



Fernando Savater

Diccionario filosófico

Todo es más sencillo de lo que se puede pensar y a la vez más enrevesado de lo que se puede comprender.

GOETHE

Vengo de no sé dónde,
Soy no sé quién,
Muero no sé cuándo,
Voy a no sé dónde,
Me asombro de estar tan alegre.

MARTINUS VON BIBERACH

La filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir; como lo es correr, enamorarse, jugar al golf, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir.

J. ORTEGA Y GASSET

Introducción

Lo que tengo por filosofía

Intentar decir otra vez (¿de una vez por todas?) qué es filosofía resulta un empeño capaz de desalentar de antemano al más animoso. No por imposible, sino por el cúmulo de posibilidades que se nos ofrecen y pugnan unas con otras, a codazos. Si creemos, con Nietzsche, que aquello que tiene historia no puede tener definición, optaremos por contestar repitiendo la trayectoria cronológica de esa peculiar tarea humana: su origen griego, que es como decir paradisiaco, su posterior exilio a lo largo del imperio de Roma y del feudalismo cristiano, su renacimiento cuando el humanismo renació, su trayecto en compañía y frente a la ciencia moderna, su empeño de reforma social, los grandes sistemas y la reacción voluntariosamente antisistemática que suscitaron, el desgajamiento sucesivo en saberes particulares de lo que en principio formó parte de un todo, el cuestionamiento social y psicológico de la transparencia racional, la perplejidad contemporánea acompañada de fatuidad académica... hasta llegar finalmente al postergamiento actual y a una quejumbrosa pero tenaz supervivencia que muchos, con no menor tenacidad, califican ritualmente de *muerte*. Tal podría ser la primera respuesta a la cuestión de en qué consiste la filosofía: recordar en qué ha consistido y dictaminar si aún es tenuemente viable o se trata ya de un asunto archivado.

¿Y si intentamos la definición en lugar de la historia? También aquí deberemos recurrir a pautas canónicas. La filosofía es

Porque no sirve para nada, no está aún caduca la filosofía.

T. W. ADORNO

Groucho: Vamos, Ravelli, ande un poco más rápido.

Chico: ¿Y para qué tanta prisa, jefe? No vamos a ninguna parte.

Groucho: En ese caso, corramos y acabemos de una vez con esto.

Los hermanos MARX

un modo de conocimiento caracterizado por la universalidad de su objeto: no versa sobre tal o cual aspecto de la realidad, sino sobre la realidad en su conjunto. Se compone de cierto tipo de preguntas más que de un recetario de respuestas. Esas preguntas se distinguen por su máxima generalidad, tal como ha sido indicado, y también por otros dos rasgos imprescindibles: nunca son estrictamente prácticas y no pueden ser respondidas satisfactoriamente por los especialistas de las diversas ciencias particulares. Las respuestas filosóficas a tales preguntas carecen de valor predictivo, en el sentido en que lo tienen las aseveraciones científicas contrastadas: es difícil señalar un solo hecho o conjunto de hechos que las confirmen irrefutablemente o que las invaliden por completo. Por decirlo de un modo popular, las respuestas filosóficas abarcan siempre más de lo que aprietan. La satisfacción que producen no es principalmente objetiva sino subjetiva, es decir, que tiene un ingrediente básicamente psicológico: las verifica no tanto el tipo de mundo en que uno vive como el tipo de hombre que uno es (y, por tanto, la concepción del mundo con la que uno se siente más a gusto intelectualmente hablando). Lo cual no equivale a decir que sean afirmaciones meramente caprichosas o poéticas ni que se sustraigan a la controversia racional. Pretenden ser esfuerzos racionales por ir más allá de lo que los razonamientos científicos particulares pueden alcanzar. En cierto modo son *visiones de conjunto*, pero que ni pueden ni quieren renunciar a responder inteligiblemente a las objeciones particulares que se les plantean: en tal sentido me parece que es válida la definición de Julián Marías de la filosofía como «visión responsable». Por último, podría completarse este intento descriptivo del empeño filosófico señalando que buena parte de sus preguntas y respuestas tratan de cómo debe encararse la vida humana, tanto individual como socialmente. De aquí que sea lícito hablar de una cierta filosofía *práctica*, no en cuanto brinda instrucciones concretas para conseguir tal o cual objetivo particular o resolver este o aquel problema determinado de los que se plantean al vivir humano, sino como reflexión sobre actitudes globales ante la gestión de la vida humana en cuanto tal.

Me parece evidente que tanto la contestación histórica a la pregunta sobre qué sea la filosofía como el esfuerzo definitorio alternativo (o complementario, a pesar de Nietzsche) admiten numerosísimas tachaduras y no menos añadidos o precisiones. Aunque a grandes rasgos hay cierto acuerdo sobre el pasado de la filosofía, esta concordia disminuye según nos vamos acercando a la valoración de su presente y se hace hasta impensable cuando de lo que se trata es de vislumbrar su futuro. Creo, por tanto, que lo mejor es intentar ahora una consideración personal, juntamente histórica y conceptual, de lo que yo tengo por filosofía, sin pretender que mi planteamiento sea válido para la mayoría de los filósofos actuales ni mucho menos el único válido. Este punto de vista, por insignificante que sea juzgado desde parámetros más exigentes, tiene sin duda un obvio interés para el lector de este diccionario, pues ha presidido su redacción y la tarea intelectual toda de quien lo ha escrito. Sobre otros criterios que han intervenido en la composición de la obra, su carácter propio, su ambición y —sobre todo— su modestia, tendré ocasión de hablar en la segunda parte de esta misma introducción.

Cuenta el viejo Herodoto, casi siempre de grata y cordial rememoración, que cuando el rey Creso recibió al viajero Solón en Sardes le dirigió la siguiente bienvenida: «Huésped ateniense, llegaron muchos dichos a nosotros sobre ti, acerca de tu sabiduría y de tu andar de acá para allá, y de que *filosofando* recorriste tantas tierras por ver cosas». Reconozco que me gusta esta imagen de la tarea filosófica como intrínsecamente ligada al vagabundeo y a la curiosidad cosmopolita más que la clásica escena originaria pitagórica, según la cual el mundo es como un estadio al que unos van a competir, otros a comerciar, otros a presenciar las pruebas y animar a los participantes, mientras que unos pocos —los filósofos— asisten para contemplarlo todo y a todos los demás. Debe destacarse la importancia del viaje en la configuración intelectual de los primeros filósofos (es decir, los más antiguos de aquellos que todas las nóminas incluyen como tales): sabemos que el propio Pitágoras viajó mucho y también se nos cuenta que fueron grandes viajeros Tales, Anaximandro,

Anaxímenes, Jenófanes de Colofón y Demócrito. Aristóteles llegó a Atenas desde la macedónica Estagira y parece que Pirrón, que llegó a ser luego uno de los maestros más respetados de la escuela escéptica, realizó un viaje a la India en compañía de un discípulo de Demócrito y allí conoció a los *gimnosofistas*, los sabios desnudos del hinduismo (de los cuales ya habían traído noticias quienes regresaron de las campañas orientales de Alejandro) cuya imperturbabilidad desafiante precedió y sin duda inspiró al histrionismo de Diógenes. Viajeros, exiliados, vagabundos, expedicionarios... o habitantes de ciudades fronterizas, como los jonios, acostumbrados a convivir con persas, helenos y egipcios. Desde luego, la filosofía no la inventó gente que no se movía de casa ni sentía curiosidad por los extraños. Pío Baroja aseguró en cierta ocasión que el nacionalismo es una enfermedad que se quita viajando: por lo visto la filosofía es una enfermedad que se *contrae* viajando o conociendo a viajeros... De modo que las disquisiciones en que a veces aún se incurre sobre si existen filosofías *nacionales* (si hay una filosofía española, alemana o italiana que sea esencialmente tal y no simplemente el nombre que recibe el conjunto de las obras filosóficas hechas por ciudadanos de cada uno de esos países) siempre me han resultado particularmente insulsas. La filosofía es una actividad inventada por griegos viajeros, por griegos *planetarios* (recordemos que «planeta» en griego significa «vagabundo») y por tanto, en cierto sentido, toda filosofía es griega y, en otro, nunca puede dejar de ser cosmopolita.

Insisto en el carácter de viajeros o exiliados, en suma, *desarraigados*, de los primeros filósofos, porque me parece el más relevante para comprender en qué consiste la filosofía y también el más digno de ser recordado hoy por razones de oportunidad moral y política. El filósofo es el forastero por antonomasia, ese «extranjero desconocido» llegado de tal o cual lugar que aparece en algunos diálogos platónicos y también en varias tragedias. Como viene de fuera, no se siente ligado más que prudencialmente por las creencias tradicionales y la autoridad establecida: tampoco pertenece a los clanes en litigio ni tiene negocios fami-

liares que atender. Mira las rutinas con ojo crítico, pues para él aún no lo son. Le interesa la política, pero frecuentemente (¡Aristóteles!) ni siquiera tiene derechos de ciudadanía en la *polis* donde habita. Trae noticias de fuera y compara las razones del lugar con otras que escuchó muy lejos. Se da cuenta de que los hombres y las mujeres de todas partes se parecen básicamente más entre sí de lo que las peculiaridades locales traslucen a primera vista: la naturaleza humana es común, leyes y costumbres varían. De vez en cuando ironiza con mayor o menor descaro contra el orgullo patriótico, como aquel que se burló de quienes se vanagloriaban de haber nacido en Atenas, señalando que tal mérito lo compartían con muchos caracoles y varias clases de hongos. Hay algo de mestizo casi siempre en los primeros filósofos, suelen resultar todos un tanto *atezados*... Al hijo obediente de familia patricia, al plebeyo que *desconfía* de cuanto viene de fuera, al *pur sang* forzoso o voluntario... nunca se le suele ocurrir nada nuevo. Ese filósofo con memoria pero sin raíces, que ha roto amarras, nunca expresa una perplejidad nacional o una pregunta de índole colectiva, sino el asombro y la desazón de quien se encuentra solo frente al abigarramiento extenso del mundo, asediado por mitos, leyes, supersticiones y conocimientos prácticos de diversa índole.

Parece que fue Demócrito el primero en caracterizar al amigo de la sabiduría como «cosmopolita», ciudadano del mundo que por tanto nunca es del todo o primordialmente «ciudadano» de ninguna parte. Es significativo que también se recuerde tradicionalmente a Demócrito como el filósofo que ríe, quizá por contraposición a Heráclito, príncipe de Éfeso, que por razones oscuras (como suelen serlo todas en el caso de Heráclito) se había ganado fama de llorón. De la *eutimía* democrítea hablaremos más adelante, en la voz de este diccionario que se ocupa de la alegría. Pero cabe ya destacar que Demócrito fue un pensador de corte decididamente abierto, utilitarista, antirreligioso y propugnador de una metafísica no sólo materialista (no es esto lo que más cuenta, ya que el materialismo es una *idea* o conjunto de ellas, como el idealismo, como cualquier otra filosofía), sino ante todo notable-

mente *económica* en cuanto al número de principios cosmológicos. Esta voluntad de dar cuenta de lo más posible con auxilio del menor número de ideas hace que Demócrito pertenezca a la estirpe de filósofos que intentan simplificar y desembrollar la maraña mítico-ideológica en lugar de aumentar su volumen gaseoso con nuevos embelecos: la estirpe de los que manejan la filosofía como instrumento para resguardarse de la proliferación agobiante de doctrinas, pero sin renunciar a una cierta comprensión de la realidad, estirpe que es también la de Epicuro, la de Lucrecio, la de Montaigne y que luego prosigue Spinoza. Para comprender lo que este primigenio naturalismo filosófico debió de representar en su época, a finales del siglo v a.C., no hay más que comparar las narraciones que nos ofrecen las mitologías y religiones de cualquier cultura respecto al origen del hombre y de la sociedad con la transcripción de las ideas democríteas que nos brinda siglos más tarde el historiador Diodoro Sículo. No se habla de dioses, monstruos ni héroes: la tierra es una masa de barro húmedo que el sol endurece y hace fermentar; en ese caldo de cultivo aparecen los embriones de todos los seres vivos, que se transforman paulatinamente según el grado de calor o humedad que han recibido durante la solidificación del fango terráqueo. Los hombres brotan de seres vivos inferiores, como cualquier otra especie animal; al comienzo, su existencia fue «pobre, tosca, brutal y breve», según aseguraría famosamente Hobbes en coincidencia con Demócrito más de dos milenios después. Al viejo atomista griego no se le escapa el origen convencional del lenguaje ni la accidental diversidad de las lenguas que hablaban y hablan las diversas tribus humanas. Poco a poco los hombres aprenden a vivir en cavernas, descubren el fuego, inventan y acatan las primeras pautas sociales. Pero esos logros no son dones divinos ni la asombrosa conquista de algún héroe fundador, sino el doloroso fruto de la experiencia colectiva enfrentada a un mundo adverso: «Nada aprende el hombre salvo por necesidad. La necesidad es la guía que le conduce y encuentra en él un alumno naturalmente bien dotado, puesto que dispone de sus manos, del lenguaje y de su inteligencia natural».

Estas lecciones vigorosamente desmitificadoras fueron prolongadas en el terreno más estrictamente político por Protágoras, Antifón y los demás sofistas, que insistieron en el convencionalismo de las normas y costumbres sociales, recalcando que es el hombre la medida de todas las cosas (es decir, que la consideración del mundo siempre se fragua a escala de la subjetividad humana) y que las leyendas religiosas de ultratumba no tienen otro fin que reforzar la obediencia de los timoratos a las autoridades establecidas. También los sofistas solían ser viajeros que deambulaban entre las ciudades que mejor podían acogerlos y remunerarlos: comparaban la diversidad de las leyes con la unanimidad de la naturaleza humana y aventuraban conclusiones de alarmante impiedad. Además estudiaban los mecanismos de la persuasión y del lenguaje, enseñando a los ciudadanos de comunidades igualitarias y discursivas a valerse por sí mismos en la esfera pública. Pero su memoria ha llegado hasta nosotros denostada, pues contaron con el antagonismo formidable de Platón. Este maestro de prodigiosa sutileza detestaba el naturalismo sonriente de Demócrito, al que prácticamente nunca menciona, y condenó con tan excelsa habilidad intelectual como frecuente mala fe el relativismo humanista de los sofistas. Como bien señala Jean-François Revel en su *Historia de la filosofía occidental*, «mientras que, en la tesis que opone la Naturaleza a la Ley, los sofistas habían visto sin duda la raíz de una fraternidad humana y de una racionalización de la política, Platón, para desacreditarles, finge ver por su parte una justificación de la fuerza pura. Parecía así defender la Justicia, mientras que defendía de hecho la ciudad tradicional, antiigualitaria, intolerante, belicosa y xenófoba». En la obra de Platón se reúnen elementos del pasado, como la mentalidad religiosa o una recuperación *sui generis* de los mitos, con avances formidables en el desarrollo del análisis racional de las perplejidades intelectuales. Sus ideas políticas son aterradoras, pero las expresó de una manera tan fascinante que nuestra tradición intelectual nunca se ha atrevido a desdeñarlas. El ambiente de sus diálogos, donde se mezcla la ligereza costumbrista con una tensión mental suprema, ha

quedado ya para siempre como el auténtico *clima* en el que respira la filosofía. Pero quizá con no menos consecuencias negativas que positivas en el desarrollo posterior del pensamiento occidental.

La figura de Platón me da paso para mencionar dos cuestiones importantes referentes a lo que tengo por filosofía: su relación con la religión y con el humor. La filosofía se opone desde sus orígenes a las creencias religiosas tradicionales y busca explicaciones alternativas, de corte naturalista, a las leyendas sobrenaturales que versaban sobre el origen y fundamento de la realidad. No sólo en el mundo físico sino también en el social: la justificación del poder, de las leyes, de los tabúes y de las costumbres que brindan los filósofos no apela a dioses ni a genealogías heroicas, sino a fuerzas políticas en conflicto y a la necesidad de utilizar el temor para disuadir a los díscolos de conductas perturbadoras. El carácter *convencional*, no sagrado, de las pautas que rigen las sociedades (y que, por tanto, pueden ser desafiadas por quienes no aceptan y denuncian ese convencionalismo) es una aportación subversiva de primera hora del pensamiento filosófico. La propia existencia de los dioses era negada o considerada irrelevante para el transcurso de los acontecimientos humanos (tal como sostuvo Epicuro). Somos los humanos quienes fabricamos dioses a nuestra imagen y semejanza, no al revés: esta sensatísima opinión, que en la modernidad fue defendida con elocuente lucidez por Feuerbach, ya había sido adelantada por Jenófanes de Colofón, quien señaló que los griegos suponen a sus dioses blancos y los nubios negros por la misma razón que llevaría a los leones a concebir dioses con melena y a los burros a imaginar los suyos con largas orejas. En buena medida, el esfuerzo filosófico nace precisamente para contrarrestar el dominio perturbador que los temores del más allá infligen a los más crédulos, así como la desazón que produce a la persona inteligente el enmarañamiento contradictorio de supersticiones mitológicas tomadas al pie de la letra. La creencia religiosa se caracteriza por su pretensión de ser *indiscutible*, no sometida a controversia ni a modificación ulterior, cimentada en algo situado más allá de la comprensión humana y

cuya revelación proviene del pasado venerable: los primeros filósofos discuten descaradamente entre sí y hasta consigo mismos, sostienen la capacidad característicamente humana de llegar a conclusiones válidas sobre cualquier tema, opinan que un particular razonante puede descubrir hoy la verdad que han ignorado las generaciones anteriores.

Incluso los filósofos que invocan a la divinidad o reconstruyen mitos para argumentar sus doctrinas, como es el caso de Platón, lo hacen de manera claramente distinta a la tradición religiosa vigente: no son creyentes, sino *teólogos*. Sin embargo, creo que es no sólo posible sino también pertinente intentar señalar lo que distingue la función estrictamente filosófica de los usos teológicos de la filosofía. Esta diferencia queda subrayada por el claro antagonismo de grandes filósofos que fueron también teólogos, como Platón o Aristóteles, contra los filósofos ateológicos como Demócrito o los sofistas. En primer lugar, los teólogos suelen demostrar una desconfianza teñida de desagrado y una condena hacia el mundo corporal que nuestros sentidos nos muestran: la auténtica realidad, la de primera clase, no está sometida a mutaciones, dolorosos afanes y perecimiento, como la que evidentemente nos rodea. La inteligencia humana no está emparentada con los mecanismos transitorios de la materialidad observable, sino que es garantía de nuestra filiación con un orden inmutable en el que estriba la razón última de la desventurada provincia que habitamos. Por ello, la contemplación de lo real es más alta ocupación que cualquier intervención sobre la realidad contemplada: el elemento que contempla es de rango superior a lo contemplado. En segundo lugar, como complemento y reforzamiento del punto anterior, los teólogos sostienen que existe un plan definido, un sentido, una *finalidad* última hacia la que se orientan los seres naturales y deben ser orientadas las instituciones sociales. Los filósofos, por el contrario, no creen en ningún plan final, sino en el azar y en el trenzado eventual de las necesidades. Existe un cierto orden universal, pero a los filósofos les preocupa el *cómo* del funcionamiento y despliegue de ese orden, y a los teólogos el *para qué y a partir de quién*.

A lo largo de los siglos, con muy apasionantes avatares (algunos patéticamente estériles, como la mayor parte del medievo cristiano), la dialéctica entre filosofía y teología se ha ido devanando no como simple enfrentamiento entre dos tendencias con representantes bien definidos, sino como ambigüedad intelectual básica en el interior del pensamiento de algunos grandes razonadores. Sería absurdo, por tanto, que yo dijera aquí que filosofía y teología han sido o son incompatibles, aunque en modo alguno quiero ocultar que mi propio pensamiento está decididamente del lado de los filósofos ateológicos y que considero que la modernidad filosófica extrae sus mejores resultados del rechazo decidido de toda teología. Aún más, ni siquiera me atrevería a decir que la vocación filosófica sea incompatible con la religión como tal, en cuanto conjunto articulado de creencias o vivencias transracionales que atañen al infinito de lo existente y responden al enigma quizá gratuito de su global sentido. En el fondo, tanto religión como filosofía coinciden en buscar una doctrina que sirva como lenitivo al agobio perplejo de la vida consciente. Lo demás es ciencia, técnica, saberes instrumentales. Puede que Octavio Paz haya señalado mejor que nadie, con elegante concisión, la misión de esas dos vías tan a menudo contrapuestas: «El bálsamo que cicatriza la herida del tiempo se llama religión; el saber que nos lleva a convivir con nuestra herida se llama filosofía» (*La llama doble*). Lo que no creo que sea lícito es trampear con ambas ni intentar que la filosofía sea una especie de religión que haya cambiado la sotana por el *clergyman* o que vaya de paisano pero con el escapulario bajo la camisa (recordemos que Kierkegaard habló del pensador como un «agente secreto de la religión»). Una misma persona puede ser religiosa y también practicar la filosofía: pero la filosofía en cuanto tal *no* es religiosa. En cualquier caso, con lo que la filosofía está mortalmente reñida en cuanto tarea intelectual es con la fe, con lo irracional, con la superstición, con las iglesias en cuanto instituciones monopolizadoras de verdades indiscutibles, con la obediencia intelectual absoluta, con la obediencia intelectual a lo Absoluto. La actitud filosófica es incompatible con lo inefable, con aquello cuyo pres-

tigio consiste en renunciar a la voz, con el esoterismo místico: Ortega subraya (en *¿Qué es filosofía?*) que «frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces». El filósofo empieza a serlo cuando procura *darse cuenta* de lo real en su conjunto; pero no lo es del todo hasta que *da cuenta* de ello a los hombres dispuestos a escucharle y a dialogar con él, sin remilgos ni cofradías. La filosofía se sabe permanentemente abierta al error y tiene por tanto racional propósito de enmienda: dudosamente veraz, el filósofo es al menos indudablemente sincero en cuanto que habla en nombre propio («me escucháis a mí, no al Logos») y se obliga a ser responsable, es decir: a responder con razones. La figura más opuesta al filósofo porque es la más lejana a la sinceridad es la del clérigo, que habla en nombre de lo Inefable y ofrece como último argumento la sumisión al Enigma.

El otro asunto a destacar es la relación entre filosofía y humor. Hace un cuarto de siglo, cuando comencé a escribir, puse mi obra bajo la tutela de un lema de Bernard Shaw: «Toda tarea intelectual es humorística». De modo que, si se me señala que mis esfuerzos teóricos han sido y son *risibles*, no podré tomármelo demasiado a mal. Sobre todo en cuestión de filosofía, el espíritu de seriedad (la voz adusta, la prosopopeya de lo sublime, el género académicamente intimidatorio, la autotransfiguración desdeñosa como mesías de la formalidad en un mundo de trivialidades) me ha parecido siempre el peor de los síntomas: nunca falta a quienes menos comprenden. Me parecería indigno y estúpido (lo uno por lo otro) renunciar a «la atmósfera jovial y deportiva que debe respirar toda filosofía si quiere ser en serio filosofía y no pedantería», tal como solicita Ortega en su obra antes citada. Pero es el propio Ortega quien señala para esta actitud un padrinazgo más alto y menos renunciante: «Platón en sus últimas obras, una y otra vez, se complace en jugar del vocablo con las dos palabras que en griego suenan casi lo mismo, *paideia* —cultura— y *paidia* —chiquillada, juego, broma, jovialidad». Mención perspicaz, pero que ya presentía cualquiera que se hubiese familiarizado con el tono zumbón de Sócrates y con su manera desconcertantemente sonriente de inducir al debate sobre los temas más

cruciales. Por cierto que en el consentir en ese juego equívoco pero significativo entre *paideia* y *paidia* (la una siempre revierte en la otra o aspira a ella) estriba la diferencia entre la persona realmente culta y el *mid-cult*, el semiculto: este segundo es más enfático, más desdeñoso de lo popular (¡toda novela es mejor que la película basada en ella!, ¡nunca veo la televisión, esa caja tonta!) y cree que poner los ojos en blanco indica que uno ha puesto ojo en el blanco. El filósofo serio (limitado de entendederas, por tanto) desconfía de todo *entretenimiento*, puesto que ignora que cualquier forma de sabiduría no puede ser sino entretenimiento trascendental. Esta desconfianza delatora se le nota en su remilgo a la hora de apelar en su argumentación a manifestaciones artísticas: bien está Paul Klee o Musil, pero pocos se atreven a la encomiable ligereza de avvicinar en una misma página una cita de Hegel con otra de Karl May —como hace Ernst Bloch— o recurrir al testimonio implacablemente jocoso de Tintín o Jacques Tati, como suele hacer Clément Rosset. La divisa del que piensa poco o mal suele ser: «¿Qué pensarán de mí?». Nada menos respetable en un filósofo que un patente afán de respetabilidad.

Desde luego que la presencia del humor —aún más exacta y radicalmente, de la *risa*— en el empeño filosófico no proviene sólo de sus contenidos intelectuales o de las bromas que los adornan, sino ante todo del estilo mismo literario que le sirve como expresión privilegiada (no olvidemos que la filosofía, desde hace ya muchos siglos, es un género literario... si es que alguna vez fue realmente otra cosa). Comentando en *Sobre Nietzsche* el oráculo nietzscheano «escribe con tu sangre», Georges Bataille alivia su retórica truculenta pero agrava su exigencia estilística señalando que induce a «escribir del mismo modo que uno ríe». Así es: el filósofo, sobre todo el filósofo moderno, actual, creo yo que debería escribir poseído por una perdición y hasta un escándalo semejantes a los de la risa. De manera *contagiosa*, también. Con fruición, descaro y ligereza (¡Voltaire!). Para tranquilidad de probos funcionarios (¿por qué edición cita usted?) y partidarios de la actitud edificante (casi siempre dramática: ¡no podemos seguir así, la verdadera vida está ausente!), muy pocos o ninguno de los

filósofos profesionales que figuran en nómina escriben de este modo improbable y arriesgado. Algunos de quienes lo practican pertenecen más bien al ensayo literario o a rangos aún más difíciles de clasificar, como las obras de Cioran o como La tumba sin sosiego de Cyril Connolly (modélico por sus citas, ritmo, entrega espiritual, etc.).

Otros síntomas habituales de ausencia de humor en filosofía: uno, ya en desuso, es la obstinación sistemática (nos previene Adorno de que «la filosofía que se plantease todavía como total, en cuanto sistema, llegaría, sí, a ser un sistema, pero de delirio»), y otro, aún frecuente y que le sustituye, consiste en empeñarse en la cientificidad de la filosofía o en rechazarla por carencia de ella. O ciencia o nada, se obstinan, no viendo que precisamente su plena identificación con la ciencia es lo que anularía irremediablemente a la filosofía (me refiero sobre todo a la filosofía moderna, permanentemente acompañada y enfrentada con una ciencia dotada de métodos propios). Esta obstinación es un error de gusto (falta de humor, ya está dicho) semejante al de quienes creen que la confesión escrita de un criminal es preferible a *Crimen y castigo* o que el *dossier* completo de un caso de adulterio efectivo es más digno de consideración que *Madame Bovary*. Se les escapa a éstos que Dostoiewski y Flaubert rechazan la transcripción mimética de lo sucedido y públicamente comprobado porque su aspiración literaria es plenamente *realista*, no por fantástico capricho. Conviene recordar a los forenses que se obstinan en certificar la defunción de la filosofía a manos de la ciencia un diagnóstico más atinado emitido por Georg Simmel: «Es tan poco probable que la empiria total sustituya a la filosofía como interpretación, matización e insistencia individualizada sobre lo real, como que la perfección de la reproducción mecánica haga inútiles las manifestaciones de las bellas artes» (*Filosofía del dinero*). Lo cual no quita, naturalmente, que la coexistencia con la ciencia moderna haya transformado radicalmente la tarea filosófica, lo mismo que las bellas artes ya no son lo mismo desde el invento de la fotografía... En último término, la broma suprema que titila al

fondo del saber filosófico y que estimula con su guiño duradero a todas las demás es aquélla propulsada por José Bergamín en uno de sus «cohetes» menos meramente pirotécnicos: «¿Qué más te da no saber a qué carta quedarte, si después de todo no te vas a quedar?».

Hagamos por recapitular. La tradición filosófica es la querencia de un conocimiento global y laico acerca de lo real, no tanto para situar en su lugar debido a todos los restantes saberes, sino para acomodar al sujeto que la practica *a través* de todos ellos y entre la vida y la muerte. Incómodo acomodo, desde luego: exige siempre mucha más entereza que los usuales o funciona sólo como lánguido parpadeo. Tres características básicas señalan a las convicciones filosóficas: provienen de intuiciones explicables a partir de razonamientos basados en la observación y la experiencia intersubjetiva, no se transmiten por simple impregnación cultural o a través de ritos colectivos, sino más bien de persona a persona (es decir, por medio de un indeleble esfuerzo individual), y tienden a simplificar o contrarrestar la frondosidad mitológica que socialmente compartimos en lugar de aumentarla. Señalaré como A, B y C estas tres características para comentarlas ahora con algún detenimiento.

Lo que A indica es la vinculación necesaria que se da entre la actividad filosófica y la razón, entendiendo ésta en el sentido más amplio e imaginativo posible. Me refiero por «razón» a la capacidad lógica de argumentar a partir de causas naturales, pasando por la vía paulatina de prueba y error desde lo más conocido a lo aún ignoto, partiendo del postulado básico de que el universo todo es homogéneo y simétrico (es decir, que las leyes que permiten explicar su funcionamiento son válidas en todas sus partes y que en él no hay zonas que escapen a la causalidad, por ejemplo, o donde actúen fuerzas contrarias a todas las restantes del mundo), de que la fe en revelaciones sobrenaturales o en una autoridad tradicional que no puede ser discutida no es válida como punto de partida de ningún planteamiento, y de que lo bueno o malo para los seres humanos debe ser establecido a partir de coordenadas tomadas de su existencia terrena y no de cualquier proyecto vital

ultramundano. Sin duda, las intuiciones explicables de la filosofía trascienden y a menudo comprometen los hallazgos de la ciencia moderna, pero no son válidos si los descartan totalmente o pretenden provenir de una fuente de conocimiento ontológicamente superior a la suya. Pese al *dictum* unamuniano de que la filosofía «se acuesta más del lado de la poesía que del de la ciencia» (Montaigne, más tajante, opinó que la filosofía es «una poesía sofisticada»), tanto ciencia como poesía deben estar en el lecho filosófico y si la doncella no quiere permanecer místicamente virgen debe dejarse fecundar alternativamente por ambas. Por supuesto, la razón de la que estamos hablando no es meramente objetiva sino también (por mor de su plena racionalidad) subjetiva y para ella lo simbólico, lo emotivo, lo instintivo, etc., merecen tanta atención como la ley de la gravedad o la entropía. De lo que se trata no es de racionalizar más de la cuenta la filosofía, sino de descartar los bautismos filosóficos de la irracionalidad. A fin de cuentas, en lo que aquí estamos insistiendo es en el perfil obligatoriamente *ilustrado* de toda filosofía digna de ese nombre, que un gran filósofo ilustrado como Nietzsche (a pesar de quienes se empeñan en «antiilustrarlo» cuadre o descuadre) defendió con esta advertencia: «Los escritores que, sirviéndose de la razón, escriban *contra* la razón, vean de no causarse asco a sí mismos».

En segundo lugar, B se refiere a la transmisión de la filosofía, no por medio de ceremonias culturales ni ritos colectivos, sino desde la relación y sobre todo el esfuerzo personales. Quizá éste sea el momento también de referirme a la orquestación *académica* de la filosofía, aludida ya de manera especialmente tangencial y proterva cuando hemos hablado de la cuestión del humor. La actividad filosófica actual prolonga una tradición cuya propia memoria forma ya parte importante del ámbito de su reflexión. Sería no simplemente pretencioso sino ante todo ridículo e ineficaz intentar filosofar sobre cualquier tema, olvidando o desdeñando la constancia de lo ya pensado sobre él o de aquello pensado que puede relacionarse con él. No sólo porque lo pensado sirve de apoyo para avanzar el propio pensamiento: es que el sujeto

mismo que filosofa, en su gesto de impiedad y autonomía, convoca a los que le precedieron como su auténtica fratría. El recuerdo de los esfuerzos filosóficos es lo que hoy nos *legitima* para filosofar. Conservarlo, transmitirlo y comentarlo es una tarea en modo alguno ociosa, es más: imprescindible. Ahora bien, como enseñó Ulises, las sombras de los muertos no acuden para informarnos hasta que previamente vertemos nuestra sangre a modo de reclamo. Conocer el nombre de los sabios y el número de la página en que afirmaron su saber es la forma más ínfima de conocimiento y nada tiene que ver, desde luego, con lo que merece ser llamado «sabiduría». Tampoco los sabios mismos y sus ideas (por mucho que se les conmemore con finura y espíritu crítico) pueden convertirse en el exclusivo temario de una filosofía a la bizantina, acomplejada ante las ciencias experimentales y temerosa de ser confundida con las vaguedades edificantes de la religión. Temo que en buena medida sean estas actividades las únicas que hoy gozan de respetabilidad académica. La filosofía se ha convertido en nuestras aulas en mera filología: a ratos griega o latina, lo que es un mal menor, pero en muchos casos sólo en filología alemana. Pensar directamente sobre algún tema (sin excluir desde luego lo ya pensado, pero incluyéndolo en un movimiento intelectual propio) equivale a sentar plaza de ingenuo, de irresponsable simplificador. La muerte, la libertad, nuestras tentaciones y nuestros riesgos, son ya simples motivos sobre los que exponer guías bibliográficas o realizar comentarios de texto. Hasta el punto que ocurre con la filosofía algo parecido a lo que pasa con la *ópera*: consiste en interpretar con virtuosismo viejas tonadas, añadiendo de vez en cuando todo lo más algunas cadencias propias. En este ejercicio, naturalmente, hay Pavarottis y Plácidos Domingos (sin que falte, seamos políticamente correctos, más de una Victoria de los Ángeles), lo cual hace muy gratamente valiosas estas interpretaciones, aunque en la mayoría de los casos debamos contentarnos con sopranos y tenores de relleno, que poco o nada añaden al placer de las grabaciones históricas ya por todos conocidas (en ciertos casos lo único que les da relevancia es la actual sofisticación de las técnicas fonográficas, por lo cual logran una

mayor aunque más gélida perfección de sonido... o de inteligencia). Pero faltan las nuevas composiciones que incorporen al esquema clásico las armonías y disonancias de los tiempos actuales; faltan los aventureros espontáneos que intenten cantar el aria consabida aun sin acordarse bien de la letra, al calor del vino y la cordialidad de la boda; hasta faltan, diría yo, cantantes callejeros y aficionados al buen *rock* y al *country* menos ecológico...

El resumen de mi consideración sobre la filosofía académica se lo dejo a Montaigne, el pensador menos doctoral que imaginarse pueda, a quien la afición a las citas nunca le obstaculizó su propio pensar: «*Tout fourmille de commentaires; d'auteurs il en est grande cherté*» (Pululan por doquiera los comentarios, pero de autores hay una gran carestía). La dificultad de enseñar filosofía es que esta disciplina consiste más en una actitud intelectual que en un conjunto bien establecido de conocimientos, cada uno de los cuales podría ser separado sin disminución de su fuerza asertiva del nombre de su descubridor. Por eso la vía pedagógica más evidente, irremediable casi, pasa por el estudio de cada una de las grandes *figuras* del tarot filosófico (sus Arcanos Mayores, como si dijéramos), pues la conmemoración de tales ejemplos de filosofía en marcha —si se hace bien— es lo más estimulante para el alumno y el terreno más seguro para el profesor. Queda dicho que nada tengo contra esta rutina docente, que peor o mejor he practicado durante muchos años. Y sin embargo... Ninguna ceremonia universitaria puede hacerle a uno filósofo, en el supuesto que se apetezca ser cosa tan fastuosa y ya casi inverosímil. La recomendación kantiana de que no se debe enseñar filosofía pero sí a filosofar condensa en un lema la dificultad pero no la resuelve. Lo distintivo del filósofo no es arengar a las masas ni siquiera adocctrinar a grupos de estudio, sino comunicar lo individualmente pensado a un interlocutor también único e irrepetible. Lo dejó claro el Sócrates platónico en la *Apología*: «Yo siempre me dirijo solamente al individuo». ¡Mucho tienen que haberse pervertido los criterios para que, siglos después, algo llamado *Discursos a la nación alemana* pudiera ser tomado por una obra filosófica! Por tanto, creo que para iniciarse en la filosofía el procedimiento más

provechoso será también el más clásico: el método de persona a persona, consistente en buscarse a un filósofo auténtico y *observarle* con la atención más próxima que resulte tolerable, hasta que se nos despierte el hábito razonante. Y luego sacudírselo de encima, desde luego, con la mayor energía posible. El mejor maestro filosófico es el que enseña como el comisario Maigret al joven inspector Leroy, en *El perro canelo* de Simenon. Leroy estudia aplicadamente el sistema indagador de Maigret: «Todavía no acabo de comprender sus métodos, comisario, pero creo que empiezo a adivinarlos». Maigret chupa su pipa y lanza una bocanada de humo: «¡Vaya suerte tiene usted, amigo mío! Sobre todo en lo que se refiere a este caso, en el que mi método ha sido justamente no tenerlo. Si quiere un buen consejo, si aspira a algún ascenso, no me tome de modelo ni intente deducir teorías de lo que me ve hacer». Pero el joven inspector se obstina en el pie de la letra: «Sin embargo, veo que ahora examina usted las pruebas, después de...». Y Maigret, docente pero decente, zanja la cuestión: «¡Exactamente, después! ¡Después de todo! En otras palabras, he abordado la investigación al revés; sin embargo tal vez aborde la próxima al derecho. Es cuestión de atmósfera, de rostros... Al llegar aquí, me tropecé con un rostro que me sedujo y ya no lo abandoné». Fin de la lección.

En tercer lugar, la característica C pretende recordar la vocación *preventiva* y hasta *terapéutica* de lo más estimable del empeño filosófico. Desde su comienzo, la filosofía debe abrirse paso en un contexto en el que *ya* abundan las explicaciones, los dogmas, las invocaciones legitimadoras a partir de lo invisible, las tradiciones que la colectividad considera impío poner en cuestión. El establecimiento ideológico es originario y reviste, pervierte o devalúa los humildes datos que los sentidos nos ofrecen acerca de la realidad. Lo que conmueve y alarma al filósofo no es la ausencia de interpretaciones, sino su abundancia, su parentoriedad, la ominosa serenidad que prometen a quien obedezca a sus mensajes a menudo incompatibles y casi siempre inverificables. No es una voz que se alza en el silencio, la filosofía, sino un intento escéptico de *recogimiento* intelectual en el estruendo de las pala-

bras establecidas. Para acabar con las órdenes, con el miedo que las sustenta, para mitigar las coacciones de la jefatura, el sacerdotado y la credulidad popular. De ahí que comience no tanto con humildad de búsqueda sino con la audacia subversiva del rechazo rebelde, tal como ha captado muy bien María Zambrano: «La pregunta inicial de la filosofía: “¿Qué son las cosas?”», suena todavía en nuestros oídos con ese aire de brusquedad y hasta de impaciencia, como si dijera: “Basta de dioses y de historias, volvamos o empecemos a no saber”» (*El hombre y lo divino*). Pues la filosofía busca saber pero ante todo llama «saber» a la posibilidad racional de *independizarse* de los supuestos saberes colectivos que se le pretenden imponer. Hemos dicho que la filosofía es, primero, darse cuenta para luego poder dar cuenta de la globalidad de lo real (aunque sólo sean las *dudas* globales que suscita la realidad). Pero la tarea de darse cuenta empieza por eliminar los obstáculos que nos la impiden: el inicio del pensamiento es suprimir lo que nos lo veda o nos lo estorba. De aquí que la incredulidad sea el inicio de toda filosofía, como muy bien aseguró Diderot en su último mensaje. También es filosófica la confianza en que lo verdadero se mostrará por sí mismo, al apartar lo falso. Por tanto es mala señal —filosóficamente hablando— la premura en edificar certezas que sustituyan de inmediato a las recién derribadas, como suelen hacer tantos supuestos críticos insobornables de la ideología vigente. A partir de los casos contrapuestos de Montaigne y Descartes, sabemos que hay quien duda para emanciparse de convicciones asfixiantes (literalmente para *desahogarse*) y otros cuyo escepticismo es preámbulo justificador de las más enclaustradas afirmaciones religiosas o científicas.

Digamos que la función terapéutica de las reflexiones filosóficas tiene dos fórmulas, una económica y defensiva, la otra especulativa e indagadora. Los filósofos que aplican la primera de ellas (Epicuro es un ejemplo clásico y Clément Rosset entre los actuales) piensan para liberarse de errores y terrores: quieren cuanto antes sentirse dispensados del esfuerzo filosófico y retornar sin trabas a la inmediatez de la realidad, la vida, la amistad o el arte. Los otros filósofos piensan para disipar los embelecocos comunes

que obstruyen el razonamiento libre y así poder proseguir la tarea, científica y lúdica a la par, que les impone su afán de mayores refinamientos intelectuales: en Grecia lo hizo memorablemente Aristóteles, y autores tan dispares como Hegel y Nietzsche fueron supremos jugadores de esta liga en la modernidad. Todo es válido, menos la sumisión a la rutina o a la palabrería pretenciosa. Constantemente deambula el filósofo de la novedad a la memoria, del acontecimiento a la idea, sobre todo en momentos como el actual, en el que los descubrimientos intelectuales suelen tener perfiles *instantáneos*. Se distingue hoy al filósofo (frente al sociólogo, al epistemólogo, al teórico de la política, al historiador de la cultura, etc.) por su renuencia a admitir que asistamos cada semana a la «boda del siglo»: quiero decir que no reverencia a cada paso mutaciones esenciales en la humanidad o que éstas le estimulan teóricamente no sólo por lo que cambian sino también por lo permanente sobre lo que se inscriben. Claro está que al filósofo le interesan *las cosas que pasan*; pero también (¿principalmente?) le interesan *las que no pasan*. Los demás hablan con fruición o desánimo, con mayor o menor acierto, de lo que pasa; el filósofo se distingue de ellos, cuando de veras lo es, porque habla siempre de lo que pasa junto a lo que no pasa: la dureza de lo que dura. De aquí su carácter intempestivo, bien subrayado por Nietzsche, y también la impresión de cosa sabida, inmemorial, que desazona a quienes se acercan a la filosofía —como a los restantes saberes— en busca de algo insólito y por tanto transitorio. Por ello, a mi juicio, sigue siendo la filosofía afición intelectual insustituible. Así lo leí hace ya muchos años en Adorno, en la época sesentayochista y bulliciosa de mis estudios universitarios, y nunca he tenido ocasión ni deseo de olvidarlo: «Si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía, que se extiende, como si fuese impotente intento del pensamiento permanecer dueño de sí mismo y convencer de error a la mitología tramada y a la parpadeante acomodación resignada a su medida. Propio de ella sería, mientras no se la declarase prohibida como en la Atenas cristianizada de la antigüedad tardía, crear asilo para la libertad» (*Justificación de la filosofía*).

Transitemos de lo que no pasa a lo que pasa: ¿existe hoy algún papel históricamente específico para quien todavía se entretiene o se arriesga con el ejercicio filosófico? A mi juicio así es y el diccionario que el lector tiene en sus manos responde en principal medida a ese convencimiento. Para desentrañar esta tarea actual debemos volver por último al carácter vagabundo y cosmopolita, desarraigado, que parecía tener la filosofía para Creso en su diálogo con Solón, allá en Sardes. Según este atisbo, la filosofía no es un producto perteneciente a tal o cual cultura, sino transcultural: viene de fuera de mi cultura y despierta en mí la complicidad intelectual que siento por todo aquello que hay más allá de ella. La filosofía me permite confirmar que no sólo pertenezco a lo concreto y limitado (creencias de mi entorno, tradiciones solariegas, rituales de integración social que he sufrido, explicaciones de los brujos de mi tribu...), sino que mi pertenencia, a partir de lo conocido y en *conflicto impío con ello*, se extiende hasta lo desconocido, hacia el infinito. Un infinito, esto es lo más importante, que ninguna de las autoridades establecidas que conozco tiene derecho a administrar en mi lugar. Por descontado, la filosofía es un comportamiento inquisitivo que nace dentro de una cultura determinada, la helénica que se daba en Jonia unos seis siglos antes del comienzo de nuestra era (aunque personalmente creo que fue el nacimiento de la filosofía lo que marca el verdadero origen de la era a la que pertenecemos). Y aún considero que este advenimiento tiene circunstancias históricas tan específicas (en lo político, sobre todo) que sólo por un abuso lingüístico puede hablarse de una filosofía india o china... antes de que determinados indios y chinos modernos, tras haber conocido a los filósofos griegos, decidieran conscientemente filosofar (y muy bien por cierto, en muchos casos) en la traza por ellos abierta. Sin embargo, este nacimiento dentro de una cultura concreta no le priva a la filosofía de su carácter específicamente transcultural, incluso no le impide constituir una cierta *rebelión* contra su cultura originaria y, por extensión, una incitación a cada cual a rebelarse contra la suya... o por lo menos a curiosear peligrosamente en las demás. Eso parece ser lo que le interesaba a Creso de la tarea de Solón.

Y es que la cultura dentro de la que nacieron los primeros filósofos, en el límite fecundo que une y separa occidente de oriente, no es como las demás. Por favor, no pretendo hablar con desparpajo sabihondo de la «cultura occidental» como hacen tantos pedantes, sea para ensalzarla o denostarla. Pero lo que en Jonia apareció en el siglo VI a.C., intelectualmente hablando (y dudo que haya una forma de hablar que no sea intelectual), no fue otro producto cultural sino el esbozo de la *civilización*. Se impone distinguir entre «civilización» y «culturas», en el sentido en que yo estoy ahora manejando estas palabras que a veces reciben acepciones diferentes y casi sinónimas. Las culturas son locales, realizan las posibilidades humanas de un modo más o menos completo pero cerrado, distinguen entre un «ellos» y un «nosotros» colectivos, se estructuran a partir de lo irrevocable y plenamente significativo de las diferencias, establecen un código y distinguen entre quien puede asumirlo —por pertenecer nativa o adoptivamente a él— y quien no. La cultura, en una palabra, es una forma de establecer límites y hacerlos fructificar. La civilización (se conjuga en singular, frente a la pluralidad de las culturas) no territorializa sino que desterritorializa; no codifica sino que descodifica. Su pretensión es universalizar [véase la VOZ UNIVERSALIDAD de este diccionario] y para ello reforzar la individualidad de destino de cada cual, que es precisamente lo que todos compartimos... más allá de nuestras diferencias culturales: los afanes de la carne, la capacidad de hablar y soñar, lo ilimitado del deseo, la conciencia de la muerte y el esfuerzo desasosegado por acomodarse a ella. La civilización es el esfuerzo por dar relevancia intelectual a todo lo que los humanos tenemos en común, es decir, por primar aquello en lo que nos parecemos a pesar (y a través de) lo que nuestras culturas dejan traslucir. Es el intento de hacer fructífero lo ilimitado.

Sin duda, la civilización no anula la pertenencia cultural de cada uno, pero, a partir de ésta, propone otra más amplia, que ninguna autoridad territorial puede gestionar... mientras todas las autoridades no sean más que territoriales. Brotada en un contexto cultural determinado, el empeño civilizador los ha ido poco a poco contagiando a todos. Y también asimilando lo que en cada

uno de ellos apunta hacia el reforzamiento de su proyecto universal. A partir de su origen, aún demasiado localista, la propia idea de civilización se ha ido civilizando... al ampliarse. Nadie queda excluido por pertenencias anteriores de ella, lo mismo que cualquiera puede aprovechar los descubrimientos científicos y los avances técnicos, sea cual fuere la nacionalidad de su autor. Ciertamente esta idea de civilización, revolucionaria desde su origen y por tanto a veces despiadada, ha dado lugar también a terribles perversiones y a letales anticuerpos. Pero sigue insistiendo en sus exigencias sin fronteras, aún puras promesas, no sabemos si ideales o meras ilusiones. De todo ello se irá hablando en las páginas que siguen, mejor o peor. Quede por ahora establecido aquí, como una especie de lema o quintaesencia de lo que tengo yo por filosofía: *es tarea actual y prioritaria del filósofo tomar intelectualmente partido por la civilización humana única frente a lo que en cada una de las diversas culturas se opone a ella*. En el momento histórico que vivimos, en el siglo XX, con los viejos rancasidos (nacionalismo, racismo, intolerancia religiosa, hambre y miseria, exterminios étnicos...) incólumes o reanimados, no me parece actitud irrelevante, ni fácil, ni carente si es sincera de esforzados compromisos. Requiere entrega, coraje, paciencia y tacto teórico: rasgos que siempre distinguieron a lo único que sin desmerecimiento sentencioso ni presunción académica ha podido llamarse *sabiduría* en nuestra condición ignorante y arrebatada.

El filósofo renacentista Francis Bacon (a cuya memoria dedicó Kant su *Crítica de la razón pura*) acuñó una curiosa imagen en su batalla contra Aristóteles, Platón y otros maestros del pasado: dijo que las antiguas filosofías habían sido como animales domésticos criados en la seguridad clausurada del corral, pero que la filosofía del porvenir sería como un animal salvaje y libre, que corre sin respetar cercados ni fronteras a campo a través y busca donde puede su sustento. Aunque provenga de un contexto argumental distinto al que aquí venimos desarrollando, esa visión asilvestrada del filósofo es la última que quisiera dejar al lector antes de comenzar nuestra común deriva por curiosidades alfabetizadas...

Este libro no es un «diccionario de filosofía» al modo del compuesto —y muy bien, por cierto— por Ferrater Mora, donde puedan hallarse tratados los principales temas de esta disciplina, sus autores más destacados, el sentido de sus vocablos característicos, la mejor bibliografía de que hoy puede disponerse, etc. Considero tan útil ese tipo de libro cuanto me tengo a mí por inútil para llevarlo a cabo. He estudiado poco en mi vida, de modo que mal podría facilitarle a los demás eficaces herramientas de estudio. Lo que he pretendido hacer más bien es un «diccionario filosófico», en la traza del que con gracia inimitable preparó hace más de doscientos años Voltaire. Soy vanidoso pero no imbécil: no me tomo ni mucho menos por Voltaire. Sin embargo le cito como precedente porque este diccionario comparte con el suyo algunos rasgos de composición, salvando naturalmente la cruel disparidad de talentos: la pretensión nada enciclopédica, el capricho personal al elegir temas y autores, la propensión a incluir dentro de un enunciado menos sugestivo digresiones que habrían merecido quizá lugar aparte, la intención no tanto de pasearse entre las ideas como de ir *contra* algo y *a favor* de algo, el humor, el gusto literario, el esfuerzo para que no se note el gusto literario (escribir bien pero nunca como los que están convencidos de haberlo logrado ya), el tono coloquial, etc. Voltaire iba a lo suyo y hacía filosofía sobre cualquier cosa, no sólo a partir de esos grandes temas que ya tienen el marchamo de calidad filosófica reconocida por la academia. Aquí procuraremos pensar del mismo modo. Faltarán cuestiones y autores esenciales, pero en cambio hablaremos de otras y otros que rara vez suelen tener cabida en compilaciones filosóficas más *comme il faut*. Sigo también en esto a Montaigne, quien nos mostró que las preferencias gastronómicas, las funciones intestinales, la longitud del pene o la afición al vino son temas de reflexión tan propicios al verdadero pensador como otros más rimbombantes. Y no quiero olvidar aquella cita de Emerson de la que Nietzsche se apropia en *La Gaya Ciencia*: «Para el filósofo, todas las cosas son entrañables y sagradas, todos

los eventos son útiles, todos los días santos, todos los hombres divinos».

Establecido por confesión propia que carezco de especiales conocimientos técnicos o eruditos y por obvia constatación que no soy ningún Voltaire, ¿qué competencia puede autorizarme a acometer este diccionario? Gracián asegura que «hay perfecciones soles y hay perfecciones luces». No soy desde luego un sol y mis luces son discretas: más que de perfecciones, en mi caso habría que hablar de imperfecciones. Los libros de filosofía que he escrito, quizá ya demasiados, no contienen cruciales revelaciones metafísicas, de las que descreo y que para colmo por lo general me aburren. Conocer la textura última de lo real, el fundamento del ser, la causa definitiva e inapelable de lo que hay y de lo que no hay..., tareas a las que renuncio no por modestia sino por ironía. Los medios de que contamos los humanos —incluso los metafísicos más distinguidos— para realizar tan altas empresas son irremediabilmente inadecuados, sobre todo el propio lenguaje, según señaló Anatole France: «Reflexionad: un metafísico no dispone para erigir el sistema del mundo más que del grito perfeccionado de los monos y los perros. Lo que llama especulación profunda y método trascendente consiste en disponer de un modo arbitrario las onomatopeyas que gritaban el hambre, el miedo y el amor en las selvas primitivas y a las cuales se han asociado poco a poco significaciones que se creen abstractas cuando únicamente son pálida transmisión de aquéllas» (*El jardín de Epicuro*). Consideración que incita a la modestia irónica, pues más allá de nuestro lenguaje no podemos ir filosóficamente ni tampoco más *adentro*, aunque el lenguaje siempre parezca impulsarnos fuera de sus propias fronteras y sepa proporcionarnos la profundidad en *trompe l'oeil* de nuevos vértigos semánticos.

Mis escritos filosóficos pertenecen al género de las *diatribas*. No me refiero al sentido actual de la palabra, que sirve para nombrar panfletos que acusan y denigran (aunque tampoco soy, ay, ajeno a ellos), sino al que recibía entre los filósofos cínicos del siglo III a.C. para designar obras accesibles a un público amplio, culto pero no forzosamente especializado, que versaban sobre

temas *mundanos*, es decir, no tanto sobre qué es el mundo sino sobre cómo arreglárnoslas en él y con él: cuestiones simples (aunque no sencillas) sobre placeres y dolores, formas de belleza, técnicas de convivencia y réplica a engaños perturbadores o tiránicos. El estilo efectivo, efectista si se quiere, pero siempre llano: a nadie se le desconcierta por no conocer la jerga, cuyo manejo tiene a veces cierto encanto distinguido pero que nunca —*nunca*— es lo que de veras importa. En una palabra, si algún mérito tienen mis libros anteriores y también éste (que en cierto sentido los recopila y quintaesencia), es el de servir de antídoto reflexivo contra la pedantería y la intimidación doctrinal. Si se me juzga, que sea a partir de tal baremo. No es éste pues un diccionario para ser *consultado* sino para ser *leído*. Y para servir de acicate y trampolín para leer a otros, porque todo lo que he escrito en mi vida no es más que una invitación a seguir leyendo.

Nota. Un asterisco indica aquellas palabras que poseen entrada propia y que el autor considera que complementan el artículo en que se encuentran.

A

ALEGRÍA. Se han encontrado muchos enterramientos neandertalenses, pero en ninguno de ellos había rastro de abalorios ni de objetos de adorno corporal. Los primeros adornos personales debieron de aparecer un poco más tarde, hace sólo unos cuarenta mil años. Durante muchísimos siglos aquellos primigenios esbozos de humanidad, «nuestros primos lejanos» como diría lord Dunsany, no sintieron necesidad de embellecerse ni emperifollarse en modo alguno... a menos que se adornasen con joyas más frágiles, como hojas o flores, de cuyas guirnaldas no nos ha llegado testimonio. Yo me atrevería a suponer que fue precisamente así, pues no imagino a seres propiamente humanos —y los antropólogos me dicen que esos neandertalenses lo eran— carentes de exuberante coquetería, de vanidad autoafirmativa, de cierto pavoneo en el filo mismo de una naturaleza no demasiado amable y de los agobios cotidianos por retrasar la inevitable muerte. De esto sí que podemos estar al menos seguros, de que sabían con toda certeza que iban a morir: serían admisibles en último extremo hombres sin adornos ni cosmética, pero no desde luego sin conciencia de su destino mortal. Convencidos de su muerte, más o menos próxima, y luchando contra ella y contra todo lo demás —privaciones, desastres, pánicos ante lo desconocido—, tengo por razonablemente seguro que los neandertalenses se decoraban como podían, se pavoneaban y también se gastaban unos a otros pequeñas bromas. Ciertos antropoides ya casi logran todas estas

cosas, sin barruntar la certeza de la muerte: aquellos primeros hombres, puesto que lo eran, no pudieron dejar de hacerlas. Presumían ante la muerte y su necesidad (todas las auténticas necesidades son *mortales*) y mostraban por medio de los adornos una paradójica exaltación íntima. ¿Cómo llamaremos a esa exaltación? Júbilo vital, albricias por durar sin perecer, agradecimiento por estar todavía en el mundo, sintiendo miedo y carencias, esforzándose, conociendo la inminencia irrevocable de lo fatal... En una palabra y además francesa: *joie de vivre*. Los primitivos se adornaban, conjeturalmente primero con flores o restos de animales, ciertamente después con abalorios, pinturas e indumentarias, para exteriorizar el desafío de su *alegría*. Hasta que no supieron irrevocablemente que iban a morir, no fueron humanos; hasta que no fueron humanos, no conocieron la conmoción de la alegría vital y la necesidad de exhibirla, preservarla y aumentarla (con joyas, ritos, virtudes, empresas...). Y también, desde el primer día, debieron sentir el desasosiego eventual de perderla.

La alegría no es la conformidad alborozada con lo que ocurre en la vida, sino con el hecho de vivir. Así lo afirma uno de mis pensadores favoritos, Robert Louis Stevenson: «Hablando con propiedad, no es la vida lo que amamos sino el vivir». Quizá fue algo parecido lo que quería dar a entender aquella deliciosamente absurda anciana rusa de la que habla Herzen en sus memorias, cuando comentaba: «Sí, hace mal tiempo, pero es mejor que haga mal tiempo a que no haga ninguno». Objeciones contra lo que a los humanos nos pasa durante la vida nunca han faltado, desde las épocas más remotas de las que tenemos noticia escrita. Uno de los textos más antiguos que se ha logrado descifrar es una relación mesopotámica hallada en una tumba y conocida a veces como *Canción del desesperado*, que quizá constituyó una suerte de testamento espiritual o de opinión definitiva sobre el mundo y sus maneras proferida por un inconformista. El autor deplora la brevedad, dolores y fatigas de la existencia; denuncia la injusticia de los poderosos, la arrogancia brutal de los militares, la codiciosa astucia de los mercaderes, la prevaricación de los jueces, la infidelidad de las mujeres, la desobediencia de los hijos... Conclu-

ye, con amenazador alivio, que todo marcha tan rematadamente mal que el mundo se aproxima probablemente a su extinción final. Esta protesta milenaria se ha repetido desde entonces a lo largo de los siglos con invariable regularidad: de nada estamos mejor informados que de lo desastrosamente que han ido siempre las cosas. Cuando encontramos alguna mención de instituciones o personas bienaventuradas, siempre es para lamentar su pronta desaparición; de otro modo, si alguien glorifica las instituciones vigentes o ensalza a algún contemporáneo, podemos concluir sin temor a equivocarnos que cobra un sueldo por ello. La *insatisfacción* es la reacción más general, espontánea y desinteresada que han consignado los humanos respecto a lo que en cada momento histórico constituía su presente. Seguro que siempre han tenido buenas razones para ello. Las mismas que asistían a Borges cuando acotó, hablando de uno de sus antepasados: «Le tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos en que vivir». La verdad es que, cuando se decide elogiar al mundo, poco podemos decir de inteligente o de sincero. Los intentos de aliviar tanto luto suelen resultar patéticamente frágiles y sobre todo frívolos. Merecen el desdén con el que aquel severo señor de un chiste de Míngote recibía de su ingenua y rozagante esposa la noticia de que ya volvía a ser ventiuno de marzo: «¡Primavera, primavera!... ¡Con lo triste que es la vida!».

La alegría, sin embargo, permanece intacta. Y los hombres no nos ocupamos de otra cosa que de exhibirla, reafirmarla, prolongarla y, llegado el caso, recuperarla. No se la puede, empero, conseguir ni forzar directamente, pues la alegría es el paradigma de esas recompensas cuyo mecanismo ha estudiado —entre otros— Jon Elster, subproductos de nuestra actividad que la acompañan directamente sin provenir nunca del deliberado propósito de obtenerlos: la alegría *sobreviene*, aunque se puede acertar a desbrozar su camino y aprender a defenderla contra sus peculiares roedores. Como todos los «¿por qué?» están en su contra, debemos llegar a la conclusión de que es *sin por qué*, como la rosa. Y también *sin para qué*: otras pasiones, como el odio o la tristeza, nos sirven para defendernos de los demás o para reclamar bienes perdidos,

pero la alegría se contenta modestamente consigo misma y no es instrumento para conseguir cosa alguna. Deficiente condición y a la par invulnerable. ¿A qué puede deberse? Sorprende que los filósofos la hayan desdeñado con incuria tan despectiva. Uno de los pocos que se han ocupado de ella, Clément Rosset, la considera en cambio y hasta mejor informe «la cuestión más seria de la que nunca ha tenido que ocuparse la filosofía». Esa cuestión, según Rosset, se plantea así: «O bien la alegría consiste en la ilusión efímera de haber acabado con lo trágico de la existencia: en cuyo caso la alegría no es paradójica pero es ilusoria. O bien consiste en una aprobación de la existencia tenida por irremediamente trágica: en cuyo caso la alegría es paradójica pero no ilusoria». Y Rosset titula su comentario sobre este tema La fuerza mayor, porque la alegría se impone a todo lo demás... sin que sepamos cómo. Lo cual a quien reflexiona no deja de ocasionarle cierta *vergüenza*, motivo quizá por el que la alegría ha encontrado tan escasos valores entre los filósofos, dejando aparte —eso sí— a los mejores: Demócrito, Epicuro, Spinoza, Nietzsche. El resto la han tenido por un trastorno pueril, una demostración de falta de profundidad, un episódico aturdimiento del que la sabiduría nos aparta («quien añade conocimiento, añade dolor», declara el Eclesiastés), un pecado voluntario o involuntario contra la *gravitas* filosófica, un síntoma de minusvalía del talento: ¿acaso no ha explicado ya Aristóteles que el hombre de genio ha de ser melancólico? En cualquier caso, algo irrelevante desde el punto de vista teórico, porque carece de fundamento racional: por el contrario, tiene todas las razones en contra.

Según nos enseñan las disquisiciones de gran parte de los filósofos, pensar la realidad es *echar en falta*. Que a la realidad le falta algo, lo esencial, en eso están de acuerdo los pensadores más variopintos. A la realidad le falta estabilidad y firmeza: no dura, es transitoria, aparece y desaparece con vértigo fugaz; le falta también veracidad: es engañosa, se oculta, se manifiesta equívocamente; carece de legitimación ontológica, de razón de ser: está pero no sabemos por qué está y sabemos que podía no haber estado, puesto que eventualmente llega a borrarse. La realidad no tie-

ne virtudes, diríamos que no tiene *corazón*: es cruel, despiadada, interesada en todos y cada uno de sus movimientos, carente de escrúpulos y de miramientos con los débiles, dolorosa cuando quita y tacaña cuando concede, brutalmente sincera: descortés. Lo peor de todo: la realidad no ofrece alternativas, se obstina en su unilateralidad monótona, desoye arrepentimientos y enmiendas, permanece irreversible, intratable. Con esta realidad está claro que nadie en su sano juicio puede sentirse *contento*. Afortunadamente, nos dicen los filósofos, esta realidad *no es real*, no es lo auténtica e irrefutablemente real. En la farmacopea filosófica se vende todo lo que en la realidad echamos en falta: duración inalterable, imperturbabilidad, verdades eternas, racionalidad perfecta, fundamento ontológico, constante progreso hacia lo mejor, coincidencia *a priori* del bien, la verdad y la belleza, reparación póstuma de los daños, bondad natural, etc. Reforzado con todos estos complementos tónicos, más reales que la realidad misma porque corresponden perfectamente a lo que cualquier ser racional echa en falta en la realidad ordinaria, cruda, el orden cósmico queda satisfactoriamente establecido. ¡El viejo asunto de lo crudo y lo cocido! A la realidad le falta un hervor, un proceso teórico de cocción que los filósofos no le han regateado. Para el estómago delicado de ciertos pensadores, la realidad vulgar es como jamón de Jabugo, *demasiado* sabroso y salado: hay que convertirla en jamón de York. Cumplido ese proceso, se hace digerible y permite un contento estilizado, sublime, aunque también desasosegado por la tenaz insuficiencia de las apariencias, melancólico. De aquí el escándalo filosófico ante la alegría, porque ésta parece contentarse evidentemente con la realidad tal como se nos ofrece, excitante e indigestamente cruda, y no echa nada en falta (al contrario, sólo se queja de lo que sobra). ¿Cómo puede incurrir en tan ciega *vulgaridad*? Por lo visto, se las arregla para sacar de lo real más de lo que ésta —teóricamente insuficiente— nos brinda. Clément Rosset describe así tal satisfacción enigmática: «Se dice que la mujer más bella del mundo no puede dar más que lo que tiene, entendiendo por ello que es vano esperar de la realidad más de lo que puede dar. Sentencia seguramen-

te justa, pero sólo hasta cierto punto; pues se ve contradicha por la alegría, la cual realiza cotidianamente esta hazaña aparentemente imposible: no es que pida a la realidad más de lo que ésta puede ofrecer, sino que obtiene de ella más de lo podía razonablemente esperar» (*La fuerza mayor*).

Esta capacidad inexplicable para obtener de la vida una especie de *suplemento subjetivo* que la hace notoriamente deseable ha solido siempre ganarse las invectivas de quienes, por causa teórica o fisiológica, no pueden disfrutar de semejante beneficio, tan reconstituyente como gratuito. La acusación contra la alegría es de *impiedad*, en el doble sentido de la palabra. Es impía, primero, porque no rinde veneración a ninguno de los remedios religiosos o laicos que se ofrecen para reparar lo que le «falta» a la realidad, según antes hemos visto. Ni a la trascendencia, ni a la eternidad, ni a las verdades inmutables, ni a la impasibilidad del sabio, ni a lo imperecedero, ni a la resurrección de los muertos, ni al juicio final que hará triunfar la justicia. Todos los complementos que apoyan y subvencionan las «carencias» de la realidad, cuando está presente la alegría ya no hacen falta... porque nada es echado en falta. Dicho sea de paso, hay que suponer que en la invención de las religiones ha intervenido no sólo —como es sabido— el miedo a la muerte y el deseo de paliarlo, sino también un cierto intento de justificar la alegría, de hacerla *presentable* y compatible con las consuetudinarias tragedias de este mundo: estamos alegres —parecen decir los creyentes— no porque aprobemos esta vida a la que tanto falta, sino porque creemos en otra a la que ya no le falta nada. Junto a su mayoritario *cantus firmus* lúgubre y renunciativo, las religiones suelen guardar un rescoldo eufórico que avivan en determinadas ocasiones ceremoniales: hasta tal punto es cierto que en este mundo nada puede instaurarse de perdurable y atractivo para los humanos sin contar con la alegría, pues sólo ella merece ser llamada *divina*. Claro que esas coartadas religiosas del júbilo vital casi siempre suelen estar seriamente viciadas; recuerdo a un cura del Opus Dei que daba charlas televisivas durante el franquismo y cuyo lema era «siempre alegres para hacer felices... a los demás». Vaya por Dios.

Pero también se tacha de impiedad a la alegría en el sentido de que demuestra falta de piedad o compasión por los sufrimientos de nuestros congéneres (Schopenhauer diría que de todos los seres vivos). Estos fiscales suponen que la alegría, para ser lícita, ha de venir justificada por la celebración de acontecimientos favorables concretos: si éstos faltan o si sobreamentan las desdichas, se convierte en una burla siniestra del dolor ajeno. Pero resulta que lo característico de la alegría (lo que la hace distinta y más intensa que la satisfacción que sentimos al ver cumplido cualquiera de nuestros episódicos anhelos, egoístas o altruistas) es que se manifiesta *a pesar de todos los pesares*, propios o ajenos. No porque los ignore, sino porque los vence; mejor, porque en su raíz misma no tiene nada que ver con ellos: porque los *desconoce* aunque los conozca demasiado bien. Los pesares provienen de aquello que en la vida sucede y la alegría de aquello que la vida es, del hecho de vivir. Supongo que a esto se refiere Severino cuando afirma «el dolor —este dolor mío y tuyo— lo supera eternamente la Alegría, es decir, la esencia oculta de los mortales» (*El parricidio fallido*). Añadamos, para tranquilidad de los acusadores, que los alegres no tienen por qué ser menos *movilizables* que los tristes a la hora de intentar enmendar los desafueros y catástrofes. También ellos pueden ser llamados a filas para mejorar el mundo, como todos los demás: no son objetores ni insumisos (al menos, no necesariamente) ante el servicio obligatorio que la común condición humana nos impone. A ese mismo servicio aportan, como un himno triunfal que precede a todo triunfo y acompaña también a cualquier fracaso, el rumor de su gozo. Pero no esperan a que todo vaya bien y a que las reformas funcionen convenientemente para experimentar un júbilo que no depende de ellas: si hubiera que legitimar la alegría de cada vida con éxitos obtenidos contra la necesidad y el dolor, sería imposible darle el visto bueno a ninguna, pues todas las biografías concluyen más o menos a la misma insalvable distancia de la indulgencia plenaria proporcionada por el cumplimiento de los grandes ideales.

Y aquí radica, precisamente, la paradoja ética de la alegría. Los moralistas que no la comprenden suponen que ha de ser el

premio de la virtud, el objetivo logrado por medio del ejercicio ingrato y difícil del deber: desconfían de ella cuando se presenta demasiado pronto porque se quedan sin nada con lo que *sobornar*. Ni siquiera el severo Kant renunció a obtenerla de modo perdurable, pero, como es evidente que no suele acompañar a los logros morales conseguidos en este valle de lágrimas, la aplazó hasta una vida futura cuya inevitabilidad consideró probada por tan imperiosa exigencia. Otros maestros de ética, sin embargo, vieron el asunto de modo más convincente o menos instrumental. No pusieron la alegría al final del camino moral, como su recompensa, sino *al comienzo*, como su inexcusable origen. La alegría no corona ni subvenciona a la virtud, sino que la crea como uno de sus modos de perpetuación. Las indicaciones morales de Demócrito, por ejemplo, se centran siempre en la forma más adecuada de conservar la *eutimía*, el ánimo cordial, equilibrado y risueño. Quienes no lo logran demuestran escaso talento: «Los tontos viven sin experimentar la alegría de vivir» (Diels-Krantz, 68 B-200). Para Spinoza, sentir que aumenta racionalmente nuestra alegría es el mejor síntoma moral y juntamente el contenido más preciso que podemos darle a la palabra «virtud», tantas veces referida supersticiosamente a lágrimas y autoflagelaciones. Nietzsche, por su parte, liga necesariamente la alegría a la auténtica bondad y, aunque no la considera como índice fiable de la más alta sabiduría, asegura que la sabiduría misma no puede aspirar a mejor conquista: «La persona que tiene mucha alegría es necesariamente buena: pero tal vez no sea la más lista, aunque consigue precisamente aquello que la más lista trata de conseguir con toda su listeza». Hay en la alegría una gratuidad que la distingue de los logros de la reflexión y aun de la perspicacia vital, pero ni la una ni la otra pueden obtener nada mejor: la alegría no está al final de nuestras búsquedas, a menudo las precede o se desentiende de ellas, pero en cambio ninguna de nuestras búsquedas intelectuales puede desentenderse de la alegría ni desembocar en punto más alto. Según Nietzsche, es imaginable que haya alegría sin ciencia profunda, pero la ciencia más profunda ha de ser alegre, Gaya Ciencia. Y desde luego la bondad o la virtud no pueden

ser sino técnicas de comportamiento para confirmar, prolongar o recuperar la plenitud eufórica que los momentos de alegría nos han revelado. Para el puritanismo moral, la alegría es un medio de reforzar el esfuerzo de la virtud; para la Gaya Ciencia, la virtud verdadera es el medio de conservar y ampliar la alegría.

¿Puede definirse la alegría? Spinoza lo intentó dentro de su peculiar estilo geométrico, caracterizándola como «una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección», dado que aumenta o favorece nuestra capacidad de obrar, lo cual quiere decir que nos ayuda a ser mejor tal como nos corresponde. Quizá sea una definición demasiado operativa, demasiado sistemáticamente «funcional». Yo prefiero destacar en la alegría ante todo su disposición incondicionalmente afirmativa: es un asentimiento más o menos intenso a nuestro asentamiento o implantación en eso que llamamos vida o mundo. Y, como digo, incondicional: la alegría tiene pretextos, estímulos, lubricantes, anestésicos, *cortocircuitos...*, pero nunca causas suficientes ni requisitos imprescriptibles. Nada en la vida es causa necesaria de alegría para nadie; nada en la vida ni en la muerte es obstáculo definitivo para la alegría. Como dice el proverbio chino, ningún hombre puede impedir que el pájaro oscuro de la tristeza vuele sobre su cabeza, pero lo que sí puede impedir es que anide en su cabellera. Fue Spinoza quien nos animó observando que, *ceteris paribus*, el impulso eufórico es capaz de vencer con su ingravidez a la gravedad triste que se le opone en tantos casos. Incluso lo aparentemente menos indicado sabe llegado el caso reavivar el espontáneo gozo, como queda patente en aquel soneto de vejez de Miguel Ángel (donde aprendemos también algo, de paso, sobre lo jubiloso de la melancolía genial):

*La mia allegrez' e la maniconia
g'l mio riposo son questi disagi.*

(Mi alegría es la melancolía
y mi reposo son estas molestias.)

Sobreañadido al hecho mismo de vivir, de poder seguir funcionando, lo cual puede hacerse sin conciencia reflexiva, lo más que podemos obtener de la existencia es precisamente eso: *ganas de decir «sí»*. Si entendemos un poco la entraña del deseo humano, nunca cambiaremos la alegría por ningún otro don o conquista, pues cuanto apetece o arrebatamos no nos motiva más que a fin de conseguir una experiencia de asentimiento a la vida. Lo que Fausto decía anhelar, el «¡detente momento, eres tan hermoso!», puede traducirse: «ahora, sí».

Esa experiencia de asentimiento está ligada a la *felicidad* y al *placer*, otras dos de sus advocaciones. Poniéndonos taxonómicos (lo cual quizá en un diccionario es inevitable antes o después), señalaremos que la felicidad es el *estado* de afirmación vital, el placer es la *sensación* de esa afirmación y la alegría el *sentimiento* de la afirmación. Si quisiéramos establecer una cierta jerarquía entre las tres variantes —no para preferir una a las otras, sino para hacer hincapié teórico en una sobre las otras—, deberemos considerar varios criterios. La felicidad es sin duda la de mayor ambición, tanta que la propia vastedad de su demanda nos hace dudar y quizá retroceder. Suponerse feliz es afirmar una intensidad positiva suprema, estable e invulnerable (no hay felicidad en el desasosiego de perderla). Por eso el momento de la felicidad es el pasado, donde ya nada ni nadie nos la puede quitar, o el futuro, cuando aún nadie ni nada la amenaza; el presente, en cambio, está demasiado expuesto a lo eventual como para convertirse en sede de algo tan magnífico. Cualquiera es capaz de asegurar con suprema convicción que *fue feliz* (Aristóteles no concede otra felicidad que la que se predica de alguien ya muerto y por tanto definitivamente *a salvo*), muchos afirman con intrepidez candorosa que *esperan serlo*, pero muy pocos se atreven a decir que ya, ahora mismo, lo son... a despecho del trueno, como diría Macbeth. En cualquier caso, *beatus ille*. Por su lado, el placer despierta nuestra simpatía por el escándalo que aún produce su mención ante la excelsitud inorgánica que fingen los «desinteresados». Desde que la renuncia a lo sensual o su menosprecio se convirtió en distintivo profesional de los transmudanos, siempre habrá más gallardía en la brusque-

dad que ataja físicamente para darse gusto que en los remilgos del ascetismo. Ante quien propone goces incorpóreos y eternos, o abstractos, o virtuosamente colectivos, bien está reivindicar el grato retortijón momentáneo, carnívoro, mío y de ningún otro. A la inversa de la felicidad, el placer es trágico porque está ligado al instante, al fugaz aquí y ahora: hedonistas inteligentes como Oscar Wilde así lo han señalado. Pero si en el caso de la felicidad cabe suponer que quizá no merezcamos tanto, ante el placer podemos decir que deseamos algo más. Algo menos discontinuo y más compatible con lo reflexivo, lo cual no quiere decir ni más etéreo ni más intelectual: algo que nos sirva no sólo para sentir bien, sino también para saber mejor. Me parece por tanto que es preferible hacer hincapié en la alegría. Tanto la felicidad como el placer, cuando se incorporan al discurso teórico, son asuntos *graves* y su reivindicación, por amable que sea, admite en el fondo pocas bromas. Hay eudaimonistas, hay hedonistas..., pero la alegría, bendita sea, carece de iglesia tanto como de escuela. No es cosa grave, sino ligera, tal como señaló Ortega: «La palabra “alegría” viene acaso de aligerar, que es hacer perder peso». Estar alegre, querer estarlo por encima de todo lo demás —arriba, arriba...— es siempre una *ligereza*. Pierde su gravedad lo real sin dejar de serlo y ya no nos aplasta sino que nos impulsa, pese al abismo sin fondo sobre el que danzamos. Por lo demás, la alegría es cosa del presente, puesto que a nadie le impide sentirse alegre saber que dentro de un instante puede dejar de estarlo; pero también se nutre de la aceptación agridulce del pasado y del desafío euforizante al riesgo venidero. En este sentido, la alegría se adecua aún mejor que el placer a la *visión trágica*. ¿Qué es la tragedia? *El síncope en que se nos revela la imbricación necesaria de lo irremediable y lo instantáneo*. El momento de morir es trágico, por ejemplo: visto y no visto. También el deslumbramiento de la belleza carnal, cuya lejanía intrínseca nos desespera por más que nos arrimemos a ella. La alegría se reafirma en tales momentos trágicamente, como desplome triunfal de todas nuestras defensas. Pero a la vez aviva su propia vocación activa de intervención en lo real. Discrepo por tanto de la incompatibilidad planteada por Clément Rosset entre «felicidad» o «desdicha» éti-

cas y alegría trágica. La ética (cierta ética al menos, la que tendremos por tal en este diccionario: véanse los artículos ÉTICA y SPINOZA) brota de la alegría trágica misma, como su inevitable consecuencia práctica, para afirmarla y estilizarla humanamente. No pretende superar lo trágico o abolirlo: aunque a veces se propone *enmendar* las cosas de este mundo, es perfectamente consciente de que el mundo mismo como tal —en su esencia real y trágica— no tiene enmienda alguna ni tendría por qué tenerla. Los hombres pueden lograr vivir en unas u otras condiciones, cabe la preferencia jubilosa por unas formas frente a otras, pero la realidad en cuanto tal es siempre igualmente trágica, en las cavernas prehistóricas, el día de hoy y cuando el último sol que pueda alumbrarnos anochezca para siempre. La alegría asume esta visión trágica y obra no contra ella sino a partir de ella, por eso me parece más realista que la felicidad y más profunda que el placer. En cualquier caso, sea como fuere que las jerarquicemos, conviene no olvidar que felicidad, placer y alegría son cómplices y, aún más, son variables de un mismo asentimiento.

La época actual no respira un clima propicio a la alegría. Me refiero, por supuesto, a cualquier época actual imaginable. En cuanto alguien empieza a hablar de la «época actual» es para denunciarla como obstáculo insalvable contra la alegría. Confluyen en tal criterio derogatorio el anónimo y desesperado autor mesopotámico al que nos hemos referido, censores como Juvenal o el misántropo Alcestes molieresco, junto a cualquiera de los revolucionarios milenaristas. Según el historiador Peter Brown, para los primeros cristianos la «época actual» era «el producto de una tiranía demoníaca avasalladora a la que habían sido sometidos los seres humanos y, de hecho, todo el universo». La elocuente queja de Hamlet es bien conocida: «¡Qué fatigosas, rancias e inútiles me parecen todas las costumbres de este mundo! ¡Qué asco me da! ¡Ah, qué asco, qué asco!». Las crispadas quejas contemporáneas sobre la modernidad sin alma, el nihilismo, la pérdida de los valores o el olvido del ser redundan en los mismos tópicos. Siempre estamos peor que nunca. Hasta tal punto que Serge Moscovici, en *La invención de la sociedad*, sostiene que las culturas

antiguas intentaron *institucionalizar la manía*, es decir, ritualizar y encauzar las explosiones delirantes de alegría colectiva, transgresora y cruel (por medio de fiestas, orgías, circo y gladiadores, carnavales, etc.), mientras que la época moderna intenta *institucionalizar la melancolía*, o sea el cálculo de intereses, la productividad, la seguridad organizada, la lógica egocéntrica y la neutralidad legal que lleva al atomizado desánimo que tan convincentemente reproducen las más bostezantes piezas del arte actual, por ejemplo algunas películas de Wim Wenders. Los autores lúcidos y críticos del momento alcanzan tan alta nombradía merced a lo evidente de su pesadumbre. Es natural que así sea, porque sobre las quejas hay mucho que decir, mientras que las celebraciones impacientan pronto. La alegría es expansiva pero nunca misionera, en tanto que el agobio necesita prosélitos. Viene a decirse: la ocasión de la dicha se ha perdido; o no hemos sabido ganarla. ¿Júbilo auténtico y legítimo? Ya no, aún no, nunca más. Ay. El *dictum* de la zozobra contemporánea, que repite sin saberlo un lamento milenarista, reza así: «La verdadera vida está ausente». Jaculatoria que ha producido algunos versos aceptables, pero *ni un solo pensamiento digno de consideración*. Frente a ella, contra ella, con la mayor fuerza de la alegría y también con su trágico compromiso, sigue en pie el oráculo barroco de Baltasar Gracián: «Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor». Y la alegría sabe, por añadidura, que siempre ha sido así.

Una obligación fortuita y feliz del orden alfabético, a favor de la cual colaboré cuanto pude, impone que este diccionario se abra con la voz ALEGRÍA. Y ello me alegra mucho, pues es la más importante de todas las reseñadas. Como en las malas novelas policíacas, o como en algunas de las mejores, sabremos así desde el comienzo la clave del enigma. El dicho castizo «tomarse las cosas con filosofía» aclara desde ahora su exigencia: no significa tomarse las cosas con resignación, ni tampoco con gravedad, sino tomárselas *alegremente*.

ASILO. Una de las mentes más lúcidas y vigorosas del pensamiento contemporáneo, Hannah Arendt, profetizó que nuestro

siglo acabaría marcado por la existencia masiva de refugiados, fugitivos, gente desposeída de todos sus derechos y obligada a buscarlos lejos de su patria. Acertó plenamente, por desdicha. Las imágenes de los que huyen de la guerra, del racismo, de la intolerancia religiosa e ideológica, o simplemente del hambre, de los que huyen arrastrando como pueden sus escasas pertenencias, de esos hombres y mujeres que se apresuran sin saber hacia dónde, jóvenes, viejos o niños, con la bruma del espanto y del despojo en la mirada, las imágenes de los que atraviesan a pie los montes y las brasas de los desiertos, de los que duermen sueños de acosados en el lodo, de los que atiborran embarcaciones precarias que a veces se hunden en las olas, las imágenes de los que cruzan alambradas y sortean como pueden los disparos de guardianes implacables, esas imágenes son hoy el equivalente moral de lo que fueron en su día las escenas de los reclusos famélicos y aterrizados en los campos de concentración nazis o comunistas. Si ante películas como *La lista de Schindler* nos sentimos obligados a sollozar «¡nunca más!», lo sincero de ese movimiento de justicia y compasión se medirá por nuestra actitud ante los perseguidos y hostigados de ahora mismo: ayer era imperativo liberarles de sus cárceles, hoy lo es acogerles en nuestros países, bajo nuestras leyes y compartir con ellos nuestras libertades. La única limitación que tiene esta obligación civilizada es la prudencia para organizar y encauzar este hospedaje a fin de que sea compatible con los recursos sociales de cada país.

La historia ha sido siempre una gran catástrofe, cuyos logros positivos han solido pagarse a precios terribles de lágrimas y sangre. Nuestro siglo no ha constituido una excepción, todo lo contrario: las ideologías científicamente exterminadoras en nombre de la raza o de la clase, las armas de destrucción masiva, el propio aumento de la población humana, han contribuido a aumentar el número de los damnificados por la rapiña o el necio capricho ideológico de sus semejantes. Por eso la obligación del asilo es una de las pocas tradiciones que podemos calificar sin disputa como realmente *civilizada*. Cuando Ulises y sus compañeros llegaron a la isla de los cíclopes, la brutalidad subhumana de éstos se les

reveló porque desconocían las leyes de la hospitalidad y trataban como a simple ganado a los desventurados arrojados a sus costas por el mar. Lo que diferencia al hombre del bruto no es su tamaño, ni su pilosidad, ni su número de ojos, sino su disposición acogedora hacia el extranjero: al tratar a los compañeros de Ulises como a animales, Polifemo reveló su propia animalidad, no la de sus víctimas. Esa antigua obligación hospitalaria como clave de la humanidad sigue hoy vigente y su cumplimiento es también el gran desafío actual que se plantea a nuestras democracias. Los y las suplicantes, lo sabemos desde Homero o desde Esquilo, deben ser acogidos: la barbarie que les persigue es su carta de ciudadanía ante quienes nos tenemos por diferentes y mejores que los bárbaros. No hay excusas para el rechazo, apenas cortapisas prudentiales. A fin de cuentas, la condición del desterrado nos recuerda, no ya a todo demócrata sino a todo ser humano reflexivo, la nuestra propia. Pues, como dijo Empédocles, «el alma también está exilada: nacer es siempre viajar a un país extranjero». De nosotros depende que el acoso y el desasosiego de esta condición común se conviertan en fraternidad cívica.

AZAR. Véase NATURALEZA.

C

CAMUS (Albert). Volvemos a leerle con recelo, casi con miedo: ¡se le ha amado tanto! Tiembla uno de encontrarle ahora atrasado, o blando, o mezquino, o pomposo, o sacristanesco. Con cierta garantía, al menos: le recordamos lo suficientemente bien como para saber que no defendió crímenes, ni justificó masacres, ni se regodeó en el elogio político o estético (¡Sade!) de ninguna forma de crueldad. No padeció la cobardía física que suele empujar a los intelectuales al elogio de la violencia e incluso a lo que Chesterton justamente llamó «el menos viril de los vicios»: la fascinación por la brutalidad. Regresamos a sus páginas y se disipan los temores. Algunas discrepancias, ciertos fetichismos lingüísticos ya obsoletos, pero por lo demás Camus no tiene ni una arruga. Más nuestro que nunca: más ecuánime, más valiente, más tonificante y lúcido que jamás. Casi profético, aunque él se hubiera reído de este calificativo degradado por falsos augures. ¿A quién podemos acudir en este fin de siglo de hiperbólicas convulsiones, con tanto pelmazo cantando el tango lacrimoso de la «crisis de los valores» y los peligros del «nuevo orden mundial», con todos los nacionalismos funcionando a pleno pulmón y un *splendor veritatis* sospechosamente parecido al alumbrar de las hogueras inquisitoriales, rodeados por la masificación creciente de la miseria, del hambre y de la inmolación despiadada de los niños? ¿Y si volviésemos a leer a Albert Camus?

No para encontrar fórmulas tajantes que parezcan resolverlo todo, por las malas o por las buenas. A fin de cuentas, fue él quien

escribió: «¿Se podría formar el partido de los que no están seguros de tener razón? Sería el mío». Pero sí para recuperar el vigor de un cierto ánimo, de un *temple* inteligente. Empezando por su diagnóstico mismo sobre este siglo que ya acaba: «El siglo XVII fue el siglo de las matemáticas, el XVIII el de las ciencias físicas y el XIX el de la biología. Nuestro siglo XX es el siglo del miedo. Se me dirá que el miedo no es una ciencia. Pero [...] si bien en sí mismo no puede considerarse una ciencia, no hay duda de que sin embargo es una ciencia». El rechazo en todos los ámbitos —científico, político le llevó desde el primer día a luchar contra el nazismo y a explicar los presupuestos de ese combate sin odio y sin autocomplacencia en sus *Cartas a un amigo alemán*. En ellas utiliza una fórmula que no puede resultar más actual: «Amo demasiado a mi país como para ser nacionalista». Y por la misma razón no tuvo dificultad en expresar desde finales de los años cuarenta ese rechazo del sistema soviético (tanto de su teoría como de sus resultados) que con tantas salvedades asumieron otros hace poco; con no menos desnudo se opuso a la progresiva «resignación» de las democracias occidentales al régimen de Franco, a la que llamó siempre por su nombre: complicidad. Tampoco se equivocó en su denuncia de la pena de muerte y del terrorismo, extremos simétricos de la inmoliación del individuo a la razón de Estado (del Estado a defender, del Estado a destruir o del Estado a construir, que todos requieren por igual verdugos). El destino humano pudo parecerle absurdo, pero nunca justificadamente miserable. El daño que nos infligimos unos a otros es un escándalo remediable, aunque el escándalo metafísico del dolor y de la muerte en sí mismo no lo sea. Frente a los desbordamientos a menudo despiadados de la libertad que proyecta y disuelve, sostuvo los valores cálidos de la vida que conserva y consuela [véase la contraposición —y complementariedad— de valores entre *libertad* y *vida* en la voz ÉTICA].

Ahora nos resulta además profético y en el buen sentido del término, no como Sartre, cuyas argumentaciones políticas hasta cuando más razón tenía preludiaban también sinrazones venideras. Camus sostuvo desde comienzos de la posguerra que el desti-

no de los ciudadanos de todas las naciones nunca se resolverá antes de que se consiga una organización mundial capaz de asegurar la paz y de afrontar en común los problemas globales. «No habrá revolución eficaz en ninguna parte del mundo hasta que no se produzca esa revolución.» En cambio, fue lúcido en su urgencia respecto a los derechos humanos: no son ni mucho menos un aplazable prejuicio mientras la sociedad en su conjunto sea injusta, sino que son inaplazables *porque* la sociedad es injusta. En política, la acción fundamentada, sólo los medios pueden justificar el fin y nunca al revés. Esta convicción presidió también su actitud durante el conflicto argelino, tan calumniada por la simpleza de los opuestos extremismos, pero que hoy —a la luz histórica de lo que puede imponerse bajo la capa de la «autodeterminación» y ante los acontecimientos más recientes de la propia Argelia— debemos leer con nuevos matices. Sobre todo, su relato *La peste* (él no quiso llamarlo «novela») se ha convertido en la metáfora más viva del final de siglo, un mensaje emprendedor pero sin masturbaciones utópicas para la época del sida, de la irracionalidad intransigente y de la abulia desesperada. Es la parábola de la solidaridad como decisión individual, humilde hasta el pesimismo aunque firme. El hombre ha de luchar en la historia, pero tiene derecho a preservar dentro de su vida esa parte de alegría que no pertenece a la historia. Y, pese a todo, hay en lo humano más cosas dignas de admiración que merecedoras de desprecio. Este gran libro deja por igual insatisfechos a los puros estetas y a los intransigentes del moralismo, a los sublimes de la perfección sin compromisos y a los más afanosos de ajusticiar que de lograr justicia; decepciona sintomáticamente a cuantos exigen la utopía de cualquier absoluto, pero es el más limpio manifiesto de «aquellos a quienes les basta el hombre, y su pobre y terrible amor».

Una última lección, de especial pertinencia para la España actual. Los rigoristas de la nota a pie de página y los abades de la jerga académica descartan a Camus del reino severo de la filosofía por no ser más que un «periodista». No sé si el espíritu filosófico estará reñido con la condición periodística, pero seguro que tampoco es atributo frecuente de los catedráticos... En efecto, Camus

fue un gran periodista, una de las figuras que han dignificado en lo literario y en lo ético esta profesión tan polucionada. Ahora que los «maestros» de la prosa diaria —pseudoquevedos que no llegan a ser ni Torres Villarroel para verduleras— apuestan mayoritariamente por la horterada vocinglera y faltona, la sobria nobleza de su estilo obliga realmente: a releerle, a reflexionar con él. A mejorar el gusto. Poseyó el don de la nitidez expresiva y la capacidad de acuñar dictámenes inolvidables sin concesiones a la gesticulación verbal. Quizá el único reproche que puede hacerse a su estilo deriva precisamente de este mérito, según apunta con tino Octavio Paz: «Encandilado por la misma brillantez de sus fórmulas, a veces fue, más que hondo, rotundo». Concedido; pero le rescata el que no sólo trató de hacer pensar sino también de conmover sin truculencia, con hermosa sencillez. Su énfasis no insulta ni intimida sino que nos reclama: nos convoca. Cuando cierta vez le preguntaron en una encuesta trivial cuáles eran sus diez palabras favoritas, repuso: «El mundo, el dolor, la tierra, la madre, los hombres, el desierto, el honor, la miseria, el verano, el mar». No requirió muchas voces más ni desde luego más barrio-bajeras para decirnos lo que aún hoy seguimos necesitando oír.

CASANOVA (Giacomo). Las *Memorias* del caballero Casanova, ese admirable fresco dieciochesco de pasiones y ficciones, se abren así: «Comienzo declarando al lector que, en todo cuanto he hecho en el curso de mi vida, bueno o malo, estoy seguro de haber merecido elogios y censuras y que, por lo tanto, debo creérmelo libre». La convicción de merecer elogio o censura, más allá del tino de tales dictámenes, es el cimiento más honrado de la asunción de la propia libertad. Y quien no crea en su propia libertad, no puede perder el tiempo escribiendo memorias, porque nadie se cuenta a sí mismo su propia vida como un proceso mecánico ni debe engañar a los lectores relatándola como un cúmulo de fatalidades. Para comenzar a narrar su vida, Casanova *debe* creerse libre; en un sentido muy semejante, Sartre señaló que estamos *condenados* a la libertad: sin libertad, no hay género autobiográfico... Éste es un respetable argumento literario a favor del libre albedrío.

CIORAN (Emil M.). «Despierte el alma dormida...» Pero no es tarea fácil hacerla despertar. Acurrucada entre acolchados cobertores de dogmas, de consignas, de explicaciones, drogada con noticias y con ese otro beleño, la esperanza, amodorrada por la ciencia, convicta y confesa, pobrecita mía... ¡con qué escalofrío saca la punta del pie fuera del embozo para calibrar la temperatura glacial que reina allí donde la coherencia acaba y los razonamientos más razonables comienzan a exhibir una sonrisilla demente! Vuelve pues a tu sopor, pobre alma mía: tiritita y sueña, bien arropada, hasta que lo irremediable venga a buscarte. Sueña que tienes un inconquistable alcázar de certezas, un plano digno de confianza de las selvas y pantanos urbanizados que te rodean, guardianes fieles que rechazarán los asaltos de la duda, capitanes de ojos fieros y proyectos claros, abades capaces de encontrar la huella estoica de la ley hasta en tu entraña más brumosa, alegres compañeros de banquete y una dama de impúdico pudor para alegrar la soledad de tu cama...; no eres ilusa, nadie debe serlo ya, sino *ilustrada*; conoces los decretos de la necesidad y los acatas con aparente fastidio y secreta complacencia, estás segura de tus límites y, lejos de los arrebatos adolescentes, has aprendido a estimar las sosegadas aventuras del orden, el medro moderado, la progresión tranquila hacia una armonía social más auténtica... Con pólizas de resignación y cordura te veo estampillada, alma mía. Y bien pudiera ser que tuvieras nebulosa y blanda suerte hasta el final: quizá mueras antes de despertar. Ojalá no te acometa la locura, mi apocado fantasma. Que el destino te guarde del vendaval de la lucidez, del vértigo de la ausencia de locura, del desfondamiento, de las imponentes olas del mar de acíbar... Aunque sólo te llegases a despertar un instante, jamás olvidarías la visión de fuego que iba a zarandear fulminantemente tu discreto reposo; a partir de entonces, la *recaída* siempre estaría ya cerca de ti y tu voz nunca recobraría el tono de firmeza con que sueles decir: «yo creo que...».

Pero hay también ciertas almas, raras y terribles, que tienen *propensión* a la lucidez. Alguna hada irónica o adversa (¿la historia, quizá?, ¿la biología?) dejó ese don *negro en su cuna* y ellas

despiertan al más pequeño indicio de fisura en la estolidez de lo estatuido. Se convierten así en centinelas insomnes de fracasos que todo pretende hacer olvidar, en sarcásticos pregoneros de derrotas *fundamentales*. Tal es el caso de Cioran, visionario a fuerza de desengaño, al que la pasión de ver despejadamente le ha quemado los ojos como a un Miguel Strogoff metafísico..., ¡aunque puede que, como al correo del zar, las lágrimas le hayan salvado la buena vista! Se trata de un alma alerta, fascinada por la desfascinación. La voz con la que susurra, insinúa o aúlla la inacabable modulación de su mensaje está enriquecida por todos los registros que presta la maestría literaria, del sollozo a la risotada. Cioran es un exiliado obsesionado por el Exilio, un escéptico poseído por el Escepticismo, un frenético del Desapego; mezcla en su sangre perturbada la nostalgia pagana por los Dioses Muertos y la repulsión gnóstica por ese aciago demiurgo que ha caído en la más baja de las tentaciones, la *de crear*.

Cioran está atormentado por la ilusión de poder pasarse de todas las ilusiones, por el vicio heroico de negarse a cualquier complicidad con el revestimiento afirmativo del mundo, con la acumulación de fanatismos minúsculos gracias a los cuales podemos arrastrarnos mal que bien de un día hasta otro... Pero no se le escapa que también él es a fin de cuentas un obseso, un convulsionario, un alucinado de un género particular: quizá la droga negativa a la que se entrega es incluso más embriagadora que ninguna otra. Lo más honrado de Cioran es que no se hace ilusiones sobre su propia desilusión, cuya función psíquica no puede ser en el fondo distinta a la de cualquier otro vértigo más sedante. Buen lector de Pascal, no olvida nunca que «la locura es algo tan inexcusable a la condición humana, que incluso no estar loco es una forma de estarlo también». De aquí la ferocidad tétrica y jubilosa de su humorismo, como también su equilibrio difícilmente conseguido y conservado, que desemboca en una especie de serenidad *trepidante*.

El alma alerta, que practica los devastadores *ritornelli* de la lucidez, ante todo debe renunciar al afán de originalidad, a la superstición de decir «cosas nuevas». Las novedades se sitúan en

el plano de las ideas articuladas compulsivamente, de los conocimientos cuya aplicada transmisión pretende la pedagogía: en la *superficie*, todos los días hay una novedad o dos que llevarse a la boca. Pero cuando se parte de la experiencia lúcida, lo nuevo pierde su carácter de descubrimiento y desciende a un rango banal: «La ventaja que tiene ocuparse de la vida y la muerte es que se puede decir cualquier cosa» (*Syllogismes de l'amertume*). Es precisamente esa indiferencia respecto a lo que *puede* decirse lo que caracteriza a la lucidez; en el plano de los conocimientos superficiales, técnicos, científicos, utilitarios, siempre es posible hallar una formulación distinta de las anteriores y superior a ellas, una herramienta mental más apta en vista de cualquiera de los objetivos que se pretendan lograr. Pero respecto a lo esencial —la vida, la muerte, el tiempo, Dios o la ausencia de Dios—, toda afirmación es tan nueva o tan reiterada como cualquier otra, pues no hay ningún *objetivo* que conseguir hablando de tales cuestiones, son conocimientos que no pueden emplearse en lograr nada y que por tanto nunca desplazan a otros semejantes. ¿De qué sirve lo que se dice en ese campo, por original que parezca ser, sin la experiencia única y personal de la que brota tal revelación? ¿En qué disminuye la radicalidad de un dictamen el que haya sido repetido antes mil veces, si quien lo formula de nuevo ha alcanzado a padecer de veras en su carne la lucidez que lo posibilita? Respecto a los que intentan conocer las opiniones de los místicos sobre cada tema, dice Cioran: «Esos maníacos del rigor quieren saber lo que su autor pensaba de la eternidad y de la muerte. ¿Qué pensaba? *Cualquier cosa*. Son experiencias tuyas, personales y absolutas» (*La tentation d'exister*). Lo importante del místico es, en efecto, que alcanza una especie de extraña sabiduría *de nada* que no es instrumental ni pedagógicamente transmisible porque brota de una experiencia, no de un aprendizaje ni del estudio. Lo que se dice en ese trance puede parecer irrelevante, tópico o intercambiable, pero proviene de algo que no lo es. Del mismo modo la lucidez, a la que Cioran tiene por un equivalente negativo del éxtasis, amenaza la solidez de todas las construcciones sistemáticas sobre temas esenciales, mostrando hasta qué punto las opcio-

nes contrarias son también válidas o no menos superfluas. La «originalidad», el «hallazgo» capaz de fundar una «moda», son cosas desterradas del pensamiento de Cioran, así como también la jerga filosófica que alimenta a tantos alumnos nacidos para profesores: lo mejor que podemos decir del estilo cioranesco es que no nos lo imaginamos cometiendo palabras como «epocal» o «deconstructivo»...

A veces da la impresión de que Cioran lo mismo podría haber escrito cien libros más sin cambiar de mensaje que haberse detenido tras su primera obra o, aún mejor, tras su primer aforismo. ¿Cómo logra escapar de la monotonía esta voz implacablemente homogénea? Por supuesto gracias al estilo y, dentro del estilo, sobre todo gracias al humor. Si hay algo que Cioran va ganando a lo largo de los años es esa mueca sonrientemente alucinada, maravillosamente apta para capturar lo absurdo, lo paradójico, lo intrínsecamente *equivoco* de nuestras ideas y de nuestras ilusiones. Ante el alma despierta se abren dos caminos, dos tonos: el tañido fúnebre y la ligereza frívola. Pero lo fúnebre adormece de nuevo el alma en la seriedad y revierte finalmente en otro modo de darse importancia, es decir, de dejar de pensar. El filo sonriente de la frivolidad, en cambio, mantiene activo el *hormigueo* de la nada sin convertirlo en exaltación pomposa, ni en destino, ni siquiera en hábito. En el fondo, la frivolidad nos recuerda que la lucidez no consiste en traspasar a la muerte las legitimaciones estatutarias de la vida, sino en revelar sin tregua lo dudoso de éstas, lo inverosímil de cualquier apologética. Tarea que implica el humor, eso que Clément Rosset ha llamado «la risa exterminadora», y la vocación de ligereza de la que Nietzsche nunca quiso abdicar. La solemnidad es el peor de los síntomas intelectuales, la señal de alarma de que ya se ha cesado de *entender*.

Hay en Cioran —sobre todo en el Cioran maduro, desapegado ya de ciertas unciones juveniles que aún lastran su obra en rumano— momentos que le hubiesen ganado junto a Swift o Jacques Vaché un puesto destacado en la antología del humor negro. Aunque su clasicismo tiene todos los caprichos estilísticos sabiamente subyugados, no carece de vislumbres que propiamente le

emparentan con lo menos huero del surrealismo. Aún más: tengo a Cioran por un *dandy*, quizá el último de su especie, un *dandy* metafísico que con elegancia irónica exhibe el desconuelo pero no lo convierte como tantos otros han hecho ni en denuncia ni en sermón. Quizá sea insano alimentarse sólo de él, pero no hay remedio mejor para *purgarnos* de tantos otros.

CITAS. No me refiero a los *rendez-vous*, sino a esas pocas líneas ajenas que uno incluye con uno u otro propósito en el texto propio. Citar es un arte, mancillado por la proliferación de incompetentes y pedantes. Pero ¿qué es lo que no han mancillado o mancillarán antes o después incompetentes y pedantes? La cita tiene sus enemigos y sus devotos: como en tantos otros campos, de la política al amor, la torpe práctica de los segundos es el argumento preferido que manejan los primeros. Lo cual, por cierto, no hace su diatriba tan concluyente como ellos suelen creer. Puesto que me gusta mucho citar —y es una de las pocas cosas que creo hacer con tino y sé que hago con gusto—, he tropezado en bastantes ocasiones con los adversarios de las citas en cuanto puro arte despreocupado y un puntico irónico. Se indignan conmigo, que cito al desgaire y a veces sin dar casi pistas, los que no aman de la cita más que su parafernalia de *corpus hermeticum*, los rigurosos rituales de la cofradía de los iniciados, en una palabra: esos que cojean por excesiva devoción al pie de página. En cierta ocasión compartí mesa redonda en un país hispanoamericano con un agobiante espécimen de nuestra filosofía académica: le oí decir que el pensamiento en España había mejorado mucho en los últimos años, porque ya los profesores citaban en lenguas originales y cifraban sus referencias según las pautas internacionalmente acatadas... mientras me miraba de reojo, con malevolencia. Admito que a mí lo que me gusta es escribir por medio de citas, no realizar un comentario de texto ni demostrar que estoy al día en lo que los anglosajones llaman *scholarship*. La filosofía como filología me parece en el común de los casos un fatigoso parvulario: la mayoría de los que intentan *desentrañar* a un autor acaban *destripándole*. Otros censores, en cambio, me reconviene

ya no mi descuido sino la manía misma de citar y suelen hacerlo por la vía del elogio indirecto: «Pero si tú no tienes necesidad de esas muletas... ¿Por qué no cuentas directamente lo que piensas o sabes, sin apoyarte en nadie?». Cuando tengo ocasión de desarrollarla, la apología *pro domo* de la cita que suelo formular es más o menos como sigue.

¿Por qué citar? Hay dos razones: la modestia y el orgullo. Se cita por modestia, reconociendo que el acierto que se comparte tiene origen ajeno y que uno llegó después. Se cita por orgullo, ya que es más digno y más cortés, según dijo Borges (¿me perdonarán la cita?), enorgullecerse de las páginas que uno ha leído que de las que ha escrito. Lo mismo que el viajero habla de lo que vio en sus travesías, lo mismo que el cazador exhibe las cabezas disecadas de sus mejores piezas, lo mismo que el paseante junta las flores que ha encontrado en un ramillete y lo ofrece a la persona querida, citar es otra forma de decir «no he vivido en vano» (en este caso, «no he leído en vano») y también «estaba pensando en ti». Nada de esto tiene que ver con el afán de erudición, pues la erudición no es más que el polvo que cae desde una biblioteca en un cráneo vacío, según el lapidario dictamen de Ambrose Bierce en su *Diccionario del diablo* (¡santo cielo, otra cita más!). En el trabajo del erudito, sólo las citas son memorables; en cambio, quien sabe citar porque también sabe escribir realiza lo digno de ser recordado de su texto con las citas que lo subrayan y acompañan. Por debajo del erudito, que después de todo pertenece al más útil y respetable género de filisteísmo, está el *bobo*, que cita sólo porque no sabe qué decir pero necesita llenar espacio. Y ¡hay que ver cómo citan los bobos! No les saldría peor ni aun escribiendo por sí mismos...

Las personas que no comprenden el encanto de las citas suelen ser las mismas que no entienden lo justo, equitativo y necesario de la originalidad. Porque donde se puede y se debe ser verdaderamente original es al citar. Por eso algunos de los escritores más auténticamente originales de nuestro siglo, como Walter Benjamin o Norman O. Brown, se propusieron (y el segundo llevó en *Love's Body* su proyecto a cabo) libros que no estuvieran com-

puestos más que de citas, es decir, que fuesen realmente *originales*... El santo patrono de todos ellos es el viejo Severino Boecio, cuya obra más famosa —*La consolación de la filosofía*— es toda ella una hábil yuxtaposición de citas de Homero, Platón, Eurípides, Plutarco, Virgilio, Horacio, Cicerón, san Agustín, etc., a través de las cuales se expresa la primera teodicea racional de nuestra historia intelectual en una originalísima rememoración supremamente culta. La gracia del asunto estriba en que Boecio compuso su libro en la cárcel, donde carecía de cualquier apoyo bibliográfico, por lo que todas sus citas son *de memoria*, lo cual le evita mencionar los nombres de sus maestros y le permite reformarlas levemente para que se ajusten mejor al plan general que se había propuesto. Esta proeza sólo es imaginable en una época en la que la memoria aún ocupaba el importante rango cultural del que luego ha sido despojada por la letra impresa y ciertos desvaríos de la educación «progresista»... De paso quisiera declarar mi simpatía por Boecio, ya que es el primero que utiliza las carreras de caballos para una explicación filosófica. Hablando del libre albedrío y de la providencia divina, imagina un hipódromo: por la pista corren los contendientes, cuya libertad no está alterada por los espectadores que asisten a la prueba y contemplan en temporalidad sucesiva sus incidencias irrevocables; más allá de los unos y los otros, Dios es testigo simultáneo de cuanto sucede y para él la salida y la llegada de la carrera, los que apuestan o se regocijan ante su transcurso, la historia universal, todo forma parte de una misma visión inalterable en la que nada sucede de imprevisto pero donde cualquier libertad queda respetada. Bien, dejemos a Severino Boecio en su prisión gloriosa y volvamos a nuestro tema. Sin duda los maniáticos anticitas están abocados a los destinos menos deseables para un escritor: el casticismo y la ocurrencia, es decir, las dos peores variantes del *tópico*. Citar es respirar literatura para no ahogarse entre los tópicos castizos y ocurrentes que se le vienen a uno a la pluma cuando nos empeñamos en esa vulgaridad suprema, «no deberle nada a nadie». En el fondo, quien no cita no hace más que *repetir* pero sin saberlo y sin elegirlo. Los que citamos asumimos en cambio sin ambages nuestro destino de

príncipes que todo lo hemos aprendido en los libros (y ahí va otra cita disimulada, ja, ja, *larvatus prodeo...*).

Por medio de las citas encuentra uno los espíritus más afines al propio de la fraternidad literaria o filosófica. Si leo una frase que me impacta, eso no quiere decir forzosamente que su autor me resulte anímicamente próximo. Al contrario, a veces las citas que más me gustan son las que expresan mejor opiniones que me resultan intolerables: como Unamuno (¿será esto otra cita?), formo parte de la indignada y morbosa caterva de los que subrayamos en los libros aquello que nos desmiente. Pero cuando veo que alguien incluye en su texto la cita que yo también hubiera buscado para el caso, cuando alguien me repite de un libro o de un artículo la frase que *realmente* no puede ser pasada por alto, entonces sé que he encontrado una suerte de hermano literario, aunque nuestra hermandad se parezca más a la de Caín y Abel (o a la de Cástor y Pólux) que a la de los hermanos Marx. A fin de cuentas, poner una cita es lanzar una bengala de aviso y requerir cómplices. Porque son cómplices lo que uno necesita: los simples lectores nunca bastan.

COMUNICACIÓN. El origen del lenguaje es un tema enigmático, qué digo enigmático: imposible, cuya opacidad ha recibido las más variadas explicaciones desde los inicios de nuestra tradición intelectual. Lucrecio, que fue uno de los primeros en afrontarlo de modo materialista y sin recurrir a seres mitológicos, señaló muy bien la esencial dificultad del asunto: lo asombroso no sería que un fabuloso sabio fundador hubiese inventado las palabras, sino que lograra explicar a los demás qué eran tales palabras y cómo funcionaban... sin utilizarlas. No, piensa el poeta romano, antes de expresar y comunicar significados los hombres tuvieron que expresar y comunicar sentimientos, alarmas o anhelos, tal como vemos que hacen los animales, cuyos gritos específicos publican su pánico, su hambre o su deseo sexual. Paulatinamente (y quién sabe la enormidad de años que encierra ese adverbio) las voces que transmitían urgencias instintivas se estilizaron en comunicación de ideas: el resoplido y el resuello cedieron paso al espíritu. Muchos siglos después de Lucrecio, también Jean-Jac-

ques Rousseau sostuvo que los esbozos iniciales de lenguaje fueron propulsados por la pasión y no por la razón: el primer «diálogo» no tuvo lugar entre un maestro y su discípulo, sino entre la bella que sacaba agua del pozo y el joven ardoroso sentado en el brocal. Tampoco las formas de comunicación no verbales —las pinturas rupestres, los menhires, las esfinges, los frisos en que se confunden hombres, bestias y dioses...— brotaron del afán didáctico del conocimiento, sino de las turbulencias del deseo de poder o del pánico ante el poder ajeno. Los hombres empezaron a comunicarse para compartir su *vorágine* interior, no sus cálculos.

De este origen apasionado proviene la fuerza tremenda de lo simbólico. La humanización —la del mundo y la de los propios hombres, que somos siempre *work in progress*— es simbolización generalizada, apetito de comunicación total. Los hombres nos *fundimos* en la comunicación, sea por medio de voces, imágenes o signos: es decir, licuamos nuestra sustancia en ella y nos fusionamos con los demás. Fundirse para fundarse, incesantemente. Es un proceso que cada vez arrastra mayor complejidad técnica, nuevas sofisticaciones inauditas que derriban sin tregua los muros visibles o invisibles tras los que intentamos a cada trecho remansarnos y salvaguardar el íntimo secreto que por otro lado no sabemos vivir sin proclamar. Quisiéramos saberlo todo de todos y serlo todo para todos, como el apóstol de los gentiles, llegar a todas partes y recibir lo que de todas partes nos llega, pero a la vez nos abruma y nos asusta la invasión universal e irresistible de nuestra familiaridad, el saqueo general en el que perdemos el pudor y el silencio para obtener un botín inasible que debemos despilfarrar de inmediato. Y lo que se ha visto hasta ahora no es nada comparado con lo que nos espera...

Desde que lo inventó Graham Bell, un curioso utopista significativamente obsesionado por los sordos y por los rebaños de ovejas, el teléfono siempre ha constituido en cada domicilio una inquietante cabeza de puente del populoso misterio que nos rodea. Hay una diferencia esencial entre el teléfono y otros aparatos pasivos de comunicación como radios, televisiones, vídeos, etcétera: éstos hacen llegar impersonalmente su mensaje *urbi et*

orbi cuando el usuario así lo desea, mientras que siempre que sue-
na el teléfono me llaman *a mí*. En el televisor o en la radio puedo
enterarme de cuánto amor, odio y peligro circula por el mundo,
pero a través del teléfono me expongo al amor, odio y peligro que
otros quieran tributarme personalmente o que yo quiera testimo-
niar a tal o cual individuo. El teléfono es un instrumento de
comunicación no genérico, sino discriminatorio: de aquí el
rechazo que muchas personas sienten aún ante los contestadores
telefónicos, que contestan por igual *a cualquiera*. Pues bien, según
parece entramos en una nueva era —convencionalmente califica-
da de «revolucionaria», como no podía ser menos y pasa a cada
rato— en la que la función individualmente comunicadora del telé-
fono (y ya también del fax) va a ser extendida a otras muchas áreas:
por un mismo cable recibiré *mis* películas, la información que *a mí*
me interesa, *mis* cuentas bancarias, mensajes culturales o amoro-
sos seleccionados según *mi* gusto, los consejos médicos que tratan
mis dolencias, incluso quizá mi propio e intransferible certificado
de defunción... Por el pequeño boquete en mi intimidad abierto por
Graham Bell penetrará la vasta oferta mundial buscándome a mí y
no a otro en la madriguera, *apuntándome*. Y también desde luego yo
podré corresponder a quien corresponda, flirtear, preguntar o
comentar vicios compartidos. Lo que antes era un simple hilo tele-
fónico ahora se ha convertido en una red hipercomunicacional.

No faltan alarmas y objeciones ante esta mutación del sopor-
te técnico de la antigua trama simbólica. La principal de ellas es la
propia *novedad* de la cosa: cuando se inventó el ferrocarril hubo
quien nos auguró atrofia en las piernas y trastornos mentales por
la sucesión vertiginosa de paisajes, ahora aseguran que perdere-
mos la calidez de las relaciones personales y que seremos mani-
pulados hipnóticamente por algún *brother* más o menos *big* y pre-
ferentemente yanqui. Cuando las cosas cambian mucho y rápida-
mente, es difícil no experimentar cierta desazón. Por eso definió
Adorno la utopía como «una transformación radical en la que no
sintiésemos miedo». Antes de inquietarnos más, veamos las ven-
tajas. ¿Por qué son tan vulgares, triviales y memos la mayoría de
los programas de la televisión? Porque tienen que gustar a mucha

gente y el común denominador de las mayorías está más cerca de
la oligofrenia que de la excelencia intelectual. Nadie es indivi-
dualmente tan bobo ni tiene tan mal gusto como parece cuando
está convertido en «gran público». Lo mismo pasó antaño, no
vayan a creer. La añorada plaza mayor del pueblo donde la gente
se reunía para charlar se pareció poco al ágora socrático y mucho
más al cotilleo de los *reality-shows* (Por eso los sabios, desde Epi-
curo a Schopenhauer pasando por Erasmo, han recomendado
siempre rehuir a la multitud de la plazuela: allí todo es *mediocre*,
es decir, genérico, dispuesto para contentar sin esfuerzo a lo que
de puro vulgar compartimos con cualquiera) A esa rebaja colecti-
va se opone el ánimo *distinguido*, es decir, el que distingue y quie-
re que le distinguan, el que sabe que para vivir mejor hay que
aprender a potenciar nuestras diferencias. Pues bien, la inminen-
te gran red comunicacional nos permitirá distinguirnos sin ais-
larnos, potenciar nuestros gustos sin renunciar a compartirlos,
buscar lo que más nos conviene y ofrecer lo mejor que tenemos a
quien parezca más dispuesto a apreciarlo. Muchas de nuestras
tareas y aventuras se harán domésticas sin perder por ello su exo-
tismo o su productividad. ¿Viviremos más encerrados en casa
que antes? Pero la casa será cada vez más abierta: todos habitare-
mos en la encrucijada de mil caminos.

Mientras concluyo estas líneas, me llama un querido amigo
que vive en Murcia y comparte conmigo la afición por las carreras
de caballos. Me transmite sin dilación los resultados de las prue-
bas de la Breeder's Cup que se están corriendo en ese momento en
Churchill Downs, Kentucky. Mi amigo las está viendo por televi-
sión gracias a que su antena parabólica ha captado un canal de
Dubai, en los emiratos árabes, que las emite en directo. Franca-
mente, no me siento atrapado por la gran red sino a punto de
abordar una alfombra mágica.

CUSHING (Peter). La mayoría de los actores memorables —¡por
no hablar de las actrices!— legan a la posteridad la imagen de
cuerpos excepcionales: por su belleza, por su armonía, por su
ligereza y agilidad, por su fuerza, por su elegancia, por su rotun-

didad... incluso por su fealdad sugestiva o simpática: para que a uno no le olviden se puede ser alto como Henry Fonda o John Wayne, pero también bajito como Mickey Rooney o Dustin Hoffman. Un actor puede alcanzar la eternidad cinematográfica si sabe mover su gordura con la deletérea gravedad de Orson Welles en *Sed de mal* o jugar con la fealdad como Ernest Borgnine en *Marty*. Pero se trata siempre de *cuerpos*, de apariencia física, de materia organizada para formar individuos que saben hacerse dueños de su hechura física ante las cámaras.

Peter Cushing, en cambio, ha dejado impreso en celuloide el fulgor inquietante de un *espíritu*. Visto a través de una sombra corporal, naturalmente, porque las cámaras cinematográficas no pueden fotografiar espíritus desencarnados como quiso antaño la ingenuidad de Conan Doyle y hoy la bribonería de tantos parapsicólogos. Pero el cuerpo de Peter Cushing nunca fue sino un pretexto revelador de su espíritu: el mínimo imprescindible de materia, cada vez más anguloso, más enjuto, más ingrávido, más ardiente en la urgencia inquisitiva de los ojos y en el nervio sobrenatural de los dedos afilados como navajas de ultratumba. En sus últimas películas, Cushing se había hecho tan tenue y a la vez tan *intenso* que daba la impresión de hacer esfuerzos por no desaparecer, volatilizado en pleno rodaje.

En esta espiritualidad semicorporal de Peter Cushing estriba el genial acierto de *casting* que fue su enfrentamiento ya legendario con Christopher Lee como Van Helsing frente al conde Drácula. ¿Quién resulta más corpóreo, más *macizo* y físico, el vampiro o el cazavampiros? La gracia está en que es el vampiro quien se demuestra carnal por excelencia: tan carnal, tan carnal que ni en la tumba deja de soñar con sangre fresca y mujeres subyugadas. El Mal resulta ser el apego definitivo a nuestro cuerpo, a sus impulsos, a su avidez insaciable. El representante del Bien, por el contrario, apenas tiene cuerpo y el cuerpo que tiene es lo menos importante de él (¿alguien puede imaginarse a Peter Cushing en una escena de cama, desnudo y palpitando?): lo que cuenta es su rectitud, su inflexibilidad moral, su sabiduría, sus conocimientos de lo oculto. El vampiro es *jugoso*, chorrea por todas partes,

busca savia vital desde su ataúd; el cazavampiros es *seco*, aborrece la pringosa y espesa lava de la vida, la ardiente mezcla de zumos fragantes o hediondos —depende de las pituitarias— en que consiste la existencia terrenal. El vampiro no quiere irse al otro mundo ni muerto: prefiere arrastrarse en el barro de los cementerios, arañar el polvo, babear de gusto ante los latidos de la yugular que se le ofrece bajo espantoso hechizo, pero con secreta complicidad. Mientras, el implacable doctor que le persigue hojea los quebradizos volúmenes de la biblioteca polvorienta (¿puede alguien imaginarse a Drácula *leyendo*?), busca escapularios y amuletos, urde crucifijos, invoca a la divinidad, se defiende y ataca a golpe de jaculatorias. Hasta que no se enfrentó cinematográficamente a Christopher Lee con Peter Cushing, la apuesta metafísica del vampirismo no alcanzó su verdadera dimensión.

También fue esa perceptible densidad espiritual la que permitió a Peter Cushing componer un muy aceptable Sherlock Holmes. En efecto, Holmes tiene algo de *santo* laico y científico (ningún otro personaje literario disfruta de una secta de fetichistas tan nutrida que le venera hasta la idolatría) y sus hazañas representan el vigor del intelecto puro frente a las equívocas trampas de la materia. Pero en el Holmes de Peter Cushing falta algo, que aparece en cambio en el de Basil Rathbone: una especie de petulancia juvenil, un gusto por la observación sensorial, una fidelidad burguesa no a la fe sino a la lógica. Holmes tiene algo de santo —sobre todo para Watson— pero no es un santo: es un conservador extralúcido que quiere triunfar a costa de la torpeza de los transgresores del orden y de vez en cuando se deja engatusar por un perfume de mujer. A Sherlock Holmes le interesan las cenizas porque indican que allí antes se fumó un buen cigarro; al Holmes representado por Peter Cushing le gustan las cenizas porque demuestran que a fin de cuentas todo es ceniza en este bajo mundo.

Por santa Teresa sabíamos que Dios también suele estar entre los pucheros; gracias a Peter Cushing, el único actor místico del cine inglés, hemos aprendido que también puede estar en los estudios de rodaje. Ahora aseguran que ha muerto. ¿Muerto? Querrán decir que por fin volvió a casa.

D

DEMOCRACIA. La pregunta por la naturaleza y devenir de la democracia no es cuestión que interese tan sólo a la rama política de la filosofía, sino a la filosofía en sí misma como tal. Fue la democracia requisito histórico para el origen de la filosofía y es condición permanente —indispensable, inexcusable— de su pleno ejercicio. También en las autocracias posthelénicas, en las monarquías absolutas, en las dictaduras y en las tiranías totalitarias, el filósofo lo ha sido en cuanto que ciudadano de la democracia ya una vez inventada para siempre aunque transitoriamente suspendida; también como crítico de la democracia, como censor de sus insuficiencias o de sus vicios, incluso como abogado del autoritarismo unanímista de la etnia o de la clase, incluso entonces el filósofo habla y piensa *desde* la democracia. Puede traicionar a la causa democrática con sus palabras, pero no con su oficio. Y es que la filosofía significa en el plano teórico lo que la democracia instituye en el político. Quiero decir que la filosofía expresa el *significado* de la democracia. Comparten idéntico destino en sus búsquedas y fracasos, en su autonomía y en su queja.

Hoy se discute tanto acerca del devenir de la democracia, de sus distintos modelos, de qué es y no es la *verdadera* democracia, de si puede —y aun debe— darse democracia política en la sociedad de masas en rápido crecimiento, de cómo organizar la representación y fomentar la participación democráticas, del mejor modo de resguardar a las democracias realmente existentes contra las ventoleras de la corrupción (soborno, nepotismo

partidista, cleptocracia)... que el significado mismo de la democracia como concepto político y como forma de vida parece ser ya cuestión que interesa poco. Pero a los filósofos, al menos, no debería dejar de interesarles esa entraña teórica de la democracia, aunque los demás la den por cosa sabida y/o periclitada. Después de todo, como se ha dicho ya al comienzo mismo de este diccionario, la filosofía no se preocupa tanto de las cosas que pasan como de las que no pasan. Y para pensar lo que no pasa hay que volver sobre lo que se supone ya sabido, hacerlo de nuevo presente. No como mera abstracción retórica, sino como reorientación permanente del esfuerzo histórico que en cada momento nos ocupa.

¿En qué consiste la revolución democrática? *En convertir a los individuos en portadores del sentido político de la sociedad.* Sirve de cimiento y aliento por tanto de la revolución filosófica, que estriba también en convertir a los individuos en portadores del sentido racional de la realidad. Y confluyen ambas transformaciones radicales en el acuñamiento de *sujetos*, es decir, protagonistas de acciones significativas, no meros repetidores de tradiciones de fundamento metahumano ni encarnaciones episódicas de un orden inmutable que no puede ser cuestionado. El individuo-sujeto que protagoniza la democracia y la filosofía no es uno entre muchos, predestinado por lo especial de su ser, sino *cada cual y todos*, de acuerdo con la común condición que comparten. Tanto la democracia como la filosofía se basan en sujetos (a la vez instaurados por ellas mismas) que no se dedican a profetizar, dar órdenes o guardar silencio sino que *discuten* y, lo que es aún más importante, *discuten de igual a igual*. Democracia y filosofía son actividades parlantes, que a sus enemigos siempre les resultan «parlanchinas»: se sustentan y se ejercen por medio del intercambio verbal paritario. Este intercambio verbal, en su nivel inferior o espúreo, maneja la marrullería, el efectismo, la mentira interesada o el arrebato intimidatorio, y ello tanto entre demócratas como entre filósofos. En su nivel superior, consiste en ofrecer razones y atender a las que recíprocamente se nos brindan, para configurar mediante tal colaboración dialéctica la siempre revo-

cable verdad política y la también cuestionable (nunca absoluta e inapelablemente cierta) verdad teórica.

La democracia descarta al *ancien régime* de la política, junto a sus validaciones: monarcas absolutos o relativos (pero ¿cómo se puede ser *relativamente* rey?), archimandritas que interpretan e imponen las leyes eternas de la divinidad, caudillos carismáticos, familias privilegiadas, colectivismos unanimistas y uniformizadores basados en la nación, la etnia, la raza, en resumen cualquier naturalización o teocratización del principio político. Pero también invalida de antemano la moderna primacía efectivamente excluyente de los técnicos, de los expertos en decidir frente a los predestinados a obedecer decisiones ajenas, de los potentados económicos cuyos privados intereses primero se identifican con los de la sociedad toda y luego los sustituyen [véase DINERO], es decir, de aquellas instancias que subyugan el principio político al conocimiento de alto nivel, a profesionales de la gestión pública o a los ricos. Por su parte, también la filosofía duda de (es decir, *desautoriza a*) los portadores del oráculo, los meros fabuladores, los visionarios, los predicadores de fe y obediencia, los que hablan en nombre de lo desconocido y, del mismo modo, los que no conocen mayor argumento que la autoridad académicamente refrendada, los poseedores de habilidades instrumentales que aconsejan renunciar a la teoría, los especialistas que desacreditan la generalidad supraespecífica del saber (o, al menos, de la pregunta), los gestores de una eficacia entendida como única verdad. Se objetará que tanto las democracias históricamente vigentes como las filosofías efectivamente promulgadas han sido y son cómplices de esas otras instancias que en principio parecen haber nacido para denunciar. Razón de más, me parece, para recordar contra viento y marea la vigencia ideal de esos principios. Parafraseando lo que dijo el derribado don Quijote, que no era ni demócrata ni filósofo, cuando le pidieron con la lanza en el cuello que desmintiera la ideal belleza de Dulcinea, por la que vivía y luchaba: «No es bien que nuestra flaqueza defraude esta verdad».

Centrémonos en la invención política del individuo, pues tal es la primordial aportación de la democracia. Incluso el apellido

de «política» es innecesario, porque antes del protagonismo del individuo hay hordas, tribus, comunidades, monarquías faraónicas, choque de imperios, caudillos, historia incluso, lo que se quiera; pero *política*, no. La política aparece con la democracia, es decir, con la generalización de la autonomía social de los individuos. Y lo que retrospectivamente llamamos política en los momentos predemocráticos se debe, precisamente, a la exaltación de la individualidad de algunos magnates a costa de la desindividualizada sociedad que los sustentaba: de modo que la protopolítica la hicieron unos cuantos individuos *exaltados*. Sólo esos príncipes tenían derecho a nombre propio, genealogía, a una tumba con su debido título (mausoleo), al parentesco con los dioses. Los primeros individuos son divinos y las ciudades que fundan reciben su nombre de su exaltada y celeste individualidad. Una de las mejores analistas hispanas de este fenómeno, María Zambrano, lo consigna así en *Persona y democracia*: «El individuo, en tanto que único, aparece pues bajo una máscara no humana; es sobrehumano en virtud de una divinidad que le sitúa aparte y sobre los demás hombres». Tales individuos supremos, aislados en su divina e inhumana individualidad, eran los únicos que tenían derecho a realizar *hazañas* memorables, lo cual es una forma enfática de decir que tomaban decisiones que implicaban a la colectividad. Pero de este modo su propia individualidad se colectivizaba, se hacía numerosa y gregaria: su grupo participaba exaltándoles en la individualidad impersonal de la que ellos eran la cabeza. Sus matrimonios, sus intrigas, sus conquistas, hasta sus caprichos y crímenes funcionaban como hipérbolos metonímicas de los afanes y querellas de sus súbditos, a los que tal espectáculo de lo único e irreplicable compensaba simbólicamente por su forzada despersonalización. Príncipes y héroes fueron a la vez únicos e irreplicables (individuos por tanto), pero también patrimonio colectivo, representaciones dramáticas de la negada individualidad de cada cual y todos.

Como estableció Oscar Wilde, «la evolución es ley de vida y no existe evolución que no sea hacia el individualismo». De esa evolución en un lugar espiritualmente privilegiado que fue la

Grecia antigua (su privilegio espiritual se debió sobre todo a la intersección de culturas y al mestizaje, múltiple confrontación de diferencias, fecunda por el consiguiente escepticismo que comporta sobre lo que uno es y luego sobre lo que es todo lo demás) nació la democracia como primera generalización política de la autonomía individual. Consistió, esencialmente, en la privatización del monopolio principesco de la individualidad, puesta al alcance de todos los socios como derecho al nombre propio y a las propias hazañas, es decir, como derecho a participar en nombre propio en la toma de decisiones colectivas. Y ante todo en la primordial de tales decisiones: la promulgación y revocación de leyes, antes privilegio inamovible de los dioses o capricho indiscutible de los tiranos. No hace falta recordar que en la democracia griega la extensión de la individualidad como aventura política fue aún muy restringida, pues dejaba fuera a las mujeres, a los metecos y a los esclavos. La evolución posterior, siguiendo la ley de la que hablaba Wilde, ha ido extendiendo más y más esa dignidad del individuo, siempre cotizada por lo parsimonioso de su reconocimiento. Lo cual en nada disminuye la importancia radical, incomparable, del primer paso. Actualmente, los llamados derechos humanos [de los que se habla en la voz UNIVERSALIDAD] son la última frontera ideal de esa progresiva ampliación. Es bueno recordar una vez más que este individualismo, lejos de ser asocial o de suponer una ruptura con lo social, proviene de la evolución vital de la sociedad. Hacer política a partir de los individuos (o sea, como ya dijimos, hacer política *tout court*) es una forma sutilizada y avanzada de entender la cooperación social, no el pretexto para renunciar a ella. El actual uso derogatorio de la palabra «individualismo», entendido como aislacionismo del sujeto o como actitud predatoria que convierte a la comunidad en terreno de caza de algunos insolidarios, es por lo menos engañoso: eleva a categoría definitiva del juego entre individuos autónomos lo que no es sino uno de sus peligros de abuso. Se dice «individualismo» pero en realidad se entiende «individualísimo»: el exceso de independencia personal que desemboca en la obstrucción del propósito político de la autonomía

de cada cual y todos. Por lo demás, el individualismo (entendido como primacía política de la autonomía individual) es la base de los estados democráticos de derecho contemporáneos: no puede haber estado de derecho sin individuos sujetos de tales derechos y a través de ellos protagonistas significativos de la acción social.

Sin duda el individuo como tal, en su realidad de hecho aunque sin autonomía de derecho, en tanto «sustancia individual racional» como diría algún filósofo escolástico, preexiste al acuñamiento de la fórmula democrática. Pero en ésta encuentra una posibilidad nunca antes estrenada. Vuelvo de nuevo a María Zambrano: «Individuo humano lo ha habido siempre, mas no ha existido, no ha vivido ni actuado como tal hasta que ha gozado de un tiempo suyo, de un tiempo propio». No el tiempo mítico de los ciclos infrangibles, ni la eternidad de los dioses cuyos tabúes legales son inapelables, sino el breve y acucioso tiempo de la vida humana, de las decisiones inmediatas, el tiempo en el que ocurren los cambios, las generaciones se transforman, hombres y leyes envejecen, aparecen los inventos que brindan posibilidades inéditas, los niños nacen y los hombres se preguntan y responden unos a otros, convenciéndose o desautorizándose, hasta que la muerte los siega. El tiempo irreversible, el que no vuelve. Ese tiempo a escala humana no se refleja en los mitos, sino en las tragedias; y, por supuesto, en la obra de los historiadores. Es el tiempo político por excelencia, es decir, el tiempo de la polis, el del ámbito artificial —pero íntimamente ligado a nuestra naturaleza de seres dotados de lenguaje— en el que los individuos se reconocen unos a otros, mientras transforman la realidad y ésta a su vez los transforma. La ciudad interpela a sus socios, los humaniza y juntamente permanece humana porque depende de ellos. Recorro de nuevo al sutil y bello planteamiento de Zambrano: «Individuo y ciudad, más tarde individuo y sociedad, están mutuamente condicionados: la ciudad ya está ahí cuando el individuo nace; mas él ha de hacerla, sin tregua. Y a diferencia del culto rendido a los dioses, él sabe que la está haciendo, la siente suya pues lo es de un modo peculiar. Y se siente vivir en ella, en una apelación continua a su conciencia, a su pensamiento: ha de ejercer su condi-

ción humana para estar a su nivel. Es una *entidad* que le exige ser hombre, no solamente rendir honores, culto a sacrificios, sino ser lo más posible fiel a sí mismo. La Polis podría haber dicho a su ciudadano: “De que seas un hombre depende mi existencia”. Un hombre entre los hombres, porque ser hombre es precisamente saber que no se puede serlo solo; el hombre espiritual y por tanto *comunicativo* (no hay espíritu incommunicable). Un hombre entendido como ese individuo-sujeto a partir del cual la creación política cobra significado y polémica eficacia.

Alguien dirá que insistimos demasiado en el individuo y aún no hemos mencionado al pueblo. Pero ¿no se ha definido a la democracia como gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo? También ese concepto de «pueblo» requiere examen más detenido. En ocasiones, se presenta al pueblo como una entidad colectiva con dos prejuiciosas características: por un lado, el pueblo representa una parte de la sociedad, la parte más sana, la porción «buena» y por tanto la única legítimamente autorizada para decidir políticamente, contrapuesta a otras secciones «malas» o enfermas del conjunto, sean aristócratas, capitalistas, extranjeños, enemigos de la nación o de la patria, incrédulos, inmorales, etcétera; por otro lado, el requisito fundamental para saberse parte del pueblo «elegido» (todos los pueblos se creen «elegidos») es la normalización plena, o sea la renuncia a la singularización individual en cualquier campo: el pueblo tiene plena autonomía porque sus integrantes renuncian a tenerla fuera de él (de este requisito suelen sentirse excepcionalmente dispensados los portavoces del pueblo, es decir, los que hablan en su nombre y de este modo pueden conservar el suyo propio, como encarnaciones privilegiadas del conjunto popular y sus «guías» naturales). Esta concepción del pueblo como facción de la sociedad con autoridad sobre el todo apunta ya en planteamientos que nos vienen desde la propia Grecia: Aristóteles ve en ella la degeneración demagógica de la democracia (para él casi inevitable) y en el fragmento anónimo —aunque atribuido a Jenofonte— que lleva por título *Azoniaion Politeia*, un panfleto antidemocrático de claro sesgo oligárquico, las denuncias contra el sistema ateniense arremeten

también en la misma dirección. Mencionemos de pasada que el sistema democrático se ha distinguido en todas las épocas por la abundancia de sus descontentos, frente a la docilidad resignada o la fervorosa adhesión que han despertado siempre las autocracias. Vivir en democracia consiste en saber que uno puede estar ruidosamente descontento del régimen político en el que vive. Como la democracia no resulta del cumplimiento de un paradigma ideal preestablecido e indiscutible, sino de la búsqueda polémica de lo colectivamente más conveniente, la insatisfacción vital por la tardanza en el logro de lo mejor y los obstáculos que las voluntades ajenas suponen para el cumplimiento del deseo propio (¡por no hablar de lo contradictorio de los deseos dentro de cada cual!) deviene norma consuetudinaria. Según aumenta el número de ciudadanos, se exaspera la frustración de cada uno de ellos. El «cada cual» nunca se reconcilia plenamente con el «todos». De ahí el rasgo señalado por el historiador François Furet como propio de la democracia moderna y único en la historia universal: «La capacidad infinita de producir niños y hombres que detestan el régimen social y político en que nacieron, que odian el aire que respiran, aunque vivan de él y no hayan conocido otro» (*Le passé est une illusion*). El primer requisito, la mayor

«calencia y enpenjengido de democracia es actuararse a convivir en disconformidad.

Si bien se considera, es lógico que lo más llamativo de la revolución democrática haya sido en sus comienzos y aún mucho más tarde la igualación de derechos políticos entre los pobres y los ricos, convirtiéndose aquéllos en grupo dominante por obra de su mayor número. Para un griego, el que personas obligadas a trabajar para vivir (no muy lejanas por tanto de la condición de los metecos y de los esclavos) intervinieran en la gestión de la cosa pública al mismo título que los terratenientes y otros ociosos de alto linaje resultaba un escándalo que a juicio de los más conservadores no podía presagiar nada bueno. En siglos sucesivos, un escándalo parecido suscitó la pretensión de que tuvieran derecho a voto los que se encargaban de tareas serviles, los que no poseían un determinado nivel de renta, los faltos de educación y conoci-

mientos, las mujeres, los llegados de tierras forasteras, etc. A un paso de esta alarma de signo oligárquico y conservador estuvo siempre su rabiosa inversión por los desheredados: ¡la democracia consiste, precisamente, en que manden las clases bajas, los de manos encallecidas, los pobres, los carentes de instrucción! ¡Que manden ellos, sólo ellos, y que se tomen su histórica revancha! Ambas actitudes coinciden en ser reacciones de la antigua estrategia política ante la nueva: visiones reaccionarias, por tanto. No revelan especial perspicacia ante lo más auténticamente significativo de la revolución democrática, sino formas diferentes de protesta ante su novedad. Tanto quienes lo desprecian como los que se identifican con él tienen una visión parcial y limitada del pueblo, por importantes que sean las razones sociohistóricas que les asistan. Y esa visión tuerta es radicalmente antidemocrática. Porque el supuesto revolucionario de la democracia, como bien ha señalado María Zambrano en su obra ya tantas veces citada, es «que toda la sociedad sea pueblo». Tal es la enorme novedad de la que por decantaciones sucesivas proviene el ideal político de la modernidad a la que pertenecemos. El pueblo como asamblea políticamente decisoria constituida por todos y cada uno de los socios de la comunidad. Y aún más allá, en la proyección máximamente adecuada del pueblo, un pueblo formado por y para todos los integrantes de tal o cual sociedad, sino por la sociedad de los humanos en su conjunto. Esta noción de «pueblo» descarta sus implicaciones facciosas, su parcialidad. No es pueblo contra nadie, sino pueblo con todos. Desde luego, tropieza con la evidencia de la desigualdad efectiva de patrimonios, condiciones, dotación intelectual, sexo, etc. Su escándalo es el de igualar según un principio superior los derechos políticos de quienes son de hecho diferentes según múltiples y relevantes criterios. Ese principio unificador no puede ser sino la afirmación de una cierta opinión sobre los seres humanos en cuanto tales: seres dotados por igual de razón, capaces de lenguaje y por tanto de comprender lo común de sus intereses aun sin minimizar su importante diversidad. Seres que se van haciendo a sí mismos pero *junto* a los otros, en la contrapuntística armonía de una pluralidad de incertidum-

bres. Seres cuya humanidad estriba no en afirmar y defender lo propio frente a lo ajeno, antagonismo de legitimación prioritariamente zoológica, sino en comprender y asumir bajo un símbolo de interés común —discutido y pactado en común— cuanto es ajeno junto a lo que es propio, como condición inexcusable de lo propio.

Sin embargo la autonomía política de los individuos, reconocida por la isonomía democrática (igualdad ante las leyes e igualdad para participar en la promulgación o revocación de leyes) se ve acompañada desde el comienzo por dos retos: el de alcanzar una igualdad transpolítica y el planteado por las paradojas de la libertad personal. Tanto la igualdad como la libertad merecen una consideración extensa por separado y he intentado esbozarla, desde el punto de vista filosófico, en otros apartados de este diccionario. Pero aquí diremos también una palabra al menos sobre cada una de ellas en su más directa relación con el significado de la democracia. Queda ya indicado que lo verdaderamente revolucionario de la democracia es subsumir todas las desigualdades efectivas (de rango, posesiones, educación, aptitudes, raza, familia, sexo, credo, etc.) bajo una superior igualdad legal y política. Pese a ello, perdura más o menos explícitamente en el proyecto democrático el ideal de una igualdad que trascienda la *isonomía* así establecida. Y ello justificado por dos líneas de argumentación, una partiendo de los requisitos que deben hacer plenamente eficaz la *isonomía* y otra que defiende una aspiración más ambiciosa para la sociedad democrática. En cuanto a la primera, sostiene que las diferencias extremadas entre las condiciones de los socios democráticos acaban por desvirtuar el verdadero sentido de la *isonomía*: para ejercer debidamente ésta, es precisa una cierta independencia personal frente a las necesidades más imperiosas, que no posee el miserable desprovisto de recursos propios (dependiente por tanto de lo que los propietarios quieran concederle, sometido al chantaje laboral o al soborno) ni el completo ignorante (dependiente de la opinión de los mejor educados, sujeto propicio del error y del engaño). En último término, la *isonomía* sólo funciona cuando la puesta en común de intereses

diversos es razonablemente accesible, lo que no ocurre si los intereses de personas o grupos dentro de la comunidad son desafortunadamente desiguales sea cuantitativa o cualitativamente. La segunda línea argumental va más allá en la misma dirección, sosteniendo que la democracia no es una mera forma de participación política, sino que tiene también un contenido radical: crear una sociedad tal que todos sus miembros tengan igual posibilidad de realizar sus capacidades. El demócrata no puede limitarse tan sólo a defender la autonomía política de cada cual y todos, sino que tiene también que instrumentar medidas oportunas que corrijan las desigualdades de fortuna producto del nacimiento, la habilidad o la desdicha, de modo que cualquiera pueda ver desarrollado y cumplido lo mejor de sí mismo. Las decisiones democráticas, tomadas desde la *isonomía* política, han de ir necesariamente configurando una igualación más completa y profunda de las condiciones sociales. Etc.

A raíz de su examen famoso del sistema político de Estados Unidos, Tocqueville concluyó que los pueblos democráticos aman más la igualdad que la libertad. Sin embargo, las protecciones sociales de tendencia efectivamente igualadora no aparecieron en los países más decididamente democráticos, sino en regímenes de paternalismo autocrático como la Alemania de Bismarck. Y es que, aunque en efecto la propensión igualadora parece intrínseca al proyecto democrático por las razones mencionadas, la única forma de llevarla a cabo es aumentar el volumen organizativo y coactivo del Estado, lo que pronto resulta difícilmente compatible no sólo con la libertad de los individuos más emprendedores, sino también con la plena manejabilidad de las instituciones por parte de los ciudadanos. Para redistribuir y proteger, el Estado debe crecer cada vez más, sustentado por un cuerpo burocrático de especialistas en administrar progresivamente más complejo e indomable. Tales especialistas en decidir «mejor» se sentirán pronto facultados a decidir «por» los demás y a pesar de lo que éstos decidan por sí mismos. Este peligro de autocracia democratizante motiva que llegue a convertirse en ideal para algunos el Estado mínimo, menos coercitivo y más

controlable isonómicamente por los individuos..., pero bajo el cual la desigualdad entre las oportunidades sociales de unos y otros vuelven a aumentar peligrosamente. Romper este círculo vicioso no parece cosa nada fácil. La democracia nació en sociedades pequeñas: Aristóteles considera que cien mil ciudadanos son una multitud desmesurada que acaba con cualquier polis. Sin embargo, en nuestros días los países democráticos abarcan millones de individuos. Las antiguas democracias fueron agrarias y artesanas, lo cual reduce bastante los márgenes posibles de enriquecimiento desigual; las subsiguientes se han ido haciendo industriales e hiperproductivas, dando lugar a fabulosas acumulaciones de riqueza y también a insólitas disparidades de fortuna. Mantener la idea de una comunidad real de intereses resulta a veces poco más que un esfuerzo retórico por enmascarar el funcionamiento efectivo de un sistema en el que algunos atesoran las ventajas y otros acumulan los inconvenientes. Los primeros denominan explicablemente «libertad» o defensa de la autonomía política a cuanto protege su prosperidad; los otros, en cambio, sostienen no menos justificablemente que la única libertad digna de ese nombre es verse a resguardo de la capacidad predatoria de los potentados y gozar de servicios públicos de asistencia que compensen su escasez de recursos. El equilibrio entre tales demandas, sobre todo si se consideran las cosas más allá de lo nacional, a escala internacional o aun mundial, está sin duda todavía por inventar.

Otro asunto duraderamente conflictivo es la aparente contraposición entre la libertad entendida como autonomía política —la libertad de participar en el gobierno de una colectividad y no acatar leyes cuya promulgación no haya sido sancionada por el propio individuo o sus representantes legítimos— y la libertad de la vida privada, entendida como capacidad reconocida de autogestionar la existencia propia según gusto y criterio de cada individuo particular. La concepción más clásicamente «republicana» de la democracia insiste en la primacía de la primera, supeditando a ella la segunda e incluso justificando su sacrificio transitorio o duradero si las circunstancias así lo exigen; el pun-

to de vista comúnmente denominado «liberal» hace en cambio hincapié en la inviolabilidad absoluta de la segunda y considera a la primera como un instrumento cuyo único fin es garantizarla de forma estable. Libertad «republicana», a la francesa, frente a libertad «liberal», a lo anglosajón. Pero también la libertad llamada «de los antiguos» frente a la de los «modernos», según estableció Benjamin Constant de forma celeberrima y perspicaz. Entre los griegos se nos enseña que la libertad era un asunto público y obligatorio, mientras que los modernos la consideramos algo ante todo propio de la esfera privada —familiar, laboral o intelectual— y su refrendo en la vida pública lo tenemos como institucionalmente necesario pero opcional en cuanto a nuestra participación particular en él. En cierto modo y según este criterio, lo que los griegos tenían por libertad democrática nos hubiera resultado a nosotros como paradójica, pero no por ello menos insoportable, tiranía. Luciano Canfora, resumiendo esta perspectiva, señala en su comentario al fragmento atribuido a Jenofonte antes mencionado que «en una democracia antigua la opresión de la política sobre la existencia de los individuos singulares es total (el máximo de democracia, pudiera decirse, frente al mínimo de libertad), cosa incomparable respecto al equilibrio que la práctica político-constitucional moderna ha sabido instrumentar».

Está claro que la autonomía política de las democracias originarias potenciaba las individualidades a partir de cierta unanimidad social, mientras que en las actuales lo valorado como prioritariamente autónomo es la privacidad, incluso en sus dimensiones de resistencia a las obligaciones políticas y disolución del interés público. Sin embargo, la reivindicación de diferentes estilos individuales de vida es algo ligado *ab initio* a la revolución democrática y no lo menos escandaloso de ella para los tradicionalistas o reaccionarios. Por ejemplo en el elogio fúnebre de los caídos atenienses declamado por Pericles con guión de Tucídides escuchamos lo siguiente: «La libertad es nuestra pauta de gobierno en la vida pública, y en nuestras relaciones cotidianas no caben los celos, ni nos es ofensivo que quieran vivir nuestros vecinos

del modo que les plazca, sin que se dibuje en nuestro rostro aire alguno de reproche que, sin constituir un castigo, no deja de ser vejatorio». Según esta apología clásica del sistema democrático (que como toda apología, desde luego, coincidiría sólo relativamente con la auténtica realidad histórica de su momento), el respeto a los diferentes modos de proyectar la vida personal era un rasgo tan definitorio de la democracia ateniense como la libertad afirmada en la participación política. Se excluían no sólo las sanciones contra los diferentes, sino también las hirientes exteriorizaciones de repulsa social, de acuerdo con los más exigentes postulados de lo que hoy llamamos la «actitud liberal». Confirma este planteamiento el testimonio de lo que en la jerga jurídica llamaríamos un *testigo hostil*: Aristóteles. En el capítulo II del libro sexto de su *Política*, el maestro de Estagira asegura que «fundamento básico del sistema democrático es la libertad (pues esto suelen decir, como si sólo en ese sistema se gozara de libertad, ya que a esto aseguran que tiende toda democracia) y un rasgo de la libertad es el ser gobernado y gobernar alternativamente». En el paréntesis se le oye al gran hombre refunfunar hostilmente por lo bajo... Pero lo que ahora nos interesa es que ser gobernado y gobernar alternativamente —la participación en la gestión pública— es sólo uno de los rasgos de la tan cacareada libertad democrática, no el único. ¿Cuál es el otro? Nos lo dice pocas líneas más adelante: «Otro rasgo también es el vivir como se quiera: pues afirman que esto es obra de la libertad, si es que es propio del esclavo el no vivir como quiera». Resulta pues evidente, a tenor de este comentario, que debía de haber diversos modos de vida *privada* o *particular* también en la *polis* y que lo propio de la mentalidad democrática era respetarlos y potenciarlos, mientras que otras formas de gobierno solían más bien combatirlos y promover la uniformidad de costumbres. Sin duda nos equivocáramos si ignorásemos la distinta proporcionalidad cuantitativa y cualitativa entre vida pública y vida privada en el mundo antiguo frente a lo conseguido en la modernidad; pero también se equivocan no menos perentoriamente quienes sostienen que la democracia originaria no reconocía otra autonomía que la de la participación política y

consideran perverso que el sacrosanto nombre de libertad democrática se aplique hoy al mundo de los negocios y caprichos individualistas. Lejos de oponerse en su proyecto mismo, la libertad republicana y la liberal nacieron juntas y nunca han sobrevivido sino juntas. Fue sin duda esta coyunda la que debió de alarmar ya en su día a los conservadores que no más tarde que en aquella alba veían como «vicio» o «amenaza a la colectividad» todo lo que tenía la gracia de no ser políticamente generalizable.

La individualización de los deberes en el sistema democrático exige para no fracasar un considerable refuerzo del sentido personal de *responsabilidad* (lo que señaló Montesquieu sobre la virtud como eje mayor del funcionamiento republicano va en esta dirección); la individualización de los placeres, por otra parte, impone más que nunca la oportunidad de desarrollar la *templanza*, es decir, el arte de saber hasta dónde se puede ir demasiado lejos en el delicioso terreno de los goces dentro de un contexto social en el que las tentaciones son explícitas y las represiones disimuladas [véase *TEMPLANZA*]. Dos de los males más destacados que hoy aquejan a las democracias desarrolladas provienen de la pérdida o desvarío de virtudes tan necesarias. La decadencia de la responsabilidad personal (subrogando ésta en ocasiones al interés del partido político o el propio grupo, renunciando a ella otras veces con el argumento de que «la culpa es del sistema» y «todo el mundo actúa igual») ha desembocado en episodios bien conocidos de corrupción política, lo que algunos consideran el paso de la democracia a la *cleptocracia*. Es evidente que hay medidas legales que pueden, no remediar directamente los deslices de la frágil naturaleza humana, pero al menos acabar con su impunidad política: el control riguroso de los medios de financiación de los partidos políticos, la separación tajante entre los gestores de la cosa pública y los empresarios privados, la fiscalización de los llamados fondos reservados (que pueden ser controlados sin dejar de ser reservados), la transparencia financiera de los cargos electivos por altos que sean, etc., ayudarán sin duda a fomentar conductas democráticamente responsables en quienes se sientan menos inclinados a ellas por la debilidad de su carne pecadora. Más difí-

cil resulta evitar o disminuir los males derivados de la individualización de los placeres, que son en el plano higiénico el abuso destructivo y en el plano estético la *vulgaridad*. Sobre todo esta última. Las diversiones tribales o tradicionales no son ni más refinadas ni menos complacientemente elementales que las «fiestas» democráticas, pero reciben de su carácter colectivo así como de su vinculación con lo ancestral una suerte de elegancia antropológica de la que parecen privados nuestros esparcimientos masivos. Lo cual, claro está, desespera a los más refinados entre nuestros conciudadanos, enemigos de la televisión, del deporte y nostálgicos del señorío popular de las verbenas. En la democracia de masas en la que vivimos, el desconcierto de cada cual respecto a lo más recomendable para alegrar su vida puede y suele desembocar en la ridiculidad mimética (quienes son individualistas por derecho político no se disgregan, sino que se uniformizan solos, por miedo o por envidia) o en el adocenamiento. Recordemos que ahora la mayoría de los ciudadanos tienen a su alcance, en cuestión de educación, música, espectáculos o literatura, incluso en tiempo de ocio, disfrutes que antes estaban reservados a los aristócratas al estilo de Lorenzo de Médicis. Sin embargo, la mayoría opta por desmochar lo más posible estas ofertas exquisitas y se inclina por lo que menos esfuerzo intelectual exige o por lo que más se acerca a los regocijantes postulados de la brutalidad..., lo cual, por cierto, también solía suceder según lo que la historia nos cuenta a buena parte de aquellos viejos aristócratas.

⟨ Del mismo modo que la filosofía la componen, más que un repertorio de trascendentales certidumbres, un conjunto de antídotos contra intransigentes alucinaciones colectivas, también la democracia es más relevante por lo que evita que por lo que proporciona.⟩ Lo ha expresado concisamente Octavio Paz: «Ante todo debe aceptarse que la democracia no es un absoluto ni un proyecto sobre el futuro: es un método de convivencia civilizada. No se propone cambiarnos ni llevarnos a ninguna parte; pide que cada uno sea capaz de convivir con su vecino, que la minoría acepte la voluntad de la mayoría, que la mayoría respete a la minoría y que todos preserven y defiendan los derechos de los individuos». Esta

aparente modestia de objetivos (en realidad no hay proyecto políticamente más ambicioso entre los compatibles con la cordura) siempre le resulta decepcionante al frenético, al visionario y desde luego al devoto de valores absolutos, sea el Orden, la Libertad o la Justicia. Tampoco a quien sueña con el «hombre nuevo», el más vacío de los mitos y que ha servido como coartada para eliminar masas ingentes de hombres «del plan antiguo» a lo largo de este siglo. No, la democracia no tiene como objetivo regenerar al hombre, sino generarlo: posibilitando institucionalmente el cumplimiento autónomo y sociable de su individualidad irreplicable. El hombre así generado puede ser bueno, malo o regular; extirpar esta ambigüedad moral de su destino no lo mejora sino que lo destruye. El día que la sociedad lograra que los hombres *tuvieran que ser buenos*, habrían dejado de *poder serlo*. Serían buenos para ese tipo de sociedad, pero no para sí mismos ni para nada más: *bons à rien*, como dicen los franceses. Creo que se distingue al demócrata del antidemócrata no porque el primero tiene más fe que el segundo en la democracia, sino porque tiene menos. El antidemócrata le supone a la democracia como ideal unos efectos tan sorprendentes y benéficos sobre la especie humana que no puede tolerar sin amarga decepción ninguna de las democracias efectivamente existentes. Para él la democracia no basta, siempre debe llevar a *algo más*: debe garantizar la dicha de los ciudadanos, su buena salud física y psíquica, su elegancia

espiritual, su prosperidad económica, su virtud religiosa, etc., pero no puede contentarse con garantizar sus derechos de ciudadanía. De ahí que toda democracia históricamente instaurada le parezca corrupta y contaminada; de ahí también que no vea otro remedio que alguna cirugía autoritaria para corregir ese desvío...

Digámoslo otra vez: la democracia que no consiente el vicio o la estupidez humana, su *perdición* voluntaria (aunque trate de prevenirla por la educación y las leyes, aunque castigue sus crímenes), no merece tal nombre... ni suele recibirlo.

A menudo oímos decir que el mayor peligro de la democracia es llevar al poder a quienes no son demócratas. Como indica Cioran, «la paradoja trágica de la libertad es que los únicos que la

permiten no son capaces de garantizarla». Una de las formas de esa paradoja es que los grupos políticos que no creen en la democracia (por fanatismo religioso o político) pueden conquistar el poder en unas elecciones legales. ¿Debe considerarse democrática la elección de quienes perseguirán a las minorías, impedirán los derechos de numerosos ciudadanos o impondrán una forma inapelable de creencias y conducta, siempre que hayan llegado al poder legalmente? La respuesta, a mi juicio, es rotundamente negativa. Las decisiones democráticas son mayoritarias, pero no toda decisión mayoritaria es democrática. Ninguna mayoría tiene derecho democrático a votar a favor de la sumisión sin derechos de las minorías o para imponer la desigualdad política por razón de sexo, creencias, clase social, etc. En realidad, ni siquiera pienso que un demócrata radical puede considerar aceptable la pena de muerte. La autonomía del individuo, base del proyecto democrático, exige que nadie sea identificado irreversiblemente con sus acciones malas o buenas: lo mismo que damos por válido que un ciudadano irreprochable cometa crímenes, debemos respetar en el criminal efectivo su posibilidad irreprochable. Sin duda se debe combatir esos delitos, pero suprimir el delito no permite abolir al delincuente como si fuera una simple circunstancia causal e inmodificable de aquél.

Concluyamos esta aproximación. Desde el punto de vista filosófico, aquí intentado, la democracia es la verdadera y decisiva revolución política acaecida en la trayectoria humana. Repetir sus conquistas frente a cualquier otro modelo de comunidad humana resulta hoy ya fastidioso por archisabido, lo cual ha conducido a muchos espíritus inconformistas a rechazar cualquier veleidad apologética y alinearse en la reacción antidemocrática, no para denunciar sus carencias y contradicciones —lo cual es, además de lícito, imprescindible—, sino para demoler sus principios. Prefiero ser tópico que colaborar con ellos, recordando lo que decía Nietzsche, que ni fue demócrata ni suele oficiar como maestro de conformismo: «Los defensores de la verdad escasean más no cuando decirla resulta peligroso sino cuando resulta aburrido». Parece comprobado que, a la larga, el sistema democráti-

co es requisito de eficacia política y que ningún país goza sin él de verdadera prosperidad económica, desarrollo científico y estabilidad política. Pero aunque no fuese así, aunque la democracia resultara menos «eficaz» y más «desordenada» e «insegura» que las fórmulas autocráticas (tal como autoritarios y justicieros enemigos de sus «formalismos» siempre han sostenido), seguiría siendo preferible, trascendentemente preferible, filosóficamente preferible, a cualquier otro sistema de organización social. Pues lo más revolucionario de la democracia no es lo que puede hacerse por medio de ella —con ser mucho—, sino lo que ella hace con los humanos al instaurarse. Advirtamos de paso, desde luego, contra los simpatizantes hacia formas dictatoriales aparentemente «benéficas», que ninguna conquista socialmente positiva (en educación, en asistencia sanitaria, en prevención de males públicos) está ligada por razones intrínsecas a la abolición de las libertades democráticas: todas podrían lograrse sin renunciar a ellas si son verdaderamente deseadas por los ciudadanos. Y además, no hay vuelta atrás: como el método científico, como el escepticismo ante los dioses, la autonomía política de los individuos ha sido inventada para siempre y nunca será ya olvidada del todo. Si es preciso, una y otra vez será reavivada desde su rescoldo, cuando parezca no ser más que un frío montón de cenizas. De modo que la tarea actual consiste más bien en la universalización real del proyecto democrático, pues parece imposible mantenerle acotado a unos cuantos reductos nacionales privilegiados, mientras se mundializa la economía, se generalizan los movimientos migratorios y los problemas realmente importantes (superpoblación, defensa y utilización racional de los recursos naturales, guerras...) no pueden ser enfrentados sino a escala planetaria. ¿Podría remozarse la ONU hasta el punto de convertirse en una instancia democrática supranacional de resolución política? Antes de nada, debería democratizarse en su propia estructura, es decir: que no hubiera países con derecho a veto y, sobre todo, que no tuvieran voz y voto democrático en ella los representantes de países no organizados democráticamente. La mundialización de la democracia tiene también otra vertiente, no menos impor-

tante: su emancipación de justificaciones étnicas o nacionales. Aunque cada cual pueda y debe conservar la memoria en su alma, ha fraguado su subjetividad, la comunidad democrática se compone de desarraigados políticos caracterizados no por la etnia o cultura a la que *pertenecen*, sino por las leyes comunes que acatan y en cuya promulgación o revocación *participan*. En este sentido el inmigrante, el que viene de fuera y de lejos, el diferente que se compromete a someter su diferencia a la ley compartida que también rige la nuestra, no sólo no es un obstáculo sino que constituye el mejor paradigma de la democracia venidera. Otro de los riesgos que hoy corre la democracia es su gradual demolición desde dentro por los grandes medios de comunicación de masas que en ciertos aspectos hubieran más bien debido favorecerla. La simplificación y el adocenamiento videoinducidos comprometen la madurez intelectual sin la que es difícil augurar un futuro risueño a las libertades democráticas. Uno de los mejores teóricos actuales de filosofía política, Giovanni Sartori, lo ha expresado con gran fuerza: «La democracia es una apertura de crédito al *homo sapiens*, a un animal lo suficientemente inteligente como para saber crear y gestionar por sí mismo una ciudad buena. Pero el *homo sapiens* está en peligro, la democracia está en peligro. El comunismo no ha logrado crear un “hombre nuevo”, pero el videopoder lo está de hecho fabricando» [sobre esta cuestión puede consultarse el artículo LEER, en el que se trata de los medios de comunicación y el desarrollo de individuos autónomamente inteligentes]. Sean cuales fueren las dificultades, es preciso conservar en marcha el ánimo de la revolución democrática iniciada hace ya tanto tiempo en un pequeño rincón del Mediterráneo; del mismo modo que es preciso mantener la llama del examen filosófico, que nació por la misma época y en el mismo lugar. Dos retos inacabables y cada vez más perentorios pese a las presiones que inducen a descartarlos, retos empero que no interpelan al Hombre sino a los hombres y que no favorecen la rutina satisfecha de la vida sin dudas ni problemas, sino la incómoda audacia de la incertidumbre y el desasosiego.

DEPORTE. Conozco muy pocas personas a las que no fascine algún espectáculo deportivo, pero muchas que deploran estrepitosamente la común fascinación por los espectáculos deportivos. Durante largo tiempo, uno de los tics profesionales que caracterizaba al intelectual hispano era su denuncia más o menos indignada del fútbol (como antes lo fue de los toros), lo cual no impedía que muchos intelectuales no se perdieran ni un buen partido (como los de antaño procuraban no perderse ni una buena corrida). Aquellos intelectuales culpaban a tales esparcimientos masivos de la despreocupación popular por los más graves y urgentes problemas políticos (naturalmente ellos no se consideraban afectados por esta alienación, ya que incluso cuando gritaban «¡olé!» o «¡gol!» no perdían de vista las altas tareas históricas que los solicitaban). Junto a estos detractores, desde luego, siempre hubo también intelectuales entusiastas del esfuerzo deportivo, como Henri de Montherlant, Paul Morand o Albert Camus, futbolista juvenil en sus años argelinos y que mucho más tarde reconoció que «lo mejor que sé sobre la moral y las obligaciones de los hombres se lo debo al fútbol».

Aunque la vieja tendencia censora ya ha remitido sustancialmente (por el contrario, la moda actual obliga a la gente reputada «seria» a exhibir algún *hobby* popular y humanizador, pues vivimos en una sociedad mediática en la que predominan los valores «simpáticos»), se dan de vez en cuando recaídas con motivo de algún acontecimiento deportivo especialmente hipnótico, como los mundiales de fútbol o el gran Tour ciclista, presencias casi obsesivas durante semanas en la pantalla del televisor. Por supuesto, los intelectuales de hoy (incluso los más reacios a la posmodernidad) gustan practicar, mitad en serio y mitad en broma, la exégesis de sus deportes favoritos, pero deploran también a veces en otros contextos su absorbente predominio sobre el público. E incluso advierten en la condición misma del deporte actual rasgos indeseables que parecen reflejar lo peor y más agresivo de la sociedad en que vivimos.

¿Cuáles suelen ser las principales objeciones ético-políticas que predicadores y semicultos hacen a los deportes de gran

espectáculo? Dejemos de lado el habitual lamento acerca del predominio corruptor del dinero en estas actividades: todo está comercializado, los jugadores son anuncios vivientes de las marcas que los patrocinan, los futbolistas ganan mucho más que los maestros, etc., *Mutatis mutandis*, son quejas que se aplican también a todos los restantes gremios, de los artistas a los clérigos pasando por los políticos. Apartemos aún más vigorosamente al pedante que deplora el tiempo invertido en los estadios y que podría haber sido empleado en la lectura de Dante Alighieri o en la conspicua audición de las *Variaciones Goldberg* interpretadas por Glenn Gould. Hay que tener muy mal gusto o ser muy hipócrita para creer que se puede habitar lo sublime ininterrumpidamente..., sea en aficiones, en amores, en teorías o en comportamiento moral. Vayamos a las dos quejas antideportivas mejor fundadas: el fomento de la mentalidad competitiva y del espíritu belicosamente nacionalista.

El afán de competir es negativo si impide la cooperación con los demás, justifica el «todo vale con tal de ganar» o desemboca en el abandono despectivo del prójimo menos capaz o menos afortunado. Pero por lo demás es síntoma de algo excelente: una sociedad donde se ha establecido la igualdad política. La competición deportiva nace en la sociedad griega a raíz de la desaparición de las antiguas jerarquías genealógicas, lo que hizo imprescindible inventar otras formas de distinción social. Y es que en una sociedad democrática los individuos llegan a ser *iguales* (política y jurídicamente), pero nunca deben ser *intercambiables*; serán iguales, pero desaparecerían como individuos (y la democracia con ellos) si fueran *lo mismo*. Cada grupo necesita tipos humanos que representen la excelencia, dignos de admiración, modelos que encarnen el ideal social de vitalidad de modo plenario y a la vez individual, distinto. Somos iguales pero no indistintos. Además, sólo entre iguales se puede competir: nadie puede medir sus fuerzas con los dioses ni con el monarca absoluto o el representante de una casta superior. Sólo quien me reconoce como igual compite conmigo y es capaz de camaradería en la rivalidad. La competencia es una fuerza socializadora, porque para competir se

necesita a los demás: nadie compite solo. Quienes buscan a toda costa someter o exterminar a los otros no son los más competitivos, sino todo lo contrario: lo que pretenden es acabar de competir cuanto antes...

En cuanto a los excesos de pasión nacionalista en el deporte (la identificación a ultranza con el nuestro o los nuestros, con el representante del grupo o el grupo que nos representa) es cierto que pueden repeler un poco a las almas menos gregarias, pero me parece evidente que son desagües muy tolerables de la necesidad de pertenencia que se da en todo consorcio humano..., salvo cuando arrastran a gamberros descerebrados a cometer salvajadas que sería injusto achacar a la contienda deportiva en sí misma. Resulta innegable que tales marejadas bárbaras (que a veces pueden llegar hasta convertirse en una guerra efectiva entre dos países, como ocurrió hace pocas décadas entre Honduras y El Salvador) suceden con mayor frecuencia con motivo de deportes cuyo funcionamiento por medio de equipos que representan naciones o localidades exalta más el siempre quisquilloso y alucinado orgullo colectivo que otros como el tenis o las carreras de caballos. Pero cuando no se llega a tales desmanes, podría admitirse que esas lizas funcionan precisamente como recambio y aplazamiento de las guerras, aunque tal parentesco sustitutorio no deje de tener algo de ominoso y los malpensados concluyan que el deporte *entrena* para la guerra en lugar de sustituirla (¿no se ha dicho que Inglaterra ha ganado sus más arduas batallas gracias a sus campos de *cricket*?). Incluso la propia barbarie nacionalista que fomentan se optimiza por lo general en una especie de *vacuna* contra los conflictos políticos «reales» del nacionalismo exacerbado; inevitablemente, como toda vacuna, opera por inoculación preventiva (o lúdica) del morbo que se intenta combatir, lo cual produce a veces en los más débiles (mentales) una reacción peligrosa. En fin: ¿y si la auténtica «prestación social sustitutoria» al servicio militar, sangrientamente obligatorio de un modo u otro a lo largo de los siglos, fuera el adiestramiento deportivo y las competiciones que lo ensalzan?

George Santayana lo ha expresado elocuentemente: «Los griegos, en los intervalos de sus guerras, en vez de sumergirse en

la lujuria y la indolencia, o en una vana industria, instituyeron juegos en que la paz se hacía vehemente y gloriosa mediante una bella imagen de la guerra». No considero vana la industria y tanto la indolencia como la lujuria cuentan con mis declaradas simpatías, pero me parece también muy atractiva la idea de encontrar lo que William James llamó a comienzos de siglo «un equivalente moral a la guerra» que canalice el fervor y la gloria heroicos por vías no criminales. Por el momento distamos mucho de haberlo conseguido, pero la simple propuesta creo que basta para considerar el deporte de masas con el debido respeto. Aunque yo personalmente aún respete más a mi sobrino de nueve años que, para desesperación de sus allegados, prefiere Rominguer a Indurain y, pese a haber nacido en Madrid, se declara entusiasta seguidor del Barcelona en la liga española y de Brasil en el campeonato del mundo. Como los medios de comunicación actuales nos familiarizan cada vez más con acontecimientos internacionales de esta índole, se nos ofrece la oportunidad de adquirir admiraciones cosmopolitas y de traicionar a nuestra tribu, aunque sólo sea *in pectore*, deseando la victoria del extranjero maravilloso. Con un poco de suerte y aplicación, aprenderemos de este modo a separar el aprecio a dones universalmente valiosos (habilidad, fuerza, velocidad, elegancia, limpieza de juego...) de la adhesión zoológica a nuestro propio clan, entrañable pero siempre algo mezquina (el grasiento «olor a establo» del que habló Nietzsche). Y a celebrar como propia la excelencia allí donde se dé y sea quien fuere el que la demuestre.

¿Constituye lo deportivo un rasgo distintivo de lo humano? Sabemos que los animales *juegan*, es decir, que obtienen placer reiterando individual o colectivamente gestos de eficacia ficticia, que no sirven en realidad para lograr cobijo, subsistencia o apareamiento. Pero no parece haber animales deportistas: no se someten a reglas aleatorias, no admiten arbitrajes, no renuncian a ninguna ventaja, no se *admiran* unos a otros (¿quizá la hembra al vencedor de la contienda ritualizada y por tanto incruenta de los machos que pelean por ella?). Es evidente que los animales hacen ejercicios preparatorios, que se entrenan para desarrollar los

movimientos y capacidades necesarios de su perpetuación específica. Mucho de ello hay también en el fundamento de los deportes humanos: estilizan hasta lo sublime las destrezas de la lucha cuerpo a cuerpo, de la caza, del lanzamiento de proyectiles, de la agilidad a pie y en vehículos, de la estrategia frente a grupos hostiles... Los ejercicios de los animales, sin embargo, parecen carecer de algo básico desde nuestro punto de vista deportivo: no fijan de antemano el lugar y el momento decisivo en el que la capacidad debe ser demostrada. Lo característico (y característicamente humano) del deporte es su convocatoria ritual a un *aquí* y un *ahora*, a una coordinada espacio-temporal previamente acordada e irrevocable. En este sentido, la emoción deportiva tiene algo de esencialmente *trágico*, pues todo ocurre en un momento y de una vez por todas [véase la definición de lo trágico en la voz ALEGRÍA]. El simple entrenamiento prepara el cuerpo para cuando sea necesario, nos refuerza y tonifica ante tareas aún inconcretas, que el albur o las necesidades nos irán proponiendo. El deporte fija la *prueba* y convierte la gimnasia en reto al destino: no se trata de ser fuerte o ágil, sino de ser fuerte o ágil aquí, ahora, en esta compañía, contra estas irrepetibles y pautadas circunstancias. La excelencia no es un hábito higiénico, sino arriesgarse a la asechancia terrible del momento que no vuelve y salir con bien. La prueba obliga a concentrar las capacidades del deportista, reuniéndole consigo mismo, con los adversarios, con los testigos y con el azar. Todo ello bajo normas que delimitan por un instante un universo aparte, donde la aptitud para la supervivencia no es simple automatismo biológico, sino un propósito que elige los requisitos de su propio designio, llamado triunfo. Los animales no se toman tantas molestias porque no se saben transitorios ni mortales.

Las olimpiadas, los récords, la gran final, la ascensión al Tourmalet, el Derby: la copa del mundo. Beber de esa copa es un esforzado remedo de la perdida ambrosía y una frágil alternativa a la inmortalidad. Los dioses beben ambrosía, pero sienten nostalgia de la copa del mundo. Por eso el viejo Homero los imagina en la *Ilíada* apostando entre sí en la carrera de carros celebrada

frente a Troya durante los funerales de Patroclo. Y Píndaro destaca que en esos juegos rituales de las olimpiadas los humanos hacen lo único que a los dioses está vedado: aspirar a una gloria incierta y arriesgarse al fracaso. El atleta, nos dice, «es aquel que se deleita con el esfuerzo y con el riesgo». Exponerse a la derrota (al *desastre* subjetivo que comporta la derrota) es condición intrínseca del esfuerzo deportivo, como demuestra que la palabra griega «*atleta*», en cuya etimología se encuentran significados como «competición» o «lucha», derive en un adjetivo que equivale a «*desgraciado*» o «*desdichado*». Quien en los eventos deportivos no sabe sino denunciar la simpleza muscular de los retos, las bajas pasiones colectivas, la vanidad del afán de preeminencia o las manipulaciones fraudulentas de la trastienda, quizá acierte en tal o cual detalle vergonzoso, pero pierde de vista el auténtico *interés* puesto en juego, el sentido humanizador que subyace a la más fanfarrona de las leyendas de estadio. Esos enemigos doctrinales de la competición deportiva pueden entender muy bien lo que ciertos hombres quieren y lo que hacen, pero nunca sabrán el fondo de lo que los hombres quieren y por qué lo hacen.

Y con todo ¿es sano ese afán de arañar segundos, de añadir centímetros o kilómetros, ese perpetuo esclavizar el esfuerzo generoso de los cuerpos al latir cicatero de los cronómetros y a la cinta métrica? ¿No se reduce así la búsqueda de excelencia a mero baremo mecánico? También en el rigor de tales comprobaciones se demuestra lo singular de nuestra condición, señalada por Antonio Machado con la voz de Juan de Mairena: «Lo específicamente humano, más que la medida, es el afán de medir. El hombre es el que todo lo mide, pobre hijo ciego del que todo lo ve, noble sombra del que todo lo sabe». El tiempo y el espacio nos aprisionan: pulgada a pulgada, segundo a segundo, registramos las victorias que parecen ampliar los límites de esta cárcel. Competimos contra el tiempo al que hemos aprendido a medir y que por tanto siempre nos alcanza, contra ese espacio que nuestras fuerzas nunca podrán abarcar pues conocemos su magnitud frente a la nuestra. Peleamos por derrotar a *coordenadas*: nueva prueba de que en la esencia misma del deporte se oculta un sím-

bolo metafísico, quizá el que mejor nos expresa. Lo sabe como nadie el viejo campeón que lo intenta por última vez, enfrentando la inmensidad del ánimo a lo mensurable de las coordenadas, desde la ya verificada caducidad del cuerpo. Dos lemas perfilan su agonía (en el sentido etimológico de combate definitivo que Unamuno concedía a esta palabra): «qué lejos está todo», «qué pronto se hace tarde». La fatiga de lo inalcanzable, la brevedad de lo huido. Después, a pesar de los pesares, el campeón deteriorado salta, corre, pedalea, sube al caballo... mientras el cuerpo aguante. Pueden sobrevenirle todos los males, pero al menos está a salvo de aquél tan terrible que hizo exclamar a Jenofonte: «¡Qué desgracia para un hombre envejecer sin haber visto nunca la belleza y la fuerza de la que es capaz el cuerpo!».

DIDEROT (Denis). Cuando hoy se habla de la Ilustración, sea para achacarle los crímenes y desvaríos de la modernidad o para deplorar que el interrumpido cumplimiento de su proyecto no haya sabido evitarlos, se maneja siempre una simplificación abusiva de los movimientos intelectuales europeos ocurridos en el siglo XVIII. Son bien conocidos los rasgos canónicos de ese esquema: racionalismo intransigente, veneración por la ciencia, fe en el progreso social, voluntarismo regeneracionista en lo político, menosprecio del componente afectivo del ser humano, imaginación didáctica pero escasa fantasía, etc. Desde luego, esas características y las que les son adyacentes se dan en unos u otros de los principales pensadores ilustrados, aunque muchas veces salteadas con disposiciones opuestas y nunca de forma unánime [véanse las voces MALESHERBES, ROUSSEAU y VOLTAIRE]. Examinada de cerca, cada una de las grandes figuras de la Ilustración es mucho más compleja y menos disciplinadamente «ilustrada» de lo que la complaciente visión de conjunto podría inclinarnos a suponer. El caso paradigmático de esa condición mezclada y ambigua es el de Denis Diderot, en cuya personalidad proteica se acumulan rasgos aparentemente incompatibles, habilidades contradictorias, impulsos difíciles de reconciliar desde el esquematismo académico. En una ocasión dijo André Gide: «Los extremos me tocan».

Éste hubiera podido también ser el lema de Diderot, que fue racionalista como Voltaire y sentimental como Rousseau, disciplinadamente laborioso y caprichoso fantaseador, estoico y hedonista, moralista a veces hasta el puritanismo, pero acuñador de un personaje literario cuyo cinismo pone en jaque todo esfuerzo moral; un artesano del saber honrado a carta cabal y también plagario desvergonzado, el plebeyo que cruzó toda Europa para convertirse en consejero áulico de una gran emperatriz, un rotundo escéptico que padeció cárcel por causa de la verdad y a punto estuvo de morir mártir por ella... Si alguien merece en su época ser llamado *enciclopedista* no cabe duda que fue él: no sólo porque sabemos que la *Enciclopedia*, esa obra de tantos, no fue llevada a buen término más que gracias a su obstinación, sino también porque su propio genio tiene algo de indudablemente enciclopédico, amalgama en la que todo lo que mueve el intelecto, las pasiones y los sentidos halla incómodo acomodo. Diderot, enciclopédico Proteo.

Uno de los rasgos más modernos de Diderot es que su talento de artesano independiente del espíritu, nada estamental, se abrió paso no tanto según su irresistible vocación o su alto capricho, sino más bien siguiendo los dictados del mercado laboral y de su propia necesidad (conviene recordar que la palabra más antigua para «necesidad», el término *ananké*, designaba primigeniamente en griego cierto grillete de hierro que sujetaba a los esclavos por el cuello...). En buena medida, fue por razones económicas por lo que durante décadas hubo de ocuparse Diderot de la *Enciclopedia*, en lugar de entregarse por entero al teatro o a la novela como hubiera sido su deseo; también por razones de trabajo, para echarle una mano a cierto amigo, se convirtió en comentarista de los salones pictóricos y en crítico de arte. En cada caso se nota que se *arremanga* para afrontar la tarea que se le ofrece y, aunque rezongue un poco, nunca se le caen los anillos por verse obligado a la dura brega y al destajo intelectual. Va a los talleres, se hace amigo de los artesanos (su padre era cuchillero y bueno, como recuerda con orgullo), se interesa pacientemente por las máquinas, olfatea las mezclas de colores en la paleta de los pintores,

saquea sin escrúpulos llegado el caso las obras tediosas de los especialistas. No hay nadie menos elitista que él cuando pone manos a la obra ni menos altanero al afrontar la realidad de los oficios y de la naturaleza. Se pone a la misma altura que sus interlocutores o que el objeto de su estudio, nunca por encima, por eso suele ver lo que a otros se les escapa. Le acucia la curiosidad, pero en cambio no le preocupa el buen gusto, ese defecto radical en un creador, capaz de esterilizar en ocasiones al mismísimo Voltaire. Es vulgar, prolífico, disperso, mimético y, gracias a eso, a menudo profundamente original y siempre fecundo: tiene las virtudes y defectos de la propia naturaleza, que también vagabundea con muchos resultados y sin ningún propósito. Le fascina lo sensorial y su nada obvia influencia en nuestro pensamiento: ¿cómo y cuáles son las ideas de un ciego de nacimiento?, ¿cómo influye la hinchazón de las gónadas y subsiguiente polución del filósofo dormido en los audaces sueños científicos que quizá esboce luego por escrito al despertar? «Doctor, ¿es la locura?», pregunta inquieta mademoiselle de Lespinasse a Bordeu mientras ambos asisten a las convulsiones eyaculatorias de D'Alambert, agitado en una duermevela febril; y el médico responde: «Teniéndola a usted cerca, sí, señorita». Ese libertinaje reflexivo, antiacadémico, recuerda a lo más espontáneo del genio de los griegos o de Lucrecio.

De los primeros burgueses tuvo lo mejor, el tesón y la capacidad laboriosa, el desprecio a los ringorrangos, el sentimentalismo sensual pero nunca obtuso, la jocosa obscenidad, el inconformismo bohemio, la glotonería que entiende de confituras y sabe hacerlas, el sentido común que —sin perder cordura— se atreve a visitar las más descabelladas fantasías. Buen conversador hasta la charlatanería, como un niño excitado por la compañía de sus mayores (Voltaire consigna este rasgo con desaprobación de viejo cascarrabias), palmeaba y pellizcaba en su elocuencia a la mismísima Catalina de Rusia. No rehuía el cuerpo a cuerpo, la exuberancia o la risa, sin lo cual no hay espíritu. Dicho sea en su favor: no le imaginamos componiendo un tratado ni una *Summa*. Tampoco adoptando un marquesado, aunque fuese *tongue in cheek*

como asumió Voltaire el de Ferney. Demasiado inteligente, bullicioso, terco, para sacar contento de partículas que no fuesen los átomos de la materia universal: es inimaginable, loor a él, un Denis de Diderot...

DINERO. La condición del dinero es singular entre todos los productos culturales: cuantos testimonios se refieren a él a lo largo de los siglos le caracterizan juntamente como lo más apreciado de hecho y como lo más despreciable de derecho. Los hombres no se cansan de desearlo ni los moralistas de denostarlo, por lo visto siempre infructuosamente: hay crónicas de tiempos pacíficos frente a los más guerreros, o de gobiernos acertados y tolerantes frente a otros torpes e intransigentes, pero los comentarios históricos en toda época y lugar sobre el dinero siempre —¡siempre!— constatan el *aumento* de su influencia sobre conductas y conciencias. Resulta pues que el dinero es el único producto social que nunca ha dado síntomas perceptibles de decadencia. Con mayor o menor verosimilitud se ha hablado de la muerte de Dios, de la muerte del sujeto, de la muerte de la revolución, de la muerte de la política, de la muerte del arte, de la filosofía o de la mismísima muerte del hombre; pero nadie —¡nadie!— se ha atrevido jamás a denunciar el más leve atisbo de la muerte del dinero. ¿Quién hubiera prestado crédito —nunca mejor dicho— a semejante certificado de imposible defunción?

La censura que lamenta este auge permanente, esta irresistible ascensión, es de dos tipos: social y moral. En ambas coinciden, cada cual con la argumentación propia de su ideología, los pensadores paganos más destacados y la doctrina oficial cristiana. Estamos hablando del dinero como valor en sí mismo, con su peculiar capacidad de reproducción y crecimiento (lo que podríamos llamar molierescamente su *vis financiera*), no del dinero como instrumento destinado a facilitar los intercambios comerciales. A esta precoz emancipación de su utilidad propia apuntan precisamente las críticas contra su desmesurada influencia: es un simple medio, incluso puede decirse (como afirma Georg Simmel en su fecunda *Filosofía del dinero*) que el medio por excelencia,

cuya perversión consiste en habérselas arreglado irresistiblemente para transformarse en fin. Esta mutación señala los dos rumbos opuestos de la economía, el uno modesto y aceptable, el otro desaforado, peligroso... e infinitamente tentador. Por ejemplo Aristóteles, en su *Política*, distingue entre *oikonomikos* (lo concerniente a la correcta administración de las propiedades hogareñas), que aprueba y considera esencial para el funcionamiento de cualquier ciudad mínimamente compleja, y *chrematistike* (los intercambios que buscan aumentar la ganancia): a quienes se dedican a estos últimos los tacha de «parásitos». Esta consideración derogatoria desde el punto de vista social de las prácticas crematísticas o financieras, que se mantiene impertérrita a lo largo de la antigüedad, se refuerza luego con la condena cristiana de carácter moral: son pecaminosas. El emblema y compendio de estas malas artes es la *usura*, la diabólica capacidad del dinero no ya de facilitar que todo se compre y se venda en busca de beneficio, sino de comprarse y venderse a sí mismo como fuente máxima de provecho. Independizado de las cosas para cuyo intercambio fue inventado, el dinero se convierte en la cosa por antonomasia, aquella con la que conviene comerciar más que con ninguna otra.

La repugnancia ante la usura se mantiene durante el medievo y el renacimiento cristianos, con mayor fuerza sin duda entre católicos que entre protestantes. Atraviesa como un escalofrío de santo horror la literatura del siglo XIX, de Balzac a Dickens, de Dostoiewski a Georges Darien (en su magnífica novela anarquizante *El ladrón*) o Léon Bloy, hasta alcanzar su última y vigorosa exhalación retórica en el soberbio canto que le dedica Ezra Pound. En esta continuidad del repudio, los siglos XVII y XVIII constituyen en parte una excepción, de la que nos ocuparemos dentro de un momento. Pero antes calibremos algo más detenidamente lo que significa esta duradera puesta en guardia o franca condena dictada contra el dinero y su propagación autónoma.

Se atribuye al dinero la facultad de desanudar los más básicos lazos de la sociedad y volverla insolidaria. Es una acusación chocante, porque precisamente el dinero es el más destacado de los productos estrictamente *sociales*, es decir, que carece de toda

fuerza o pertinencia fuera de la compañía humana que le da sentido: entre la lista de cosas imprescindibles que uno se llevaría a una isla desierta, nadie incluiría el dinero. Como señala Simmel, «el dinero no es más que una referencia a la sociedad». Lo que consagra el dinero es precisamente nuestra relación con los otros, la realidad básica de que *toda vida social es intercambio*. Pero en cierto sentido la protesta contra su asocialidad está paradójicamente justificada: el dinero desnuda y objetiva la relación social con tanta nitidez que nos la hace árida, extraña y descorazonadora. Nada tan *desmitificador* como el dinero y sabido es que la sociedad necesita mitos ilusionadores que favorezcan su funcionamiento. Las comunidades humanas, para ser interiorizadas compensatoriamente por sus miembros, necesitan en cierto modo ser vividas como algo sagrado y lo sagrado tiene siempre como rasgo propio una dimensión *incalculable*; al hacerlo todo contable y calculable, el dinero actúa como una fuerza desacralizadora de disolvente poderío. De aquí en buena medida la alarma que produce y el rechazo..., acompañado sin embargo del más acendrado afán, porque el dinero simboliza el máximo de rendimiento que podemos obtener de la sociabilidad a la que nos debemos. Con razón Spinoza lo consideró *compendium omnibus rerum* y Schopenhauer lo denominó «felicidad abstracta».

Los lazos tradicionales se resistieron en cada sociedad a ser desvelados y calculados por el dinero: el aura de sentimiento íntimo o ritual, de sacralidad familiar incalculable, los protegía. Por eso el poder financiero es el asidero en el que prenden su posibilidad de influencia aquellos grupos humanos aislados de la «normalidad» dentro de la comunidad por alguna razón o para los advenedizos a ella, llegados desde el extranjero. En Roma, por ejemplo, fueron los libertos —que no podían acceder a la plena ciudadanía— quienes se dedicaron a los negocios especulativos. Entre los turcos este papel lo cumplieron los armenios, una etnia en el mejor de los casos despreciada y en el peor perseguida. Lo mismo sucedió con los moriscos en España, con los parsis y chetis en la India, con los hugonotes en Francia, con los cuáqueros en Inglaterra... y, en casi todas partes, con los judíos, el pueblo dis-

perso por excelencia, los apátridas cuasi ontológicos (o cuasiteológicos, aún peor). Con estas personas se podía tratar de modo puramente crematístico porque con ellos no existía familiaridad hogareña y se les regateaban derechos que los demás disfrutaban. Dado que ese tipo de trato es demasiado clarificador respecto al intercambio social y tropieza dolorosamente con los usos afectivos establecidos, el nítido parentesco o la excesiva *filia* societaria opera como un impedimento del negocio. Cuando éste se establece, con su imparcial calculabilidad, la calidez humana se desvanece. No porque no queramos nada de los otros ni con los otros, sino porque queda exteriorizado hasta lo impersonal lo que queremos de ellos y con ellos. Las finanzas exigen una cierta comunidad entre los tratantes, por lo que no se puede negociar con los absolutamente opuestos, con los enemigos; pero esa comunidad no debe estar demasiado teñida de afectuosidad incalculable porque ello mata la ocasión de ganancia, de modo que los demasiado amigos o parientes tampoco sirven para el juego. Según afirma Simmel, «el interlocutor adecuado para el negocio pecuniario —en el que, como se ha dicho con razón, desaparece toda intimidad— es la persona que nos resulta intrínsecamente indiferente y que no está ni a favor ni en contra de nosotros». Por ello son sin duda las grandes ciudades, con su aluvión de personas desarraigadas venidas de todas partes y sin asentamiento afectivo claro pero sometidas a una ley común, los espacios privilegiados de la especulación crematística. Y de aquí también que la enemistad popular contra los potentados financieros (alimentada por el pensamiento tradicionalista, conservador o religioso, aún en nuestros días, y siempre distinta a la simple envidia hacia los ricos por cuna, terratenientes, etc.) los suponga con frecuencia venidos de fuera, al servicio de intereses extranjeros, alienígenas.

Buceemos un poco más hacia el fondo del asunto. El dinero presenta paralelismos muy significativos con las otras dos estructuras de deseo máximamente *tentadoras*, es decir, que por un lado atraen y por otro asustan y repelen: me refiero al sexo y a la inteligencia. Tal como queda dicho del dinero, aunque a su propio modo, también el sexo y la inteligencia delimitan áreas en las

que no se puede jugar solo: los otros han de estar de algún modo presentes, sea en carne y hueso para dejarse seducir, persuadir o analizar, sea como fantasmas turbadores o como creencias establecidas. El sexo y la inteligencia son factores que provocan y cimentan la sociabilidad, avivando la necesidad humana de compañía, de aceptación y reconocimiento, garantizando la reproducción de la especie y también la reproducción de las estructuras simbólicas que la comunidad comparte. Pero al mismo tiempo asustan por su excesiva *intensidad*, por su tendencia a emanciparse de estos empleos instrumentales socialmente plácidos y campar autónomamente por sus respetos de forma subversiva. El sexo no se quiere limitar a la reproducción y el matrimonio, sino que se desborda hacia objetivos prohibidos, excesivos o perversos; la inteligencia no se contenta con la comprensión y consolidación de las ideas establecidas, sino que las disecciona, las compromete, las derriba y pretende sustituirlas por alarmanes novedades. Tal como el dinero, el sexo y la inteligencia tienen una vocación impía que les hace no respetar nada de lo respetable, o respetarlo de un modo vacilante, *amenazador*... Por eso los moralistas de tendencia puritana ven estos factores de inquietud con ojos de reproche: el frenesí erótico (que los animales no conocen) es tachado paradójicamente de «bestial» y la inteligencia pura (la característica más exclusivamente humana) es denominada «inhumana». Sexo, inteligencia, dinero: medios que se sublevan contra su instrumentalidad y se absolutizan en fines; medios turbadoramente apetecibles, *más deseables en sí mismos que lo que se supone que debería conseguirse por medio de ellos*; medios que no se resignan a servir a la rutina de la vida cotidiana, sino que se ofrecen como formas de vida especiales, devastadoramente absorbentes, deliciosas y destructivas hasta la perdición eterna de quien las abraza sin recato..., o por lo menos eso asume vengativamente el iracundo puritano que las denuncia.

Quedamos pues en que los usos financieros (o, si queremos ser más desagradables, usureros) del dinero y la facilidad de éste para crecer vertiginosamente vendiéndose y comprándose a sí mismo han sido siempre vistos con reprobación y alarma por los

ideólogos sociales desde la antigüedad clásica. El pecado de codicia o el de avaricia, el afán de lucro y el apego al vil metal han merecido las más severas condenas junto a retratos despiadados desde las comedias griegas y latinas hasta *El avaro* de Molière, pasando por el «poderoso caballero es Don Dinero» quevedesco. A partir de finales del siglo XVIII, junto a estas denuncias incesantes, el recién inventado capitalismo fue segregando sus propios apologistas, que homologaron los usos financieros a la modernidad, el progreso, la prosperidad pública y las libertades individuales. Pero esta ruptura más o menos brusca con la sociedad tradicional y su consiguiente legitimación teórica, esa «gran transformación» de la que hablaría después Karl Polanyi en un ensayo célebre, había tenido ya precedentes ideológicos importantes en el siglo XVII. Entonces varios pensadores sociales dieron un giro radical a las concepciones habituales para comenzar a ver en el dinero y sobre todo en el afán poderosísimo que suscita, no la causa de los peores disturbios morales, sino el remedio de algunos de los más graves. Estos autores han sido estudiados con envidiable perspicacia por Albert O. Hirschman en su ensayo *Las pasiones y los intereses, un libro erudito que contiene más ideas que pedantería, lo cual no es logro común*. Me dispongo a seguirle y, llegado el caso, a parafrasearlo con impudicia en los párrafos venideros, aunque sin responsabilizarle del sesgo interpretativo cuyos posibles errores serán sólo míos.

Desde el comienzo de la época moderna, con la decadencia de la piedad medieval y las disensiones religiosas que ensangrentaron Europa, surgió un nuevo anhelo de seguridad social frente a los arrebatados caprichos de los poderosos, así como una gran desconfianza de que la fe cristiana pudiera bastar como influencia disuasoria. Los monarcas y los nobles se movían a impulsos del orgullo, de la ambición, del afán de poder o de gloria, mientras que los burgueses, cada vez más influyentes, padecían bajo esta incalculabilidad de las pasiones aristocráticas. Por descontado, reyes y nobles apetecían también la riqueza, pero por la vía de la rapiña o la conquista a las que les predisponía su condición, mientras que los burgueses apostaban por el intercambio

comercial. Para que este último pueda tener lugar hace falta una cierta igualdad entre las partes, motivo de la repugnancia que sentían por él quienes se consideraban genealógicamente superiores a la laboriosidad plebeya. Recorro de nuevo a Simmel: «Esta actitud es comprensible: en el cambio y el pago hay que someterse a una norma objetiva ante la que ha de doblegarse la personalidad fuerte y autónoma, a lo cual no siempre está ésta dispuesta. De aquí el desprecio que profesan los caracteres aristocráticos por el comercio. De aquí también que el cambio favorezca el carácter pacífico de las relaciones entre los hombres pues que, al participar en él, éstos reconocen una objetividad y normatividad que está por encima de todos ellos». Los pensadores del barroco, los primeros ilustrados, comprendieron que la afición al comercio era un sedante que por muchas razones no se podía administrar a quienes estaban acostumbrados a drogas más duras como la ambición o la ferocidad guerrera. Por otra parte, tuvieron por seguro que las exhortaciones de la religión o las reconvenciones de la moral no reduciría la vehemencia de los desaforados. Habían llegado a la conclusión de que una pasión sólo puede contrarrestarse con otra pasión mayor: en este punto coinciden Hobbes y Spinoza, Vauvenargues, Hume y muchos otros. En su *Leviatán*, Hobbes declara que el temor es la pasión socializadora por excelencia, pues el miedo a la muerte nos hace renunciar a nuestros violentos deseos de predominio y someternos a la autoridad estatal. Pero esta pasión sirve para doblegar a los pequeños, a la gente común, pero no es válida para controlar a los más encumbrados, cuya preparación guerrera basada en el honor les hace no rehuir el enfrentamiento que implica riesgo mortal sino casi buscarlo para aumentar aún su dominio. En páginas famosas de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel ha descrito el *ethos* belicoso de estos señores más temibles que timoratos, que no admiten otro criterio de orden más que la imposición de su voluntad ni otra autoridad suprema que la de la muerte. No, se hacía preciso encontrar otra pasión que despertase en los feroces o ambiciosos una concupiscencia nueva, capaz de convertir su ímpetu destructivo en industriiosidad. Las pasiones aristocrá-

ticas habrían de ser domadas y encauzadas productivamente por el interés.

Comparada con otras actividades humanas predatoras, el afán de lucro por vía especulativa es una afición sumamente inocua. Así se lo comentó el doctor Johnson a Boswell en una de sus charlas inmortales (el 27 de marzo de 1775): «Hay pocas formas en que un hombre pueda ser empleado más inocentemente que en la ganancia de dinero». Pero ya antes, a lo largo del siglo xvii esporádicamente y sobre todo en el siglo siguiente, se había ido intentando limpiar el apetito crematístico de sus connotaciones más negativas. Para los moralistas medievales la avaricia es la más infame de las pasiones y en la Baja Edad Media se la considera como el más mortal de los pecados capitales. En el canto VI del «Infierno», Dante afirma que «*superbia, invidia e avarizia sono / le tre faville ch'anno i cuori accesi*» (la soberbia, la envidia y la avaricia son las tres chispas que encienden el corazón de los hombres). No se trata de un repudio exclusivamente cristiano, pues los musulmanes lo comparten: la ley o *sharia* censura también la avaricia y prohíbe rotundamente la *ribá* (ganancias conseguidas por usura o por rendimiento del capital invertido, lo que sigue dificultando hoy en día el avance de la economía moderna en los países islámicos más integristas). Sin embargo, como ocurre en tantos casos, un cambio de nombre oportuno puede mejorar la peor de las imágenes. Codicia, avaricia y usura fueron poco a poco sustituidas por una palabra mucho más presentable: *interés*. El término había aparecido ya a finales del siglo xvi, pero no se refería sólo a cuestiones monetarias, sino que abarcaba todas las aspiraciones humanas hacia el bienestar, con un ingrediente de reflexión y cálculo sobre cuál sería el mejor modo de conseguir las. «Interés» venía a ser algo así como «cordura pragmática». Poco a poco, la palabra va derivando hacia su significado más restringido de «ventaja económica». El secretario de Richelieu, Jean de Sihon, deplora esta deriva y considera una connotación desafortunada la que reduce al «interés de riquezas» los múltiples intereses sociales existentes: «interés de conciencia, interés de honor, interés de la salud, etc.». En cualquier caso, la palabra tuvo siempre un aura

de sensatez e incluso se le suponen virtudes terapéuticas contra locuras peligrosas: la persona interesada es una persona razonable, lo que no puede frecuentemente decirse del ambicioso o del amante apasionado. Es un término profano, desde luego, pero ya no vicioso. Su propia etimología alude a un papel socializador: *inter est*, lo que está *entre* los hombres y por tanto les une como un lazo (aunque también, diría un malicioso, les separa como una cuña...). Adam Smith consagró esta visión etimológica del interés, al explicar en un párrafo citadísimo de su obra principal que es por interés y no por desinteresada benevolencia por lo que el cervecero nos proporciona cerveza y el panadero, pan. Montesquieu, sir James Steuart y los fisiócratas coinciden en este punto de vista desde diversas perspectivas (y también Jeremy Bentham, el más provocativo y tardío de todos, que se deja de eufemismos y escribe una *Defensa de la usura*). Quizá sea una fórmula de Steuart la que mejor resume la esperanza puesta en el interés como salvaguardia contra males políticos, es decir, la confianza en que el interés privado defendería el interés público: «Por lo tanto una economía moderna es el freno más eficaz inventado jamás contra la estupidez del despotismo».

De modo que el interés, identificado con el afán de lucro, ya no pecaminoso sino razonable, pero siempre cargado con esa peculiar intensidad pasional que aporta el dinero como forma de vida y no simple instrumento de comercio, debería contrarrestar los desórdenes caracteriológicos de los grandes (ambición, belicosidad, afán de poder y gloria, etc.) o incluso de los particulares (tendencia al libertinaje sexual, a la pereza, a la embriaguez, etc.). No nos riamos amargamente demasiado pronto: algo de cierto hay en este planteamiento y así se comprobó históricamente. Pero en lo tocante al fondo del asunto se trata de una ilusión que podemos calificar, por hablar con suavidad, de optimista en exceso. Antes de referirnos a los aciertos parciales y al fallo de conjunto de esta prospectiva animosamente ingenua, veamos dos puntos paradójicos del asunto, referidos a las acusaciones más habituales que suelen hacerse hoy al capitalismo: su tendencia deshumanizadora y su materialismo. Se reprocha al capitalismo

que hace a las personas inhumanas a fuerza de frialdad y cálculo interesado. Pero, curiosamente, eso es lo que hace tres siglos se esperaba de él. La personalidad humana plena, llena de ímpetus y pasiones diversas, incalculable en su temeridad, resultaba demasiado peligrosa: los ilustrados quisieron podarla un tanto, enfriando sus transportes y sometiendo a cálculo sus arrebatos. Los sociólogos de la violencia establecen una diferencia básica entre violencia *instrumental* (v. gr.: la del atracador que utiliza la pistola para atracar un banco) y violencia *expresiva* (v. gr.: la del fanático que asesina para demostrar la grandeza y sinceridad de su fe). La instrumental es la más fácil de controlar, pues para ello basta con ofrecer al violento por las buenas lo que aspira a conseguir por las malas o con asegurarle un castigo cuya amenaza sea mayor que la recompensa que espera obtener. Pero quien se expresa por medio de la violencia realiza una apuesta incalculable, a fondo perdido, terroríficamente *desinteresada* y por tanto indomeñable (sobre la ominosa actualidad de este tipo de violencia puede consultarse el librito de Hans Magnus Enzensberger, Perspectivas de guerra civil). Hacer a los hombres más fríos y calculadores por medio de la promoción del interés tenía como fin transformar toda violencia de lo incalculablemente expresivo en lo calculadoramente instrumental, para arreglárselas mejor con ella y controlarla.

¿Y el materialismo? Resulta por lo menos chocante que se considere como prototipo de materialista a alguien capaz de sacrificarlo todo (ocio, sueño, sexo, comida y bebida, diversiones...) con tal de conseguir más dinero. A fin de cuentas, el dinero tiene muchos más aspectos en común con el espíritu que con la materia: su realidad es invisible e impalpable pero poderosamente activa, su fuerza proviene de la fe que se tiene en él (del crédito que se le concede), el contento que proporciona se refiere mucho más al futuro que al presente, se traslada casi instantáneamente de un extremo del planeta hasta su opuesto cambiando a menudo de forma y de nombre pero nunca de *sentido*, etc. Incluso puede decirse que el dinero se va «espiritualizando» y «desmaterializando» cada vez más, desde las pesadas monedas antiguas o los pri-

meros billetes —que fueron enormes sábanas de papel— a las actuales tarjetas de crédito o a una simple clave numérica enviada directamente al ordenador del banco desde nuestra pantalla case- ra. La imagen del tío Gilito de Disney trepando por montañas de monedas que llenan las habitaciones de su mansión no resulta ya tan obscena como meramente ridícula: la acumulación de capital es mucho más discreta y menos decorativa. Al materialista le hacen disfrutar los sabores y los olores, las imágenes y las caricias: las sensaciones, lo cualitativo. Pero el dinero no tiene olor, como señaló el emperador romano, ni tampoco color, tacto o cualquier otra cualidad sensorial relevante: es cantidad pura. El verdadero materialista nunca se sacia de frotarse con lo real a través de sus sentidos y gozar con sus deliciosos espasmos; el codicioso, en cambio, suele ser ascético porque los goces de la carne le estragan y le decepcionan. El materialismo es humilde porque se conforma y celebra lo que las cosas pueden darnos, sin más; pero quien ama el dinero lo ama porque en él nada se da *todavía*, todo es promesa, todo está aún por llegar y por tanto no produce decepción ni saciedad. Los verdaderos materialistas nunca se hacen ricos y suelen resultar muy malos capitalistas; en cambio son estupendos gastándose el dinero acumulado por otros...

Como hemos apuntado antes, el proyecto de combatir las pasiones humanas de apariencia más peligrosa por medio del interés tuvo lo que podría considerarse benévolamente un éxito menor. Las personas interesadas resultaron más productivas que demolidoras, dejaron de lado ciertos fanatismos teológicos y ciertas arrogancias genealógicas para asumir el igualitarismo desigual del «tanto tienes, tanto vales», desarrollaron la industria, prefirieron la cooperación rentable al vasallaje despótico. También ahorraron efusiones de sangre, pues las ofensas al honor, los agravios, las disputas, incluso los delitos que antes sólo se saldaban a tiros o sablazos pasaron a resolverse por medio de concesiones económicas: antes había que morir por ciertas cosas y ahora basta con pagar dinero por ellas. Sin embargo los problemas de fondo que habían intentado resolverse continuaron y continúan, como sabemos demasiado bien, incólumes. Para empezar, el

dinero se ha demostrado como un pésimo instrumento de legitimación de los gobernantes: los plutócratas pueden ser envidiados, temidos, adulados, pero nunca realmente *respetados*. Como ha expuesto con elocuencia François Furet, al burgués adinerado se «le odia precisamente por su dinero; el dinero atrae contra su persona los prejuicios de los aristócratas, la envidia de los pobres y el desprecio de los intelectuales, y hace además que el pasado y el presente lo expulsen del porvenir. Explica su poder sobre la sociedad y su debilidad frente a las imaginaciones. Un rey es infinitamente más grande que su persona, un aristócrata debe su prestigio a un pasado mucho más antiguo que él y un socialista predica la lucha por un mundo en que él ya no estará vivo. Pero el rico es sólo lo que es: rico y natural». El dinero no es virtuoso por su virtud, ni de su trabajo, como en la versión puritana; en el mejor de los casos, le cayó por suerte y, si así fue, puede perderlo mañana si la suerte le abandona; y en el peor de los casos fue adquirido gracias al trabajo de otros, por cicatería, o por codicia, o por las dos cosas. El dinero aleja al burgués de sus semejantes sin aportarle ese mínimo de consideración que le permitiría gobernarlos en paz» (*Le passé est une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*). Además de estas deficiencias simbólicas, quizá más agudas a finales del siglo pasado y en la primera mitad del nuestro que en sus postrimerías, económicamente ávidas sin tantos prejuicios, el interés capitalista no ha garantizado el abandono de las pasiones belicosas, pues resultó ser perfectamente compatible con la guerra, impulsada ya no por ímpetus heroicos sino precisamente por el afán de lucro. La industria de armamentos, la más rentable de todas, exige periódicamente conflictos para mantener y renovar su oferta de costosos productos mortíferos: desde luego no hay aquí ningún fervor sanguinario, pero *business are business*. Sobre todo, el dinero ha demostrado una irresistible propensión sumamente peligrosa cuyas peores implicaciones escaparon a Montesquieu o sir James Steuart: la facilidad para convertirse en *poder*. Las necesidades humanas son limitadas, el número de cosas que el dinero puede conseguir efectivamente tiene como cota máxima la posibilidad de asimilarlas de su dueño

en la brevedad de su vida: pero más allá de cierto umbral —salto de la cantidad a la cualidad— el dinero se convierte en poder (poder político, influencia sobre los demás): de ese modo recaemos en la peligrosa e incalculable desmesura, pues el poder es también un ansia infinita, porque no manipula objetos —los cuales no son más que lo que son— sino sujetos, que son todo lo que pueden llegar a ser. Como el propio dinero, el poder es *virtu- lidad* pura, posibilidad siempre abierta, siempre tentadora de lograr algo más o, preferentemente, conciencia de saber que siempre está uno capacitado para lograr algo más de otros. (Las cosas que el dinero compra cansan pronto salvo una, el poder, lo suficientemente «espiritual» (o, por hablar con propiedad, *ilusoria*) como para que el poseído por tal delirio no se sacie jamás.)

En nuestro presente, la transvaloración del dinero en poder ha llegado a tal punto en los países desarrollados que constituye el más serio peligro actual contra las democracias vigentes. Y ello por dos vías: en primer lugar, por la capacidad de escamotearse a los controles fiscales y hurtar su debida contribución al mantenimiento de un estado de bienestar que no sólo no debe avergonzarse, sino aspirar a merecer mejor su más que digno apellido. En segundo lugar, por su capacidad para pactar directamente con el estado las condiciones económicas que les resultan más beneficiosas en un plano casi de complicidad que desmiente y ofende la igualdad ante la ley del resto de los ciudadanos. Citaré para ilustrar este punto el vigoroso ensayo de Alejandro Nieto significativamente titulado La organización social esquizofrénica. En lo tocante al nuevo estatuto de los grandes especuladores, señala que «por razones fiscales, hoy los hombres más ricos no poseen apenas bienes inmuebles y ni siquiera empresas que desarrollen actividades productivas. Se monta sencillamente una red espesísima de sociedades participativas y participadas, grupos inextricables en los que es oficialmente imposible determinar quién es el propietario, aunque se sepa de cierto que en el centro de la tela de araña vive una persona o familia tan poderosa como inaccesible». El potentado oculto se escamotea así a las inquisiciones de Hacienda, de tal modo que su ejemplo defrauda a los contribuyentes que

no poseen capacidad económica para dotarse de tales subterfugios y descorazona a quienes aún son lo suficientemente rectos como para comprender que las cargas tributarias resultan imprescindibles, pero que deben exigirse de modo igualitario. Este presupuesto de igualdad, básico en el planteamiento democrático, se ve aún más gravemente conculcado cuando es el propio Estado quien permite un trato de favor a aquellos complejos capitalistas cuyo volumen económico alcanza determinada magnitud (no entremos ahora, aunque sería oportuno, en los mecanismos de corrupción —donativos para financiación de partidos o sobornos privados— que pueden reforzar y agilizar este trato de favor). «El común de los ciudadanos —escribe el profesor Nieto— está sujeto a las leyes generales, que le son aplicadas de manera igualitaria, mientras los miembros del nuevo estamento cuentan con leyes especiales o, en su caso, les son aplicadas de manera distinta. Para poner un ejemplo muy simple, basta pensar en lo que sucede fiscalmente cuando se fusionan dos empresas de ultramarinos y cuando se fusionan dos bancos; o, si se quiere, lo que sucede con la importación de capitales de un pequeño inmigrante y con los de KIO [...] Cuando dos empresas de ultramarinos quieren fusionarse acuden a un asesor fiscal para que les aconseje sobre el modo de hacerlo y, sea caro o barato, así lo hacen si no quieren incurrir en graves sanciones. En cambio, cuando dos bancos desean fusionarse, exponen primero sus intenciones al Ministerio de Economía y Hacienda y pactan con él las condiciones de la fusión proyectada, obteniendo unas ventajas fiscales que asombrarían si fuesen conocidas. Cuando un emigrante regresa a España y quiere traer sus modestos ahorros, ha de cumplir una serie de formalidades que pueden resultarle muy costosas; mientras que, cuando KIO desea invertir en España, sus representantes visitan directamente al ministro de Economía y Hacienda, quien tolera un régimen muy especial.» Los efectos secundarios de tales privilegios en prepotencia social, desmoralización pública, irresponsabilidad financiera y corrupción de funcionarios son de sobra conocidos para que hayamos de insistir más en ellos. La internacionalización económica (los únicos valo-

res que se han hecho realmente *universales* son los crematísticos, en el más despectivo sentido aristotélico del término) refuerza esta tendencia a la dualidad esquizofrénica del orden político democrático. Recorro por última vez al sabroso ensayo de Nieto: «La eliminación de las fronteras permite una movilidad de capitales que lleva consigo el que éstos puedan imponer condiciones para su establecimiento en un país determinado, de tal manera que, si no se les conceden ciertos privilegios, se dirigen a otros países. Con la consecuencia de que, si un Estado desea (o necesita) atraerlos, se ve forzado a conceder los privilegios exigidos, aunque sea en detrimento de la ley general igualitaria». O te doblegas a mis exigencias o me voy a las islas Caimán; o mejor las dos cosas, primero la una y luego la otra.

El estado democrático queda así supeditado a otro estado plutocrático interior a él (un «imperio dentro de otro imperio», como diría Spinoza), cuya existencia es asumida *de facto* por los diferentes gobiernos, aunque sea negada *de iure* cara al pueblo común, que acata las leyes sin esperar privilegios, paga sus impuestos y elige periódicamente a unos representantes..., los cuales después se encargarán de negociar y pactar con los capos del otro imperio, el reino financiero. Este doble rasero, digámoslo claramente, quizá no sea totalmente contrario al componente *liberal* de las democracias modernas —valioso por otras múltiples razones—, pero sin duda lo es a su fundamento *republicano*, con menoscabo del cual aquéllas pueden convertirse en un mero embeleco político [a este respecto, pueden consultarse las voces DEMOCRACIA e IGUALDAD]. Es absurdo (por falta de sentido histórico) magnificar los daños provocados por el artilugio plutocrático hasta el punto de invalidar sin más las actuales sociedades democráticas, en su inmensa mayoría amenazadas desde luego por una corrupción crematística que permea todas las capas dirigentes: pero resultará suicida olvidar este problema y cejar en la lucha por corregirlo. Sabemos ya, disipados los delirios de ciertos dirigismos colectivistas, que, sin un amplio respeto al mercado financiero, ni la prosperidad, ni la productividad, ni las libertades de la democracia son hoy por hoy posibles; pero también

sabemos que el ímpetu avasallador que tiende a transformar el dinero en poder y en desigualdad política es capaz de llegar a vaciarlas de contenido. Con razón ha señalado Habermas que el dinero no basta como cimiento *político* (dejemos ahora a la moral tranquila) de una ciudadanía auténticamente democrática como la que los países y el mundo entero necesita a finales de este siglo convulso. Georg Simmel, en su obra ya citada, menciona que hubo antaño en Rusia unas moneditas tan minúsculas que no podían ser recogidas con los dedos y debían ser llevadas directamente a la bolsa con la lengua. Imagen obscena y potente: enormes lenguas ávidas recogiendo monedas de la mesa común para llevarlas a una bolsa propia, sin fondo. Espero que encontremos mejor metáfora para nuestro presente y, sobre todo, para nuestro futuro.

Dios. Véase RELIGIÓN.

E

ENFERMEDADES. Hay grandes benefactores de la humanidad cuyos nombres, por una injusticia más de las tantas que nos desconsuelan, son relegados al olvido. Rescatemos de él a uno de estos abnegados próceres, el doctor Benjamin Rush, cuyas notorias aportaciones científicas ocurrieron en Inglaterra a finales del siglo XVIII. El doctor Rush descubrió, describió y otorgó nombre a algunas nuevas dolencias. En su tratado Investigación sobre los efectos de los licores espirituosos en el cuerpo y la mente (1785) cataloga la «enfermedad de la embriaguez», cuyos síntomas detalla con sabia precisión: insólita garrulería y hosco silencio, disposición a la riña, absurdo buen humor o insípido charloteo, risa extemporánea, propensión a juramentos blasfemos, grosería, inmodestia y enrojecimiento de la nariz. A lo largo de casi dos siglos esta enfermedad ha sido estudiada con afán, desde sus accesos casuales y más benignos hasta los casos crónicos. Tales indagaciones han culminado, por el momento, en *El concepto de alcoholismo como enfermedad*, publicado en 1960 por un psiquiatra de la universidad de Yale, E. M. Jellinek. Entre los más recientes discípulos del doctor Rush merecen destacarse a los directivos de la Organización Mundial de la Salud y su valiente estigmatización del letal «vasito de vino».

El segundo gran descubrimiento clínico del doctor Rush acaeció en 1792 y fue fruto de la conjunción del azar con la mirada inquisitiva del sabio (¡recuérdese la manzana de Newton!). Henry Moss era un esclavo negro en cuya piel aparecieron manchas

blanquecinas que anunciaban una progresiva decoloración. No le hizo falta más al doctor Rush, que ya venía maliciándose algo, para descubrir la «enfermedad de la negritud», una especie de lepra oscura que afecta a amplios grupos humanos y de la cual Henry Moss había comenzado a curarse espontáneamente. Si hubiera conocido a Michael Jackson sin duda habría visto en él otra notable confirmación de su teoría. Por raro que parezca, este segundo hallazgo no obtuvo tantos entusiastas como el primero y fue abandonado: el sino de los precursores es resultar a menudo incomprendidos. Pero los negros encontraron otro perspicaz patólogo en el doctor Samuel Cartwright, quien en su *Informe sobre las enfermedades y peculiaridades físicas de la raza negra*, publicado en Nueva Orleans en 1851, hace inventario de dos dolencias específicas de estos seres pintorescos, estudiados en su hábitat natural, es decir, en esclavitud: a la primera la denominó cultamente «drapetomanía» y su síntoma principal era la compulsión irresistible a escaparse de sus amos; la segunda fue llamada con sencilla propiedad *dysaesthesia aethiopsis* y descrita como el morboso afán de romper cuanto manejaban, despilfarrar sin ton ni son y no respetar los bienes de su dueño. Nótese que hoy estas dolencias ya no son privativas de la raza negra: la primera se da con frecuencia entre los ciudadanos de países comunistas y la segunda suelen diagnosticársela algunas amas de casa a sus asis-

tentas.

El siglo pasado fue también feraz y a veces feroz en la determinación de morbos sexuales. Como dolencia especialmente temible quedó señalada la masturbación, cuyas características estableció sin complacencias el doctor Henry Maudsley, a la sazón (1867) el más destacado psiquiatra inglés: «Esta desagradable forma de insania viene caracterizada por un intenso egocentrismo y presunción, extrema perversión de los sentidos y el correspondiente desarreglo mental, todo ello en las fases tempranas, y más tarde por el derrumbe de la inteligencia, las alucinaciones nocturnas y las tendencias suicidarias u homicidas». Visto lo cual, demasiado bien librados hemos salido algunos. Ante la gravedad de este cuadro clínico, no se explican las cautelas del doctor Sprat-

ling, quien en 1895 meditaba así: «Seccionar completamente los nervios dorsales del pene es un tratamiento racional para la constante rutina masturbatoria, pero quizá demasiado radical». Estas culpables blandenguerías no se le pueden achacar desde luego al anónimo doctor texano que, un par de años después, amputó el pene de un joven para sanarle de una vez por todas de su feo comportamiento. Bien hecho. Aunque quizá la masturbación no venga a ser sino una de las manifestaciones de una dolencia más amplia y compleja, la espermatorea, descrita en 1856 por el doctor Curling y cuyos síntomas son una desmedida actividad sexual, solo, acompañado y con todo bicho viviente. No me gustaría que nadie se estuviera riendo de estos pioneros, porque hoy la espermatorea se llama sexoadicción y es curada en clínicas especializadas por reputados bribones, digo doctores.

¿Qué es una enfermedad? En buena medida, como ha dicho Thomas Szasz, una categoría estratégica. El análisis semántico de esta categoría ocupa libros enteros, como *The nature of disease* del médico y filósofo Lawrie Reznick, de cuyas páginas he tomado los casos dieciochescos y decimonónicos que acabo de contarles. Digamos que existen enfermedades de origen fisiológico, es decir: provocadas por demostradas o probables lesiones orgánicas, y otras enfermedades causadas ideológicamente, según lo que Ivan Illich llamó «iatrogenesis conceptual». Estas últimas son comportamientos habituales desaprobados socialmente por sectores de la sociedad con poder decisorio, desaprobación compartida a veces por los mismos que los practican. Por supuesto, algunos de esos hábitos producen antes o después auténticas lesiones orgánicas, lo cual no quiere decir que en sí mismos sean enfermedades en el primer sentido indicado: el motociclismo, por ejemplo, puede acarrear graves descalabros físicos, pero sería injusto considerarlo una dolencia. Los actuales intentos de hallar fundamento genético al alcoholismo, la drogadicción o la homosexualidad (¿por qué no a las tendencias criminales, como reclamaría Lombroso?) son el enésimo esfuerzo por convertir el repudio social en trastorno somático. ¿Cuáles son las estrategias que entran en juego en las

enfermedades ideológicas? Por parte de los representantes del Estado terapéutico en que vivimos, decretar que un mal comportamiento —lo que antes se llamaba «vicio»— es una enfermedad permite prohibir y reprimir ciertos usos que en caso contrario estarían amparados por las libertades individuales. Se acepta comúnmente que entre las propiedades de que podemos disponer libremente no está nuestra salud, pues ésta pertenece a la seguridad social que la costea. Por parte del individuo implicado, declararse o aceptarse como enfermo también puede ser rentable: le descarga de su culpa, le declara irresponsable o hace respetable su irresponsabilidad y sobre todo le faculta para pedir ayuda. Según parece, una persona sana pero con problemas de conducta no puede requerir lícitamente apoyo, información y aun drogas paliativas si no se declara previamente reo de alguna enfermedad. Lo malo es que esta aceptación obliga entonces a considerar también enfermos a quienes con los mismos «síntomas» se encuentran perfectamente a gusto consigo mismos. La mayor diferencia entre un enfermo real y un enfermo ideológico es que el primero quiere que le curen a él y el segundo reclama la curación de la sociedad. V. gr.: un diabético acepta dejar de tomar dulces pero no pretende que se cierren las pastelerías, un albino con trastornos en la vista se pone gafas oscuras pero no exige que todos las lleven ni argumenta contra la luz del sol, etc., mientras que el alcohólico propone que se prohíban las bebidas espirituosas, el ludópata que se supriman las máquinas tragaperras o los bingos, el heroinómano en vías de regeneración clama contra la despenalización de la heroína y el sexoadicto defiende la abolición de la pornografía y la minifalda.

La pregunta ahora es: que algo sea declarado «insano» o «patógeno» ¿resulta razón suficiente para justificar su prohibición? En nuestra época por lo visto sí, aunque con restricciones: la OMS proscribía el vino porque a veces interviene en los accidentes de circulación, pero no recomienda prohibir los automóviles, que intervienen *siempre*. Lo insalubre depende mucho de la rentabilidad laboral, mercantilista y domesticadora del producto en

cuestión. Pero ¿es que acaso no hay sustancias innegablemente dañinas? Cuando hace poco se mencionó la posibilidad de abrir un debate en España sobre la despenalización del hachís, alguien afirmó solemnemente que esa sustancia nunca pasaría los controles sanitarios vigentes. Claro que no. Como aún menos los pasarían los huevos fritos con chorizo o la fabada, si estuviesen prohibidas y hoy alguien hablase de despenalizarlas. ¿Se imaginan la descripción que nos harían las autoridades médicas de los efectos de la «fabadoadicción»? Quizá alguien crea que exagero, sabiendo que hemos convivido mucho tiempo con los torreznos y la fabada sin mayor perjuicio aunque con notable gozo. Pero ¿acaso hemos convivido menos con el vino, el hachís, los opiáceos o el whisky? Y, sin embargo, ya ve lo que nos cuentan ahora...

Pregunta aún más de fondo: el juicio que importa sobre la salud de cada uno ¿es el propio o el de los demás? Busquemos un ejemplo en la zoología, acudiendo a uno de los animales que más se nos parecen, si no en lo físico al menos en lo moral: el pulpo. Las hembras de este molusco tienen una glándula óptica que actúa como mecanismo de autodestrucción: por su causa, mamá pulpo cuando pone sus huevos pierde el apetito, renuncia a los placeres de la caza y se dedica exclusivamente a su prole, hasta que las crías se valen por sí mismas y ella muere exhausta. Ya ven, la hembra del pulpo con siete piernas quebradas y en casa... Pero si se le extrae quirúrgicamente la glándula en cuestión, la pulpo recupera su apetito, persigue de nuevo a los machos y descuida a los incordiantes pulpitos. Llega a vivir hasta nueve veces más que una hembra normal: ¡las recompensas del vicio, diría el marqués de Sade! Ahora bien, ¿está enferma la señora pulpo después de operada?, ¿lo estaba antes, cuando era tan dócil y resignada? A veces incluso los que no somos cefalópodos compartimos con ellos pequeños ramalazos de «pulpabilidad»... La especie humana se caracteriza por el nivel de individuación que han alcanzado sus miembros. Cada cual ha de tener entonces su palabra que decir sobre lo que considera su salud, es decir, su vida *vivida desde dentro*, puesto que sabe que no será la sociedad ni la especie quienes protagonicen desde dentro su muerte cuando él muera.

ESTUPIDEZ. Durante mucho tiempo he creído que la principal explicación de por qué la historia está tan llena de atrocidad y barbarie había que buscarla en *el aburrimiento*. El aburrimiento es una de las exclusivas del animal humano, una intemperancia zoológica como la risa o la presciencia de la muerte (las tres juntas, pasadas por el lenguaje, son el origen de nuestra especialidad más famosa: el pensamiento). Cuando las cosas marchan discretamente bien, los humanos nos aburrirnos: entonces empezamos a meternos con los vecinos, o a desear especias raras que sólo se dan en tierras lejanas y que necesitan para conseguirse afrontar mil penalidades, o nos inventamos amenazas sobrenaturales para asegurar las emociones que nos faltan. La gente que se queda en su casa entretenida en sus cosas rara vez hace daño a nadie: lo trágico de la vida es que en casa la mayoría de la gente se aburre. Y como se aburren, proclaman que quedarse tranquilamente en casa es cosa de cobardes, de egoístas y de malos patriotas. Hasta los poetas colaboran con este descrédito de quienes lo pasan bien sin meterse en líos: Homero asegura que hacen falta expediciones punitivas como la de Troya para que los bardos tengan algo que cantar y Tolstoi advierte al comienzo de *Ana Karenina* que «las familias felices no tienen historia».

La gran batalla de este mundo se da entre quienes disfrutan quedándose en casa y los que en casa se aburren, por lo que siempre están dispuestos a echarse a la calle. Rivarol señaló que en caso de jaleo (revoluciones, golpes de Estado, persecución de herejes y cosas así) siempre ganan los que salen a la calle y por eso todos los disturbios históricos suelen acabar mal: los sensatos que se quedan en casita a ver qué pasa pierden indefectiblemente, derrotados por los chalados, los zascandiles, los aprovechados, los sacamantecas, es decir, por los aburridos... Con razón comenta Nietzsche: «Más que ser felices, los humanos quieren estar ocupados. Todo el que les procura ocupación es, por tanto, un *bienhechor*. ¡La huida del aburrimiento! En Oriente la sabiduría se acomoda al aburrimiento, hazaña que a los europeos les resulta

tan difícil que sospechan que la sabiduría es imposible». No hace falta recordar que entre esos «bienhechores» que han aliviado el hastío de los pueblos se cuentan los más célebres carniceros de la humanidad, santos patronos por elevación de los modestos *serial killers* particulares en torno a cuyas escasas fechorías (rara vez llegan al medio centenar de víctimas, ni siquiera un regimiento) tanta alharaca sensacionalista suele organizarse.

Sigo pensando que el aburrimiento es ingrediente fundamental de las desventuras históricas, pero ahora le voy dando también cada vez más importancia a *la estupidez*. Debo esta nueva perspectiva a la lectura de un irónico historiador italiano, Carlo Cipolla, según la expone en su libro —recomendable con fervor— *Allegro ma non troppo* (la traducción castellana lleva el mismo título). Dice allí el profesor italiano que los evidentes y numerosos males que nos aquejan tienen por causa la actividad incesante del clan formado por los máximos conspiradores espontáneos contra la felicidad humana: a saber, los estúpidos. No hay que confundir a los estúpidos con los tontos, con las personas de pocas luces intelectuales: pueden también ser estúpidos, pero su escasa brillantez les quita la mayor parte del peligro. En cambio lo verdaderamente alarmante es que un premio Nobel o un destacado ingeniero pueden ser estúpidos hasta el tuétano a pesar de su competencia profesional. La estupidez es una categoría *moral*, no una calificación intelectual: se refiere por tanto a las condiciones de la acción humana.

Partamos de la base de que toda acción humana tiene como objetivo conseguir algo ventajoso para el agente que la realiza. Según Cipolla, pueden establecerse cuatro categorías morales: primero están los *buenos* (o, si se prefiere, los *sabios*, los únicos que pueden aspirar a tan alta cualificación) cuyas acciones logran ventajas para sí mismos y también para los demás; después vienen los *incautos*, que pretenden obtener ventajas para sí mismos pero en realidad lo que hacen es proporcionárselas a los otros; más abajo quedan los *malos*, que obtienen beneficios a costa del daño de otros; y por último están los *estúpidos*, que, pretendan ser buenos o malos, lo único que consiguen a fin de cuentas es per-

juicios tanto para ellos como para los demás. La opinión de Cipolla es que hay muchos más estúpidos que buenos, malos o incautos. Y que son encima más peligrosos: primero, porque no consiguen nada bueno ni siquiera para sí mismos y luego por aquello que dijo hace ya tanto el sutil Anatole France: el estúpido es peor que el malo, porque el malo descansa de vez en cuando pero el estúpido jamás. Aún peor, porque lo característico del estúpido es la pasión de intervenir, de reparar, de corregir, de ayudar a quien no pide ayuda, de curar a quien disfruta con lo que el estúpido considera «enfermedad», etc. Cuanto menos logra arreglar su vida, más empeño pone en enmendar la de los demás. Lenin dijo que el comunismo eran los *soviets* más la electricidad; aquí podríamos establecer que la estupidez es la condición de imbécil sumada a la pasión por la actividad.

En efecto, mirando alrededor no puede uno convencerse de que la abundancia de malos y de incautos baste para explicar la magnitud del tiberio en que estamos metidos. Somos cinco mil quinientos millones de seres humanos en el planeta y creemos poder vivir con las mismas pautas que bastaron para la mitad o para la cuarta parte. Cientos de millones de seres humanos se mueren de hambre y los recursos económicos se gastan en armamento o en mármol para decorar ministerios, mientras el Papa y otros santos varones recomiendan tener todos los hijos que se pueda, pues lo contrario es pecado. El ozono del firmamento, el agua de los mares y las selvas de la tierra son sacrificadas como si conociésemos el modo de reponer tan indispensables riquezas. En Europa, no sabe uno qué es peor: si los yugoslavos que se matan por la bazofia nacionalista o quienes, a pesar de lo que está pasando en la ex Yugoslavia y otros lugares, siguen predicando en tierras aún pacíficas bazofia nacionalista; los que aspiran a la paz universal sin dejar por ello de vender armas a los contendientes o los pacifistas que, tal como están las cosas, pretenden a la vez que se proteja a los débiles y que se renuncie a toda violencia institucional; los vociferantes predicadores del odio racial o sus cómplices naturales, los conspicuos abogados de la diferencia irreductible y la superior dignidad de los grupos oprimidos... No, cierta-

mente hay que darle a la estupidez toda su enorme importancia: sin su colaboración entusiasta, la vida humana sería una aventura más o menos intensa, pero seguro que carecería de sus principales sobresaltos colectivos.

⟨ Si la estupidez es mala en todos los estamentos humanos, entre intelectuales alcanza una gravedad especial. Suponer que todos los «intelectuales» son básicamente «inteligentes» es un error muy generoso, fundado quizá en la homofonía de ambas palabras. Por el contrario, el terreno de debate intelectual atrae al estúpido con particular magnetismo, le estimula hasta el frenesí, le proporciona oportunidades especialmente brillantes de ser estentóreamente dañino. Lo más grave es que su imbecilidad habitual pierde el carácter benévolo aunque descarriado que posee por lo común la estupidez (que en el fondo es una perversión alimentada de buenas intenciones) y puede llegar a ser insólitamente malévol o cruel. Ya Voltaire, en su *Diccionario filosófico*, había señalado este peligro gremial: «La mayor desgracia del hombre de letras no es quizá ser objeto de la envidia de sus colegas, o víctima de los contubernios, o despreciado por los poderosos de este mundo; lo peor es ser juzgado por tontos. Los tontos llegan a veces muy lejos, sobre todo cuando el fanatismo se une a la ineptia y la ineptia al espíritu de venganza». El dictamen es importante porque proviene del intelectual *antiestúpido* por excelencia, quizá el hombre de letras al que menos opiniones desastrosas pueden reprochársele, aquel en cuyo nombre o con la inspiración de cuyas doctrinas es más difícil cometer crímenes. Pero de la estupidez nadie está descartado: los intelectuales la llevamos dentro como una enfermedad profesional, es para nosotros como la silicosis para los mineros. Hay razones estructurales y dinámicas para contraer esta dolencia. A la pregunta «¿Por qué los estúpidos se vuelven a menudo maliciosos?», responde así Nietzsche, uno de los grandes estudiosos del tema: «A las objeciones del adversario frente a las cuales se siente demasiado débil nuestra cabeza, responde nuestro corazón haciendo aparecer sospechosos los motivos de las objeciones». Cuando falla nuestra argumentación o nuestra comprensión, recurrimos al proceso de

intenciones y de ahí al proceso *tout court* si tenemos vara alta con los poderes gubernamentales. Por eso toda vigilancia es poca y cada cual debe hacerse chequeos periódicos a sí mismo para descubrir a tiempo la incubación de la estupidez. Los síntomas más frecuentes: espíritu de seriedad, sentirse poseído por una alta misión, miedo a los otros acompañado de loco afán de gustar a todos, impaciencia ante la realidad (cuyas deficiencias son vistas como ofensas personales o parte de una conspiración contra nosotros), mayor respeto a los títulos académicos que a la sensatez o fuerza racional de los argumentos expuestos, olvido de los límites (de la acción, de la razón, de la discusión) y tendencia al vértigo intoxicador, etc.

Un buen test para detectar los estragos en nosotros, intelectuales, de la estupidez es preguntarnos sinceramente si aún podemos contestar a quien nos inquiera qué hemos hecho frente a los terribles males del mundo con la cuerda modestia de Albert Camus: «Para empezar, no agravarlos». Si esto nos parece poco, mal síntoma...

ÉTICA. El problema central al intentar decir algo sobre ética es el de precisar, con la menor arbitrariedad pero también con la menor pedantería académica que sea posible, de qué asuntos vamos a tratar: ¿los deberes que tenemos hacia nuestros semejantes?, ¿las normas que rigen la vida de una persona decente?, ¿los valores sociales que nos gustaría ver respetados?, ¿los mandamientos divinos?, ¿las pautas de conducta de las diversas épocas y comunidades?, ¿las razones por las que podemos justificar haber obrado de tal o cual manera, en lugar de cualquier otra? La lista de temas cuya relación con la ética está comúnmente admitida podría alargarse aún mucho más. Semejante proliferación viene acompañada de numerosos equívocos. Ejemplos: ante la evidente corrupción de ciertos políticos venales, que algunos extienden a partidos enteros y aun a la clase política en general, se oye decir que «falta ética», que es preciso «recuperar la ética» o que «la ética debe orientar y regenerar a la política». Pero ¿está la solución de la mala política en una buena ética?, la venalidad o

falta de escrúpulos de un ministro ¿plantea un problema moral o un problema político? Etc. Otro ejemplo: los obispos y el Papa condenan los preservativos, el aborto, la homosexualidad y la eutanasia como prácticas moralmente inaceptables. Ahora bien, ¿su repulsa es moral o religiosa?, ¿la razonan basándose en argumentos éticos que también un ateo puede aceptar o en otros que sólo son válidos para quienes comparten su fe? Por último: alguien se niega a efectuar el servicio militar y cualquier prestación sustitutoria por considerar que ello atenta contra su conciencia moral; el magistrado que juzga su caso le absuelve porque el respeto a la conciencia está por encima del respeto a la ley. Sin embargo, ¿es la conciencia del individuo lo que se está juzgando en tal proceso?, ¿debe la ley cívica someterse a la rectitud moral de cada ciudadano? Dejemos aquí por el momento la sarta de quidproquos, pues llegaría a hacerse inacabable. En cada uno de estos casos, como he intentado indicar, se mezcla la dificultad de juzgar y regular determinadas conductas con la confusión entre diversas perspectivas de valoración, todas consideradas primordialmente «éticas».

Intentaré hacer algunas distinciones preliminares que nos ayuden a ir desbrozando al menos a nivel elemental esta maraña. Demos por establecido que los seres humanos, tanto individual como colectivamente, optan constantemente entre diversas formas de actuar; que justifican, ante sí mismos y/o ante los demás, esas elecciones; que tales justificaciones remiten en último término a un puñado de objetivos volitivos, a preferencias globales supremas que ya no pueden ser ulteriormente justificadas y que se afirman por su propia evidencia. Lo que precede es válido para cualquier tipo de conducta humana: la de quien baja por la escalera desde un tercer piso en lugar de saltar por la ventana y la del que muere antes que traicionar a su patria; la de quien vota por determinado programa político en unas elecciones y la del que seduce a doncellas ingenuas con falsas promesas de matrimonio; tanto la de quien defrauda concienzudamente al fisco o estafa en la calidad de la mercancía que vende, como la de aquel que parte como cooperante a un país remoto para ayudar a las víctimas de

una catástrofe, cede a las amenazas de un chantajista, hace voto de castidad perpetua, jamás sale de su casa en invierno sin abrigo y bufanda o decide no mentir jamás. En todos estos casos y tantos similares se elige una forma de actuar frente a otras posibles, que son descartadas por el momento o definitivamente, y el *sujeto* de la acción (es decir, el individuo humano que piensa y actúa) legítima racionalmente su hazaña o su fechoría invocando valores evidentes: salvar el pellejo, ganar el cielo, conquistar poder o riqueza, ayudar a nuestros semejantes desvalidos, evitar males mayores, imitar a quienes le rodean y obtener así su aprobación, etcétera. Digo que estos valores son «evidentes», es decir, que despiertan cada cual en su plano un cierto tipo de obvio *interés*, aunque no todos sean evidentes a la vez, ni evidentemente compatibles, ni interesen con intensidad similar ni resulte evidente la prioridad que merezcan unos frente a otros.

Demos un paso más, adentrándonos en un territorio de incertidumbre creciente como aquellos que los antiguos señalaban en los mapas con la leyenda «hay leones» y temiendo también nosotros hallar fieras o arenas movedizas. ¿Es posible reducir esa diversidad de querencias e intereses a un mínimo común denominador? ¿Pueden señalarse áreas preferenciales realmente supremas, más allá de las cuales sea por completo ocioso buscar legitimidad alguna, las cuales a su vez legitimen en cascada a los diversos valores que agrupan? Si las hay, deberán responder a la condición humana misma, es decir, a lo que somos. En una palabra: *la explicación última de lo que queremos proviene de aquello que somos sin querer*. ¿Y qué somos? Seres naturales, sin duda, dotados de instintos, de necesidades, de requisitos, amenazas y compensaciones fisiológicas; pero seres sociales también, dotados de un lenguaje simbólico que dobla nuestra existencia física individual de una existencia abstracta que compartimos con los demás hablantes, seres formados en la imitación y celebración de lo humano, en el rechazo de la muerte, en la invención técnica, en la prótesis artificial que cumple o agiganta deseos naturales. Esta condición dual, indeliberada (no hemos elegido tener sistema digestivo pero tampoco elegimos *hablar*), ha de darnos la clave de

las dos grandes áreas que abarcarán la nómina completa de nuestras preferencias ideales. Las denominaremos área de la *vida* y área de la *libertad*.

El área de la vida recoge las apetencias de salud, progenie, satisfacciones sensuales, aborrecimiento del dolor, seguridad y resguardo ante la hostilidad de la intemperie, fuerza física y belleza entendida como apetecible aptitud para la tarea carnal, abundancia de provisiones, fidelidad familiar a los más próximos y semejantes, ternura paternofilial, concordia comunitaria, compasión por los que sufren, contagio simpático con los que disfrutan. El área de la libertad congrega valores de excelencia y riesgo, el atrevimiento de la novedad, el reto a lo desconocido, el afán de conocimiento, la afirmación de la diferencia propia y la victoria sobre lo diferente, el anhelo de inmortalidad, la conquista, la invención, la institución de lo perdurable, la transgresión de los límites y las rutinas, la protesta ante lo obligado, la rebelión, la exigencia de perfección y justicia, la autonomía individual. Es evidente que los valores pertenecientes a una y otra de las áreas se intersectan, se impregnan y se refuerzan con frecuencia mutuamente. Pero también resulta obvio que en ocasiones demasiado numerosas se oponen frontalmente, que los afanes de la vida parecen chatos y conformistas desde la perspectiva de los de la libertad y que éstos, por su parte, se manifiestan crueles, peligrosos y hasta perversos juzgados desde la vida. Tomados unilateralmente, unos y otros tienden a menospreciar y sentir recelo ante los opuestos, sobre todo cuando se presentan de forma más intensa, es decir, más significativamente *valiosa*. Conscientes de que son igualmente irrenunciables, procuran ofrecerse como sustitutos eficaces de lo que descartan: los valores de la vida aseguran brindar la auténtica libertad y los de la libertad dicen aspirar a la vida humanamente más legítima, a la vida mejor que la vida. Todas las sabidurías axiológicas, por su parte, han intentado conciliar y equilibrar estas demandas dispares pero complementarias sin remedio.

Los valores de la vida y de la libertad sustentan cuantas éticas y políticas fueron, son y serán. En cada época con su perfil histó-

rico propio, pero nunca *desinteresadamente*: no hay nadie más interesado que las personas éticamente competentes y políticamente comprometidas. Incluso los que renuncian a los goces de este mundo lo hacen por causa de una vida futura y eterna, del cumplimiento trascendental que todos los símbolos de la libertad humana han prometido. Hablando con exactitud, no hay éticas (¡no digamos ya políticas!) *renunciativas*, pues sólo se sacrifican unos valores para aumentar otros del área opuesta o incluso dentro de la misma área, para ampliar y cimentar mejor los beneficios obtenidos. Ética y política no son sino estrategias para autoafirmar nuestra vida en cuanto humana, es decir, comunitaria y libre. Desde luego a veces el sujeto debe aceptar alguna limitación de sus deseos inmediatos o imponerse un sacrificio, que en ocasiones extremas pudiera llegar a ser de la propia existencia física, pero en ninguno de tales momentos deja de buscar el interés que le parece más alto: pues el individuo capaz de valores se ama a sí mismo, pero nunca de modo puramente zoológico, y se siente estimulado por afanes de plenitud vital cuyas exigencias simbólicas imponen aspiraciones ideales como una armoniosa relación con sus semejantes o la identificación gloriosa con alguna entidad colectiva. De aquí el que, sobre todo a partir de la Ilustración, haya podido situarse el *amor propio* como auténtica base de los valores humanos más estimables. Incluso puede hablarse de la actitud moral como un *egoísmo* bien entendido, con toda la provocación que encierra este término para el común sentir no ya de la moral sino de la «moralina». En efecto, esta visión penitencial de la moralidad considera exclusivamente valioso no aquello que se hace «por los demás» (es fácil sustentar comportamientos altruistas en valores de vida y libertad que indican adecuada comprensión del amor propio), sino en lo que hacemos «contra nosotros mismos», es decir, lo que nos desmiente y contraría. Autoflagelamiento que nada tiene de sublime salvo para aquellos que —por alguna perversión de su amor propio— consideran sublime lo desdichado. Suele así confundirse el «egoísmo», el interés por la propia plenitud vital que es índice de cordura, con el «egotismo», la creencia alucinada en que nada es real salvo nuestro

propio ego, síntoma ominoso de las peores locuras individuales y colectivas.

Por supuesto, nadie descubre por sí solo la existencia de estos valores de vida y libertad de los que venimos hablando. Es en primer lugar el grupo humano al que pertenecemos el que nos los impone o propone, aunque más adelante cada uno se vea obligado a reflexionar en mayor o menor grado sobre ellos y a ir dotando a su conducta de perfiles axiológicos idiosincrásicos. Los valores socialmente aprobados quedan codificados en diversos tipos de *normas* o *leyes*, que explicitan de forma públicamente imperativa la conducta requerida así como la descartada. Y las colectividades suelen inculcar tales comportamientos socialmente valiosos por medio de *coacciones*, que pueden ir desde la simple desaprobación social hasta los más drásticos castigos para las conductas disidentes. De aquí que algunos espíritus superficiales lleguen a considerar todos los valores como simple efecto domesticador de la presión colectiva: deberían preguntarse más bien cómo hubieran podido existir sociedades humanas si los hombres no tuviésemos tanto la necesidad como la capacidad de convertir en valores inteligibles y comunicables lo que motiva nuestras acciones. En todo caso, la indudable coacción social se expresa por diversos tipos de *sanciones* (negativas pero también positivas) de las conductas de acuerdo con su conformidad o disconformidad con el código vigente; y el eco subjetivo de tales sanciones son los sentimientos de *obligación* y *responsabilidad* que configuran lo que suele denominarse la *conciencia* (en el sentido moral) de cada persona. Pero hay que evitar cuidadosamente confundir la reflexión ética con la búsqueda de justificaciones judiciales para sancionar una conducta. La ética *no* se centra en la prevención y castigo de los delitos, ni en proporcionar legitimaciones para tales coacciones (por otra parte necesarias), ni siquiera en elaborar razonamientos sobre lo colectivamente reprochable, como parecen suponer quienes ante cualquier oleada de escándalos o delitos empiezan a pedir ética como quien pide un buen garrote. Para la conciencia ética, lo malo no es «aquello que puede ser sancionado» sino «lo impropio de mí». Es preciso *desjudicializar* la mo-

ral si queremos profundizar en ella, mientras que los despistados —entre los que abundan los catedráticos de la asignatura— nos proponen precisamente lo opuesto. En cambio, hay escritores inteligentes que ven el asunto con mucha mayor lucidez, como por ejemplo Rafael Sánchez Ferlosio en una de sus columnas periodísticas («La justicia», en *El País*, 7-I-1995): «El presupuesto de la justicia instituida ha cegado y pervertido la moral, que se ha reducido, ya sea a la tarea de formular criterios razonados para el juicio, ya sea a la elaboración formalizada de esos mismos criterios como normas de conducta. Arduo y remoto resulta ya siquiera imaginar lo que sería una moral que se ciñese a reflexionar sobre los móviles, las formas y los designios de la acción como tal, sin reflejar ni implicar de ningún modo criterios para el juicio». Para añadir más tarde: «El suelo natural, el supuesto necesario, de toda acción moral en tanto que moral no puede ser más que la impunidad». Tal fue, en sus mejores momentos genealógicos, el propósito transvalorador de Nietzsche,* como lo había sido antes de Spinoza.* Y de este modo podemos volver a aproximarnos a las diferencias entre valores personales y comunitarios, ética y política.

Como ha quedado dicho, lo que tienen en común las estrategias de autoafirmación humanas tanto individuales como colectivas es su aspiración a los valores de vida y libertad que reúnen el cómputo general de nuestros últimos deseos. De modo que en cierto sentido resulta imposible disociar del todo la reflexión moral de las aspiraciones políticas o los planteamientos jurídicos. Pero confundir los diversos planos o subsumir uno o varios de ellos en otro u otros desemboca en la simplificación indebida de una realidad axiológica cuya eficacia, más allá de retóricas piadosas o de la demagogia, proviene precisamente de esa complejidad con la que se entrecruzan sin sustituirse lo subjetivo, lo interpersonal y lo comunitario. Admitamos sin recato que tal complejidad ha encontrado taxonomistas tan aplicados que no sólo no confunden unos planos dentro de otros, sino que agotan la más venerable de las paciencias con distingos y subdivisiones numerosos, sutiles, preciosos y a menudo, ay, superfluos. Me atrevo a

proponer la más sencilla y menos redundante de las clasificaciones posibles, que sólo tiene tres miembros pese a no aspirar a ningún respaldo de la tríada dialéctica hegeliana.

— En primer lugar, el campo *ético* o *moral* (por afán de claridad, ni siquiera distinguiré ahora entre estas dos nociones, dado que el uso común rara vez acierta a diferenciarlas). Se ocupa de la administración que cada cual hace de su vida, *por su propio bien*. El escenario de este debate (por mucho que sus ingredientes puedan incluir la imitación de conductas ajenas, el deseo de aprobación por nuestros semejantes y el miedo a su repudio, el terror vago o explícito a castigos sobrenaturales así como el anhelo de celestiales recompensas, etc.) es fundamentalmente íntimo: la conciencia de cada cual. La educación infantil, la convivencia, la experiencia lograda mediante dolores y placeres, el conocimiento adquirido por la frecuentación de grandes maestros, la persuasión de los mejores o de los peores que nos acompañan, todo influye para condicionarnos, pero nada puede determinarnos por completo. En el fondo, recta o equivocadamente administrado, perdurablemente subyace el afán de reconocernos humanos entre los humanos o, si se prefiere: la pretensión de conservar, potenciar o recuperar la alegría* que nos es propia. Conciérne así al *trato* debido con nuestros semejantes y con nuestras propias capacidades. Lo característico de la opción moral es que *siempre está en nuestras manos*, es decir, que no depende más que de la intención de cada cual: no necesita el permiso o el acuerdo de los demás y no requiere el concurso de circunstancias especialmente favorables (su momento nunca es otro que el presente, la época en que las cosas más se resisten a convenirnos del todo). No debe confundirse, sin embargo, esta intimidad de la decisión ética con el capricho idiosincrásico o la excentricidad axiológica: es curioso que, por lo común, cuando alguien apela sinceramente para justificar su conducta a «sus valores *personales*», en realidad se está refiriendo a los más profundos y ampliamente compartidos ideales civilizados. Por su apego al presente y al caso individualmente irrepitible, la conciencia moral no es la instancia que fabrica aplicadamente normas o leyes de general validez, sino

más bien lo que se resiste al refugio abstracto en cualquier formalización codificada [respecto a la UNIVERSALIDAD a que puede aspirar, véase la voz correspondiente]. Una vez autonomizada, es decir: superada la fase infantil que espera premios o teme castigos por hacer lo que en conciencia cree que más le conviene, lo que distingue a la opción ética es que prescinde de la parafernalia de «obligaciones» y «sanciones». También, por supuesto, del afán de «mérito». En cambio sigue señalada por la *responsabilidad*, o sea la vocación de no ser indiferente ante los valores puestos en juego aquí y ahora (no puedo *desinteresarme* de lo que constituye mi máximo interés ni tampoco considerar su procura como una obligación externa a la que racionalmente cabría «desobedecer»), así como la disponibilidad de hacer inteligibles a otros los motivos que consideramos determinantes de la conducta asumida como propia.

— En segundo lugar, el campo que denominaremos *deontológico*, tomando el término en un sentido más amplio que el habitual y quizá más fiel a su etimología: *ta deonta*, lo *apropiado*, lo *conveniente al caso* (¿lo *convenido*?). Entendemos por tal el conjunto de pautas establecidas dentro de una comunidad determinada para resolver los conflictos de intereses entre sus miembros o entre algunos de sus miembros y los intereses colectivos; también, como es más usual, los códigos explícitos o implícitos tradicionalmente aceptados que señalan lo «decente» (el perfil deseado del «pundonor») en el ejercicio de los oficios, profesiones y cargos públicos. En este ámbito, jurídico y estamental, se plantean normas o leyes, se crean obligaciones y se imponen llegado el caso determinadas sanciones. Lo característico de este nivel valorativo es que no proyecta su juicio sobre la conducta de los seres humanos como tales ni se ocupa primordialmente del ideal de vida buena, sino que su jurisdicción sólo abarca a los miembros de determinados grupos o a los sujetos de ciertas actividades (y sólo en cuanto están comprometidos a realizarlas). Por ejemplo, algo moralmente tan inocente como recibir regalos con los que alguien nos testimonia su afecto puede ser deontológicamente incorrecto si se ocupan ciertos cargos públicos. Lo que se preten-

de directamente no es la alegría o recta humanidad del individuo sino la armonía de la sociedad, en el mejor de los casos, y en el peor el mantenimiento del orden (objetivos por supuesto nada desdeñables tampoco desde la perspectiva ética). Están en juego aquí fundamentalmente cuestiones de *procedimiento* e incluso podríamos decir que de *disciplina*, aunque esta perspectiva implique dejar fuera con frecuencia el importante asunto de los efectos obtenidos en ciertos casos particulares al aplicar la norma genérica y lleve a marginar casi siempre por inaprensible o dudosa la cuestión de los motivos del agente. Este sesgo formalista provoca que inevitablemente haya roces o choques frontales entre la conciencia moral y la deontológica, tensión necesaria que suele ser signo de vitalidad ética aunque se acompañe de dislocaciones traumáticas para el sujeto. Desde luego, siempre habrá quien se escude en el «es lo que marca la ley» o «me limité a cumplir órdenes» para explicar o explicarse los comportamientos de efecto más atroz: nuestro siglo ha conocido ejemplos señeros y la lectura del libro que Hannah Arendt dedicó al asunto Eichmann ilustra suficientemente los siniestros resultados que puede llegar a tener la limitación o sustitución de la responsabilidad moral por la pura obligación deontológica. Sin embargo, el afán normativista que pretende llegar a identificar plenamente alguna vez lo ético y lo deontológico en determinada sociedad perfecta (propósito que injustamente reprochó Nietzsche a Kant, cuando tachó al imperativo categórico de ser la perfecta moral del funcionario prusiano) o el utopismo moralista que aspira a subyugar toda deontología a la autonomía ética individual son propuestas también esterilizadoras y totalitarias. Recordemos que los loores al ideal de un «Estado ético» forman parte del himno que Giovanni Gentile compuso para glorificante legitimación del fascismo mussoliniano...

— En tercer lugar, el campo de lo *político*. Aquí se incluyen las valoraciones sobre las actividades encaminadas a la orientación deliberada (transformadora o conservadora) de la vida en común de una sociedad, al ordenamiento jerárquico de su toma de decisiones y a cómo vehicular la participación activa en ellas

de los socios, su relación con otras colectividades de rango semejante, el uso de la violencia legítima o legitimada, e incluso la aspiración a instituciones supranacionales que permitan enfocar estos problemas desde una perspectiva mundial. En esta área se dan normas y leyes, pero de vigencia siempre relativa, sobre todo en el terreno de las relaciones internacionales, donde los países actualmente privados de una autoridad supranacional efectiva aún parecen llevar el tipo de vida agria y brutal que Hobbes supuso a nuestros tatarabuelos antes de la invención del Leviatán estatal. La obligación no existe más que respecto a la conservación del poder y la responsabilidad suele ser simple lealtad a la razón de Estado. La política, en cambio, es el reino de la *sanción*, de la amenaza persuasiva, de la disuasión terrorífica y de la imposición por la fuerza. Aquí estriba la primera diferencia esencial con la ética, que es renuncia a la sanción y a la violencia. En política el otro puede estar de más y por eso hay que quitarle de la circulación como sea; en ética, el otro siempre es insustituible como aquel en cuyo reconocimiento debo reconocerme. La segunda diferencia esencial es que la acción política adecuada no siempre está en manos del sujeto ni puede ser llevada a cabo en cualquier momento: necesita acuerdos, complicidades, colaboración de muchos otros y debe postergarse hasta que el conjunto de circunstancias le son favorables. Siempre estoy capacitado para pretender la vida buena, la que merezco; pero la política buena, la más digna, no puede ser llevada a cabo sin recabar el apoyo de los demás y el concurso de los tiempos. Además, la ética se preocupa por conseguir buenas personas y la política se ocupa de lograr buenas instituciones; y las buenas instituciones se distinguen porque logran funcionar bien aunque las personas que las encarnan no sean moralmente buenas. Así que la ética no puede ser el remedio de la política (aunque quizá la aspiración a una autoridad supranacional eficaz consista en sustituir la política por deontología), por lo mismo que ninguna excelente institucionalización política podrá dispensar nunca a los individuos de sus perplejidades y confrontaciones morales. De hecho, la noción misma de «institución» —central en cualquier consideración política e

importante en el área deontológica— es radicalmente ajena a la ética: la vida moral del sujeto aspira a una cierta coherencia unitaria, pero nunca puede darse por «institucionalizada» (para tomar conciencia de ello puede compararse lo que suponen los *hábitos*, sean virtuosos o viciosos, con lo que imponen las instituciones). A diferencia de lo que ocurre en el campo deontológico o en el político, en el terreno moral nunca nada está *asentado* y a cada paso puede ocurrir que haya que jugarse el todo por el todo. Subrayemos, desde luego, que es muy conveniente que en los otros campos no ocurra lo mismo, pues cierta estabilidad institucional facilita y estimula la libre inestabilidad personal.

A partir del planteamiento así esbozado podemos acercarnos críticamente a algunas de las reflexiones éticas más importantes de la actualidad. Por ejemplo, la denominada «ética comunicativa» propugnada por Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, inspirada en una fecunda revisión del formalismo kantiano a la luz del pragmatismo de Charles Peirce, junto a otras aportaciones de las teorías del lenguaje y la comunicación. Haber subrayado la importancia normativa de la reciprocidad intersubjetiva que implica el lenguaje —todo lenguaje, el hecho universal del lenguaje como definitorio de la condición humana, pues desde que formulamos en cualquier lengua la primera frase «se expresa de manera inequívoca la intención de llegar a un consenso universal irrestricto»— es sin duda una contribución esclarecedora a la fundamentación de pautas convivenciales que acierten no tanto a codificar dogmáticamente el interés común como a regular lo que de común debe haber en el siempre abierto conflicto de intereses. Pero este proceso creo que pertenece más bien al plano de lo deontológico y de lo político que al de lo estrictamente ético. Para estos autores, la ética no sería tanto una doctrina de la vida buena como una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de dicha vida, que deben ser establecidas según público debate en el que todas las voces sean oídas. Ninguna tarea merece más la vía de apremio, desde luego, ni mayor apoyo. Sin embargo esta concepción aplaza el ejercicio efectivo de la vida buena al logro del consenso sobre tan deseable existencia y al establecimiento de insti-

tuciones que la harían por lo visto inevitable, incluso a despecho de la libertad humana individual (que es posibilidad de opción por el mal tanto como por el bien). En una palabra, remite el cumplimiento del propósito ético a una *utopía*, bienintencionada forma de fantasmagoría cuya pertinencia deontológica o política es bastante discutible, pero cuyo interés ético es sin lugar a dudas nulo. La ética se rige por *ideales* (estilizaciones supremas de los valores de vida y libertad que representan aspiraciones del ánimo pero nunca describen estados de cosas), y no por utopías, que inevitablemente implican el proyecto de estatuir de una vez por todas procedimientos perfectos. El esfuerzo reflexivo del sujeto moral por la vida buena actúa siempre dentro de las circunstancias dadas; contribuye probablemente a mejorarlas, pero es consciente también de que nunca las mejorará tanto como para dejar de ser esfuerzo: su época no es el aplazamiento anheloso, sino el impostergable latir del aquí y ahora.

Frente al discurso ético a lo Habermas, los de Emmanuel Lévinas y Michel Foucault representan alternativas que también pueden ser consideradas con razonables reservas. Para Lévinas, lo característicamente moral descarta la exigencia de *reciprocidad* y prescinde de la autoafirmación prudencial del interés propio: es el Rostro del otro el que solicita de mí una responsabilidad fraterna sin tregua ni cálculo. Ahora bien, ¿implica un progreso ético la renuncia a la reciprocidad? Es el reconocimiento de lo humano por lo humano el que nos constituye como seres morales y todo reconocimiento implica reciprocidad, aunque sea como una virtualidad que se adelanta a la respuesta del otro (que puede ser quien me ignora, quien me rechaza, incluso el aún no nacido) para propiciarla y abrir el espacio de un encuentro cuyo cumplimiento efectivo no está en nuestra mano asegurar. Cualquier interacción humana —y la decisión ética lo es— comporta reciprocidad *no como su resultado sino como su planteamiento*. La humanidad del otro, reconocida o prevista, me convoca al comportamiento moral y también responde a él, aunque sea asimétricamente y en silencio. Por tal razón, desde luego, la decisión ética forma parte de mi autoafirmación —de mi *conatus* spinozista—

en cuanto búsqueda del más alto de mis intereses como hombre: ¿a santo de qué, en caso contrario, debería preocuparme por miramientos morales? A santo de lo más Santo, claro está. El impulso moral no puede provenir más que de mi interés propio terrenal o de la obediencia al mandato divino (mi interés propio ultraterreno). O bien reconozco éticamente al semejante como semejante, porque ello confirma y conforta mi plena humanidad, o me responsabilizo de él porque Dios me lo manda y será en Dios en quien mi humanidad habrá de asentarse. Esta última es la respuesta implícita de Lévinas, cuyas consideraciones éticas son una transcripción filosófica de los postulados de la religión judía y por tanto pertenecen mucho más al ámbito de la teología que al de la filosofía, al de cierta fe más que a la común razón.

Michel Foucault no se dedicó al estudio de la cuestión ética hasta los últimos años de su vida y la muerte truncó tempranamente el avance de una reflexión que parecía inequívocamente estimulante y prometedora. Lo que a Foucault más le interesaba de la ética era precisamente la posibilidad de organizar una sólida estructura existencial «sin ninguna relación con lo jurídico, con un sistema autoritario, con una disciplina disciplinaria». A diferencia de quienes disuelven o confunden lo ético con lo deontológico o lo político (revirtiendo luego la equivocación para tratar de sanear lo deontológico o lo político con inyecciones de ética), Foucault percibió claramente que lo característicamente ético mantiene su independencia frente a otras armazones instituidas de valoración: «Hemos creído —dice en una entrevista concedida en 1983 a Dreyfus y Rabinow— que no podríamos cambiar nada, por ejemplo en nuestra vida sexual o familiar, sin trastocar nuestra economía, nuestra democracia, etc. Pienso que debemos desbarazarnos de esta idea de una relación analítica o necesaria entre la ética y las estructuras sociales, económicas o políticas». De aquí su aproximación inquisitiva al concepto griego de ética como la búsqueda de la adecuada *techné* para alcanzar la existencia más digna de un sujeto racional y libre, pero también apasionado, sensual, ávido de alegría. Se trata, señala Foucault, de una visión que une indisolublemente lo estético con lo ético, pues la

vida buena es también la vida hermosa. En una palabra: apuesta por convertir la vida en *obra de arte*: «la idea de *bios* [una de las dos palabras griegas para “vida” que incluía la nota social y parlante de la humanidad, a diferencia de *zoos*, la vida en el sentido meramente biológico o animal del término. F. S.] como materia de una obra de arte estética me parece muy interesante». Este planteamiento (cuya matriz es no sólo griega sino también muy nietzscheana, pasando desde luego por Schiller, en cuyas *Cartas sobre la educación estética del hombre* se plantea la reconciliación estética del hombre con su deseo, que la moral nunca logra del todo) de la ética como arte de bien vivir y de lograr una existencia que sea en sí misma nuestra obra maestra incluso estéticamente hablando es seductor, además de resultar polémicamente útil contra los lúgubres predicadores de la ética como renunciamiento y sacrificio en aras de lo colectivo. Subraya la dimensión de unidad armónica que para el sujeto tiene la vida moral, frente a su atomización en gestos que ofrece a la consideración meramente exterior. Pero presenta algunas contraindicaciones que no pueden ser fácilmente soslayadas, al menos para quienes traten con excesiva literalidad de reducir lo ético a lo estético. Lo característico del valor estético es su capacidad de suscitar la novedad, el grato estremecimiento de lo inaudito, la disponibilidad flotante de la atención a temas exóticos, remotos o nunca antes considerados: la aprehensión de lo diferente y de lo fugaz. Los valores éticos, en cambio, vuelven siempre a lo mismo: el reconocimiento de nuestra humanidad en la del otro, la semejanza esencial de condición bajo la disparidad de situaciones y actitudes, la permanencia de un respeto que no debe ser alterado ni siquiera para lograr el más deslumbrante de los experimentos. La estética rastrea lo original, la ética defiende lo originario. La responsabilidad moral proviene de una terquedad atenta invariablemente a lo que no puede cambiar, mientras que el entretenimiento estético nos llega gracias a una diversión que nunca se deja atrapar del todo por ninguna regularidad previa. Aún más: la fidelidad ética puede condicionar y limitar la audacia estética, mientras que ésta no puede abolir el escrúpulo moral en nombre de bellezas insólitas. La obra del mar-

qués de Sade, por ejemplo, prueba que la vocación ética no puede verse subyugada a ciertas pretensiones estéticas sin irremediable suicidio. Pero quizá de todas estas sutiles relaciones entre ética y estética hubiera llegado a hablarnos Michel Foucault con su habitual fuerza expresiva si el destino le hubiera concedido ese regalo que siempre regatea: tiempo *suficiente*.

F

FELICIDAD. Véase ALEGRÍA.

FICCIONES. Como actualmente el cine y también la televisión, que lo prolonga y en buena medida es indiscernible de él, son los espectáculos mayoritarios de nuestras sociedades, sobre ellos recaen las más graves acusaciones de perturbación moral colectiva. Un tópico alimentado por cierta psicología confusa y una sociología apresurada sostiene que la violencia juvenil y hasta infantil proviene de los malos ejemplos vistos en las pantallas. Los adolescentes repiten los crímenes e inmoralidades de que han sido dóciles espectadores, tal como las víctimas hipnotizadas de Fu-Manchú o del doctor Mabuse llevan a cabo irresponsablemente las fechorías que les dictan sus siniestros amos. La acusación viene de antaño: las novelas de caballerías inspiraron las locuras de don Quijote y a santa Teresa tuvieron que prohibírselas sus padres porque se estaba volviendo algo rara; hace medio siglo se comentaba a orillas del Sena que el existencialismo llevaba al suicidio, porque una joven había sido hallada ahogada en el río con un ejemplar de *La náusea* en el bolsillo... Más tarde la amenaza provino de *La naranja mecánica* de Kubrick, *El último tango en París* de Bertolucci y un largo etcétera que culmina, agravado, en *Reservoir Dogs* o *Pulp Fiction* de Quentin Tarantino y *Natural Born Killers* de Oliver Stone. A esta última se le acusa ya de haber acelerado por lo menos a siete delincuentes juveniles en USA. La exhibición de la película ha sido prohibida en Irlanda y puede serlo en algu-

nos otros países europeos. Por su parte, la censura inglesa vetó hace poco el pase por televisión de uno de los clásicos del séptimo arte, *El nacimiento de una nación* de Griffith, por contener escenas de corte racista. Etc.

Para considerar estos asuntos con relativa serenidad de juicio, es oportuno despejar algunos mitos: por ejemplo, el de que nuestra época es excepcionalmente violenta o que al menos es excepcionalmente violento su arte. No es cierto. La vida cotidiana en los países desarrollados nunca ha sido tan pacífica como ahora, cuando pocas personas llevan habitualmente armas y la muerte «a mano airada» es un hecho lo suficientemente raro como para salir en los periódicos. En épocas del pasado reciente, con poblaciones de densidad muy inferior, eran raros los adultos que no intervenían a lo largo de su vida en diversos incidentes armados y muchos morían en ellos sin que nadie se escandalizase demasiado, tal como ahora ocurre solamente en los barrios conflictivos de algunas megalópolis. Por otra parte, la representación cruda y sanguinaria de la violencia siempre ha gozado de enorme aceptación popular: en el circo romano, en los chorreantes y torturados Cristos, Vírgenes y mártires de la imaginería cristiana, en obras teatrales tan ineludibles como *La duquesa de Malfi* de Webster o *Coriolano* de Shakespeare, en los romances y cuentos anónimos que narran crímenes pasionales o hazañas de bandidos, para no mencionar algunos de los espectáculos más frecuentados por la gente común hasta no hace mucho: la exhibición de reos en la picota y las ejecuciones públicas. La fascinación alarmada o vengativa por la violencia sanguinaria es una constante cultural, pero quizá antaño un género de vida que se frotaba más frecuentemente con el dolor puro y duro (¿cuándo se inventó la anestesia?) la aceptaba con mayor naturalidad, exigiendo incluso su exhibición pública como satisfacción reparadora de ciertos delitos. Por el contrario, nuestra época ve combinarse de modo escandaloso el rechazo hiperestésico de cualquier sufrimiento físico en la placidez de la vida burguesa con fantasmagorías atroces que nuestra urbanidad higiénica no puede asimilar.

Lo alarmante no es la violencia, la desmesura sexual, el racismo o la rapacidad criminal que aparecen en las películas, sino la perversamente ingenua suposición de que tales males no se desencadenan en la realidad más que porque se los representa en la ficción. Pues se trata de ficciones, no lo olvidemos: el mundo entero se rió de Dan Quayle cuando censuró con seriedad asnal la vida sexual del personaje *Murphy Brown* (como antes se habían burlado del mucho más estimable don Quijote cuando intervino a lanzazos contra los *sarracenos* del retablo de Maese Pedro), pero el principio interpretativo que aplica categorías de rechazo moral al comportamiento de entes de ficción —y por tanto a las obras en que éstos aparecen— es aceptado como razonable por gente aparentemente sensata. Puede que siempre haya quien confunda lo fingido artísticamente y la vida real o quien tome como modelos de acción episodios socialmente dañinos en los que la imaginación se desfoga con sueños brutales que la civilidad reprime, pero sería grave dar por inevitables tales asimilaciones, combatiéndolas con prohibiciones en vez de educar para comprenderlas y aun disfrutarlas inocuamente. Observemos también que la potencia de mimesis hipnótica sólo se le supone a las ficciones destructivas y atroces, mientras que nadie parece creer seriamente que la proyección frecuente de *Gandhi*, *El milagro de Lourdes* o *Molokai* sea capaz de inhibir los comportamientos agresivos de los individuos, ni aún menos de estimular gestos de abnegación heroica. El impacto imaginario proviene de la revelación espectacular de temores o deseos acallados por conveniencia social, nunca de lecciones edificantes cuyo mensaje todos aprobamos pero también pasamos por alto con idéntica facilidad.

Dicho esto, aún cabe interpretar como *síntomas* las fantasías de las obras de arte, por ejemplo cinematográficas. Tomemos el caso de Oliver Stone: sin duda su *Natural Born Killers* no es más que la prolongación de una ideología falsamente radical y mixtificadora que ya estaba implícita en su tramposa *JFK*, tan celebrada por algunos de los mismos espectadores luego escandalizados por la otra. Lo que sintomáticamente repele en *Asesinos natos* es que lleva hasta el absurdo la asimilación entre una sociedad con

numerosos defectos y múltiples logros civilizadores —la actual de Estados Unidos— y el infierno, es decir, la acumulación de todos los males sin mezcla de bien alguno. Como no hay personajes mínimamente positivos en el filme, como cualquier tipo de vida dentro del anatematizado «sistema» es igualmente cómplice de los peores atropellos, sólo entre los juveniles carniceros espontáneos y los fugados de la cárcel puede hallarse alguna «pureza» liberadora. Una doctrina inepta, sin duda, aunque probablemente muy rentable para su propalador, pero que se parece demasiado a majaderías apocalípticas que oímos todos los días y no precisamente a través de ficciones. De modo que luchemos contra la falsedad ideológica vigente y no contra los espectáculos que la reflejan.

H

HETEROFOBIA. En unos versos justamente célebres, Hölderlin asegura que allá donde nace el mayor peligro crece también lo que puede salvarnos. Pero debemos recordar que en ocasiones la fórmula habrá de ser leída a la inversa: las raíces de nuestras mejores posibilidades y las de aquello que compromete nuestra propia humanidad se hunden en la misma tierra y a veces parecen entrelazarse. Así ocurre en la compleja cuestión de la *heterofobia*, el sentimiento de temor y odio ante los otros, los distintos, los extraños, los forasteros, los que *irrumper* desde el exterior en nuestro círculo de identificación.

Para empezar, tengamos claro que la heterofobia no es un sentimiento inhumano sino humanísimo. Y que ha debido prestar importantes servicios a la internalización de nuestra disposición social. En buena parte, la ductilidad de los humanos para llegar a ser socialmente amaestrados proviene de nuestra disposición *mimética*: todos los monos imitan, pero nosotros somos auténtica y esencialmente monos de imitación. La imitación permite la formación del grupo al hacer previsibles las conductas, al homogeneizar colectivamente los juicios que las valoran y sobre todo al encauzar los deseos (aprendemos a querer lo que vemos querer, lo que aquellos que son como nosotros y con los que nos identificamos quieren también). Dentro del grupo, los entrecruzamientos y la coacción normativa sirven para reforzar la ya insintiva tendencia mimética: nuestras primeras obligaciones nos vienen por imitación, pero luego nos vamos viendo obligados a

imitar. Imitar es *identificarse* con los demás, reconocer e instituir como tales a nuestros semejantes. La proximidad física, los parecidos externos, el paralelismo de los apetitos y por encima de todo la comunidad lingüística (aunque también en el aprendizaje del lenguaje tiene un papel importantísimo la imitación) despiertan y mantienen vivo el instinto imitador que nos capacita para la aglutinación social. Primero imitamos todo aquello que nos rodea y cuya apariencia o conducta nos resulta interesante, aunque no sea humano: así aprendemos a camuflarnos como arbustos, a decorarnos con los colores de las rocas que nos rodean, a caminar o gritar como los animales circundantes (la imitación escenificada de los comportamientos animales siempre ha sido un importante ingrediente mágico y festivo entre los primitivos, como suele serlo entre los niños). Pero en seguida es la imitación de los comportamientos humanos lo que adquiere primacía destacada en la adaptación social del individuo. Nada puede llamarnos tanto la atención como los otros hombres y nada nos gratifica tanto de inmediato con el reconocimiento de nuestra imitación y la devolución reforzadora de nuestro gesto. A partir de la iniciación lingüística, esta predilección mimética se ahonda y multiplica de una manera absorbente.

La imitación se ritualiza por medio de la educación; las normas comunitarias coaccionan en el sentido apuntado por la mimesis y convierten más o menos gradualmente lo espontáneo en forzoso. De este modo, los parecidos se van estereotipando más y más, así como nuestros semejantes se recortan con mayor nitidez sobre el fondo de lo desemejante. El reconocimiento indiscutible de aquellos que forman nuestro grupo se consolida por medio de la renuncia a asemejarnos con el resto de los seres que van quedando fuera del círculo identificatorio. Para comenzar excluimos el resto de los fenómenos naturales y los otros seres vivos. La entrega social a la imitación de lo humano conlleva la expresa renuncia a otros parecidos bestiales, que ya sólo serán asumidos por motivos estratégicos (caza, rituales iniciáticos o propiciatorios, etc.) o paródicos. La mimesis ya no lo será de la apariencia física o de la conducta, sino del *ser* socialmente esta-

blecido: de la imitación a la identificación, de la identificación a la asunción definitiva de la identidad propia. En el grupo no viven simplemente los que se parecen entre ellos sino los que son lo mismo, que es casi como decir: el mismo. Nietzsche, en *La Gaya Ciencia*, señala con agudeza que «durante la mayor parte de las épocas humanas, no hubo mayor desgracia que sentirse singular. Estar solo, sentir individualmente, no obedecer ni dominar, representar un individuo —eso entonces no era un placer, sino un castigo—; se veía uno condenado a “ser individuo”. La libertad de pensamiento se vivía como la mayor incomodidad. Mientras nosotros padecemos leyes y ordenamientos como una constricción y una pérdida, hubo un tiempo en que el egoísmo era sentido como una cosa penosa, como una desgracia».

La coherencia social así establecida siempre ha provocado también conflictos y no sólo armonía. Quizá haya sido Spinoza el primer gran filósofo en señalar que la voluntad de imitación que une a las comunidades humanas es también la causa de muchos de los enfrentamientos que se dan en ellas. Los humanos deseamos lo que previamente vemos desear, lo cual socializa nuestros deseos y permite las imprescindibles uniformidades institucionales; pero, como a veces lo deseado sólo pueden alcanzarlo uno o unos pocos, la mimesis deseante puede convertirse en origen de graves discordias. Cuando el deseo se orienta hacia lo que todos pueden compartir (la preeminencia del grupo sobre otros vecinos, por ejemplo), la institucionalización de las semejanzas funciona de forma estabilizadora; las rencillas comienzan cuando el énfasis del deseo ajeno recae sobre lo único o lo escaso (cargos, honores, amores...) y el deseo propio se ve entonces a la vez provocado y contrariado por la competencia. Por otra parte, esta mimesis social generalizada también es conflictiva por su tendencia a la uniformidad. Cuanto se sale de la normalidad compartida suscita de inmediato la animadversión de casi todos los que son «normales» (es decir, de los que *han optado por parecerse o han interiorizado la obligación del parecido*). Este dispositivo psicosocial para prevenir las disidencias fomenta sin duda la compatibilidad de los miembros del grupo y su aunamiento funcional, pero com-

promete otra capacidad también muy útil al conjunto: la de innovar y adoptar las innovaciones. En el fondo, la tan blindada *identidad* colectiva y su asunción individual no expresan la realización de ningún «ser» específico e irrenunciable, sino el acatamiento común a un determinado juego de respuestas a los eternos problemas vitales. Es prudente perpetuar esas respuestas incluso a costa de hacerlas parecer las únicas posibles para el «nosotros» que cada comunidad configura en un momento dado; pero también es útil y aun imprescindible modificarlas llegado el caso para sustituirlas por otras más aptas. Lo nuevo, sea invento de la originalidad local o fruto de la impregnación foránea, tropieza siempre con un duro período de prueba. Los primeros «extraños» que sufren las iras unanimistas dentro de cada grupo son quienes tienen la suficiente flexibilidad como para intentar modificar las formas de hacer que pasan por inmutables signos del ser gregario. El *misoneísmo*, el odio y la zozobra que se siente ante lo nuevo, debe ser sin duda la más antigua de las manifestaciones de heterofobia.

Adoptar las novedades es difícil dentro del círculo reforzado de la identificación social; pero convivir con lo diferente, pluralizar las posibilidades dentro del ser colectivo es cosa aún más delicada. De igual modo que la semejanza en comportamientos y criterios pacifica internamente el grupo a la par que ofrece tranquilidad moral a cada uno de sus miembros, la convivencia con lo distinto introduce un factor de alarma y de inestabilidad tanto en el conjunto como en la estructura psíquica de cada cual. La mimesis interpersonal ya no funciona de modo simple: el espejo del prójimo no me devuelve la imagen que tengo interiorizada como la única que corresponde al ser que compartimos sino algo inquietantemente diverso, una posibilidad distinta y aún inexplorada. Y brota la turbadora pregunta: «Si ellos pueden vivir con nosotros sin ser como nosotros, ¿por qué nosotros tenemos que ser como somos?». La mimesis se diversifica en varias opciones posibles, vacila en identificarse con uno u otro modelo: deja de ser un mecanismo automático, acrítico, e impone el esfuerzo de una evaluación previa a la elección consciente. La sacrosanta identi-

dad colectiva (sobre cuyo cañamazo se fragua la personal) se relativiza: el ser del «así somos» se hace más dúctil al tomarse conciencia reflexiva de las circunstancias que nos han hecho ser como somos y de las nuevas ofertas que podrían permitirnos ser de otra manera.

En sus orígenes, las sociedades tienden a legitimar sus identidades de forma que escapen al debate y a la revocación por parte de los socios. La autoridad de lo colectivo se sitúa en un plano indiscutible y omnipotente: sea la voluntad de los dioses o de los ancestros que nos han hecho ser como somos, sea nuestra propia «naturaleza» comunitaria que nos determina sin apelación. O bien nuestro grupo es el reflejo terrenal de una entidad sagrada que sería blasfemo cuestionar o deshacer, o bien se trata de un ser colectivo natural, alimentado de sangre, rasgos físicos comunes y preceptos o tabúes. Con cualquiera de estos planteamientos, lo que se trata de evitar es el reconocimiento de la realidad *convencional* de todos los conjuntos sociales, su carácter de acuerdo pactado a través de vicisitudes históricas y en respuesta a desafíos o proyectos humanamente inteligibles. La legitimación por los dioses o por la genealogía convierte el artificio convencional de la sociedad humana en *fatalidad* y por tanto lo rescata —aparentemente— del tumulto discordante de las contrapuestas voluntades individuales.

Desde luego, la formulación propiamente «naturalista» de este fatalismo uniformizador es la que se basa en los caracteres biológicos de los grupos humanos: color de piel, forma del cráneo, Rh positivo o negativo de la sangre..., en una palabra, los llamados signos «raciales», tomados como si expresaran alguna cualidad espiritual o social característica. Ni siquiera es preciso que supongan la superioridad de una raza o la inferioridad de otras. Basta con que reivindiquen la caprichosa biología antropológica como fundamento de las instituciones sociales y que supongan que la posesión de derechos civiles puede tener algo que ver, aunque sea remotamente, con la dotación genética de los ciudadanos. Pero la búsqueda de una legitimidad fatal, anticonvencionalista, para el propio grupo no siempre tiene que estar

basada en el determinismo biológico, fundamento cuya grosería y disparate científico se hace sumamente inadecuado para los ilustrados tiempos actuales. Hay otro tipo de determinismo, el culturalista, que traslada a la lengua y a la identidad cultural del grupo el peso legitimador y discriminador que antes se atribuyó al diferencialismo racial. Es menos repugnante para una mentalidad liberal que el anterior porque al menos no convierte a los humanos en productos agropecuarios, como intenta el racismo biologista, pero sus efectos políticos no suelen ser muy diferentes: al hipertrofiar el lenguaje, las costumbres y lo tradicional en estereotipo y blasón sirve también para justificar la hostilidad al extraño, el desprecio o satanización del disidente, la sacralización del inmovilismo social, la egolátrica autocelebración como «pueblo elegido» y la postergación de cualesquiera valores individuales a la exaltación coral del Ser colectivo.

Ambos fatalismos sociales (racismo biologicista y determinismo culturalista) coinciden como ya se ha dicho en su visión anticonvencionalista y falsamente «natural» del orden comunitario, pero también en otro punto importante: su fobia al *mestizaje*. Los racistas y los hiperculturalistas proclaman siempre como ideal de la colectividad bien nacida el mantenimiento de la prístina *pureza* o su recuperación caso de que —como suele pasar— se haya perdido. Pureza de la sangre, pureza de la lengua, pureza de las tradiciones o de las formas de pensar... El enemigo a combatir es el extraño de otra raza que viene a procrear híbridos en nuestras hijas o la trituradora homogeneidad mundialista que hace perder los perfiles irrenunciables y nítidos de la cultura propia. En realidad, esta fobia al mestizaje opone el dogmatismo de mitos fundacionales a la tozuda evidencia de los hechos científicamente comprobados. Todas las razas humanas provienen de innumerables hibridaciones a partir de un remoto monogenismo primordial dispersado por causas medioambientales, lo cual convierte cualquier proclamación de «pureza» en vacua o interesada mitología. Aún peor, demuestra una incapacidad para comprender la dimensión individual de nuestro destino humano. Uno no puede mezclarse o cruzarse con alguien de otra aparien-

cia racial cuando aún no se es *persona*, sujeto irrepetible, sino parte de una materia global que se resiste a la hibridación como el aceite y el agua. Nietzsche lo ha expresado con su habitual contundencia: «El que odia o desprecia la sangre extraña no es aún un individuo, sino una especie de protoplasma humano».

De igual modo, todas las civilizaciones se han fraguado en el intercambio, la traducción de símbolos y palabras, la permeación de ideas, la transmisión de técnicas, la propagación de leyendas e ideales. No hay nada tan *contagioso* como las ideas: estar inmunizado contra su seducción no es señal de pureza sino de cretinismo, degeneración y esterilidad. Tales son, por lo que sabemos, los efectos más comunes de la endogamia tanto genética como cultural. La fobia al mestizaje es un tardío y zopenco homenaje a nuestra básica tendencia mimética que tanto papel desempeña en nuestra integración social; pero vulnera otras pasiones humanas primordiales como la *curiosidad* por lo distinto y la perfectibilidad que enmienda lo ya establecido, raíces de los cambios civilizadores que nos salvan del estancamiento idiotizador y despliegan las posibilidades históricas del espíritu.

La heterofobia —es decir, la desconfianza, el miedo y hasta el odio contra los que no pertenecen a nuestro grupo— hunde sus raíces en mecanismos atávicos de socialización, cuando la pertenencia al grupo implicaba ante todo hostilidad frente a quienes no eran de la tribu o no eran como los de la tribu deben ser. Lo que en su día fue un impulso útil para las formas primitivas de sociedad humana, hoy se ha convertido en algo que responde al primitivismo colectivo dentro de la sociedad moderna: es decir, en una *enfermedad moral*. Pues precisamente lo característico de nuestras actuales sociedades es el reconocimiento de la pluralidad de grupos y de la autonomía de los individuos. La organización moderna de las sociedades ya no se considera como prolongación institucional de una entidad colectiva «natural» anterior, llámese «pueblo», «nación» o como fuere, sino más bien como la armonización pactada (convencional) de grupos previos que deponen sus antagonismos por la fuerza del derecho o por el derecho de la fuerza y se avienen al útil artificio de formar una

unidad superior. Hoy está de moda negar cualquier versión *densa* de la noción de progreso y reducir la «modernidad» de los grupos sociales a meras ventajas técnicas o militares. Desde luego, hay cierta concepción del progreso como una especie de sustitutivo de la predestinación teológica que mejor está muerta y enterrada. Pero en otra perspectiva más modesta, el progreso es un concepto histórico defendible: han progresado más y son más «modernas» en el sentido laudatorio del término las sociedades capaces de integrar mayor número de diferencias dentro de los derechos reconocidos por una ley común, de encontrar un marco homogéneo que permita la mayor heterogeneidad, de reconocer al máximo la autonomía de los individuos (cuya dignidad depende de su pertenencia a lo humano y no de ninguna otra pertenencia racial, sexual, ideológica, etc.) y de limitar su responsabilidad a lo que hacen por elección y no a aquellos de sus rasgos definitorios que no han podido elegir. Es precisamente en estas sociedades más avanzadas en las que se dan los casos más escandalosos de xenofobia y ello por dos razones: primero, porque son las únicas que se atreven a conceder el estatuto de la igualdad a los diferentes; segundo, porque son las únicas en las que la heterofobia es repudiada como un escándalo o perseguida como un delito en lugar de ser tenida como una expresión elemental y casi forzosa de salud comunitaria. La sociedad democrática liberal representa un ejercicio político a contrapelo de lo que ha sido la constante milenaria en tribus, naciones y Estados a lo largo de los siglos: un sistema que establece la comunidad en el *desarraigo* de los derechos que provenían de dioses, linaje o pertenencia territorial y en su *refundación* como convención igualitaria respetuosa de la autonomía individual. Sólo este invento antiheteróforo, aún muy lejos de su realización plena, puede presentarse como índice de *progreso* en la cruel historia de las colectividades humanas.

No todas las manifestaciones de heterofobia revisten la misma gravedad, aunque todas sin excepción pueden ser consideradas hoy como «enfermedades» sociales y, en muchos casos, morales. En primer término, más leve porque es un movimiento involuntario, casi instintivo, está el recelo hostil ante el forastero,

cuyas intenciones no conocemos y cuya apariencia y gestos inhabituales nos inquietan. Se trata de un residuo atávico prácticamente universal (a algo parecido llamó «panectrismo» el antropólogo Maxime Rodinson) que prende mejor si la comunidad está muy atrasada o si el individuo carece de cultura (tan inculto es, desde luego, el propiamente ignorante como aquel cuyos conocimientos no son más que un conjunto de prejuicios basados en la arrogancia y el desdén). Un paso más hacia lo peor, sin salir todavía de lo venial, es lo que podríamos llamar la fanfarronería autoafirmativa de la colectividad frente a extraños y vecinos. Los grupos humanos viven de autocelebrarse y es hábito social común exaltar la manada propia y sus logros frente a las otras. Además, siempre tenemos por más *reales* a los que se nos parecen, porque el baremo de la realidad para cada uno de nosotros se constituye a partir de lo que somos. Esta actitud puede no pasar del pueril y a menudo ridículo entusiasmo chovinista, pero también puede tener peores consecuencias: sabido es que todo atropello moral contra el prójimo parte de no tratarle con realismo, es decir, de considerar que sus afectos e intereses no son tan dignamente *reales* como los propios. Más peligrosa que la afirmación etnocéntrica resulta la xenofobia propiamente dicha: consiste en atribuir a los representantes de cualquier grupo humano, como signo distintivo e irremediable, algunos de los defectos o crímenes que se dan con lamentable imparcialidad entre todos los hombres. La xenofobia proviene de racionalizar la antipatía instintiva (*socialmente instintiva*) que despiertan los miembros de otras comunidades en las personas de fuertes sentimientos gregarios. Los xenófobos siempre se apoyan en brumosas banalidades sobre la «psicología de los pueblos», el «destino» de las naciones y una larga lista de agravios históricos reales o inventados: entre ellos se reclutan los nacionalistas más cerriles y también los partidarios a ultranza de la santísima «identidad» imperecedera de cada comunidad humana con vocación de eternidad... Es interesante subrayar por tanto que la xenofobia se alimenta de prejuicios (nacionales, históricos, culturalistas) sostenidos muy en serio por personas que se horrorizarían de ser consideradas xenófobas.

La fase terminal de la xenofobia es el racismo con pretensiones «científicas». Encuentra fundamentos antropológicos (color de piel, rasgos fisonómicos, formas de cráneo o de estatura, tipos sanguíneos, etc.) para determinar la obligatoria *separación* entre los grupos humanos. Nótese que tal actitud segregatoria no siempre parece acompañarse de la delirante convicción de la superioridad de unas razas humanas sobre otras, pero siempre se opone al *mestizaje*, al entrecruzamiento étnico, a la pérdida del peculiar perfil genético. Según parece, al principio los nazis no pretendían más que expulsar de Europa a los judíos, impedir que siguieran «contaminando» racialmente a las restantes comunidades. La decisión del exterminio fue un último escalón en la lucha por conservar el mito de la «pureza» aria. El sueño racista es el de una base biológica o natural para el artificio de la comunidad humana: convertir la ciudadanía, que es siempre concesión voluntaria deliberada, en una prolongación del *parentesco* familiar que a todos se nos impone sin comerlo ni beberlo. Tanto la xenofobia como el racismo tienen como primera consecuencia la discriminación del otro, su mitificación como absolutamente diferente. Pero la xenofobia adopta con frecuencia un perfil más pragmático: si el otro es pobre, si su sometimiento o marginación presenta beneficios económicos, funciona con gran virulencia; pero si el otro es rico y su visita o compañía estable reportan buenos dividendos, la ferocidad puede ceder hasta transformarse en servilismo. La demencia racista en cambio ni siquiera posee estos servofrenos y prolonga la hostilidad con saña, aunque la supuesta «raza» excluyente sea también antes o después perjudicada en sus intereses por el ciego antagonismo.

A fin de cuentas, la mayor parte de los conflictos de heterofobia que se han dado en la historia han tenido como detonante principal las *migraciones* de los grupos humanos. Estos tropismos sociales se han dado en todas las épocas: los individuos huyeron, huyen y huirán de la ineptitud de sus comunidades (sea por ausencia de posibilidades de subsistencia económica, o por escasez de oportunidades de ascender y mejorar socialmente, o por intolerancia política o religiosa, o por catástrofes de la naturaleza

o de la historia) y buscaron, buscan y buscarán acomodo en un contexto social más propicio. La pobreza y la tiranía expulsan a los hombres de su tierra nativa, el bienestar y la libertad les atraen: pueden obtenerse de este esperanzado (a veces desesperado) deambular mejores criterios de filosofía política que los proporcionados por muchas sesudas reflexiones teóricas. Los emigrantes quieren prosperidad, paz y respeto a sus creencias personales, pero juzgan el valor de lo que pueden conseguir en la tierra de promisión a la que se dirigen por comparación con lo que dejan atrás, no en relación con los baremos más exigentes que manejan los afortunados. De aquí que suelen impresionarles poco las advertencias sobre los nuevos males que van a encontrarse al llegar cuando provienen de los descontentos de lo que para ellos supone un relativo paraíso. Pese a que por lo común la comunidad próspera que los acoge suele beneficiarse notablemente de su llegada menesterosa, casi siempre son recibidos con recelo y tratados de forma marginadora. Así ha ocurrido sobre todo en las sociedades más democráticas e igualitarias, precisamente porque los derechos de ciudadanía son allí más ricos en contenido y más comunes en su disfrute interclasista. Las ciudades griegas, por ejemplo, se aprovechaban del trabajo de los metecos y de los conocimientos que aportaban (Aristóteles era un meteco en Atenas, sin ir más lejos), pero se negaban a concederles la plenitud de la ciudadanía sobre todo en lo tocante a participación política. Incluso en las democracias cuya grandeza ha dependido más de la inmigración, los forasteros fueron recibidos con alarmadas restricciones. En 1750, Benjamin Franklin deploraba así la gran afluencia de alemanes a Pensilvania: «¿Por qué hemos de soportar ese enjambre de boors palatinos en nuestros asentamientos, de suerte que, al apiñarnos con ellos, adquirimos su lengua y sus costumbres, con exclusión de las nuestras? ¿Por qué Pensilvania, fundada por los ingleses, se ha de convertir en una colonia de extraños, cuyo número pronto será tan abultado como para germanizarnos, en lugar de que nosotros les demos un carácter inglés?». Protestas semejantes acompañaron la inmigración belga e italiana a Francia a mediados del siglo XIX y hoy es fre-

cuenta escucharlas en casi todos los países europeos que reciben inmigrantes africanos, asiáticos, latinoamericanos o de los países ex comunistas del Este.

La figura del emigrante, de quien ha sido capaz de renunciar a su suelo nativo para irse a otro (aunque llevándose inevitablemente parte de su memoria cultural, lengua, tradiciones, creencias, etc.), asusta a quienes sólo consiguen estabilidad vital y tranquilidad psíquica al sentirse bien enraizados —como vegetales satisfechos— y rodeados de semejantes que se les parezcan lo más posible, a los cuales conozcan si es posible desde pequeños. Estos conformistas creen que allá donde ellos viven sólo se puede vivir a la manera que conocen «desde siempre»: convivir con formas de comportamiento distintas les perturba porque les obliga a cuestionar su propia conducta y sus valores, aunque no sea más que para reafirmarse de nuevo —pero ahora ya deliberada y en cierto modo críticamente— en ellos. En el fondo les aterra la barahúnda del pluralismo, el abigarramiento y la transmigración de los modelos culturales, la relativa *impiedad* de lo que nos tienta con lo diferente: a toda costa quieren conservar inmutable la «identidad» propia del grupo con el que se identifican y que les identifica... incluso ante sí mismos. Lo curioso es que son estos defensores a ultranza de la identidad los que claman contra el cosmopolitismo e internacionalismo individualista, protestando que estas herencias ilustradas contribuyen a *homogeneizar* las naciones del planeta: en su concepción de la humanidad según compartimentos estancos, defienden la pureza incontaminada de cada uno de los grupos en nombre de garantizar la diversidad variopinta del conjunto mundial. Por lo visto, los individuos no tienen derecho a ser diversos, a realizar cada cual a su modo su personalísimo cóctel cultural; en el caso de los colectivos, por el contrario, tal derecho les parece sagrado. Los heterófilos no tenemos más remedio que pensar casi exactamente lo opuesto...

Me parece indudable que la lucha contra esa enfermedad moral, la heterofobia, pasa por respetar la originalidad (relativa y condicionada, claro está) de la identidad personal por encima de la identidad colectiva y si llega el caso *contra* ella. Las concesiones

a este respecto siempre alientan manías y actitudes persecutorias. Precisamente las únicas «identidades» rotundamente *no* respetables son las que imponen la sumisión forzosa de la autonomía individual a las creencias y rituales del grupo. Es importante recordarlo porque este reconocimiento de la autonomía personal frente a la del colectivo *también* es un rasgo cultural nacido en una determinada civilización, pero que sin embargo ha de ser defendido como conquista potencialmente universal si queremos salir alguna vez de la heterofobia impuesta por la mimesis unanimitaria originaria. Con frecuencia —y hasta con razón— suelen señalarse hoy los rasgos negativos, insolidarios, del individualismo moderno, pero no hay que olvidar las ventajas que aporta respecto al gregarismo tradicional. Lo ha subrayado bien Gilles Lipovetsky, en su último libro: «El hiperindividualismo conduce menos a la exacerbación de la superación de los otros que al reforzamiento de la intolerancia hacia todas las formas de desprecio individual y de humillación social. Ser uno mismo y conquistar su individualidad no consiste solamente en elegir sus propios modelos de conducta, sino también exigir en la relación interhumana el ideal ético de la igualdad de derechos de la persona» (*El crepúsculo del deber*). Si esto parece etnocentrismo-europeo-ilustrado, no por ello deja de ser irreprochable y valor necesario en la lucha contra el sentimiento atávico de heterofobia o, si se prefiere modernizarlo, de *proteofobia*, término propuesto por Zygmunt Bauman para designar la desazón producida por convivir con multiplicidad de formas étnicas y éticas cuya diversidad dificulta la identificación normalizadora. Quizá el sentimiento heteróforo, como maligno cosquilleo moral y residuo gregario del nacimiento de nuestras formas sociales, sea inextirpable, pero sus peores desmanes o sus perversiones proteofóbicas más recientes pueden ser institucionalmente contrarrestados. El principio a defender, como bien ha señalado Julia Kristeva, no es el de que cada cual tiene derecho a ser «otro», sino que cada uno somos «otro» respecto a la identidad que nos suponemos y a las fidelidades que se nos reclaman. Somos siempre forasteros para nosotros mismos, almas recién llegadas e innovadoras que pueden cambiar de rumbo: como las

de los demás. Por eso nuestro lema no ha de ser simplemente «nada de lo humano me resulta ajeno», sino también «nada de lo ajeno puedo dejar de reconocerlo como humano». El momento de esta universalización de lo humano [sobre cuyo alcance y requisitos puede consultarse el artículo UNIVERSALIDAD] es la oportunidad efectiva del contagio de identidades y el replanteamiento de ese universal singular (como hubiera dicho Sartre), concreto y complejo, que es el individuo. El antropólogo Marc Augé, en *Espacio y alteridad*, nos da la pista de este programa: «Puesto que el otro ya no es asignable a su lugar, puesto que tanto en Nueva York como en Chicago los blancos constituyen minoría, puesto que a las ocho de la tarde todo el mundo ve más o menos el mismo informativo de televisión y allá por el mes de julio se lanza a las mismas autopistas, algo se ha puesto en marcha —visiblemente en marcha, que es lo que realmente importa— y ya nunca se detendrá, a pesar del ruido y de la furia: el mestizaje del mundo y la individualización de las conciencias».

HUMANISMO, HUMANO. Véase NATURALEZA.

I

IGUALDAD. Confieso que me avergüenzo de haber olvidado tantas cosas importantes que he leído o escuchado y de recordar en cambio de forma indeleble pequeñas trivialidades que sin duda habrían merecido ir a parar al basurero de la amnesia. Por ejemplo, siempre que oigo mencionar la palabra «igualdad», con todo su noble cortejo de esforzados proyectos políticos y dignísimas intenciones morales, me zascandilea por la memoria una maliciosa coplilla de Dios sabe cuándo que solía recitarme mi abuela en mi primera niñez:

*¡Igualdad!, oigo gritar
al jorobado Torroba.
¿Quiere verse sin joroba
o nos quiere jorobar?*

Sin embargo, incluso esta cuarteta poco memorable se presta a reflexiones de más alto vuelo. En efecto, ¿en qué consiste realmente la igualdad humana? ¿Por qué nos resulta deseable... si es que la consideramos deseable? ¿Proviene su anhelo de un afán liberador o del resentimiento punitivo? ¿Se trata de una aspiración muy antigua, casi originaria en nuestra tradición cultural, o es uno de esos nuevos proyectos brotados de la revolucionaria modernidad? ¿Sigue siendo ahora, cuando casi seis mil millones de seres humanos habitamos el planeta, un ideal tan aconsejable como pudo serlo hace siglos?

Quizá la única forma razonable de intentar responder a estas preguntas u otras semejantes sea acudir a nuestra tradición filosófica. También se puede, desde luego, comenzar por definir de forma taxativa qué se entiende por igualdad y cuáles son los tipos de ella que conocemos, algunos muy diferentes y aun incompatibles entre sí. Pero prefiero atenerme en este caso a la observación ya mencionada de Nietzsche cuando señaló que los conceptos tienen o definición o historia. Sin duda es muy importante tratar de precisar qué es hoy para nosotros la igualdad, en qué medida y modo resulta deseable y cuáles son las mejores vías prácticas para intentar hacerla efectiva. Pero también resulta seductor rastrear la genealogía de esa noción e intentar recordar cómo y por qué fue propugnada en el pasado, así como las diversas caracterizaciones que ha tenido a lo largo de nuestra historia intelectual. Es esta última vía la que yo voy a intentar esbozar, sin pretensiones exhaustivas que mi pobre erudición desaconseja, en las páginas que siguen.

En efecto, la noción de igualdad se remonta a los orígenes de nuestra tradición intelectual. Aparece en Grecia como idea revolucionaria no sólo en el terreno de la política sino en el de la comprensión del universo físico, del cuerpo humano y aun de las raíces metafísicas del ser. La igualdad está desde un comienzo ligada a otra gran idea de cuyo ensamblaje nunca dejará de formar parte a través de los siglos: la Justicia. Otro término enormemente complejo, en el que se mezclan la consideración cosmológica, la institución social y la virtud del individuo. Para el pensamiento griego, la palabra justicia da cuenta de la forma de ser de lo que es y también de la forma y razón de lo que debería ser. La justicia es a la vez explicación de lo que hay y propuesta de lo que debería haber.

◀ En un principio la justicia es *dike*, también llamada en ocasiones *themis*, la norma que rige las conductas debidas y que establece los límites en la esfera de la acción que el hombre nunca debe rebasar. Se ocupa de las maneras que han de respetarse en la mesa y de las leyes de la hospitalidad, de pautas higiénicas y del trasbordo que las almas hacen después de la muerte hasta el

Hades, del respeto a la mujer ajena, de los hábitos, de las costumbres ordenadas o «normales». En su versión como diosa Themis, se refuerza aún más su carácter de precepto legal, de lo que debe ser a toda costa respetado: carecen de ella los salvajes y los iracundos, por lo que Homero se la niega a los Cíclopes, a los ambiciosos pretendientes de Penélope y a cuantos aman ese exceso fatal, la guerra. >

Dike y *themis* aparecen en el contexto aristocrático de los griegos primigenios, un orden regido por el principio agonal y por la sumisión a la excelencia del mejor o de unos pocos mejores. En la asamblea que canta Homero en la *Ilíada*, Ulises propugna como lo más adecuado que sólo uno mande sobre todos y niega la palabra al plebeyo Tersites, incordiante y criticón. La justicia es aún el respeto a lo tradicional y a lo jerárquico, presentado como fatalidad irrevocable. Pero paulatinamente la noción de justicia (primero en su advocación divina de Themis, más tarde como la profana *dike*, que sustituye poco a poco por completo a la otra expresión) se va haciendo más racionalista y menos tradicional, va dejando de refrendar la primacía privilegiada de los fuertes y comienza a reivindicar la protección de los débiles. Como señala Rodríguez Adrados en su obra de referencia (*Ilustración y política en la Grecia clásica*): «El principio aristocrático de que a más riqueza y más capacidad militar se obtiene mayor poder político no es discutido; pero se amplía progresivamente el número de los ciudadanos con capacidad para él, con lo que la aristocracia ya no lo monopoliza, y se mejora la situación de las clases inferiores, al menos en la medida en que ello es necesario para que sus miembros encuentren atractiva la idea de formar una comunidad con los demás ciudadanos». El legislador Solón plantea así la justicia en este sentido como una exigencia irreductible para que la ciudad funcione, previniendo y denunciando los abusos de los nobles que convierten para el resto de los socios la convivencia social en tiranía.

No se trata de una armonía plana, sin tensiones, sino más bien del permanente juego dialéctico entre *Eris*, la rivalidad o enfrentamiento, y *Filía*, la amistad que mantiene la concordia.

A diferencia de quienes hoy suponen que la mentalidad competitiva es forzosamente antisocial y antiigualitaria, Hesíodo señala en *Los trabajos y los días* la base imprescindible de igualdad que ha de existir para que pueda darse la competición entre rivales. Sólo los que previamente se consideran *homoioi*, semejantes, y luego más abstractamente *isoi*, iguales, pueden rivalizar unos frente a otros en aspiración a la excelencia. Desde luego, este igualitarismo es al comienzo todavía muy relativo y mantiene mucho de la vieja desigualdad aristocrática. «Varios testimonios señalan que los términos de *isonomia*, de *isocracia* han servido, en círculos aristocráticos, para definir, por oposición al poder absoluto de uno solo (la monarquía o la tiranía), un régimen oligárquico en el que el *arjé* está reservado a un pequeño número con exclusión de la masa, pero en el que éste se reparte de forma igual entre todos los miembros de esa elite» (Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*). La igualdad ante la ley y la igualdad de poder son privilegios conquistados en su origen por unos cuantos que se reconocen entre sí (y por oposición a la masa popular) como pares, pero esa oligarquía va ampliando de forma irresistible su círculo en detrimento de las viejas familias patricias hasta abarcar a todos los ciudadanos sin diferencia de rango.

La igualdad entre los *aristoi* ya era algo revolucionario frente a la tradición monárquica o tiránica, pero la inclusión paritaria en la toma de decisiones públicas del hombre de la calle tuvo que suponer un cambio de mentalidad realmente desconcertante para muchos conservadores. Eurípides refleja muy bien este escándalo político en *Las suplicantes*, cuando el heraldo que viene de Tebas enviado por el rey Creonte pregunta a los atenienses quién es el rey absoluto al que debe entregar su mensaje y recibe la siguiente respuesta de Teseo: «Esta polis no está sujeta a la voluntad de un solo hombre sino que es una ciudad libre. El rey aquí es el pueblo, quien con cargo anual se alterna en el gobierno. No le damos un poder especial a la riqueza; la voz del hombre pobre manda con igual autoridad». El tebano se muestra contundentemente escandalizado: «La ciudad de la que provengo vive

bajo el mando de un hombre, no de una multitud... ¡El hombre común! Si es incapaz del simple razonar, ¿cómo va a poder guiar una ciudad con política sólida? La experiencia nos da un conocimiento más útil que la impaciencia. Vuestro pobre rústico, aun cuando no sea tonto, ¿cómo puede cambiar su mente del arado a la política?». En bastantes diálogos de Platón se encuentran también ecos de este pasmo aristocrático ante la extensión del poder político y de la igualdad legal a la totalidad de la población. Se había dado hasta entonces por supuesto que la mayoría de los hombres nacían para ser gobernados, ¿cómo aceptar sin protestas que ahora se los tuviese a todos como igualmente aptos y hasta igualmente obligados a gobernar?

Pero este giro intelectual no sólo es un cambio trascendental en la forma de comprender la comunidad política: se acompaña de una nueva manera de entender todos los restantes aspectos de la realidad. Por ejemplo, uno de los protomédicos, Alcmeón de Crotona, formula con gran explicitud la teoría de que la salud del cuerpo humano depende de la armoniosa *isonomia* de cuantos elementos lo componen, mientras que la enfermedad está causada por la oligarquía de unos pocos o la tiranía de uno solo. En el terreno metafísico el más igualitario de los pensadores presocráticos es Anaximandro. En lugar de proponer la primacía del agua, el fuego o cualquier otro elemento como *arjé* de lo existente (ni siquiera una selección «oligárquica» de varios de ellos, como prefirieron hacer otros), asegura que es el *apeiron* (lo indefinido o ilimitado) el *arjé* que gobierna todas las cosas. La virtud metafísica del *apeiron* estriba precisamente en impedir el predominio de ninguno de los elementos y en conservar el debido equilibrio entre todos ellos. «Para Anaximandro, ningún elemento singular, ninguna porción del mundo podría dominar a las otras. Es la igualdad y la simetría de los diversos poderes que constituyen el cosmos lo que caracteriza el nuevo orden de la naturaleza. La supremacía pertenece exclusivamente a una ley de equilibrio y de constante reciprocidad. Tanto en la ciudad como en la naturaleza, un régimen de *isonomia* ha sustituido a la monarquía» (J.-P. Vernant, *ibídem*).

En gran medida, esta nueva concepción del mundo tiene su mayor apoyo en otras dos realidades culturales a su vez interrelacionadas: el desarrollo del cálculo matemático y el comercio. Las transacciones de bienes y servicios imponen reglamentaciones minuciosas y evaluaciones exactas; hay que medir bien las debidas proporciones de los pagos, establecer las ventajas de toda índole, los honores debidos a cada categoría social, etc. Los contratos sólo funcionan entre partes que recíprocamente se reconocen cierto nivel de igualdad. Lo explica muy bien un filósofo pitagórico que también tuvo responsabilidades políticas, Arquitas, en un fragmento que nos habla de un cierto igualitarismo ya no estrictamente político sino también económico: «Una vez descubierto el cálculo razonado (*logismós*), se pone fin al enfrentamiento civil (*stasis*) y se llega a la armonía social (*homonoia*); pues de ese modo ya no hay más ambición excesiva (*pleonexia*) y la igualdad (*isotés*) se ve realizada; gracias a ella se efectúa el comercio en cuestión de intercambios contractuales; y gracias a esto los pobres reciben de los poderosos y los ricos dan a quienes más lo necesitan, alcanzando de este modo la cordura que se basa en la igualdad» (citado por Vernant, *ibídem*). Este entusiasmo de Arquitas, pitagórico al fin y al cabo, por el *logismós* parece compartido, aunque con cierto toque irónico, por Sócrates en su debate con el violentamente aristocrático Caliclés. Cuando éste sostiene que es el más fuerte quien debe dominar por encima de todos en la *polis*, Sócrates le responde: «Dicen los sabios, amigo Caliclés, 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 llaman *cosmos* a todo ese conjunto y no desorden o intemperancia. Pero me parece que tú, pese a tu sabiduría, no dedicas tu atención a estas cosas, sino que se te oculta que la igualdad geométrica desempeña un papel importante tanto entre los dioses como entre los hombres y, por descuidar la geometría, crees que debemos cultivar las prácticas propias de la ambición» (*Gorgias*, 508). Los mismos principios de igualdad y proporcionalidad que la geometría hace efectivos para todo el universo lo son también para las relaciones humanas dentro de la ciudad.

Quizá el primer gran abogado que tiene la igualdad así considerada es el invariablemente simpático Herodoto, el primero de nuestros clásicos en el que se encuentra la voz «democracia» (que tantos siglos tardaría sin embargo en ser considerada con general encomio). Uno de los temas centrales de Herodoto, si no el principal, es la exaltación de la igualdad democrática frente a toda forma de tiranía. Nos cuenta cómo Otanes, un persa, propuso en su natal igualitario país el sistema democrático, basado en la *isonomia* y en la *isocracia*, la igualdad ante la ley y la igualdad de poder entre todos los ciudadanos. Otanes elogia también la igualdad de palabra, la *isegoria*, diciendo que es un «nombre hermosísimo» (lo que sin duda ha llevado a Javier Muguerza y mis compañeros del Instituto de Filosofía del CSIC a utilizarlo para denominar a la revista que allí editan). Los razonamientos de Herodoto en favor de la igualdad abarcan no sólo consideraciones políticas sino toda una visión del mundo. Su idea de los ciclos está basada en la aparición de sucesivas injusticias o rupturas de la armonía igualitaria, que deben ser corregidas para alcanzar otra vez el equilibrio. Los lugares más extremos del mundo son propensos a las exóticas maravillas, mientras que Grecia, equidistante de tales extremos, goza de una adecuada normalidad e incluso de un clima mejor equilibrado. Pero la naturaleza humana en todos los pueblos es igual y las naciones difieren solamente por sus leyes, aunque no por la intrínseca condición de sus habitantes. Esta igualdad fundamental de la naturaleza humana es también comúnmente defendida por los sofistas de la primera ilustración griega como Hippias o Antifón, que propugnan explícitamente el cosmopolitismo, la liberación de los esclavos, la oposición a los convencionalismos legales e incluso la liberación de la mujer de su posición discriminada.

De hecho, la inferioridad social de la mujer en Atenas tiene relación directa con el tema de la igualdad. En su discutible pero apasionante ensayo *La condición humana*, Hannah Arendt subraya que el ámbito familiar (al cual estaba asignada la mujer) era tenido por los atenienses como evidentemente inferior al de la vida pública. ¿Por qué? Porque en la familia prevalece la de-

sigualdad natural con sus jerarquías espontáneas de padres, hijos, etc., entre las que no cabe igualitaria competencia, mientras que la esfera del ágora, la asamblea o la palestra permiten demostrar la excelencia en un marco de isotés agonal. Por ello es particularmente hermoso que el más «feminista» de los trágicos griegos, Eurípides, haga a una mujer portavoz de su más rotundo alegato en favor de la igualdad. En *Las fenicias*, Yocasta reconviene a Eteocles (vv. 531 y ss.) con las siguientes palabras: «¿Por qué te abandonas a la peor de las diosas, hijo mío, a la Ambición? ¡No, tú no! Es injusta esa divinidad. En muchas familias y en ciudades felices se introduce y acaba con la destrucción de los que la albergan. Por ella cometes una locura. Es mejor lo otro, hijo mío, honrar la Igualdad, que siempre une a los amigos con los amigos, las ciudades con las ciudades y los aliados con los aliados. Porque la igualdad es garantía de estabilidad entre los hombres, mientras que contra el Más de continuo se alza como enemigo el Menos, y da comienzo a los días de odio. Porque incluso las medidas y unidades de peso entre los hombres las fijó la Igualdad y estableció la numeración. El ojo oscuro de la noche y la luz del sol ecuánimemente recorren el ciclo anual y ninguno de ellos guarda, vencido, rencor al otro. Tanto el sol como la luna se someten en favor de los mortales ¿y tú no vas a consentir en tener tu equitativa porción de la herencia y compartirla con éste? Entonces ¿dónde está la justicia?». Y concluye un poco más adelante con esta admonición, cuyos ecos estoicos se repiten a través de toda la tradición moral hasta llegar a nosotros: «¿Es que acaso quieres penar mucho con tal de tener mucho en tu palacio? ¿Qué es eso de más? Sólo un nombre. Puesto que lo suficiente para la vida les basta a los sensatos».

En el admirable fragmento antes citado se reúnen todos los temas de la igualdad, políticos y cosmológicos, bajo el enfrentamiento perpetuo entre el Más y el Menos. La cuestión, sin embargo, no se resuelve con una mera regla de cálculo. Es obvio que una cosa es la igualdad en el sentido de lo mismo, lo idéntico, y otra la igualdad en el sentido de lo justo. No siempre lo idéntico es lo más justo. ¿Debemos aspirar a la igualdad aritmética o directa, la

de uno igual a uno, o a la geométrica, que es proporcional? Aristóteles afronta la cuestión tanto en su ética como en su política, llegando a la conclusión de que «parece que la igualdad es lo justo y lo es, pero no para todos sino sólo para los iguales; y lo desigual parece que es justo, y ciertamente lo es, pero sólo para los desiguales» (*Política*, 1280a). Se acepta pues que la simple igualdad no equivale a la justicia, porque hay diversas condiciones humanas. Para Aristóteles la justicia es más bien *imparcialidad* y no le parece imparcial dar igual trato a quienes no son iguales: por ejemplo, alimentar al gigantesco Milón de Crotona con la misma ración que a mí me basta puede suponer darnos un trato igual, pero en modo alguno justo. Ya Platón había tratado en *Las leyes* este problema, llegando a consecuencias parecidas: «Hay, efectivamente, dos clases de igualdad que llevan el mismo nombre, pero que en la realidad casi se oponen bajo muchos aspectos; toda ciudad y todo legislador consiguen introducir una de ellas en las distinciones honoríficas, la que viene determinada por la medida, el peso y el número. Basta con aplicarla por sorteo en las distribuciones; pero la igualdad más verdadera y la mejor de todas no se manifiesta tan fácilmente a todo el mundo. Ésta supone el juicio de Zeus y rara vez acude en ayuda de los hombres, pero esa rara colaboración que aporta a las ciudades e incluso a los individuos no les trae sino bienes; al que es mayor le da más, menos al que es menor, dándole a cada uno en proporción a su naturaleza. Así, por ejemplo, a quien más méritos posee le concede mayores distinciones y honores, y lo mismo en lo que corresponde por virtud y por educación. Y yo creo que para nosotros la política es precisamente esto, la justicia en sí misma» (757a y ss.). La cuestión de los diversos tipos de igualdad, de si todos deben ser tratados a todo respecto igualmente aunque sean previamente desiguales o aun si deben ser tratados de tal modo que finalmente resulten iguales sin haberlo sido antes, queda planteada más o menos desde esta época clásica y permanece aún debatida en nuestros días.

Como resumen de la invención de la igualdad en el pensamiento y la sociedad griega, me interesa subrayar por última vez la vinculación entre los aspectos políticos y científicos de esa

nueva idea. Pensar las relaciones físicas y sociales desde la norma igualitaria de la justicia es desarrollar un estilo de racionalidad cuya comprensión abarca literalmente todo lo divino y lo humano. La noción de igualdad, con su componente descriptivo y sobre todo prescriptivo, no sólo contribuye a hacer la sociedad más humana sino también el universo más rectamente comprensible. Jean-Pierre Vernant recoge muy bien esta imbricación entre el orden cósmico y el político cuando dice: «Bajo la ley de *isonomía*, el mundo social adquiere la forma de un cosmos circular y centrado, en el que cada ciudadano, porque es semejante a todos los otros, deberá recorrer el conjunto del circuito, ocupando y cediendo sucesivamente, según el orden del tiempo, todas las posiciones simétricas que componen el espacio cívico» (ibídem).

Los romanos confirmaron, jurídica e institucionalmente, la *isonomía* de los griegos, aunque desvaneciendo un tanto sus referencias cosmológicas y el radicalismo de sus postulaciones más audaces. Fueron quizá los estoicos quienes más fieles permanecieron a los antiguos planteamientos. Así por ejemplo Marco Aurelio, quien en sus *Soliloquios* (Lib. I, 14) agradece a uno de sus maestros —el filósofo peripatético Claudio Severo— «el haber concebido gracias a él la idea de una constitución basada en la igualdad ante la ley, regida por la equidad y por la libertad de expresión igual para todos, y de una realeza que honra y respeta, por encima de todo, la libertad de los súbditos». Sin duda también a lo largo del pensamiento medieval puede seguir rastreándose la reivindicación igualitaria, presente como trasfondo en muchas de las sublevaciones populares de esa época y en los movimientos comunitarios encaminados a limitar el arbitrio legislativo de los monarcas. Pero es a partir del siglo XVII y sobre todo en el pensamiento inglés cuando la igualdad vuelve a gozar de primacía en los planteamientos de la filosofía política.

¿Hubo una igualdad natural entre los hombres en el primigenio estado de naturaleza? Thomas Hobbes respondió afirmativamente, al menos en lo fundamental. Pero no celebró esta igualdad natural sino que la tuvo por fuente de los males que el contrato social ha venido a corregir. En efecto, los hombres presociales (si

es que tal expresión significa algo) vienen a ser más o menos lo mismo respecto a la cuestión esencial: matarse unos a otros. Ningún hombre natural era tan superior en fuerzas a los demás como para poder asegurar por sí solo sus propiedades y su vida; pues ninguno de aquellos míticos primitivos era tan debilucho como para no poder acercársele durante su sueño y apiolarle sin contemplaciones. Por eso los hombres naturales gozan de igualdad espontánea: cualquiera puede matar o ser muerto por cualquiera. La institución social suprime esta igualdad y la sustituye por una desigualdad benéfica en la cual el asesino transgresor siempre está en desventaja. Entre el monarca y los súbditos se establece una escala jerárquica que rompe el igualitarismo natural cuya consecuencia directa era la permanente posibilidad de la violencia: el honor, el prestigio, las riquezas o satisfacciones sensuales que antes sólo se ganaban mediante una incesante cadena de enfrentamientos criminales entre seres muy semejantes en fuerzas destructivas, deben conseguirse ahora a través de las pacíficas normas del comercio y del mérito civil. Pero tal escalonamiento jerárquico desemboca finalmente en una igualdad de orden superior: porque «la desigualdad de los súbditos procede de los actos del poder soberano y por tanto ya no tiene más lugar frente al soberano mismo —es decir, frente a una corte de justicia— que el que tiene la desigualdad entre el rey y los súbditos en presencia del supremo Rey de reyes» (*Leviatán*, parte II, cap. XXX). La igualdad natural no conocía más ley que la de la fuerza; la desigualdad social garantiza la fuerza de la ley y la correspondiente igualdad ante ésta.

Es muy significativo comparar estas opiniones doctrinales de Hobbes con las del otro gran pensador del contrato social, Rousseau. En contra de lo que suele creerse, Rousseau no sostiene exactamente que en la naturaleza se diera entre los hombres la igualdad y que éstos la perdieron por culpa de su entrada en la sociedad. Por el contrario, es probable que admitiese mayores diferencias entre las condiciones de los distintos hombres naturales de lo que Hobbes hubiera estado dispuesto a conceder. Pero tales diferencias no son relevantes porque en el estado de natura-

leza los hombres no estaban lo suficientemente *cerca* unos de otros como para que importasen demasiado. Los hombres naturales de Hobbes viven acechándose unos a otros, envidiándose y por tanto matándose cuando pueden y les interesa; los hombres naturales de Rousseau viven ignorándose o rehuyéndose, por lo que da casi lo mismo quién sea el más fuerte o el más débil. La igualdad y la desigualdad son términos de *comparación*: para compararse, hay que acercarse primero. Cuando por culpa de la curiosidad, del afán de imitar y del vértigo de la emulación, los hombres se aproximan socialmente unos a otros, entonces aparece la desigualdad nefasta. La sociedad es culpable de la desigualdad de los hombres porque, al hacernos vivir a todos demasiado juntos, revela y magnifica las diferencias de fuerza y destreza que siempre existieron entre los humanos. La desigualdad social pervierte —al convertirla en jerarquía determinante de esclavitudes y sumisiones— una desigualdad natural que aún no merecía llamarse así en el reino ingenuo de la solitaria libertad primitiva.

La misión pues de la sociedad bien constituida consiste precisamente en enmendar esa desigualdad potenciada hasta el agravio por la proximidad de la convivencia comunitaria. Tal como afirma en el *Contrato social*, «en lugar de destruir la igualdad natural [como pensó Hobbes; nota de F. S.], el pacto fundamental sustituye, por el contrario, lo que la naturaleza había podido establecer de desigualdad física entre los hombres por una igualdad moral y legítima» (1, 9). La función de la buena sociedad es establecer entre los hombres una igualdad *artificial*, ya que su desigualdad natural se convierte en origen de esclavitud y pérdida de libertades al verse obligados a vivir juntos. Rousseau es consciente de que la desigualdad natural aprovecha la mínima ocasión para volver a reafirmar sus privilegios, de modo que la sociedad nunca puede bajar la guardia y siempre debe estar autocorrigiéndose en sentido igualitario. También se da cuenta de que este esfuerzo permanente sólo puede llevarse a cabo en grupos humanos lo suficientemente nivelados como para que la disparidad de fortunas no fuerce a la disparidad de poder político. Por decirlo con sus propias palabras: «Por igualdad no debemos entender

que los grados de poder y riqueza sean absolutamente idénticos para todo el mundo, sino que el poder nunca será lo suficientemente grande para ejercer violencia y siempre será ejercido en virtud del cargo público y de la ley; y que, en lo tocante a las riquezas, nadie será lo suficientemente rico como para comprar a otro ni nadie tan pobre como para verse obligado a venderse: lo cual implica, por parte de los grandes, moderación en los bienes y en la posición y, por parte de la gente común, moderación en la avaricia y en el afán de lucro» (2, 11).

Aunque la cautivadora fuerza expresiva y el acierto, tantas veces paradójico, de sus planteamientos hace que en muchos casos las ideas de Rousseau parezcan totalmente nuevas, lo cierto es que prolongan una tradición por lo menos un siglo anterior. También Locke considera que fuerzas, méritos y talentos hacen a los hombres en principio desiguales. Las alianzas del parentesco o de la gratitud debida a quienes nos favorecen contribuyen a seguir diferenciándonos unos respecto a otros. Lo que a todos nos iguala, en cambio, es el apego a nuestra libertad natural que no consiente en vernos sometidos al capricho arbitrario de otro hombre. En su propia opinión, nadie admitiría nunca ceder ante nadie en lo tocante a sus propios intereses, a los cuales cada uno concede la máxima prioridad. La institución política tiene como principal objetivo establecer el arbitraje en los conflictos suscitados por el igual afán que todos tenemos de preferirnos. Así lo dice Locke: «La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar esos inconvenientes del estado de naturaleza derivados de que cada cual se siente necesariamente juez de su propia causa, estableciendo una autoridad conocida a la cual cada miembro de la sociedad puede apelar cuando recibe una injuria o surge una controversia y a la cual cada miembro de la sociedad debe obedecer» (*Segundo ensayo sobre el Gobierno civil*, cap. 7, 90). Tal como en Hobbes, aparece también en Locke la idea de que el arbitraje igualitario de la ley social sirve para frenar la cadena de las venganzas, basada en la natural capacidad igual que tienen los humanos de hacerse daño recíprocamente. ¡Espantosa igualdad, la que basa la justicia en la ecuación letal del ojo por ojo y diente por diente!

Resuenan aquí las terribles palabras de Macduff, cuyo hijo pequeño ha sido asesinado por orden de Macbeth, respondiendo a quien le dice que pronto podrá vengarse en la persona del usurpador: «Pero él no tiene hijos». La venganza busca una simetría funesta que sólo el sometimiento a la imparcialidad institucional de la legalidad puede detener.

En lo referente al tema de la igualdad, el ilustrado siglo XVIII sostuvo actitudes que fueron desde lo moderado hasta lo revolucionario. Montesquieu afirma, sin duda, la necesaria igualdad ante la ley, pero recuerda —como Hobbes— que esa igualdad legal se apoya en las diferentes jerarquías sociales que liquidan la originaria igualdad natural. La sociedad tiene que hacernos desiguales institucionalmente (en cargos, mando, etc.) para poder luego instituirnos legalmente como iguales. En *El espíritu de las leyes* sostiene que el verdadero espíritu de la igualdad dista tanto de la extrema igualdad «como el cielo de la tierra». Lo explica así: «En el estado de naturaleza, ciertamente, todos los hombres nacen iguales pero no pueden continuar en esa igualdad. La sociedad les hace perderla para que luego la recobren bajo la protección de las leyes. Tal es la diferencia entre una democracia bien regulada y otra que no lo está, que en la primera los hombres son iguales solamente en cuanto ciudadanos mientras que en la segunda lo son también en cuanto senadores, magistrados, jueces, padres, maridos o amos» (Lib. VIII, cap. 3). Son esas desigualdades sociales de rango las que permiten mantener la ciudadanía igualitaria. Otros distinguidos ilustrados criticaron con particular alarma la suposición de que pudiera pretenderse una igualdad no sólo legal o cívica sino también social. Gibbon o Voltaire expresan en diversos lugares de su correspondencia el inquieto desdén que les produce la suposición de que el vulgo (la *canaille*), tan útil para realizar tareas pesadas en beneficio de quienes necesitan del ocio creador, pueda aspirar a recibir el subversivo beneficio de la educación superior y llegue a considerarse ni más ni menos del mismo rango que la clase intelectualmente mejor preparada. Una cosa es acabar con los privilegios que provienen de la aristocracia y otra muy distinta liquidar toda diferencia entre los

estamentos sociales. De modo que D'Alambert expresa una opinión bastante general cuando escribe las siguientes líneas tranquilizadoras a Federico II de Prusia: «Es gran necesidad acusar a los filósofos, al menos a aquellos que merecen este nombre, de predicar la igualdad, porque la igualdad es una quimera. Sería estúpido querer igualar las clases sociales; basta con que los hombres sean iguales ante la ley y que el nacimiento no confiera ningún privilegio. En esto solamente consiste la igualdad».

Pero otros ilustrados pensaron de manera opuesta y más provocativa. Ya hemos citado el caso paradigmático de Rousseau, cuyas opiniones han sido sin duda las mejor recordadas. Pero habría que mencionar también a Helvetius, quien en su obra *Del espíritu*, en su *Tratado del hombre* y en otras menores plantea el igualitarismo social mejor argumentado y más radical de todo el siglo. Como es sabido, Helvetius es el promotor de la doctrina utilitarista —la moral privada y las instituciones públicas deben buscar siempre aquello que suponga la mayor felicidad para el mayor número de ciudadanos— que de él tomará luego, como explícitamente así lo reconoce, Jeremy Bentham. Para Helvetius, todos los hombres están dotados de un vigor intelectual y de un poder de atención suficientes para poder llegar al nivel de los más ilustres. La causa de que los talentos sean tan desiguales es siempre «el efecto de la diferencia de situación en que la suerte les ha colocado», es decir, la diversidad de ambientes, recursos económicos, instrucción, etc. «¿De dónde procede la extrema desigualdad del entendimiento? De que nadie percibe precisamente los mismos objetos, ni está precisamente en la misma situación, ni ha recibido la misma educación; y de que la suerte, que preside nuestra instrucción, no conduce a todos los hombres a minas igualmente ricas y fecundas. Es por tanto a la educación, tomada en el más amplio sentido que podamos dar a este término, con inclusión en él de la idea de suerte, a la que debemos referir la desigualdad de entendimiento» (*Tratado del hombre*, IV, XXIII). Aunque no todas las diferencias se deban pues a la injusticia, sino que también interviene el azar, Helvetius denuncia con firmeza los males que deben ser corregidos en las sociedades modernas: «La

infelicidad casi universal de hombres y naciones surge de las imperfecciones de sus leyes y de la distribución demasiado desigual de sus riquezas. Hay en la mayoría de los reinos sólo dos clases de ciudadanos; una de ellas carece de lo necesario mientras que la otra nada en superfluidades. Si la corrupción de la gente en el poder nunca es más manifiesta que en las épocas de mayores lujos, ello se debe a que en estos momentos las riquezas de una nación son recogidas en el menor número de manos» (ibídem, VI, 5). Las nobles concepciones de Helvetius, sobre todo en lo tocante al derecho igualitario a una educación primaria, influyeron en pensadores como Condorcet y a través de ellos en la reforma de las instituciones llevada a cabo por los revolucionarios franceses. Y no sólo franceses. Ecos de tales ideas, unidas a un patriotismo cívico de corte jacobino, se encuentran también en algunos párrafos de las célebres cartas que el conde de Cabarrús escribe a Jovellanos: «La enseñanza primaria debe ser común a todos los ciudadanos: grandes, pequeños, ricos y pobres deben recibirla igual y simultáneamente. ¿No van todos a la iglesia? ¿Por qué no irían a ese templo patriótico? ¿No se olvidan en presencia de Dios de sus vanas distinciones? ¿Y qué son éstas ante la imagen de la patria?». La mística patriótica y nacionalista de los herederos de la Ilustración funciona en origen como un nuevo mecanismo de nivelación social frente a los privilegios hereditarios. Quizá nadie como Alexis de Tocqueville en su minucioso retrato de la democracia americana haya sabido analizar, con más perspicacia sociológica que simpatía humana, los pros y los contras de la nueva sociedad carente de desigualdades genealógicas, sin gravosas herencias feudales, unánime por mimetismo y contraria a las excepcionalidades disidentes (como también lo fueron los griegos: recordemos la institución del ostracismo o el proceso de Sócrates) que brota de pautas históricas que Helvetius no hubiese desaprobado. Uno de los atisbos de más hondo alcance de Tocqueville fue señalar la *insaciabilidad* igualitaria, es decir, la imposibilidad de cancelar a plena satisfacción de todos el proyecto igualitario una vez comenzado el camino nivelador: «Los hombres nunca establecerán una igualdad con la que todos estén con-

tentos... Cuando la desigualdad en la condición es ley común de la sociedad, las desigualdades más evidentes no saltan a la vista; cuando todo está al mismo nivel, las más ligeras se notan tanto que causan dolor. De ahí que el ansia de igualdad sea mayor cuanto más igualdad hay» (*La democracia en América*). Desconocida en las sociedades jerárquicas, en los tribalismos y en las autocracias, la queja que demanda más y más refinada igualdad, deplorando siempre nuevas desigualdades *de facto* o *de iure*, es característica de los sistemas democráticos.

La visión más completa y equilibrada de la herencia ilustrada en estas cuestiones es la ofrecida por la teoría política y jurídica del estado liberal en Kant. Retorna las aportaciones de Locke, Montesquieu, Rousseau, Helvetius o Condorcet, pero purificadas de sus excesos o incongruencias y sistematizadas con una empeñosa buena voluntad que a veces parece —ante nuestros ojos desengañados— peligrosamente equivalente a la falta de imaginación. El ideal de Kant es el derecho igual de los ciudadanos a la libertad, o sea, que resulten en un mismo sentido igualmente libres. Sostiene pues en su *Ciencia del derecho* la existencia de una «innata igualdad perteneciente a todo hombre y que consiste en su derecho de ser independiente de verse sujeto por otros en nada más de lo que él mismo recíprocamente les sujeta. Tal es, consecuentemente, la nativa cualidad de cada hombre en virtud de la cual es *su propio dueño por derecho (sui juris)*» (Introducción, *División de la ciencia del derecho*, B, II). Pero esta necesaria y admirable igualdad jurídica deja de lado la desigualdad social de las posesiones, que los ilustrados más radicales nunca olvidaron deplorar. Hegel explicitará sin ambages que la igualdad en cuanto tal no pertenece más que al terreno abstracto de los ciudadanos, porque debe excluir el reino particularista de la posesión, que permanece desigual. En su *Filosofía del derecho* establece que «es falso mantener que la justicia requiere que la propiedad de todos sea igual porque lo único que requiere es que cada cual sea propietario de lo suyo. La verdad de tal particularidad es justamente la esfera en la que ha lugar la desigualdad y donde la igualdad sería errónea» (Adiciones, parágrafo 49). Este reconocimiento de la

desigualdad fáctica de la particularidad posesiva como algo inexorablemente debido despierta rechazos no poco enérgicos: superfluo sería, por ser de sobra conocido, comentar con mayor detalle el de la izquierda hegeliana potentemente encabezada por Marx, cuya obra entera aspira a proponer una reorganización revolucionaria de la sociedad que corrija de una vez por todas los efectos antiigualitarios del «individualismo posesivo». Pero incluso figuras menos radicales como John Stuart Mill no se conforman con la simple igualdad ante la ley, que consagra desigualdades particulares no sólo de propiedad sino también de condición (de sexo, por ejemplo). En el capítulo de «Utilitarismo» dedicado a la justicia, Stuart Mill advierte que «el sentimiento de injusticia no está ligado a todas las violaciones de la ley, sino sólo a las violaciones de la ley que *debe* existir, incluyendo la ley que debe existir pero que aún no existe; y también se refiere a las leyes mismas, en cuanto éstas son diferentes a la ley que debería haber». Los grandes combates sociopolíticos del pasado siglo y del nuestro tienen lugar precisamente en este terreno abierto entre la igualdad ante la ley existente y la posible existencia de una ley efectivamente igualitaria.

En nuestro siglo, los principales planteamientos filosóficos de justicia igualitaria prolongan las nociones kantianas, con sus polémicas correcciones tanto hegelianas y marxistas como utilitaristas. Sin duda la doctrina más completa en este campo es la expuesta por John Rawls en su Teoría de la justicia, que atiende tanto a la igualdad en sus aspectos más genéricos (por medio del mito del «velo de ignorancia», contrato inicial imaginario según el cual se establecen las normas más universalizables sin perjuicio relevante para nadie al ignorar cada uno de los socios cuál ha de ser su condición de partida) como a las correcciones compensatorias que deben subsanar permanentemente las siempre renovadas desigualdades que genera un proceso social en libertad. También los requisitos de la comunidad ideal de comunicación a la que aspiran tendencialmente los planteamientos éticos de Jürgen Habermas y Karl Otto Apel configuran una suerte de igualitarismo dialogante cuyo linaje se remonta explícitamente al forma-

lismo moral kantiano. En cambio, los análisis del antropólogo Luis Dumont, que opone el *homo aequalis* de la modernidad individualista y capitalista al *homo hierarchicus* de las sociedades tradicionales, provienen más bien de las sagaces observaciones de Tocqueville. Lástima que el modelo de sociedad tradicional presentado por Dumont esté inspirado casi exclusivamente en la sociedad de castas hindú y sea poco o nada convincente cuando se aplica a otros casos históricos, como el griego al que nos hemos referido ampliamente a comienzos de esta nota. Un esfuerzo reciente muy interesante en la teoría política de la igualdad es el de Michael Walzer en sus Esferas de justicia, donde establece que frente a un ideal de igualdad simple debe proponerse el ideal social de igualdad compleja. En nuestras sociedades, las esferas de cada uno de los bienes son independientes: la superioridad (y desigualdad, por tanto) en la posesión de uno de ellos no autoriza al dominio tiránico en otras esferas distintas. Cada una de estas órbitas (económicas, artísticas, científicas, etc.) tiene sus propios parámetros distributivos: no es lo mismo esforzarse por igualar a los ciudadanos en el terreno de la economía o de la educación que en el del arte o el deporte. La preeminencia alcanzada legítimamente en cualquiera de estas esferas no faculta para imponer el dominio propio en otras. Por tal vía, Michael Walzer trata de hacer compatibles las exigencias de la igualdad con las de la libertad, valores de cuya armonía lo único que podemos asegurar con certeza es que no está preestablecida...

Y así retornamos a nuestro punto de partida. ¿Cuáles son las raíces de la permanente demanda igualitaria cuya tradición filosófica se ha intentado abocetar en las páginas precedentes? Entre los griegos, el pensamiento basado en la justicia y la igualdad fue una forma de pasar del mito tradicional al racionalismo lógico: no tanto una forma de entender la comunidad humana como un punto de vista sobre la realidad en su conjunto. En nuestra época subjetivista se han ofrecido respuestas más psicológicas. Por ejemplo la de Sigmund Freud, quien en su Psicología de grupo y análisis del Yo establece: «La demanda de igualdad es la raíz de la conciencia social y del sentido del deber». Esa raíz puede tener,

sin embargo, turbias vinculaciones con lo que Nietzsche llamaba «resentimiento» porque, a continuación de la cita mencionada, Freud habla del impulso de algunos sifilíticos de infectar a personas sanas como una derivación del afán de liquidar toda desigualdad que parezca mejorar la condición de otros en detrimento de la propia. ¿Hará falta volver a recordar la boba coplilla del jorobado Torroba, transcrita con cierto sonrojo por mi parte al inicio de estas reflexiones? Pero también es evidente que la *envidia* no sólo es un instrumento de mutua vigilancia en las democracias modernas, sino la fuente bastante vil del contento de unos individuos frente a sus económicamente inferiores: reverso no menos enfermizo del resentimiento es el placer de disfrutar lo que otros no poseen y de disfrutarlo sobre todo porque otros no lo poseen. Ciertos privilegios suntuosos no reportan satisfacción a sus beneficiarios más que porque son envidiados por tantos que no pueden permitírselos: generalizados, revelan su trivialidad intrínseca y dejan de interesar a quienes antes se afanaban por conseguirlos. Muchas de las acusaciones de trivialización y vulgaridad contra los modos culturales de la democracia y su consumismo desahogado de instrumentos antaño exclusivos de unos pocos provienen de la decepción que provoca en los exquisitos no verse ya envidiados por dones exclusivos y excluyentes. Es preciso subir más y más el listón de lo que sigue siendo precioso porque aún no resulta compartido...

Ahora voy a permitirme otro símil igualmente frívolo. Los aficionados a las carreras de caballos sabemos que hay dos tipos de pruebas diferentes: en las llamadas clásicas, los participantes parten de la misma línea y, a la vez, con pesos iguales; en los llamados *handicaps*, se intenta igualar sus probabilidades penalizando con más peso a los caballos que han obtenido anteriormente mejores resultados. En el primer caso se parte de la igualdad pero para descubrir la excelencia del mejor; en el segundo se empieza con una desigualdad compensatoria para favorecer una llegada lo más igualada posible. ¿Qué es más deseable? ¿Qué es más justo? Evidentemente, la sociedad humana no es una competición hípica, pero los elementos de emulación tampoco están

nunca ausentes de ella, por lo menos en las democracias. ¿Cómo luchar contra los privilegios injustificables sin agobiar injustamente a quienes más pueden valer por sí mismos? La diversidad de la vida es una riqueza compuesta de diferencias entre sexos, razas, preferencias y talentos. No quisiéramos prescindir de ella, pero tampoco convertirla en origen de jerarquías que condenen a ciertos seres humanos a la miseria embrutecedora, la ignorancia o la ausencia de derechos civiles. El perpetuo debate entre el equilibrio de lo que tenemos en común y la desigualdad de lo que nos convierte en únicos e irrepetibles sigue abierto, desde que se planteó por primera vez en aquel pequeño rincón mediterráneo del que proviene nuestra mejor conciencia.

INTELLECTUAL. Véanse ESTUPIDEZ, VOLTAIRE.

INTELIGENCIA. Un libro reciente ha reavivado una polémica vieja como nuestro siglo, es decir, ya bastante vieja. El libro se titula *The Bell Curve* y sus autores son Charles Murray y Richard Herrnstein, este último fallecido hace poco. La polémica versa sobre las condiciones innatas de inteligencia, medidas por diversos tests, y su relación con la pertenencia a razas o clases sociales. Según Murray y Herrnstein, las pruebas efectuadas demuestran que cada vez hay más distancia genética entre la «elite cognitiva» que ocupa los puestos directivos de la sociedad americana y los estratos socialmente más bajos, compuestos de inadaptados, marginales e incapaces varios. En particular consideran científicamente demostrado que la media intelectual de los negros es inferior a la de los blancos, por lo que las políticas auxiliadoras que discriminan positivamente a los miembros de esa raza (facilitando su acceso a la universidad, por ejemplo) son una pérdida de recursos públicos que consagran la invalidez en lugar de remediarla. De las más de ochocientas páginas plagadas de curvas estadísticas y cálculos del libro en cuestión muchos pueden deducir que verse confinado en la pobreza es signo de imbecilidad genética y que los negros no deben quejarse si se encuentran relegados a papeles sociales subalternos, porque la dotación intelectual de su raza no

suele dar para más. Conclusiones muy convenientes para la extrema derecha americana, que avanza haciendo *surfing* sobre la ola neoconservadora, y apoyadas con pocas reticencias por el autor superviviente, Charles Murray.

Sin embargo, la crítica a estos planteamientos no puede basarse únicamente en sus efectos políticamente reaccionarios. Ciertas discriminaciones por motivos físicos tienen una base objetiva: los noruegos son efectivamente más altos que los pigmeos, los tetrapléjicos hacen malas marcas en los cien metros vallas, los varones de ochenta años suelen ser amantes menos vigorosos que los jóvenes veinteañeros... Por muy «políticamente correctos» que seamos, es difícil ocultar tales evidencias. Pudiera ser que los datos aportados por Murray y Herrstein fuesen científicamente válidos, aunque no compartiésemos sus conclusiones políticas neoconservadoras. Pero parece haber sobradas razones para dudarlos. ¿Qué es la inteligencia? En el siglo XVI, el doctor Huarte de Sanjuán, autor del *Examen de ingenios*, la caracterizó como una combinación de capacidad de aprender, tino en el juzgar y fuerza imaginativa. Cada una de estas disposiciones puede ejercerse de formas tan diversas y el estilo de su desarrollo debe tanto al contexto familiar o cultural que resulta inverosímil suponer que una prueba estereotipada logre determinarlas, ni mucho menos que la dotación genética baste para dar cuenta de ellas. Por eso el biólogo Stephen Jay Gould demolió hace diez años los tests de inteligencia pasados, presentes y futuros como causantes de la *mismeasure of man*, la mala medición de lo humano. La aptitud mental que se nos transmite como parte de nuestra herencia genética condiciona menos nuestros futuros logros sociales que la otra herencia, la económica y familiar, capaz en unos casos de potenciar nuestras mejores posibilidades y en otros —en demasiados— de aplastarlas brutalmente sin remedio. Lo único que inapelablemente revelan los tests de inteligencia es la aptitud —sin duda útil a ciertos respectos— de responder correctamente a tests de inteligencia. Por lo demás la fe en ellos no es «científica» sino «cientifista», es decir, fruto de la sacralización de apariencias que remedan por intereses ideológicos los métodos científicos.

Pero el auténtico problema para medir la inteligencia es que ésta se demuestra de muchas maneras: lo mismo que el alma aristotélica, puede ser todas las cosas. Cierta amigo mío, hace años, resumía los talentos de una chica conocida de ambos diciendo: «Es lista para los recados, pero tonta para los polinomios». Todos somos listos para unas cosas y tontos para otras. Algunos biógrafos comentan que Velázquez no destacaba por su ingenio en el trato, pero nadie puede negarle una suprema inteligencia como pintor. Abundan los excelentes futbolistas o jinetes de carreras que sorprenden por lo poco avisados que parecen fuera de competición, mientras que en ésta resultan sumamente brillantes. La tradición sostiene que algunos sabios de excepcional agudeza en cuestiones abstractas son ineptos hasta la exasperación en asuntos prácticos de la vida. Por otro lado, casi todos conocemos a personas perspicaces y hábiles, capaces de alcanzar altos puestos administrativos o de amasar grandes fortunas, pero que son auténticos *idiotas morales*, obtusos para la más elemental sensibilidad ética (que, por supuesto, también es una forma de inteligencia). Aún más: seguro que personas aparentemente mediocres y grises en sus logros profesionales o en su éxito social son genios en campos recónditos. Michael J. Howe ha escrito un libro titulado *Fragmentos de genio*, en el que cuenta los casos de personas de muy baja capacidad intelectual, casi subnormales, pero con asombrosas capacidades para el cálculo o diversas destrezas artísticas. Y otros muchos pueden destacar en habilidades aún más difíciles de evaluar objetivamente, pero no por ello menos importantes para la vida auténtica de cada día: habrá sin duda Mozarts de la paternidad, Leonardos de la amistad generosa, Shakespeares de la paciencia o de la delicadeza en el trato, Einsteins que triunfan cambiando pañales, preparando cócteles o contando chistes... Esta fuerza polivalente de la inteligencia, que desasosiega a los pedantes, ha sido muy bien comentada por José Antonio Marina en un libro perspicaz aunque a veces algo premioso, *Teoría de la inteligencia creadora*.

Los tests de inteligencia miden peor o mejor algunas destrezas —principalmente la de responder a tests— e ignoran comple-

tamente otras, sin cuyo ejercicio la vida humana se empobrecería radicalmente. Responden a un esquema mutilador de la inteligencia denunciado hace tiempo por Susan Langer: «Todo lo que cae fuera del pensamiento analítico, proposicional y formal se clasifica como meramente emotivo, irracional y animal. Todas las demás cosas que nuestra mente hace están tachadas de irrelevantes para el progreso intelectual». Como son pruebas de adaptación cultural, el entorno familiar o las tradiciones del grupo en el que uno crece influyen en sus resultados decisivamente, lo que explica que ciertas etnias destaquen más en los polinomios que otras que parecen más aptas para los recados. En circunstancias diferentes se invertiría fácilmente la estadística. De ahí el peligro de esas formas de educación que, con el pretexto de respetar las singularidades de cierto grupo o de cierto sexo, perpetúan ineptitudes artificiales con las que luego se pretende justificar la desigualdad social. ¡Y ello, a veces, con la vanidosa complicidad de los propios discriminados! No, no hay razas más «inteligentes» que otras. En cambio, es flagrante la estupidez científica de quienes sostienen ideológicamente tales jerarquías. ¿Habrá alguien capaz de creer que los dos niños negros que tuvieron que abandonar la piscina privada de un club malagueño pueden ser menos «inteligentes» en cualquier sentido humanamente relevante de la palabra que los adultos blancos que les obligaron a irse y luego cambiaron el agua para no verse contaminados por ellos?

J

L

LEER (1). Mi momento preferido del *Orlando furioso*, el disparatado y mágico poema de Ariosto, es el combate singular entre el hechicero Atlante y Bradamante, la intrépida amazona. Atlante es un nigromante poderosísimo, que ha liquidado hasta la fecha a todos los audaces que han intentado enfrentarse con él; Bradamante no le teme porque es una mujer, por decirlo así, de pelo en pecho. La batalla entre ambos va a ser desafortunada y además aérea, porque ambos cabalgan sobre corceles voladores. Cuando se aproximan, Bradamante constata con asombro que su adversario no lleva arma alguna en las manos: sólo empuña un libro. Pero pronto comprueba que no está indefenso, porque el libro es mágico y cada golpe, cada estocada o mazazo que Atlante lee en sus páginas lo recibe inmediatamente ella, que apenas puede guarecerse de tan desconcertante ataque. El final del episodio honra más al hechicero que a la amazona: Bradamante se deja caer a tierra como si estuviese herida y Atlante, brujo pero caballero al fin y al cabo, acude junto a ella para reanimarla. La señorita se reanima sola, le despoja con presteza del libro y le sujeta con sus brazos forzudos: comprueba entonces que Atlante no es más que un anciano casi inválido, que parpadea nerviosamente ante la ferocidad de la bella.

Dejemos ahora a Ariosto y sus personajes en el dichoso limbo donde desde hace siglos habitan. Lo que me importa es ese libro mágico, superior a todas las armas porque las reemplaza y las inutiliza. Se trata de una lectura quizá demasiado bélica para

nuestros gustos, pero conviene recordar que fue la amazona la que agredió al discreto mago y no al revés. Simpatizo con Atlante, qué quieren que les diga. Pero sea como fuere, lo importante es ese libro hechizado que ataca y defiende. Yo soy de los que creen que todo libro es, a su modo, mágico; aún más, considero que en el ya antiguo rito de la lectura siempre hay algo de conjuro y brujería. Y también estoy seguro de la victoria a largo plazo de los libros sobre cualquier otro tipo de armas, porque allí se encierran los materiales más explosivos que el hombre puede fabricar. Explosivos para destruir ciudades o para hacer túneles que nos lleven a la luz. En todo caso, un poder terrible. Tenía razón Carlyle cuando respondió a la dama altanera que tomaba como vacua palabrería las obras de Voltaire, Rousseau y demás enciclopedistas: «¿Ve usted esos libros, señora mía? Pues la segunda edición de cada uno de ellos se encuadernó con la piel de los que se habían burlado de la primera».

Tal es la fuerza alarmante pero también tónica de los libros, cuya impronta caracteriza la tradición cultural de la que nos nutrimos. En la cultura hindú, por ejemplo, la imagen cuenta más que la palabra: el piadoso va al templo para *ver* la imagen del dios y de esta contemplación directa (*darsaan*) obtiene el más elevado contenido religioso. Nuestra cultura y las que nos resultan espiritualmente más próximas se basan por el contrario en el Verbo y, aún más concretamente, en el verbo escrito, en el Libro. Libros son la Biblia y el Corán, el código de Justiniano y la *Enciclopedia* de Diderot, los íntimos *Ensayos* de Montaigne y la gran denuncia colectivista de *El capital*. Falsearíamos la realidad diciendo tan sólo que los libros son el más destacado de nuestros productos civilizados, pues resulta ya más justo señalar que nosotros, los que hoy nos tenemos por civilizados, somos ante todo el producto de muchos libros.

Insisto en que los libros son y necesariamente han de ser muchos porque el acto de leer, como el acto sexual, puede ser efectuado en busca de muy diversas recompensas subjetivas, pero en sí mismo tiene como objetivo natural la reproducción de su especie. Admirar una catedral gótica o una estatua griega no

impone ni a los más exaltados la tarea de acometer una obra semejante, pero la comprensión a fondo de cualquier gran libro parece suscitar que lo prolonguemos o refutemos en otro comentario escrito. Uno puede incorporarse al mundo de la pintura o de la escultura con deleite y conocimiento sin necesidad de sentirse pintor ni escultor, pero nadie puede entrar en el universo literario sin sentirse —aunque sea mínimamente, aunque sólo sea como posibilidad siempre frustrada— escritor. ¿No está hoy de moda lo *interactivo*? Pues leer y escribir son los dos polos necesarios de la más interactiva de las artes humanas.

Pero lo que ahora oímos repetir hasta el hartazgo, sin embargo, es que vivimos en la era de la imagen y que la palabra escrita es actualmente cosa subordinada. Nos hemos mudado de la Galaxia Gutenberg a la Galaxia Lumière. En el medievo se decía que la filosofía no había de ser sino *ancilla theologiae*, la criada de la teología, y hoy se repite con alborozo o con impotente resignación que la literatura ya no puede ser más que criada de las artes de la imagen. El credo de esta nueva fe, tan oscurantista como la medieval y tan propensa a fabulaciones y milagrerías como la otra, se condensa en este dogma: «Una imagen vale más que mil palabras». Nada más falso. Cualquier palabra, incluso de las más humildes, vale más que mil imágenes porque puede suscitarlas todas; en cambio, una imagen sin palabras, para quienes no somos dados al alelamiento místico, es puro decorado o truco ilusionista del que se escamotea lo esencial para la apropiación crítica. Las palabras ganan sin duda mucho con el complemento de las imágenes, pero las imágenes, sin las palabras, lo pierden todo.

Este endiosamiento de las imágenes en detrimento de las palabras tiene especial importancia en el campo del periodismo, área hoy sin duda más importante que nunca y en la que triunfa día tras día la advertencia de Gracián: «Hombre sin noticias, mundo a oscuras». Es bueno recordar que periódicos y revistas, con todos los rasgos específicos que se les deben reconocer, pertenecen más al gremio de los libros que al de cualquier otro tipo de expresión o información. Este tipo de periodismo es sin duda —y no debe nunca dejar de ser— un género

literario, lo cual no quiere decir que pertenezca al área de la ficción, sino a esa otra ya mencionada de la interacción entre escribir y leer. Es preciso tener muy claro que leer un periódico no es una forma como cualquier otra de enterarse de una noticia, sino un modo de relación específica con la actualidad y con la reflexión que la actualidad puede suscitar. Quienes consideran que la prensa es simplemente una fase de la información en la modernidad, pero una fase ya algo caduca, ventajosamente sustituida por el imperio de la comunicación catódica, están equivocados de una forma sutil aunque radical. Quizá tengan razón respecto a cuál es la tendencia que los tiempos confirman, pero desde luego yerran en considerar que tal tendencia supone progreso alguno en la documentación cabal de los ciudadanos y el empeño por emanciparles de prejuicios o manipuladores embelecados. Intentemos ver por qué.

Para simplificar, manejaremos solamente la contraposición entre televisión y prensa. Ambas formas de información tratan sin duda sobre la misma realidad, pero la realidad ya no es la misma después de pasar por el filtro selector de cada uno de esos medios. Y es que leer no es lo mismo que ver imágenes: el primer ejercicio impone un proceso de abstracción de las emociones, un preservativo forzoso de reflexión, por tenue que sea, ante la conmoción vertiginosa de los sucesos. No consiste la diferencia en que la prensa sea más «intelectual» que la televisión (evidentemente puede haber programas de televisión de mayor contenido reflexivo que muchos periódicos), sino en que el hecho mismo de leer es más intelectual que el de contemplar una sucesión de imágenes, por bien seleccionadas que estén. Por decirlo de otro modo: no es que la televisión sea *per se* más sensacionalista que los periódicos, sino que las imágenes son en sí mismas más sensoriales que las palabras. Hasta en el peor de los casos, leer es ya una forma de pensar, mientras que las imágenes por sí solas se limitan tumultuosamente a estimular maneras de sentir o padecer. Por decirlo con las palabras de Giovanni Sartori, que ha estudiado con agudeza estos temas, «el hombre que lee, el hombre de la Galaxia Gutenberg, está constreñido a ser un animal mental; el

hombre que mira y nada más es únicamente un animal ocular» («Videopoder», en Elementos de teoría política).

La información basada prioritariamente en imágenes presenta tres deficiencias básicas respecto a la transmitida ante todo por palabras impresas:

— En primer lugar, las imágenes son mucho más aptas para comunicar acciones o desbordamientos pasionales que razonamientos. Desde el ángulo estrictamente visual, lo que resulta en verdad espectacular son siempre los movimientos de *ataque* (sean naturales como un terremoto, sociales como un atentado o una manifestación, individuales como un horrendo crimen), pero nunca lo que defiende o establece. De ahí la viveza que cobra en televisión lo caótico o aniquilador, mientras que las legitimaciones del orden se reducen a machacones lemas retóricos, sin explicaciones ni matices críticos.

— En segundo lugar, los problemas se reducen fácilmente a imágenes de impacto, pero las imágenes se resisten a convertirse de nuevo en problemas inteligibles. Queda claro el trastorno pero no sus causas, sobre todo si son antiguas o complejas, ni las soluciones que pueden encauzarlo. La imagen es inigualable para *conmover*, pero deficitaria y aun francamente inepta cuando se trata de sopesar y decidir.

— En tercer lugar, el estilo televisual tiende a comprimir cada vez más la información en unas pocas visiones, combinadas a menudo según una retórica sofisticada en sus medios pero elemental en sus contrastes. Como las imágenes son más *expresivas* que las palabras (no porque expresen más, sino porque expresan menos pero mucho más vívidamente y *antes*), el tiempo dedicado a cada noticia se va haciendo progresivamente más breve. En media hora se pasa revista vertiginosa a muchos sucesos, literalmente vistos y no vistos, y el espectador guarda en su retina escenas de todo sin haber necesitado entender nada de nada. Refiriéndose a la película *El nacimiento de una nación* dirigida por D. W. Griffith, tan importante en la historia del arte cinematográfico como siniestra por su alegato racista a favor del Ku Klux Klan, el sociólogo Thorstein Veblen habló del triunfo de «la desinforma-

ción concisa». Es un adecuado comentario a buena parte de la información televisada. Por cierto, no estará de más recordar que Griffith estaba convencido de que pronto la enseñanza se haría exclusivamente a base de imágenes animadas y que los niños «nunca volverán a verse obligados a leer libros de historia». Triste profecía que no parece del todo desacertada... Lo malo es que esta aceleración televisual contagia también a la lectura de los periódicos, que deja de ser lectura y se transforma en simple *ojeada*, pasando vertiginosamente por encima de los titulares para remansarse sólo durante breves segundos en las fotografías, en los anuncios y en los cómics. El periódico se reduce así a simple hecho «visual», como las telecrónicas, en lugar de ser ante todo un fenómeno intelectual, aunque de carácter tan transitorio y episódico como la actualidad misma.

Por descontado que estas objeciones no pretenden en modo alguno minusvalorar la importancia o la dignidad de los medios visuales como fuentes de información. Son una de las riquezas indiscutibles de nuestro siglo y, manejadas por mentes rectas con manos hábiles, pueden ser instrumento decisivo de conocimiento y por tanto de emancipación humana. Pero no creo que puedan hacer superfluo el periodismo escrito, cuya misión sigue siendo no sólo complementaria sino aún insustituible. Si algún día llegan a desplazarlo del todo, sea por extinción de los periódicos o porque lleguen a verse convertidos en simples soportes de la programación televisual adornada con píldoras de última hora administradas en pocas líneas, es importante tener claro que se habrá dado un paso decisivo hacia el siempre amenazador embrutecimiento gregario.

Nuestro siglo ha conocido diversas modas antiintelectuales, cada cual con un mensaje más deplorable que el anterior y a menudo con resultados históricos sumamente trágicos. Elogios de lo mítico y de lo indescifrable frente a las sosas llanezas del racionalismo, exaltación del furor carismático cuyo ímpetu pisotea los convencionalismos legales, vindicación del gusto popular (sobre todo juvenil) que nunca yerra frente a los exangües rebuscamientos de la élite cultural. Etc. Por tales caminos se ha llegado,

en el mejor de los casos, al auge de astrólogos y orientalistas de guardarropía; en el peor, a los horrores de la limpieza étnica y a la vesania integrista. Una de estas modas maléficas (si hubo «hadas maléficas», ¿por qué no vamos a tener ahora «modas maléficas»? desdeña la palabra, sobre todo si está impresa, en beneficio de otras formas de comunicación más subyugadoras: la expresividad no verbal, los gozos y sombras del cuerpo a cuerpo, la íntima comunión con la gran basca en el concierto de *rock*, la catarata visual y rítmica del *videoclip*... De lo que se trata es de *sentir*, fuerte, pronto y alto, hasta perder finalmente el sentido.

Formas *subyugadoras*, ya lo he dicho: formas por tanto que nos someten a su yugo, con el pretexto de aliviarnos de otros más rutinarios. La lectura sigue pidiendo la medicina opuesta a este proceso torrencial: silencio, recato, aislamiento (aunque sea en un atiborrado vagón de metro) y raciocinio. Porque escribir/leer, esa interacción antigua, no es otro modo de expresar lo que nos pasa y de enterarnos de lo que pasa, sino el propósito de *civilizar* lo que nos pasa y lo que pasa, distanciando para comprender mejor. El periodismo escrito, la prensa, también responde a este empeño, a su modo urgente pero que nunca debe renunciar a la inteligencia amena del remanso y la suspensión del juicio. Leer un periódico, incluso el peor de los periódicos, es dar el primer paso para escapar de lo que hipnotiza y atonta, gracias al más antiguo ejercicio que distingue entre cultura y barbarie.

Se dice que ya no hay tiempo para leer: todas las crónicas, todos los artículos se han vuelto largos. Desde el alto mando comercial no llega más que un triple imperativo: abreviar, condensar, resumir. Pero es que, si bien se mira, para todo lo importante y humano, para cuanto no es mera obediencia, nunca hay tiempo: a contratiempo emprendemos cuanto cuenta, sea el amor o el arte, la lectura o la meditación. Y si la palabra educación quiere seguir siendo digna de su alto sentido, debiéramos desde un principio ser preparados para tales contratiempos. Comencé hablando de un libro bélico, que reemplazaba ventajosamente la fuerza de las armas. Quizá haya sido ése de Ariosto el único libro que «ayuda a triunfar», según el pugnaz lema con el que hace

muchos años quiso promocionarse la lectura en España. Pero prefiero concluir con una evocación no menos utópica aunque más pacífica y, sobre todo, antimilitarista. En una bella conferencia —dulce pero sabiamente anacrónica— en elogio de la lectura, propuso el siglo pasado John Ruskin sustituir el servicio militar obligatorio por una especie de servicio lector cuya oportunidad sigue pareciéndome hoy patente y a la vez desesperadamente remota. Dice Ruskin: «¡Pensad qué cosa tan sorprendente sería, dado el presente estado de la sabiduría pública! ¡Que adiestrásemos a nuestros campesinos en el ejercicio del libro en lugar de en el de la bayoneta! ¡Que reclutásemos, instruyésemos, mantuviésemos dándoles un sueldo, bajo un alto mando capaz, ejércitos de pensadores en lugar de ejércitos de asesinos! Dar su diversión a la nación en las salas de lectura, del mismo modo que hoy en los campos de tiro, conceder premios por haber acertado con precisión una idea como ahora se premia al que pone la bala en el blanco. ¡Qué idea tan absurda parece, si alguien tiene el coraje de expresarla, que la fortuna de los capitalistas de las naciones civilizadas deba un día venir en ayuda de la literatura y no de la guerra!». Me temo que la perspectiva soñada por Ruskin sigue siendo sólo eso, un sueño. Y sin embargo, éste sería el único servicio obligatorio pero nada militar contra el que quienes escribimos o leemos no tendríamos derecho a invocar ninguna objeción de conciencia.

LEER (2). Vivimos entre alarmantes estadísticas sobre la decadencia de los libros y exhortaciones enfáticas a la lectura, destinadas casi siempre a los más jóvenes. Hay que leer para abrirse al mundo, para hacernos más humanos, para aprender lo desconocido, para aumentar nuestro espíritu crítico, para no dejarnos entontecer por la televisión, para mejor distinguimos de los chimpancés, que tanto se nos parecen. Conozco todos los argumentos porque los he utilizado ante públicos diversos: no suelo negarme cuando me requieren para campañas de promoción de la lectura. Sin embargo, realizo tales arengas con un remusguillo en lo hondo de mala conciencia. Son demasiado sensatas, razo-

nan en exceso la predilección fulminante que hace ya tanto encaminó mi vida: convierten en propaganda de un *master* lo que sé por experiencia propia que constituye un destino, excluyente, absorbente y fatal.

Reconozco por tanto mi niñez y adolescencia en lo que sobre la vieja pasión por la lectura dice excelentemente Manlio Sgalambro (*Del pensare breve*): «No se trataba, en aquel tiempo, de leer como si eso fuera un medio para formarse, detestable uso del libro. No, era sólo un modo de existir». Exactamente. Y el cambio sufrido en nuestros días no es cuantitativo (leer más o menos libros) sino cualitativo: «Lo que fue un modo de ser es hoy sólo un comportamiento: se leen libros, eso es todo». Algunos entramos un día en los libros como quien entra en una orden religiosa, en una secta, en un grupo terrorista. Peor, porque no hay apostasía imaginable: el efecto de los libros sólo se sustituye o se alivia mediante otros libros. Es la única adicción verdadera que conozco, la que no tiene cura posible. Con razón los adultos que se encargaron de nuestra educación se inquietaban ante esa afición sin resquicios ni tregua, con temibles precedentes morbosos... también literarios: ¡el síndrome de don Quijote! De vez en cuando se asomaban a nuestra orgía para reconvenirnos: «¡No leas más! ¡Estudia!». Ahora es común la confusión entre *leer* y *estudiar*, quizá alentada por bienintencionadas campañas pedagógicas. Cuando el verano pasado recomendé leer algo a unas aburridas jovencitas, protestaron así: «¡Pero si estamos en vacaciones!». Y es que los verdaderos libertinos buscan su goce, no hacer prosélitos: todo afán misionero es puritano. Si el libertino logra cómplices es sólo por *contagio*, no mediante sermones.

Ser por los libros, para los libros, a través de ellos. Perdonar a la existencia su básico trastorno, puesto que en ella hay libros. No concebir la rebeldía política ni la perversión erótica sin su correspondiente bibliografía. Temblar entre líneas, dar rienda suelta a los fantasmas capítulo tras capítulo. Emprender largos viajes para encontrar lugares que ya hemos visitado subidos en el bajel de las novelas: desdeñar los rincones sin literatura, desconfiar de las plazas o las formas de vida que aún no han merecido un poe-

ma. Salir de la angustia leyendo; volver a ella por la misma puerta. No acatar emociones *analfabetas*. En cosas así consiste la pérdida de la lectura. Quien la probó, lo sabe.

Es algo que nos da intensidad al precio de limitarnos mucho, desde luego: no hay intensidades gratuitas. Esos ojos cargados y nimbados de sombras del adolescente que ha pasado parte de la noche entregado a su vicio delicado y exigente... Los libros funcionan a costa de nuestra energía. Somos su único *motor*, a diferencia de lo que ocurre con televisores, vídeos y fonógrafos. En la habitación vacía puede seguir encendido el televisor o sonar la música, pero el libro queda inerte sin su lector. De ahí la peculiar excitación y fatiga anticipada que sentimos al entrar en una biblioteca (pero no en un almacén de vídeos): se nos propone una tarea, no se nos ofrecen diversos espectáculos. Por eso al promocionar la lectura llamamos púdicamente el riesgo de sus excesos, de los que somos devotos. ¿Somos? Quizá ya no. Lo que parece haberse perdido no es el hábito ordinario de leer, sino la pérdida de antaño. Ante los educandos, uno repite los valores formativos e informativos de los libros, para no asustar. Pero se calla lo importante, la confidencia de Manlio Sgalambro: «Puede que sólo por eso merezca la pena existir, por leer un libro, por ver los inmensos horizontes de una página. ¿La tierra, el cielo? No, sólo un libro. Por eso, muy bien se puede vivir».

LIBERTAD. Véanse CASANOVA, ÉTICA, PSICOANÁLISIS, TEMPLANZA.

LOCOMOCIÓN. Hace un par de años, una turista francesa que se alojaba en el hotel Igueldo de San Sebastián cometió una equivocación de implicaciones metafísicas. El hotel se halla en lo alto del monte del mismo nombre, con preciosas vistas sobre esa bahía que tanto nos enorgullece a los donostiarras y a la que siempre solemos referirnos propagandísticamente con la expresión «un marco incomparable». Junto al hotel existe un pequeño y entrañable parque de atracciones, en el que algunos niños hemos vivido esas mínimas peripecias inolvidables que sirven luego a la conciencia como paradigma radiante y necesario de la esquiva

felicidad. Desde el punto de vista panorámico la situación de ese albergue es inmejorable, pero tiene como contrapartida su relativa lejanía del casco urbano. Para llegar hasta él, los turistas disponen de taxis, microbuses y también de un funicular, destartado aunque con un grato aroma *belle époque*. Fue este último medio de locomoción el que recomendaron en el hotel por su modesto exotismo a la señora francesa, dispuesta a visitar el centro de San Sebastián. La dama marchó muy decidida y a pocos metros de la puerta de su alojamiento tropezó con una diminuta estación de la que estaba a punto de partir un curioso tren multicolor, en todo semejante a la descripción que le habían hecho del funicular. Lo abordó con regocijo y pronto se vio sometida a tremendos zarandeos, con vertiginosas subidas y bajadas, para finalmente concluir su viaje sobresaltado en la misma estación de partida. Había confundido la montaña rusa del parque de atracciones con el funicular.

Al momento de iluminación definitiva que buscan tantos sabios y que los budistas de la secta *zen* llaman *satori*? ¿Comprendió que en esta vida es no sólo inevitable sino recomendable para el alma tomar las montañas rusas por funiculares, que todos los funiculares son más o menos montañas rusas, que no hay viaje sin imprevisible sobresalto y que al final nadie puede alejarse mucho del punto de partida, ya que «la meta es el origen»? ¿Acabó la dama mareada pero sabia o todo lo contrario? En cualquier caso, desde un punto de vista estrictamente filosófico, no hay nada como veranear en San Sebastián.

M

MALESHERBES (C.-G. de Lamoignon de). Hay hombres que hacen las grandes cosas; hay otros sin los cuales quienes las hacen no podrían hacerlas. La *Enciclopedia* fue la empresa ilustrada por excelencia, símbolo y resumen del siglo; sus autores, como es sabido, fueron Diderot, D'Alambert, Voltaire, Rousseau y otros muchos colaboradores de menor renombre; pero puede sostenerse sin afán de vana paradoja que esos volúmenes copiosos y rebeldes, el escrito más *cenurable* salido de pluma humana desde el punto de vista del antiguo régimen, no habrían llegado a ser editados sin la colaboración de un censor, mejor dicho: del jefe de la censura en la Francia de aquella época. Este hombre, Malesherbes, fue una de las personalidades más complejas de su época: comenzó como un funcionario aplicado y acabó como protagonista trágico. Hace muy poco se han cumplido dos siglos de su muerte, coincidiendo casi con nuestro Día del Libro (abril de 1994). Precisamente con motivo de esas jornadas en las que los libros salen a la calle en nuestras ciudades, ofreciéndose a todos felizmente libres, mientras todavía un escritor angloindio debe esconderse de sus fanáticos perseguidores y otros autores son asesinados en Argelia por un integrismo semejante, me parece adecuado ofrecer en este diccionario un puñado de rosas al recuerdo de aquel buen censor a quien debemos la realización de la más característica empresa filosófica del siglo de las luces.

Era bajito, rechoncho, de nariz gruesa y desaliñado en su indumentaria. Nunca logró aprender a bailar, para desesperación

de su maestro de danza en el Louis-le-Grand, el famoso señor Laurent. Tampoco debió de brillar en el salón de madame Geoffrin, porque ésta lo definió como «un hombre sencillamente sencillo». Provenía sin embargo de una familia ilustre de magistrados, los Lamoignon de Malesherbes. Su padre era canciller en el parlamento de París, la más alta instancia jurídica de Francia, aunque no un parlamento en el sentido inglés de asamblea política. Como le dijo lord Chesterfield a Montesquieu, «un parlamento capaz de levantar barricadas pero no de establecer barreras» ante el poder real. Nuestro Malesherbes difería de sus mayores por su falta de piedad religiosa: su devoción se centraba en la Roma legal y estoica, pero sobre todo en Séneca, cuyas epístolas morales a Lucilio releía constantemente. De temperamento melancólico y más bien tímido, su verdadera pasión era la botánica y su malicioso afán encontrar fallos en la implacable herboristería del académico Buffon.

Igual que sus mayores, Malesherbes siguió la carrera judicial. Fue su padre el canciller quien le designó para el cargo de director de la Librería Real, entre cuyas funciones destacaba la de otorgar la aprobación y permiso regios a las obras que podían publicarse, vetando las otras. La censura, en una palabra, por razón de Estado, de religión o del honor de los particulares. Ocupó el cargo en 1750: al año siguiente, D'Alambert publicó el *Discurso Preliminar de la Enciclopedia*. Durante trece años, los primeros de la *Enciclopedia*, los decisivos, la discreta tolerancia de Malesherbes permitió crecer y consolidarse la obra. El magistrado no compartía ni mucho menos todas las ideas de los enciclopedistas: admiraba a Voltaire, con el que mantuvo correspondencia, pero discrepaba de su epicureísmo sensualista; tenía amistad personal por razones familiares con Helvetius, aunque su utilitarismo y su rechazo de toda jerarquía social le resultaban demasiado radicales; sentía desgastado por el sectarismo de D'Alambert, con el que polemizó en alguna ocasión, y a veces le molestaba la obstinación provocativa de Diderot. De quien se sentía más próximo era de Rousseau por afinidad de temperamentos: la correspondencia entre ambos muestra una intimidad casi amorosa, no simple benevolencia ofi-

cial. Admiraba en particular el Emilio, en cuya composición intervinó por vía epistolar y que jamás se hubiera logrado publicar sin su apoyo.

En el ejercicio del cargo, Malesherbes demostró lo que llamaríamos «mano izquierda». A veces se vio obligado a prohibir oficialmente obras cuya viabilidad favorecía luego de forma privada. Cuando tuvo que hacer una requisita de documentos en casa de Diderot, le previno primero; y como éste, desesperado, gimiese que no sabía dónde esconderlos, Malesherbes le ofreció su propia casa como el lugar más seguro para los papeles comprometidos. Sin embargo sus vacilaciones y su ponderación, que los más radicales como Condorcet tomaban por pusilanimidad, le enfrentaron en más de una ocasión a sus protegidos. Los directores de la *Enciclopedia* se desesperaban con sus ambigüedades y sus cortapisas: cuando fue sustituido por el teniente de policía Sertine comprendieron la amplitud de lo que le debían. Años más tarde, en su *Memoria sobre la libertad de prensa*, Malesherbes quiso explicarse: no era en modo alguno un liberal, sino alguien convencido de que los hombres de letras cumplen la función de los antiguos oradores en Grecia y Roma; a veces deben ser vetados, pero sólo en casos extremos porque «un hombre que hubiese leído únicamente los libros publicados con expreso consentimiento del gobierno estaría casi un siglo por detrás de sus contemporáneos». En parte la timidez de Malesherbes se debía a consideración por su padre, del que dependía su puesto. Pero curiosamente fue la firme actitud del canciller ante Luis XV (que llevó a la disolución del parlamento) la que determinó su salida de la Librería Real cuando su padre fue depuesto.

Murieron Voltaire, Rousseau, Diderot... El nuevo monarca, Luis XVI, comenzó su reinado bajo auspicios de tolerancia y reforma. Malesherbes puso su experiencia al servicio de estos frágiles indicios esperanzadores. Consiguió que el rey reinstaurase el parlamento, «pues es necesario que sepáis, Señor, que esos magistrados obligados al silencio no querían más que elevar sus voces para hacer llegar hasta el rey las quejas del pueblo». Ocupó dos ministerios, desde los que luchó contra las *lettres de cachet*,

privilegio que permitía a cualquier particular encumbrado hacer encarcelar a quien lo deseara sin juicio público; apoyó las reformas de Turgot, que durante su breve paso por el Ministerio de Finanzas procuró aliviar la condición de los campesinos y abolir los restos de los malos usos feudales; visitó las cárceles, entre ellas la Bastilla, liberando a numerosos presos que estaban enfermos o permanecían detenidos de manera irregular (escribió una memoria para mejorar las penas, en la línea de Beccaria, donde llega a decir que «lo mejor sería hacer vivir a los reclusos entre la gente honrada, pero eso ahora es imposible»); defendió los derechos de los protestantes y los judíos, pues «es bárbaro condenar a millares de hombres a una especie de muerte civil por haber profesado la religión de sus padres, por no haber sacrificado sus creencias a consideraciones humanas, y como tal cosa es contraria a la humanidad no puede ser ordenada por la religión»; también intentó reformar el sistema educativo, aplicando en parte ideas tomadas del *Emilio* de Rousseau. Constantemente insistió ante el rey para que convocase los Estados generales y los convirtiera en una gran asamblea política, consejo que sólo fue seguido cuando ya era demasiado tarde. Finalmente se atrevió a dirigir al monarca una «Memoria sobre los asuntos actuales» en la que decía: «Ya no es momento, sire, de intentar engañar a la nación. Hablemos en términos claros. Lo que la nación pide es una nueva constitución que nunca ha existido en Francia». En esa voz que podía haber salvado su reino y su vida, Luis XVI (y sobre todo su estúpida consorte, que la única vez que utilizó seriamente la cabeza fue cuando la apoyó en el tajo) sólo percibió la insólita osadía. Malesherbes fue depuesto, arrestado en sus tierras y al parecer condenado definitivamente a la botánica.

Aún faltaba el último acto. Estalló la revolución, los reyes fueron detenidos y se inició su proceso. Los cortesanos huyeron velozmente hacia otros países. Malesherbes, que se había refugiado en Bélgica, volvió para ofrecerse como defensor de Luis XVI ante el tribunal de la Convención: «Fui llamado dos veces al Consejo de quien era mi señor en una época en la que todo el mundo ambicionaba ese cargo; le debo el mismo servicio ahora que se

trata de una función que mucha gente considera peligrosa». Tenía setenta y un años. Como es bien sabido, sus esfuerzos jurídicos no pudieron salvar la vida del rey, cuya condena era política. Hasta el último día le siguió visitando en su mazmorra, llevándole cotidianamente *El Monitor* y otros periódicos. Como la prensa no expresaba más que el aborrecimiento hacia Luis, algunos le aconsejaron que no se la facilitara. El viejo censor se obstinó: el condenado también tiene derecho a la información que le concierne. Poco después de la ejecución de los reyes, fue el propio Malesherbes quien compareció ante los «tigres», como él mismo los llamaba. Fouquier-Tinville, el fiscal atroz, estudió el expediente del corresponsal de Voltaire, del amigo de Rousseau, del protector de la *Enciclopedia* y dictaminó: «Presenta todos los rasgos de un conspirador y de un contrarrevolucionario».

◀ El tres de Floreal del año segundo (22 de abril de 1794), Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, magistrado de Francia, fue conducido a la guillotina. Compartían el martirio su hija con su marido y su nieta con el suyo, que era el hermano menor de Chateaubriand. Al salir hacia el patíbulo Malesherbes tropezó, comentando: «Mal presagio. Un romano se hubiera vuelto a casa». Seguía pensando en la Roma del estoicismo y en el ejemplo de la serenidad. Recordaba quizá las palabras con que Séneca terminó una de sus cartas a Lucilio: «La naturaleza ha previsto que nadie quedase insepulto; a quien la crueldad ha dejado abandonado, el tiempo le cubrirá.» ▶

MATERIA, MATERIALISMO. Véase NATURALEZA.

MONSTRUOS. «Monstruo», etimológicamente (al menos según dice san Isidoro, cuyas etimologías son más divertidas que las verdaderas), significa «lo que es digno de ser mostrado, lo que merece exhibirse». De modo que los monstruos son lo *espectacular* por antonomasia: se definen por constituir en sí mismos un espectáculo. Monstruo es aquel o aquello que nos hace exclamar a bote pronto: ¡hay que ver! El ternero de dos cabezas, la mujer barbuda o el enano más alto del mundo (que era, si no recuerdo mal,

un señor de estatura dentro de lo normal, tirando a bajito). Pero los monstruos no son sólo cosa de las ferias: el teatro se ha alimentado de ellos desde sus orígenes. Shakespeare fue un especialista en sacar monstruos al escenario, como Ricardo III o lady Macbeth (su habilidad poética fue mostrar entrañas monstruosas, no simples apariencias). Y antes que él, Sófocles hizo que su monstruosa Esfinge preguntara a Edipo cuál es el monstruo mayor de todos, «ese que al comienzo del día anda sobre cuatro pies, a mediodía sobre dos y al caer la tarde sobre tres». El bicho más raro de nuestro planeta, el más admirable y estremecedor fenómeno de este mundo en el que tantos hay, según establece un célebre coro de otra tragedia de Sófocles: el hombre, claro.

Nada más lógico pues que el cine, el gran espectáculo del siglo xx, haya sentido desde sus orígenes predilección por los monstruos, a partir de aquel tremendo gigante con bigote de carámbanos que Méliès situó en su fantástico e ingenuo polo norte. Los niños, que siempre fueron los espectadores básicos del cine, aman los monstruos por encima de todas las cosas: porque son enormes y distintos, porque son enormemente distintos, porque asustan a las personas adultas, porque nadie les quiere, porque lo rompen todo y porque nunca trabajan. Por semejantes razones gustan los monstruos también a muchas personas mayores que cuando van al cine se transforman un poco en niños. Alguien muy enterado dijo que para entrar en el reino de los cielos debemos hacernos como los niños. Del cielo no sé nada, pero me parece probable que el consejo sea especialmente válido también para entrar a gozar del reino del cine...

Durante los años cincuenta tuvieron su apogeo las películas «de monstruos». Lo característico de esos filmes es que los monstruos no aparecen sólo por exigencias del guión, como dicen de ciertos desnudos los hipócritas y mojigatos, sino que el guión exige ante todo que salgan monstruos (como pasa con los desnudos en las películas pornográficas). En ambos géneros —monstruos y pornografía— lo que quiere el espectador es ver lo que por lo común no puede verse, lo prohibido o lo insólito. Y en ambos casos el aficionado nunca se cansa de ver, para desesperación de la

gente fina, que se aburre a morir ante tales reiteraciones. En la película de monstruos, de lo que se trata es de que el monstruo salga mucho —si no hay más que uno— o que salgan muchos si la productora es generosa y tiene más de uno disponible. Y luego observar con fruición cómo la gente «normal», el mundo rutinario y laborioso en que vivimos, se las arregla con esos visitantes inesperados y alarmantes. Mientras el monstruo actúa, la vida se convierte en algo *excepcional* y por tanto insostenible. Niños y adultos sabemos que eso no puede durar, que al final todo tiene que volver a ser como antes, que el monstruo perecerá, castigado por ser diferente e insoportable. King Kong no puede casarse con su adorada rubia, pero sobre todo no puede casarse con Nueva York.

Hacia el monstruo sentimos miedo o repulsión, pero también un extraño y salvaje afecto. El monstruo nos repele aunque también nos atrae, es decir: nos *tienta*. Lo monstruoso del monstruo, sea Macbeth o una tarántula gigante, es que representa nuestra tentación. Cuando vemos al monstruo eliminado, es decir, cuando la tentación se disipa, sentimos un cierto alivio unido también a un poco de decepción. Por eso hay algo en nuestro interior que no quisiera que el monstruo muriese nunca: cuando es finalmente destruido el feroz alosaurio que ha estado a punto de comérselo, el niño de *El valle de Gwangi* no puede contener las lágrimas. Los sociólogos aseguran que las monstruosas criaturas que invaden las pantallas de los años cincuenta en el cine americano representan la satanización del adversario propia de la guerra fría o quizá la mala conciencia ante la violación de la naturaleza llevada a cabo por la civilización nuclear. Los psicoanalistas van a lo suyo: esos seres tremendos son padres malvados o niños culpables, la exteriorización de nuestros fantasmas inconscientes (*Planeta prohibido* juega con esta idea y presenta al único monstruo con patente psicoanalítica explícita, puesto que es «el monstruo del Id» y representa los pánicos ocultos de sus víctimas). Puede que todos estos sabios tengan razón pero ninguno del todo. Porque esos monstruos deformes y peligrosos son *individuos* absolutos, los individuos que la sociedad nunca domesti-

cará del todo, lo que dentro de cada orden establecido sigue terca-mente desordenado. Por eso nos sentimos tentados por ellos, por eso queremos que los maten y lloramos cuando los matan, por eso representan lo imposible de la vida que es lo más vivo de todo.

A diferencia de otros monstruos más inspirados en la tradición romántica (vampiros, licántropos, demonios, etc.) que provienen de lo sobrenatural (o de la fantasía *gótica*, a la cual pertenece el propio Frankenstein pese a su argumento científico), los monstruos cinematográficos de los años cincuenta son hipernaturalistas, modernos y aun futuristas. Representan inquietudes francamente posteriores a esa «desmitificación» del mundo de la que habló Max Weber. Lo que asusta no es ya el misterio sobrenatural, sino los misterios de la naturaleza que aún no conocemos o lo que podemos desencadenar a partir de nuestras manipulaciones desconsideradas de lo natural. Hay otros mundos, pero están en éste: lo sobrenatural o lo infranatural ya no es cuestión de poderes mágicos sino de *escala*. El insecto, el lagarto, el cefalópodo, el animalito doméstico se hacen sobrenaturales con sólo aumentar desmesuradamente de tamaño. Y el hombre penetra en lo sobrenatural (o infranatural, no menos estremecedor) cuando su tamaño disminuye hasta verse amenazado de muerte por arañas y gorriones o cuando una simple maceta de geranios se le convierte en selva (como en *El increíble hombre menguante*, la obra maestra de Jack Arnold). Lo cotidiano natural se transforma en destructor al ser visto con lente de aumento o microscopio: y es la cámara cinematográfica quien nos enseña a mirar con diferente escala.

Otra posibilidad de terror natural: el ser no inventariado, el mestizo de fiera y hombre que escapa al catálogo y vive en los márgenes de lo conocido, el superviviente de tiempos remotos que despierta para volver a su antiguo cubil y lo encuentra convertido en estación de metro. Una de las características esenciales de nuestra relación con la naturaleza es que siempre estamos descubriendo cosas nuevas... que son muy antiguas. Pero ¿cuántas se nos escapan todavía o cuántas dejamos de lado? Aún peor: ¿y si un día lo natural olvidado rompe su capa de hielo o sube del fon-

do del mar para descubrimos a nosotros? La tercera posibilidad es la proyección cósmica de la naturaleza, en la que nuestro ínfimo planeta es lo que menos cuenta. ¿Qué nos aguarda en la Luna o en Marte, nuestros remotos y sin embargo inmediatos vecinos? ¿Y qué hay más allá del sistema solar, de nuestra galaxia? Inexplicables y despiadados, nuestros menos deseables vecinos decidieron venir a vernos en la década *fifty*. Algunos no eran del todo malos, pero todos lo parecían. Estos contactos interplanetarios pusieron de moda también al animal del futuro, el robot, con todas las mañas —buenas o malas— del bicho y las prestaciones de la máquina. Nuestra defensa frente a tales invasores suele ser también el retorno a lo natural más primigenio y más nuestro, más terráqueo: los buenos sentimientos espontáneos cuya ingenuidad a menudo desdeñamos, la piedad y el amor, o incluso las bacterias de nuestra atmósfera que son letales para los intrusos en *La guerra de los mundos*. En los cincuenta se inventó el chovinismo a escala planetaria...

Los seres sobrenaturales del cine gótico elegían de acuerdo con misteriosas y terribles afinidades a sus víctimas: practicaban el acoso *personalizado*. Los monstruos de los cincuenta no tienen tantos remilgos a la hora de causar víctimas. La última guerra acababa de mostrar que las presas ya no son individuos sino masas despavoridas, ciudades aniquiladas, continentes enteros arrasados. La gente corre cuando ve la sombra del gigante fatal sobre ella y los edificios se desploman. Ejércitos enteros se movilizan para intentar detener lo irremediable, hasta que interviene de nuevo la intuición salvadora del héroe o su coraje. El monstruo suele aparecer en un entorno rural y pacífico, donde un *sheriff* bonachón patrulla con su veterano Chevrolet carreteras comarcas. Al principio se ceba en los aislados que viven en alguna granja solitaria o que vagabundean. Pero en seguida busca a la multitud: los jovencitos que se divierten en la fiesta de fin de curso o las calles populosas de la ciudad. Comienza el coro de alaridos y la huida en masa, mientras se derrumban los grandes edificios de los que nos enorgullecemos: el miedo de la segunda mitad de nuestro siglo ya no es asunto privado sino público, es un terror

unánime. Desde los campos de concentración estalinistas o nazis hasta las matanzas de Ruanda hemos tenido más ejemplos de los que hubiéramos deseado...

¿Han muerto estos seres fantásticos, dañinos, turbadores? Todo lo contrario: han creado adicción. Los directores más inventivos y con mayor éxito del cine actual americano son entusiastas de esas viejas aventuras del pasado: George Lukas, Steven Spielberg, John Landis, Joe Dante... Quizá sea Spielberg (en sus mejores logros) el que representa con más propiedad la recuperación de aquella época, pero trascendida por la sofisticación deslumbrante de los efectos especiales. *Tiburón*, *Alien* o los dinosaurios de *Parque Jurásico* provienen directamente de las fantasías inolvidables de Ray Harryhausen, Jack Arnold o George Pal. La adicción, sin embargo, va mucho más allá y se prolonga en la abnegada legión de fetichistas que colecciona el *merchandising* de maquetas, carteles y toda la parafernalia de las viejas películas, junto con las que aportan las nuevas. Estos monstruos imaginarios nos resultan *entrañables* porque brotan de lo más propio e indomablemente individual de nuestra entraña asediada. A pesar del acoso de los monstruos abstractos y sin *glamour* de la actualidad, como el paro, el sida, el hambre, los odios étnicos o el nacionalismo cerril, las tarántulas y calamares gigantes, los mutantes y los supergorilas de antaño siguen luchando dentro de nuestras sombras, como en sueños. Contra nosotros y a nuestro favor.

MUERTE. No el hecho de la muerte y su espantosa frecuencia estadística sino la *certidumbre* de la muerte, como destino propio y de todos nuestros semejantes, conocidos o desconocidos, odiados o amados..., esa certeza universal es la que nos convierte en humanos. La previsión cierta de la muerte —propia, ajena— es la diferencia específica de la estirpe humana, no la razón o el lenguaje. La seguridad de la muerte es el único secreto que conocemos de todos nuestros semejantes y también de nosotros mismos, aunque íntimamente permanezcamos incrédulos ante tan fatal perspectiva. Quizá algunos animales presienten la cercanía de la muerte como un peligro cualitativamente distinto a los

demás que les acechan, pero ninguno puede estar seguro de que la muerte es lo que le corresponde, a él y a cualquier otro, a todos. Para ellos la muerte es como mucho un riesgo oscuramente especial, más grave: pero precisamente se trata de cualquier cosa menos un «riesgo» (lo arriesgado es la ocasión que la propiciará) porque de un riesgo se puede salir mal o bien mientras que la muerte es siempre el desenlace inevitable. Saber que somos mortales quiere decir que la vida está perdida de antemano, por muchos riesgos que logremos esquivar. Si los animales estuviesen seguros de su mortalidad abandonarían su limbo zoológico, se *erquirían*. Conquistarían la tribulación individualizadora del nombre propio y se descubrirían como nosotros insustituibles por lo mismo que los hace precederos, es decir, por lo mismo que les condena a ser sustituidos. Conocer la muerte —propia, ajena— implica juntamente descubrir lo que cada cual tiene de único (su vida irrepetible) y lo que todos tenemos en común, la genérica muerte: ambas cosas están inextricablemente unidas, porque lo que enfatiza nuestra peculiaridad personal es la seguridad de que se trata de una ocasión momentánea, destinada a extinguirse sin remedio ni retorno y por eso mismo fieramente preciosa. Es la sombra de la muerte lo que hace la vida *amable*, no sólo digna de amor sino también merecedora de dulce simpatía y de cobijo.

De la presciencia de la muerte —propia, ajena— como certidumbre inexorable brota el *espíritu*. ¿Qué significa tener espíritu? No es gozar de algún misterioso elemento sobrenatural mezclado con el barro común de nuestra naturaleza ni sentir el latido de lo imperecedero dentro de lo que ha de morir, sino más bien lo contrario. Tener espíritu es ser conscientes de que *no podemos dar nuestro cuerpo por garantizado* (como hacen el resto de los animales, que por eso llegan a ser muy listos pero nunca espirituales); tener espíritu es *dar el cuerpo por perdido* y amarlo así, en su marcha y su quebranto. El espíritu es la celebración del cuerpo (del complejo de vida y mundo que corporalmente se manifiesta) porque valientemente aún vive en su resbalar cierto hacia la muerte. El espíritu no es pues lo que nunca muere sino lo que siempre

sabe que va a morir. La animalidad es dar por descontado el cuerpo y la divinidad darlo por innecesario, situaciones ambas en las que no cabe suponer espiritualidad alguna. ¡Qué ridiculez, considerar que pueden existir espíritus *puros*, es decir, desvinculados de la incertidumbre de la vida corporal y de la certeza futura de su muerte! Los dioses serían como las bestias, aparentemente afanosos pero en el fondo despreocupados; de ahí que las mitologías no logren evitar representarlos como *brutales*. ¿Acaso puede concebirse un dios «noble»? Cuando se les quiere espiritualizar y por tanto hacer amables, como en el cristianismo, no hay otro remedio que obligarles a tomar carne mortal y suponerles la contradictoria angustia de perderla. Sin ese trámite paradójico, cualquier veneración divina —no digamos ya «simpatía», pues todo dios es por esencia antipático— no indica más que la abyección del espíritu ante lo no-espiritual, la dimisión del espíritu ante lo que lo niega. En lo que la religión tiene de movimiento espiritual, no puede imaginarse nada más perfectamente antirreligioso que adorar al espíritu puro y aspirar a formar parte de su clan. De aquí la profundidad del dictamen de Elías Canetti cuando afirma que «el más religioso es el que no se deja disuadir de la muerte» (*El suplicio de las moscas*). La sobada aseveración de que el hombre es «naturalmente religioso» por lo común sólo quiere decir de manera engolada que la credulidad, fruto de la cobardía y base de la obediencia gregaria, es una triste manufactura de la que nunca hubo carestía. Pero en un sentido menos trivial, aseverar que el hombre es «naturalmente religioso» expresa el origen del espíritu humano no en la pureza autosuficiente de lo desencarnado sino en la certeza irremediable de la aniquilación corporal.

Surgido de la presciencia de la muerte, el espíritu humano opera contra ella. Todas las sociedades y sus culturas han sido complejos dispositivos para combatir contra la muerte, negando el alcance de sus efectos ya que es imposible negar su realidad misma: «Muerte, ¿dónde está tu victoria?». Abominar de las pompas y las obras de la muerte constituye desde los albores de la historia humana la primordial tarea de creación cultural. Donde la muerte pone olvido y desaparición, poner memoria y monu-

mento; donde pone silencio, poner comunicación y música; donde pone insensibilidad, poner nuevas sensaciones y placeres; donde ella iguala, instaurar diferencias y jerarquías; donde todo lo extingue, fomentar la progenie; donde todo lo mezcla indiferentemente y lo disgrega, imponer *personalidad*... Las sociedades son artilugios destinados a establecer la apoteosis humana frente a la evidencia de la mortalidad y a pesar de tal desastre. La civilización nace del empeño animoso de superar el luto: por eso los humanos somos «animales guardamuertos», como dijo Unamuno, pero sobre todo constituimos cofradías de perpetuación y glorificación de la vida. Para el pensador americano Ernest Becker —a partir de la antropología, la sociología cultural y el psicoanálisis— ha sido este siglo uno de los que han subrayado tal carácter universal con mayor acuidad. Dice Becker que «todo poder es en esencia poder de negar la mortalidad» (*Escape from Evil*), es decir, promesa de victoria social contra la muerte. Los grupos humanos pretenden trascender nuestro común destino físico y procuran símbolos o ideologías inmortalizadores; podemos considerar las sociedades como estructuras (o si se prefiere, como prótesis) de inmortalidad. Por supuesto, tal inmortalidad implica asumir la muerte, pero resistiendo y desafiando a lo irrevocable de su imperio. Sólo los mortales pueden proponerse como tarea la inmortalidad. Conquistando territorios y venciendo a enemigos, cazando a enormes bestias feroces, descubriendo nuevas formas de energía y realizando obras que prevengan o controlen las amenazas de las fuerzas naturales, por medio del arte, de la ciencia y de las fiestas, los colectivos humanos se empeñan en garantizar la victoria de la vida contra la usura de la muerte. Con este fin es el grupo el que queda sacralizado como inmortal e imperecedero, frente a la transitoriedad de los individuos: cada uno de éstos procura *enchufarse* al foco inmortalizador colectivo y aspira a superar así, aunque sea por procura, su finitud personal. Como bien señala Ernest Becker, los rituales comunitarios surgen de esta necesidad de cooperación frente a la muerte: «El fundamental imperativo de todo ritual es lo que uno no puede conseguir solo: el hombre no puede impartirse vida a sí mismo sino que debe conseguirla de

sus congéneres humanos. Si cada ritual es una técnica para generar vida, la organización ritual es la cooperación necesaria para lograr que esa técnica funcione» (ibídem). La solidaridad cultural con nuestros semejantes (en los comienzos con unos cuantos, después con grupos más amplios, quizá algún día con todos) proviene del afán de eternizarse y ahondar la vida, de darnos unos a otros —unos *con* otros— la inmortalidad que nuestra condición nos niega. La vida humana no es nunca un mero fenómeno biológico o, mejor dicho, zoológico (los griegos distinguían entre la vida sencillamente orgánica o animalesca, *zoós*, y *biós*, la vida biográfica, humanizada), sino un complot energético instituido por quienes se saben mortales contra la fatalidad del desfallecimiento definitivo. Hasta expirar, *conspiramos*, es decir respiramos juntos y unos gracias a los otros. La trama cultural —simbólica, ideológica, técnica...— que tejen los humanos entre sí es un ámbito donde la muerte individual resulta un incidente superable por la eternidad colectiva. Si alguna vez se dijo que «el aire de las ciudades hace libres a los hombres», aún con mayor razón podría decirse que respirar en sociedad tiene por objeto hacerlos sentirse inmortales.

Sin embargo, la ambición social humanísima —y humanizadora— de victoria sobre la muerte tiene también efectos letales, en las colectividades y en las trayectorias individuales. Al propio Becker no se le ocultó que «la paradoja consiste en que el mal le llega al hombre por la misma urgencia de victoria heroica sobre el mal» (*Escape from Evil*). En su empeño por derrotar la esencial vulnerabilidad humana y por dar plenitud de sentido perenne a nuestra peripecia cósmica, las sociedades han institucionalizado inventos peligrosos, que subvierten efectivamente muchas vidas y aportan muerte en lugar de alejarla. La inmolación de enemigos o extraños en sacrificios humanos, las guerras, conquistas y saqueos, la esclavitud, las persecuciones exterminadoras de los que son diferentes a la norma grupal [véase HETEROFOBIA], los dogmas colectivos, la acumulación de riquezas y honores para unos pocos a costa de la desposesión de muchos, el ímpetu incansable que lleva a creer que la naturaleza puede ser «dominada» o desna-

turalizada, etc., son algunos de los artilugios que tratan de obtener vida a costa de imponer brutalidad y rigidez fúnebres. La fórmula elemental trata de obtener vida humana de donde la hay, es decir, de otros vivientes humanos o inhumanos, por medio del saqueo: se expolia a unos de su vida para que otros se sientan reforzados y tonificados en la suya. La presencia avasalladora de la muerte da origen al espíritu y a su objetivación colectiva en forma de cultura (nadie puede tener espíritu *aisladamente*), pero también produce un pánico que inspira las peores agresiones contra la propia comunidad vital humana que se intenta potenciar. El gran Lucrecio habló de ello con la precisa elocuencia que acostumbra: «El amor al dinero, el ciego deseo de honores que empuja a los miserables humanos a transgredir los límites del derecho, incluso haciéndolos cómplices y agentes del crimen, el esforzarse noche y día obstinadamente en hurgar para alcanzar las cimas de la fortuna: estas llagas de la vida se nutren en su mayor parte del miedo a la muerte. Pues el desprecio humillante y la amarga pobreza parecen de ordinario incompatibles con una vida dulce y estable y resultan como instalarse ya, aún vivos, a las puertas de la muerte. Por eso los hombres, que bajo el imperio de su vano terror intentan huir de esos males y repelerlos lejos de sí, amasan una fortuna merced a la sangre de sus conciudadanos, duplican sus bienes con avidez, acumulando crimen sobre crimen, se regocijan inhumanamente en los tristes funerales de un hermano y temen sentarse a la mesa detestada de sus más próximos parientes» (*De Rerum Natura*, III). Lo mismo que nos hace esforzarnos por establecer símbolos sociales de inmortalidad nos empuja a pervertirlos en manipulaciones mortíferas. Sólo acertando en qué consiste la verdadera raíz humana de la vida y rechazando las pompas corruptoras de la muerte —aunque sin dejarnos enfangar por el horror que inspira— puede diseñarse la estrategia que mejor nos corresponde. A ese empeño es a lo que podríamos llamar spinozianamente *ética*: al propósito racional de vivir con perspectiva de inmortalidad pero sabiéndonos mortales. La universalidad moral, médula de la civilización pero aún trágicamente aplazada, intenta progresar desde los rituales vivi-

ficadores mediante los que unos cuantos vampirizan la vitalidad de otros muchos hasta la comunidad vivificante, inmortalizada, que a nadie excluye y que de nadie prescinde. Elías Canetti ha descrito el proceso en pocas líneas: «De los esfuerzos de unos cuantos por apartar de sí la muerte ha surgido la monstruosa estructura del poder. Para que un solo individuo siguiera viviendo se exigieron infinidad de muertes. La confusión que de ello surgió se llama Historia. Aquí es donde debería empezar la verdadera ilustración que establece las bases del derecho de *todo* individuo a seguir viviendo» (*La provincia del hombre*). Salvo éste, ningún otro ideal merece el calificativo de *civilizado*.

Sin embargo, los humanos siguen muriendo y sus prótesis de inmortalidad culturales sólo les brindan un resguardo aleatorio, demasiado frágil y ambiguo. El desánimo inspira en todas las épocas una melancolía nihilista que con plena precisión puede ser considerada «diabólica», puesto que separa a los hombres unos de otros y a cada cual de su alegría vital. El Mefistófeles de Goethe actúa como su portavoz cuando afirma que todo lo que ha nacido merece ser aniquilado y que por tanto hubiera sido mejor que nada llegara a ser. El espiritualismo «puro» de las principales religiones establecidas y de muchas filosofías acepta este dictamen de fondo e intenta proponer una estrategia inmortalizadora a partir de ella cuya entraña nihilista fue denunciada con virulencia por Nietzsche. Según este criterio, la auténtica «salvación» no consiste en reforzar a la vida frente a la inminente certidumbre de la muerte, sino en darse ya por muertos y apostar por otra vida que no tenga ninguna muerte delante como perspectiva y desenlace. En la creencia religiosa, la otra vida es una compensación que enmienda y purifica las zozobras de la que padecemos: lo que llamamos muerte no es sino un trámite necesario, de importancia amedrentadora pero en el fondo ilusoria, que sirve como nacimiento a la vida ya inacabable, invulnerable. Para vivir de veras hay que renunciar a la vida, es decir, a la única forma de vida que conocemos. Todas las evidencias están contra esa promesa de una existencia fantasmal que sólo tiene a su favor la exasperación del repudio individual de la muerte, la negativa a asumir la caracte-

rística esencial de la condición humana. Antes creer que la muerte lleva a la vida que aceptar que la vida desemboca en la muerte. Por muchos males que tenga la vida, nuestro amor a la existencia es tan acendrado que no podemos sinceramente aborrecerla: a lo más que llegaremos es a clamar por una vida que también sea vida pero de mejor calidad e irrompible, una vida sin los males que en la vida hemos conocido y sobre todo sin la muerte, pero que siga siendo vida. El lema que hizo suyo Valéry con otro propósito —«quitadlo todo para que pueda ver»— sirve para describir esta fe nihilista: quitadle a la vida todo lo que la hace ser vida para que yo pueda ver la vida verdadera. Ni siquiera detestar los males de la vida, por intrínsecos que resulten a ésta en cuanto nos molestamos en examinarlos racionalmente, es cosa que nos vuelve contra la vida: seguimos fieles a la vida aunque neguemos todas sus consecuencias. Por tanto es imposible argumentar contra quien reivindica desde la terquedad de su deseo un mundo de ultratumba, pues es su propia reivindicación la que sostiene ese mundo y no ningún tipo de argumento. Rousseau lo dejó candorosamente claro: «No, he sufrido demasiado en esta vida para no esperar otra. Todas las sutilezas de la metafísica no me harán dudar ni un instante de la inmortalidad del alma y de una Providencia bienhechora. La siento, creo en ella, la deseo, la espero, la defenderé hasta mi último suspiro; y ésta será de todas las disputas que he sostenido la única en la que no voy a olvidar mi interés» (*Lettre sur la Providence*). Comprensible ahínco, que no sirve para demostrar nada, pero que nos excusa de la obligación demostrativa. Ahora bien, esa vida que comienza al morir, esa vida sin injusticias ni contrariedades, que ya nunca acabará porque ninguna muerte vendrá a interrumpirla... ¿no se parece demasiado a lo que habitualmente llamamos «muerte»?

El idealismo filosófico propone una «solución» al reto de la muerte que no es sino una racionalización del esquema religioso que acabamos de ver. Allá donde la religión promete un ultramundo de vida invulnerable y definitiva, la filosofía ofrece también una nueva vida, la del conocimiento de lo inmutable. Más generosa, la religión nos tienta con la eternidad, mientras que la

filosofía no se atreve a otro señuelo que la sabiduría que versa sobre lo eterno. Según las religiones la muerte es el trámite que nos abre paso a la vida de ultratumba, mientras que para la filosofía del espiritualismo «puro» es el símbolo de la renuncia a las fantasmagorías de lo percedero que nos permite alcanzar el verdadero conocimiento. En su diálogo *Fedón*, la idea básica de Platón es homologar el pensamiento filosófico a una muerte metafórica que nos desgaja de la naturaleza corruptible del cuerpo y la materia para llevarnos más allá del tiempo hasta la contemplación intemporal de la idea. También en *La República* sustenta la misma perspectiva, pero de una forma célebremente mitológica que Landsberg parafrasea así: «Filosofar es morir, es abandonar este mundo de imágenes, esta caverna de sombras por otro mundo que existe más de verdad, pues se halla eternamente presente; pero abandonarlo no en un sentido espacial, sino justamente en el sentido de la transformación del ser implicado por el acto filosófico» (*Experiencia de la muerte*). La muerte —a las apariencias, a los sentidos, al cuerpo, a las pasiones y emociones instintivas, a los sentimientos...— es la vía propia del filósofo, el camino epistemológico que le permite despertarse del sueño ignorante y carnal de los demás mortales. Nada tiene pues de extraño la afirmación de Novalis cuando asegura que «el acto filosófico auténtico es el suicidio; tal es el comienzo real de toda filosofía, a ese punto tienden todas las necesidades del futuro filósofo; y sólo ese acto puede considerarse conforme a las condiciones y a las características de una acción trascendental» (*Fragments*). También Hegel declaró en la *Fenomenología* que el único modo de acceder a la conciencia humana es superar el apego animal a la vida, el pánico a la muerte: puesto que la naturaleza no es en sí misma sino el «cadáver» de la idea, sólo quien se atreva a superar su condicionamiento natural alcanzará la perdurable vitalidad desencarnada del espíritu. Para empezar de veras a pensar primero hay que suicidarse por exigencia metodológica, pero luego se resucita de entre los muertos arropado por el sudario de la toga sapiencial. Después de la muerte, los creyentes religiosos que han sido buenos van al paraíso y los filósofos que han sido rigurosos van al mundo

de las ideas. Puesto que debe ser más agradable ser ángel que concepto la oferta religiosa es más apetitosa, pero en cambio la filosófica resulta más exquisita, más elegante. Lo evidente es que ambas intentan aliviar con ilusiones la misma irremediable desazón.

La farmacopea de los filósofos materialistas tradicionales también ofrece analgésicos contra la muerte, aunque no pretenden trascenderla sino restar importancia a sus desmanes. Ciertamente, la muerte es indudable, pero ¿por qué ha de atemorizarnos tanto? No constituye un nuevo problema ni un desafortado peligro, sino la definitiva liberación de todo problema y de todo peligro imaginable. Si la muerte nos inquieta hasta tal punto no puede ser más que por dos razones contradictorias: la primera, porque suponemos que es el paso a otro tipo de existencia donde corremos el peligro de enfrentarnos a seres terribles, castigos eternos, etc.; la segunda, porque nos lleva a la nada y nos priva de nuestros bienes, nuestros placeres, el amor de nuestros seres queridos, el gozo de nuestras expectativas, etc. En ambos casos, la raíz de nuestra inquietud consiste en que no creemos verdaderamente en la muerte como tal. La muerte nos preocupa porque no la asumimos con seriedad como lo que es: cesar de ser. Si de veras morimos, es decir, si dejamos totalmente de ser, no podemos ser castigados ni amenazados por entidades sobrenaturales, así como tampoco echar de menos cuantas dulces cosas hacen agradable nuestra vida. La muerte sólo es cosa temible cuando no es muerte del todo, cuando sólo es apariencia de muerte. Ésa es la angustia de Hamlet, a quien no le da pavor dormir sino tal vez soñar y en esos nuevos sueños inauditos hallarse amenazado o desvalido. Pero Epicuro —prolongado después elocuentemente por Lucrecio— subraya que en la muerte no hay nada que temer, puesto que somos incompatibles con ella (si estamos nosotros, aún no hay muerte; si está la muerte, no estamos nosotros) y por tanto nada puede traernos ni quitarnos. La muerte no es ni un mal ni un bien, sino el final de todo mal y de todo bien: y nada sobrevive a ella para deplorar esta aniquilación de nuestras rutinas. La ingenua pregunta «¿adónde iremos tras la vida?» no pue-

de obtener más respuesta cuerda que la ofrecida por Séneca y tantos otros: *ex quo natus es duceris*, se te lleva allí de donde viniste. ¿Conociste presencias horribles o benévolas antes de nacer, fuiste entonces castigado o premiado, echaste de menos algo o a alguien durante la previa eternidad en la que aún no eras? Pues eso es lo mismo que te espera —es decir, que no te espera— cuando dejes de ser. Cuanto nos queda es hacer caso del consejo que dio el joven Borges: «Morir es ley de razas y de individuos. Hay que morir bien, sin demasiado ahínco de quejumbre, sin pretender que el mundo pierde su savia por eso y con alguna burla linda en los labios» (*Inquisiciones*).

Sin embargo, esta sensatísima reflexión no apacigua por completo nuestro escándalo y nuestro rechazo de la muerte. ¿Por qué? Porque la muerte nos despoja de algo que no teníamos antes de nacer, aún más: de algo que no teníamos antes de saber con certeza que vamos a morir. Lo que teme perecer en la muerte es lo mismo que surge de la conciencia de que la muerte lo hará perecer: nuestra individualidad personal. Es algo bien documentado en muchos lugares lo dicho por Landsberg: «La conciencia de la muerte corre pareja con la individualización humana, con la constitución de individualidades singulares, de la persona» (*Experiencia de la muerte*). Ya hemos señalado antes el papel de inmortalizador colectivo que operan los grupos sociales, tarea que constituye su función primordial. Pero la evolución de las sociedades avanza siempre hacia una agudización del individualismo dentro de ellas, no sólo reforzando o estableciendo los derechos del individuo sino también su desamparo cósmico. Cuando se comenta derogatoriamente que en las sociedades modernas, supuestamente más individualistas que las de ninguna otra época, los individuos son cada vez más homogéneos y menos capaces de personalidad diferenciada, debe considerarse que ese fenómeno —en la escasa medida en que sea cierto que se da— es una reacción en busca de cobijo y un intento de recobrar la virtualidad antitanática de la pertenencia al colectivo. Porque la conciencia aguda de nuestra individualidad es conciencia aguda de la muerte que nos toma de uno en uno para que engrosemos la masa

indiferenciada de lo que los romanos llamaban «la mayoría»: morir es pasarse a la mayoría y dejar de ser uno, uno mismo. La protesta ante la muerte es la del individuo que se sabe brotado por azar al ser y también por azar único, irrepetible: con la muerte se pierde algo que antes no era y que ya nunca volverá a existir. De aquí se deriva el carácter excepcional de la muerte como vivencia de cada cual, contradictorio con los esfuerzos por «normalizar» la muerte, por convertirla en estadística o en simple «ley natural» (expresión ya de por sí paradójica). Porque «la muerte es por excelencia *el orden extraordinario*» (Vladimir Jankélévitch, en *La mort*). ¡Paradoja trágica, la angustia del individuo ante la perspectiva ineluctable y luctuosa de la muerte cuya evidencia le ha individualizado! ¿Cómo podría, empero, seguir siendo siempre yo, si ser «yo» consiste en saber que no seguiré siendo siempre? Las sabias consideraciones de Epicuro y su escuela apenas alivian esta punzante animadversión al aniquilamiento que surge no desde la vida —que nació antes de nosotros y continuará sin nosotros— sino desde la individualidad, invención que cada cual hace consigo mismo y que desaparece también con él. Por supuesto, quienes tengan su individualidad por un sueño arbitrario o por un mal no padecerán ante la certeza de la muerte: por el contrario, como les ocurre a los budistas, quizá teman que una cadena de reencarnaciones perpetúe esa fuente de ilusiones siempre dolorosas. En la tradición occidental, aunque fuertemente impregnada por la sabiduría oriental, la visión más profunda de la relación entre muerte e individualidad es la brindada por Schopenhauer. Para el autor de *El mundo como voluntad y como representación*, nada muere con la muerte salvo la individualidad misma: «La muerte es un sueño en el que la individualidad se olvida; todo el resto del ser tiene su despertar o, mejor, no cesa de estar despierto». Cuanto somos es reciclable, salvo la individualidad que juntamente nos constituye y acongoja. Pero nuestro temor es vano, porque la individualidad —esa tenue ficción a través de la cual la voluntad universal se afirma en cada cual— es a la vez fugacísima e imperecedera. En efecto, dice Schopenhauer, nadie vive en el pasado ni tampoco en el futuro, cada individuali-

dad no tiene otra sede que el *presente*, el aquí y ahora. Pues bien, el presente es un dominio seguro que nada nos puede arrebatar: el individuo que teme a la muerte lo que teme es verse privado del presente, caerse de él, un temor tan absurdo como el de quien —sabiendo que habitamos sobre un globo— temiera que uno de los giros terráqueos fuese a precipitarle en el vacío. Si estamos reconciliados individualmente con el presente podemos tenernos por invulnerables, porque el individuo siempre es *ahora* y la muerte siempre llega *luego*. Según Schopenhauer, el individuo no teme perder con la muerte la vida o el mundo —cuya eternidad está, ay, asegurada— sino su entidad individual misma, la cual está necesariamente ligada al presente y por tanto no debería inquietarse por ningún futuro sino sólo por los dolores del presente mismo.

En nuestro siglo, la reflexión justamente más célebre sobre la muerte es la de Heidegger en *Ser y tiempo*. La muerte es siempre *mi* muerte, la muerte propia para cada uno de los que podemos decir «yo», es decir, para los *Dasein* o seres que existimos aquí, arrojados al mundo y destinados ontológicamente a perecer. Como cada muerte es esencialmente la mía y no el destino genérico de una especie de la que soy simplemente miembro de número, es la muerte lo que me constituye con irrepetible propiedad. Para cada uno la muerte no es un acontecimiento más del mundo sino la limitación intrínseca de éste, la posibilidad de que las posibilidades de y para las que vivimos acaben, de que todo se haga de una vez para siempre imposible. Ante la muerte cabe fraguar una existencia hecha de estratagemas falseadoras que la conviertan en un simple «incidente», algo que pasa todos los días y que me llega desde fuera por pura casualidad, de lo que me desentiendo en la trivialidad de mis labores cotidianas; pero la existencia auténtica es la que no intenta neutralizar ni minimizar el suceso esencial de la muerte, nuestra más íntima *pertenencia*, sino que la deja reinar libremente sobre el *Dasein* y acepta su grandeza absoluta, viviendo la vida propia *sub specie mortis*, es decir, con la muerte como único horizonte. Sin embargo frente a esta autenticidad heideggeriana que asume la muerte como lo que nos es más propio, en nuestro siglo se han dado planteamientos cuya auten-

ticidad ha consistido en la sublevación contra la muerte del mismo espíritu que se sabe nacido de la confrontación con ella. Los dos casos más conmovedoramente escandalosos son los de Miguel de Unamuno y Elías Canetti.

Con absoluta crudeza, Unamuno rechaza la muerte no mediante un acto de razón ni mucho menos de fe sino por el retortijón de su mera voluntad: «No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y que me siento ahora y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia» (*Del sentimiento trágico de la vida*). Las contradicciones de este planteamiento no preocupan a Unamuno, porque evitar la contradicción es ocupación de la razón y no preocupación de la voluntad. ¿Cómo quiere Unamuno conservar su yo, ese yo que se revela único e irrepetible en su presciencia de la muerte, y a la vez vivir para siempre? ¿Qué sería el yo de Unamuno —o el de cualquiera— si no temiera ir a morirse? Como bien ha dicho Emmanuel Lévinas comentando a Heidegger, «una persona inmortal es algo contradictorio en los términos» (*Dios, la muerte y el tiempo*). Si lo que quiere conservar Unamuno es el yo que se siente «aquí y ahora», ese que Schopenhauer le ha dicho que nada ni nadie puede quitarle pues no puede ser sin estar presente, ¿por qué le tortura la *duración* de su alma, como si el yo fuera una forma del tiempo y no la conciencia del instante? Más adelante reconoce Unamuno que «lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte» (ibídem). ¡Seguir viviendo esta misma vida mortal pero sin muerte en el horizonte! ¡Sin males ni hastío, es decir: inerte! Quizá lo más simpático de Unamuno es el agónico desparpajo con el que desvela impudicamente que quien sabe que no quiere morir no sabe más que eso, pero nunca *qué es lo que quiere en lugar de morir*. Por eso Canetti se siente emparentado con él: «Unamuno me gusta: tiene los mismos malos atributos que conozco por mí mismo, pero jamás se le ocurriría avergonzarse de ellos» (*El corazón secreto del reloj*). En efecto, Canetti tiene el pudor de no vociferar lo que desearía que

hubiera en lugar de la muerte: se limita a negarse a hacer las paces con ella, a resignarse de cualquier modo ante su imperio. No la *piensa*: se dedica a rechazarla, a negarle su derecho de pernada sobre todo lo viviente, sobre nosotros: «Siempre te preguntan qué quieres decir cuando despotricas contra la muerte. La gente quiere de ti las baratas esperanzas que las religiones han devanado hasta la saciedad. Pero yo no sé nada. No tengo nada que decir a esto. Mi forma de ser, mi orgullo consiste en no haber *halagado* jamás a la muerte. Como todo el mundo, algunas veces, muy pocas, la he deseado, pero nadie ha oído nunca de mis labios una alabanza a la muerte, nadie puede decir que yo haya inclinado nunca la cerviz ante ella, que la haya aceptado o embellecido. Me parece lo más inútil y maligno que ha habido nunca, la calamidad fundamental de cuanto existe, lo incomprensible, lo que jamás ha sido resuelto, el nudo en el que, desde siempre, todo se encuentra atado y cogido y que nadie se ha atrevido a cortar» (*La provincia del hombre*). ¿Vana presunción? Si así se quiere. Ningún sabio antiguo aceptaría esta diatriba ingenua, tan ingenua que hasta niega la *utilidad* de la muerte, herramienta que como amenaza o como ejecución vemos emplear a todas horas para consolidar los poderes terrenales. Y sin embargo, también aquí hay autenticidad, no tan filosóficamente sólida como la de Heidegger, pero a mi modo de ver más *cordial*.

La muerte permanece y ha de permanecer *inasimilable*. Quizá es precisamente eso lo que pretendió decir Spinoza* al asegurar que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría está concentrada en la vida. El pensamiento sobre la muerte siempre quiere sacar provecho de ella, para conseguir obediencia, orden, humillación de la vida, derogación del placer. El pensamiento muere cuando acepta que su tema más propio es bucear en la muerte, apropiársela. En cambio, los poetas asumen la muerte pero oponiéndole la otra gran fuerza que nos individualiza, que nos *personifica*: el amor. Lo incompatible con la muerte no es vivir (la vida exige la muerte) sino amar: el amor desconoce la fuerza de la muerte, aunque amamos desde la conciencia de nuestra mortalidad y la de lo amado. Así lo dijo Quevedo en

versos que la muerte no borrarán: «... serán ceniza, pero tendrán sentido / polvo serán, más polvo enamorado». No podemos evitar nuestro polvo y nuestra ceniza, ni siquiera podemos querer contra nuestro polvo y nuestra ceniza, pero podemos intentar darles por medio del amor un sentido inmortal: la fragilidad de nuestro sentido. Así expresó esta dialéctica entre el amor y la muerte otro poeta metafísico de nuestro siglo, el argentino Macedonio Fernández:

*No a todo alcanza Amor pues que no puede
romper el gajo con que Muerte toca.
Más poco Muerte logra
si en corazón de Amor su miedo muere.
Más poco Muerte logra, pues no puede
entrar su miedo en pecho donde Amor.
Que muerte rige a Vida; Amor a Muerte.*

N

NACER (1). Nuestros problemas con la reproducción no dejan de reproducirse, últimamente a ritmo cada vez más acelerado: y es una reproducción sin duda asistida, porque a los problemas nunca les faltan ginecólogos y comadronas con entusiasmo manipulador. Los problemas de la reproducción se agrupan en dos grandes áreas: los que provienen de impedirle cuando uno puede reproducirse pero no quiere y los que derivan de propiciarla cuando uno quiere reproducirse pero no puede. Son cuestiones radicalmente distintas, pese a que todas pertenecen al tema común de la reproducción humana, pero suelen recibir respuestas en bloque, o sea que las correspondientes a la primera área se venden con las de la segunda, como las grandes distribuidoras obligan a quien les compra una película de éxito a adquirir también varias de serie B. A esto lo llaman «coherencia» los mismos que al ir a la última moda lo llaman «elegancia». De modo que la cosa funciona así: si usted está contra los anticonceptivos y mucho más contra el derecho al aborto, también estará contra la fecundación *in vitro* o la adopción de niños por parejas homosexuales, pues todas son licencias antinaturales que los hombres se toman contra los planes biológicos de Dios; pero si es usted partidario de los métodos anticonceptivos y de la despenalización regulada del aborto, debe apoyar también los hijos de diseño, la procreación sin varón de vírgenes o lesbianas y el parto de las abuelas (incluso el de los montes, si se tercia). Ítem más: si cree usted que el deseo sexual sin intenciones de reproducción no es

pecado, debe aceptar del mismo modo que la reproducción sin deseo sexual tampoco constituye falta reprobable. Cosas de la coherencia, ya digo.

Se contraponen dos actitudes globales: una mantiene que el respeto a la naturaleza, obra de Dios, debe ser lo que nos guíe, mientras que la otra sostiene que toda obra humana es artificial y que por tanto es vano intento distinguir ontogénicamente entre el plástico y la miel o entre la madre y la abuela. La primera escuela tropieza con obvias dificultades: no es cosa sencilla convencer a un tipo que viaja en *jet* sobre el Atlántico, mientras a través de sus gafas ve una película y mastica con su dentadura postiza un bocadillo de jamón York, que alejarse de las vías naturales puede resultarle fatal; sobre todo si se lo predica un clérigo célibe que considera pecaminoso todo apareamiento previo a un ritual mágico por él administrado, sostiene que es sacrílego ingerir ciertos alimentos determinados días del año y ve factible la resurrección de los muertos, lo cual no resulta demasiado natural que digamos. Es por lo menos pintoresco contemplar convertidos en intransigentes abogados de la naturaleza a quienes reciben toda su autoridad moral de lo sobrenatural... En verdad las técnicas no son lo contrario de la naturaleza, sino la aportación a ella del hombre, tal como hace siglos estableció Francis Bacon: *ars est homo additus naturae*. Todo el despliegue técnico es pues lo que el hombre ha hecho *por* la naturaleza, en el doble sentido de «por»: a favor de la realización de sus sueños naturales (longevidad, velocidad, potenciación de los sentidos, mitigación del dolor...) y gracias a las leyes o regularidades naturales, sin cuyo concurso nadie inventa ni manipula. Si hay razones para considerar rechazables ciertos logros humanos, nada tendrán que ver desde luego con su mayor o menor «naturalidad», porque ir *contra* la naturaleza es cosa que nadie sabe hacer... al menos en este mundo [sobre esta cuestión, véase la voz NATURALEZA].

El partido opuesto, en cambio, sostiene la total artificialidad de la vida humana y por tanto la plena adiaforía de las técnicas (el palabro viene de *adiaforon*, término eclesial para lo que no comporta ni mérito ni pecado y por tanto no está prohibido ni reco-

mendado. Por cierto, los padres del desierto llamaban «adiaforía» a la más temible de las asechanzas que sufrían en su pugilato contra el Maligno, la pérdida de límites y consiguiente indiferencia entre la frugalidad ascética de su vida, ligada siempre a la humanidad, y la caída en la simpleza animalesca de las fieras). Si todo lo que el hombre *hace* es igualmente artificial, sea plástico o miel, ¿qué argumento hay contra que dé a luz la abuela o la virgen que se niega a conocer varón? Es una prótesis más que viene a colmar un deseo individual, como la dentadura postiza. El problema, sin embargo, es que el individuo humano no es una *cosa* entre otras de las que los hombres *hacen*. Los humanos somos producto de otros humanos, cierto, pero no productos *manufacturados*. Somos *fruto* de nuestros padres, no su encargo, ni su pedido a la tienda, ni mucho menos su propiedad. Nadie es ni sobre todo tiene por qué ser un artilugio del capricho ajeno: si nadie puede ser obligada a ser madre contra su decisión o contra su gusto, nadie puede ser fabricado hijo según el gusto o manía de una señora, ayudada por un técnico con afán de dinero o de notoriedad. En una palabra: todo lo que los hombres hacemos es igualmente artificial, incluida nuestra propia condición humana lingüística y social, todo... menos nuestra entidad individual de carne y sangre. En el mundo humano del artificio que prolonga y cumple el azar de lo natural, el origen de nuestro cuerpo nos mantiene unidos con lo no-deliberado, con aquello de lo que nadie es dueño. No se trata aquí de protestar porque la arrogancia humana viola un supuesto orden o designio natural, residuo religioso en el que ningún verdadero materialista cree: al contrario, la amenaza proviene de quienes pretenden patentar una «naturaleza» de diseño, corregida y aumentada, sobre todo controlada, que nos purifique *a priori* de lo que nuestra imbricación natural tiene de «fragmento, enigma y espantoso azar» [también ahora puede acudir a nociones explicitadas en la voz NATURALEZA].

Con cierta simplificación provocativa, Daniel Bell ha sostenido que «durante gran parte de la historia humana, la realidad fue la naturaleza... en los últimos ciento cincuenta años, la realidad han sido las técnicas, las herramientas y las cosas hechas por el

hombre han tenido una existencia independiente de los hombres en un mundo reificado... ahora la realidad va convirtiéndose solamente en el mundo social». Este tercer estadio (postindustrial, posmoderno, lo que se quiera: el nuestro) no descarta ni lo natural ni lo técnico, pero lo enfoca desde una perspectiva simbólica distinta, la imaginación social. Tal fue el empeño del *humanismo* desde Montaigne, hoy denostado por la becerrada heideggeriana y por la epilepsia tecnocrática (si se quieren precedentes aún más remotos en el tiempo y el espacio, también el pensamiento confuciano planteó con minucia el permanente tránsito de lo natural a lo civil). Los asuntos del nacer quedan falseados desde el pseudo-naturalismo clerical y desde el artificialismo adiafórico resignado a que todo lo que puede ser hecho sea hecho y luego ya nos arreglaremos para juzgarlo: es preciso, como alternativa, recurrir a la imaginación social de un humanismo que no tema asumirse como tal. Y si de vez en cuando hay que desagradar tanto a los del «nadie ose» como a los del «todo vale», pues volvemos a enfrentarnos con ellos. Ante cualquier intento de este género, el tópico vaticina en seguida un retorno de la Inquisición, demostrando así que se ignora no sólo lo que pasa hoy sino también lo que la Inquisición fue en su día, en cuanto guardiana celosa de un esoterismo cuyo poder residía en permanecer indiscutible. Como bien ha señalado José Sanmartín, cofundador del Instituto de Investigaciones sobre Ciencia y Tecnología, «lo verdaderamente impregnado del espíritu de la Inquisición no es pedir un control social de las tecnologías, sino poner éstas —como la tradición autoritaria ha hecho siempre— más allá de la esfera de lo opinable».

La cuestión del aborto no es algo parecido a la inseminación de vírgenes o ancianas, sino más o menos lo contrario. En contra de lo que suelen decir tanto partidarios como detractores del aborto, su mejor justificación moral no estriba en el derecho a la libertad de elección de los padres, sino en el resguardo negativo de los presupuestos para la libertad de los hijos. No se trata en primer lugar del derecho a evitar un hijo no querido, sino de no obligar a nadie a nacer de unos padres que no le quieren. Ya que nada puede garantizar al *nasciturus* que vaya a ser realmente bien reci-

bido por sus progenitores, parece socialmente decente intentar ahorrarle al menos la disposición francamente hostil (sean mejoras o peores los motivos) de éstos. Como es inevitable que el que va a nacer sea acogido con *prejuicio*, que éste al menos le sea de partida favorable... Desde luego, cualquier consideración seria (quiero decir jurídica) del aborto no puede confundirse con «el derecho de la mujer a su propio cuerpo», puesto que no es simplemente su cuerpo lo que está en juego, y debe considerar *también* la intervención y consiguiente opinión paterna, aunque esto quede de momento en relativo suspenso hasta que la mutación cultural y legislativa transforme el papel varonil en la crianza de los hijos y convierta esta reivindicación en algo más que un anhelo de libre disposición sobre la libertad femenina.

Por iguales motivos de prevención de obvios inconvenientes para el hijo venidero, cualquier manipulación genética que pretenda *interpolar* en el *nasciturus* determinadas «mejoras» según los dudosos criterios de perfección paternos o el afán de experimentación de los biólogos (salvo en casos muy patentes de alteración fisiológica) deben ser mirados con la máxima reserva. Como criterio general, los hijos no nacen para remediar los trastornos y frustraciones de sus padres, ni tampoco como mera realización programada de algún capricho: si de veras remedian algo luego, será porque los padres aprenden con ellos a poner su vida fuera de sí en lo nuevo, no porque cumplan un previo orden del día hasta los ruegos y preguntas; que los inevitables caprichos paternos —que siempre los habrá— se les deban imponer más tarde, por la vía educativa frente a la que siempre hay posibilidad de rebelión, y cuando ya otros humanos pueden ayudarles a emanciparse. En una palabra, si alguna obligación social tenemos con los no nacidos es la de protegerles en lo posible de los peores efectos de la terrible posesividad paternal... incluso ayudándoles, llegado el caso, a no nacer.

Y en potencia no hay padres más peligrosos ni terribles (supongo que luego todos lo somos, de un modo u otro) que los que prefieren la obtención sea como sea de su criatura a los propios requisitos biológicos de la paternidad. Sospecho que aquí se

agazapa un nuevo *puritanismo*, entendiendo por tal no el lógico deseo de remediar los males y deficiencias de cada cuerpo determinado (en este sentido, la reproducción asistida puede proporcionar aceptables *prótesis* a parejas que las necesiten para llevar a cabo con éxito lo que quisieran poder realizar sin ellas), sino el rechazo histérico de sus funciones y servidumbres básicas en general. Limitar la sexualidad a la reproducción, retrocediendo ante la gratuidad sobreabundante del placer (y la experimentación erótica abierta de quienes a él consienten para proporcionárselo con mutuo consentimiento), no es más puritano que desvincular la sexualidad de la reproducción, escamoteando o negando por medios mecánicos que toda progenie es culminación de un apasionamiento corporal. La vinculación entre génesis y éxtasis físico donde se reúne lo fisiológicamente opuesto pero complementario no es una simple dificultad técnica subsanable sin mayor pérdida, sino la violación inmunda de una de esas «verdades últimas de la carne» desde las que Sartre combatió la falsa sublimación —más incorpórea que espiritualista— de la existencia humana. Los niños no vienen de París ni tampoco de la probeta y malo sería considerar ahora progresista cambiar un ñoñismo por otro. Por muchas explicaciones sociológicas y psicológicas que se aporten, desentenderse o falsificar el «asunto» nunca puede ser señal de verdadera emancipación, salvo cuando sea el esfuerzo por remediar muy especiales insuficiencias orgánicas. Y ello por no mencionar la carga de traumas y problemas sociales, jurídicos, psicoanalíticos, simbólicos, etc., que así se infligen de antemano al nuevo individuo.

Se dice: cualquiera puede criar a un niño, lo mismo una abuela que una pareja de homosexuales o sus padres biológicos. Pero es que no es lo mismo ser padres de una criatura que cuidarla: no es idéntico criar que engendrar. En efecto, cualquier persona o pareja de personas con miramiento y afecto puede cuidar muy bien la infancia de un niño, sean cuales fueren su edad o sus preferencias sexuales (aunque también en tal supuesto es preferible —dentro de lo que los incidentes de la vida permiten «preferir»— que la criatura cuente tanto con una imagen positiva materna

como paterna: negar esta evidencia no es progresista, sino ridículo y de mala fe). En cualquier caso, ¡ojalá hubiera más adultos generosos para atender a tantos niños abandonados, desvalidos, hostigados hasta la muerte! Pero ser padres es otra cosa, a la vez más simple y más misteriosa: el empeño de la carne, la culminación del deseo. Por supuesto, después los padres somos indignos, abandonamos a la pareja o a la progenie, la destruimos a fuerza de amor o de ignorancia... sea. Por mil dramáticos azares quedan huérfanos los niños o nacen de madres solteras: pero eso no autoriza a programarlos deliberadamente huérfanos o sin padre reconocido. Nadie tiene derecho a hurtar a otro el enigma corpóreo de su origen, las dos figuras *distintas* que se debaten en la sombra y luego en la penumbra de nuestros sueños: nadie tiene derecho a encerrar a Edipo en una probeta, como si se tratase de un genio maligno. ¿Cómo dice el verso de Quevedo? «La vida empieza en lágrimas y caca...» Respetemos, por principio, nuestro principio.

NACER (2). Estudiar la evolución de las creencias religiosas proporciona sorpresas y enseñanzas de las que ningún aficionado a la literatura fantástica ni nadie que quiera entender un poco la marcha de las cosas humanas debe prescindir. Por ejemplo, la actitud del cristianismo ante la sexualidad y la procreación. Para hacerse una idea de su sorprendente devenir, conviene repasar en extenso cierto libro admirable escrito por Peter Brown, un reputado especialista en lenguas clásicas e historia antigua, a quien se le debe también la más notable *biografía de Agustín de Hipona* que conozco. El libro en cuestión se titula *El cuerpo y la sociedad* y trata de la actitud de los cristianos frente al sexo durante los cinco primeros siglos de nuestra era. Con información minuciosa aunque expuesta con amenidad, repasa las doctrinas predicadas por apóstoles y padres de la iglesia, desde san Pablo hasta san Agustín, pasando por Orígenes, Tertuliano, Clemente de Alejandría y otros más ignotos pero no menos respetables. La lección general es que los primeros cristianos vieron la abstinencia sexual no sólo como un camino hacia la perfección individual sino como una especie de arma secreta subversiva contra la sociedad pagana en que vi-

vían y a la que debía poner fin muy cercano el segundo advenimiento del Mesías. Dice Peter Brown: «Al renunciar a toda actividad sexual, el cuerpo humano podía sumarse a la victoria de Cristo: podía volver del revés lo inexorable. El cuerpo podría desembarazarse del dominio del mundo animal. Negándose a responder a las juveniles incitaciones del deseo, los cristianos podrían acabar con el matrimonio y con la reproducción. Una vez desaparecido el matrimonio, el vasto tejido de la sociedad organizada se desmoronaría como un castillo de arena tocado por la inundación oceánica del Mesías». Por razones semejantes algunos paganos como Celso, en su ceguera, consideraron a los cristianos «enemigos del género humano». En cambio Schopenhauer, en las últimas páginas de *El mundo como voluntad y como representación*, se refiere con aprobación a este uso revolucionario de la castidad que hace frente a la obligación más acendrada, la de existir, y ofrece una vía de salida al doloroso calvario de la especie humana.

Aquellos primeros cristianos esperaban como algo inmediato el fin del mundo y el retorno del Mesías; lo que llegó fue la Iglesia y el Papa, que pronto establecieron su alianza con la estabilidad imperial. Los primeros cristianos no consideraban que era preciso renunciar a la sexualidad como gozo sensual separado del matrimonio y la procreación, sino precisamente *porque* estaba ligado al matrimonio y la procreación. Más adelante, gradualmente, se fue invirtiendo esta doctrina y la institución matrimonial, junto a sus lógicos frutos, alcanzó la sacralización hoy reconocida. Bien está. Espero que nadie llegara a condenarse por aquel inicial malentendido. Sin embargo produce un cierto embarazo (nunca mejor dicho) ver hoy a la Iglesia católica convertida en ferviente adalid de la natalidad a ultranza, papel que ha representado con singular firmeza en la reciente conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo (celebrada en septiembre de 1994). ¡Caramba, piensa uno, ni tanto ni tan calvo! Como consejera demográfica, no parece demasiado fiable en vista de sus antecedentes. Si resucitara un anticristiano feroz como Celso, lo que por el momento no es probable, seguro que atribuiría a la jerarquía católica las mismas malas intenciones que antaño supuso a los

cristianos originarios: los primeros —diría— trataban de acabar con la sociedad humana dejándola sin hijos, los de ahora inundándola con ellos...

En fin, no exageremos. Lo cierto es que en El Cairo se han esgrimido contra el control de natalidad argumentos sospechosamente irrefutables. Digo «sospechosamente» porque a veces cargarse demasiado idealmente de razón es una forma en la práctica de no atender a razones. Es indudable que el aumento exponencial de la población mundial no es la única causa de la desigualdad y la miseria. Si los hombres viviésemos realmente como hermanos, sin distinguir entre lo tuyo y lo mío, repartiendo cuanto hay, no ambicionando más que lo suficiente para cubrir las necesidades de subsistencia, abjurando de lujos, maravillas técnicas y vanidades de todo orden, este planeta podría alimentar sin demasiado conflicto a una humanidad muchísimo más populosa que la actual. De igual modo, si los humanos renunciásemos a la manía de viajar de aquí para allá por tierra, mar y aire, al afán de comunicarnos con las antípodas o comer lo que producen remotos continentes, a querer estar fresquitos en el Sáhara y calentitos en Alaska, a la producción industrial de cachivaches para facilitar nuestro trabajo o entretener nuestro ocio, seguro que no faltarían combustibles, ni habría guerras por el petróleo, ni se polucionaría el mar, ni se talarían los bosques, ni nada de nada. Grandes verdades, qué duda cabe. Pero puesto que somos como somos (o sea, como Dios nos hizo) resultaría prudente estabilizar el crecimiento demográfico, a la espera de que algún día mejoremos en gusto y carácter.

La superpoblación no es un problema de alojamiento, como parecen creer quienes se empeñan en repetir que todos los habitantes humanos actuales del planeta pueden caber cómodamente en el estado de Texas: lo que está en juego es la relación entre el aumento de producción, la disponibilidad de los recursos, la posibilidad de atención educativa y sanitaria, incluso la participación democrática efectiva... y el crecimiento de la población a escala mundial. La superpoblación no es mera cuestión de número de habitantes, sino de calidad de vida y del coste de extender

sus beneficios ilimitadamente. Voces piadosas nos aseguran que el drama actual se debe a la modernidad ilustrada y su insensato orgullo racionalista. Sin duda la Ilustración tiene su parte de culpa: los avances médicos aseguran la vida de la parturienta y su retoño que antaño la sabia naturaleza habría suprimido de un plumazo, se alarga la duración activa y fértil de la existencia, por tanto se aumenta el número de vecinos del planeta. La desigualdad también es culpa de la Ilustración, porque fue ella quien metió en la cabeza de la gente la idea de que los hombres deberían tener iguales derechos y que la comunidad humana es universal, no local o racial: antes se aceptaban con resignación las castas y jerarquías, así como las diferencias irreductibles entre la riqueza de unas naciones y la pobreza de otras. Lo que parece evidente es que la transformación positiva de la situación actual no se hará recurriendo a instancias ajenas a la razón ilustrada (la fuerza mística de la tierra, de la sangre o de la autoritaria magia del archimandrita de turno), sino aplicando la capacidad crítica de la propia razón sobre sus actuales resultados, no sólo desde una perspectiva instrumental sino para establecer valores compartidos más allá de las discrepancias culturales.

Pero sobre todo hay que contar con el nuevo papel histórico de las mujeres. Los que calumnian el proyecto ilustrado moderno por su «mundialización» económica y recomiendan el regreso a formas comunitarias de producción, reparto, etc., pasan por alto que todos esos sistemas se han basado (y se basan allá donde perduran) en la sumisión de la mujer a una tarea exclusivamente reproductora, que la convierte en servidora genérica de la especie y niega su individualidad jurídica, laboral, política o creativa. Por eso conviene mantenerla paternalmente ineducada e irresponsablemente fértil. Las mujeres que piensan por sí mismas son aliadas inevitables de la modernidad: algunos varones pueden creer que estarían mejor pegando sablazos en las cruzadas que trabajando en la oficina, pero para ellas ningún tiempo pasado fue mejor. La desazón de los conservadores ante foros como la conferencia de El Cairo proviene del nuevo papel que la mujer consciente reivindica, de cuya obtención depende el cumplimiento de

lo mejor de la modernidad. Desde su prisión, el *mullah* Madani, líder de los integristas argelinos, ha exigido como requisitos de paz a las autoridades laicas la supresión de la educación igualitaria para ambos sexos y que se prohíba a las mujeres escuchar música. Significativas demandas. Porque todo indica que son los fundamentalistas religiosos quienes se niegan a escuchar la música femenina que resuena sin sordina allí donde llega a plantearse seriamente la cuestión de la población, del desarrollo y de aquello que en tiempos ilustrados —con bendita ingenuidad— solía denominarse «progreso».

NACIONALISMO. Véanse HETEROFOBIA, UNIVERSALIDAD.

NATURALEZA. Durante el pasado verano, como en tantos anteriores, hubo numerosos incendios en distintos lugares de España. La televisión informó puntualmente de ellos, de las víctimas que causaron, de los esfuerzos por extinguirlos y de los daños que provocaron en distintas propiedades. Algunos se debieron a descuidos de excursionistas que dejaron rescoldos mal apagados de sus fogatas, otros a chispas que saltaron de cables eléctricos derribados por tormentas veraniegas, a los demás puede suponerse obra de manos criminales. Representantes de grupos ecologistas censuraron el culpable descuido de las diferentes autoridades. Los habitantes del lugar unían a ellos sus quejas. En uno de los casos, apareció en pantalla un muchacho de doce o trece años con el fuego crepitando a lo lejos tras de él: «Se ha quemado todo el monte, el pinar que llegaba hasta el río..., ¡están destruyendo toda la naturaleza!». Quisiera pensar que no fui el único que sonrió al oír este vivaz malentendido juvenil.

Porque ese chico, justificadamente preocupado por su entorno, confundía como tantos de sus mayores el *paisaje* con la naturaleza. El paisaje, o los cultivos, o su jardín favorito, o el césped y los setos que rodean la piscina en que se baña: todo eso puede ser llamado ponderativamente «naturaleza» menos el fuego destructor que lo consume y que es un ente de procedencia diabólica, es decir, artificial. El elevado calificativo de «natural» sólo suele

aplicarse hoy en día a decorados serenos tales como árboles mecidos por la brisa, playas immaculadas, aguas cristalinas de manantial o a la pureza de los hielos árticos; y también es «natural» la majestuosa ira de los elementos desencadenados cuando castiga la arrogancia humana y revela nuestra pequeñez: el terremoto que derriba los más altos rascacielos, la inundación que anega cultivos y arrastra automóviles, el rayo que fulmina al avión de pasajeros, la tromba marina que estrella los barcos contra la escollera... En cambio no parece ser tan «natural» la chispa que prende fuego al bosque, la presa— como la denunciada por Heidegger— que retiene las aguas del río para abastecer a una ciudad o la energía nuclear que mueve centrales eléctricas lo mismo que volatiliza en pocos minutos millones de vidas. Lo titulado «natural» es aquello que se convierte en vivo reproche del artificio humano, bien sea por su belleza inocente o por la espontánea humillación que inflige a nuestros proyectos. El azaroso caos, por el contrario, es siempre resultado directo o indirecto de las pasiones de los hombres y de las arteras fechorías con las que pretenden «violar» a la naturaleza.

¿Son estas aseveraciones semigrotescas meras exageraciones fruto del modo de ver popular o responden a planteamientos filosóficamente más arraigados, defendidos por algunos de los principales líderes intelectuales contemporáneos? Me temo que no queda más remedio que suscribir la segunda oferta de este dilema. La idea de naturaleza y el culto ético-político que se le tributa constituye sin duda la más pertinaz obnubilación teórica de nuestra época, por no decir de la modernidad toda. Merece pues la pena examinarla con cierto detenimiento. Para comenzar es necesario precisar los tres básicos (y muy distintos) sentidos en que se emplea filosóficamente el término «naturaleza». En una primera acepción muy amplia, la naturaleza es el conjunto de todas las cosas existentes, pues todas ellas están sometidas a las mismas leyes o regularidades estudiadas por la física, la química, la biología y otras ciencias llamadas «de la naturaleza»; en segundo lugar, la naturaleza es el conjunto de las cosas que existen o suelen existir sin intervención humana, con espontaneidad no

deliberada (aunque hay muchas difíciles de clasificar, como frutos y granos cultivados por el hombre o los caballos de carreras, en los que se mezcla la espontaneidad natural y la deliberación humana); en tercer lugar, la naturaleza es el origen y causa de todo lo existente, su explicación última, su razón de ser.

La primera y la segunda de estas acepciones se mantienen en un terreno prudentemente descriptivo. La naturaleza es un conjunto de realidades muy diversas en las que advertimos ciertas pautas regulares de funcionamiento (se suelen llamar «leyes», denominación peligrosa porque es inevitable que suscite la ilusión de algún tipo de legislador), ciertas alianzas más o menos estables, lo que Lucrecio llama *foedera*, pactos cuya duración puede ser tan grande desde nuestro punto de vista que tendemos a considerarlos por comodidad «eternos». En cualquier caso, la naturaleza así entendida se caracteriza por no tener para nosotros principio ni fin. Ni obviamente propósito alguno en su permanente tejer y destejer. Hablar de «naturaleza» equivale a hablar de *inmanencia*, término preventivo que sirve para renunciar a buscar explicaciones cuyo absolutismo las convierta en fundamento ideológico y trascendente de lo revelado por nuestra experiencia. Como existe una tendencia socialmente reforzada con gran fuerza supersticiosa (en el sentido etimológico de la palabra, el de edificar *sobre* lo empíricamente observado estructuras que pretenden sostenerlo, orientarlo o trascenderlo) a preguntarse por propósitos, orígenes, principios causales de lo natural, etc., los *materialistas* —es decir, los partidarios radicales de un inmanentismo natural— recurren a otros dos términos también preventivos, incluso terapéuticos, el de *azar* y el de *inercia*. No son dos entidades ideológicamente sustantivables que se ofrezcan como alternativas a las diversas «explicaciones» de su mismo rango, sino simples preservativos antisupersticiosos contra ellas: el azar rechaza las nociones de proyecto cósmico, voluntad originaria del universo, cualquier tipo de planificación principal y la inercia cortocircuita la postulación de «fuerzas», «orientaciones», etcétera, cuya entidad vaya más allá de la constatación fáctica de ciertas regularidades. En una palabra, estas formas de materialis-

mo natural descreen abiertamente de cualquier modelo de Naturaleza con mayúscula, providente, organizadora, centro de operaciones y de control de una realidad diseñada de acuerdo con un plan.

Esta actitud de materialismo natural tiene sus primeros adelantos entre los presocráticos, si atendemos a fragmentos como éste de Empédocles: «No hay naturaleza —*physis*— para ninguna de las cosas mortales, ni ningún fin de la muerte funesta, sino solamente mezclas y disociaciones de las mezclas, que los hombres han llamado naturaleza» (D-K, 8). La mortalidad de todo lo real, el que todas las mezclas y pactos son sólo momentáneamente estables, pero que antes o después se disolverán en sus mínimos e insignificantes elementos básicos, es una perspectiva irrenunciable del materialismo. Nada es para siempre porque nada es pleno, de una pieza (todo es amalgama que incorpora el vacío en su composición), ni existen ideas eternas que las mezclas ocasionales repitan una y otra vez, sin cesar: las *formas* son tan intrínseca e inevitablemente perecederas como lo *formado*. El más vigoroso y rotundo propugnador del materialismo es Lucrecio, que amplía no sabemos hasta qué punto nociones tomadas de Epicuro. En *De rerum natura* se encuentran las mejores descripciones de los automatismos azarosos: «Pues los átomos no se han puesto cada uno en su sitio tras haberse concertado ni por su gran sagacidad, ni tampoco han estipulado cuáles serían sus movimientos, sino que después de haber reiteradamente tropezado unos con otros y proyectados en muchedumbre por choques innumerables a través del infinito, a fuerza de intentar todos los movimientos y uniones, llegan por fin a estructuras (*disposituras*) tales como los que constituyen nuestro mundo... Y tanto más puesto que este mundo es obra de la naturaleza, y que los átomos por sí mismos y espontáneamente, al albur de sus encuentros, tras toda suerte de uniones vagas, estériles y vanas, se agruparon por fin en estas combinaciones que, en cuanto se reunieron, formaron siempre los orígenes de las grandes cosas conocidas, la tierra y el mar, el cielo y toda suerte de seres animados» (I-1021 a 1034, II-1058 a 1063). Los cuerpos elementales cuyas combinaciones forman todas las realidades que conocemos y tantísimas más que pode-

mos suponer se han ido federando al azar de millones de choques y de mezclas desafortunadas: algunas de tales alianzas han funcionado mejor que las otras y han obtenido mayor éxito en el empeño de durar, constituyendo los seres y paisajes que ahora (un «ahora» que para nosotros es «siempre») nos rodean; pero antes o después también esas mezclas se disolverán, para dar lugar a nuevos intentos frustrados y nuevas coagulaciones episódicas de la materia. Provenimos de lo casual e indeliberado, de aciertos ocasionales de un ciego tantear: para Lucrecio, esta condición fortuita y provisional nos libera de pánicos sobrenaturales y nos permite hacernos cargo como humanos entre humanos de la transitoriedad de nuestro destino.

Un rasgo principal de la perspectiva materialista, aplicable a través de cualquiera de las dos primeras acepciones consignadas de la voz «naturaleza», consiste en establecer una cierta continuidad entre los artificios humanos y el resto de las producciones naturales del cosmos. Las creaciones humanas no son distintas del resto del mobiliario universal ni por su origen (proviene de las necesidades y deseos de seres tan naturalmente inmanentes como los demás) ni por el mecanismo que selecciona entre ellas las que deben perecer o las destinadas a durar: lo mismo que en el resto de los casos, salen adelante las que resultan más convenientes en una conjunción dada de circunstancias. Si en el orden cósmico prevalecen los éxitos de adecuación física, en el régimen artificial también prevalecen los éxitos de adecuación social, se trate de instituciones políticas, de leyes jurídicas, de métodos científicos o de logros artísticos. Las acacias, el tiranosaurio o la fotosíntesis han logrado ganarse su puesto —siempre amenazado y mortal— en la realidad, lo mismo que el sufragio universal, la teoría de la relatividad, el imperio romano o las tragedias de Shakespeare. No pueden sacarse lecciones «morales» de ello, salvo que cuanto se instala con cierta permanencia en el ser no ha de carecer de aspectos eficazmente positivos. Y, por supuesto, en el artificio humano cuenta también la estilización simbólica de nuestros deseos en proyectos, los cuales se mantienen duraderamente como influencias activas sobre la facticidad de lo ya esta-

blecido, tratando de alterarlo, mantenerlo o reorientarlo. Nuestras razones y decisiones forman parte ineludible de lo que nos conviene, pero la brega de nuestras combinaciones triunfantes no desmiente sino que prolonga el restante devenir azaroso de lo natural. La naturaleza no puede darnos «lecciones» éticas ni enseñarnos cómo vivir (los humanos vivimos como *podemos*, lo mismo que el resto de los seres reales), ni tampoco nosotros debemos proyectar nuestros valores a escala cósmica. Es cierto, tal como dicen algunos naturófilos con solemnidad asnal, que los hombres destruyen plantas o animales que no son capaces de recrear; pero no menos cierto es que la naturaleza no puede reinventar el bolígrafo sin ayuda humana y ello no le impide destruirlos llegado el caso. Para el materialismo natural, nuestras fabricaciones artificiales son tan azarosas como los astros, los mares o las frutas y no pueden ser juzgadas buenas o malas más que desde nuestra subjetividad racional, como todo el resto.

La tercera acepción de la palabra «naturaleza» es la que presenta conexiones más importantes con los usos y abusos ideológicos de la modernidad. Se entiende en este caso la naturaleza como el origen de todas las cosas existentes (salvo las directamente fabricadas por el hombre), el sustrato último de lo real, el conjunto de principios y leyes que rigen el cosmos, la «verdad» paradigmática de cada uno de los seres tanto como la universal *armonía* que todo lo equilibra. La naturaleza así entendida es creadora y también normativa: dicta pautas de conducta a los vivientes que cada uno de ellos cumple mansamente salvo la especie humana, proverbial en su ciega arrogancia y rebeldía. Resulta evidente que esta concepción de la naturaleza la convierte en una prolongación de la divinidad, cuando no en un sucedáneo inmanente de ella. Como apunta Clément Rosset en *La antinaturalidad*, obra mayor sobre estas cuestiones junto a su *Lógica de lo peor*, de las que hacemos uso liberal y continuo en este apartado: «La ideología naturalista puede ser así considerada como la ideología religiosa llegada a la edad adulta, encontrando en la idea de naturaleza confirmación y consolidación de sus presupuestos de base». Tal como la divinidad —sobre todo en su advocación encarnada del

cristianismo— la naturaleza despierta respeto, temor, veneración y aun ternura: es a la vez omnipotente y frágil, dominante y amenazada, previsora e inocente, madre y madrastra, lo que hemos perdido y lo que aún no merecemos gozar del todo, etc. Se dice que «la naturaleza es muy sabia» como se dice que «a Dios no se le puede engañar» o, ya más de tejas para abajo, que «la policía no es tonta».

En la mayoría de los casos, desde Aristóteles hasta Voltaire y Rousseau (por no mencionar a los *hippies*), la naturaleza es una divinidad bienhechora, racional, cuyos dictados permiten llevar a los hombres una vida más sana a la par que más justa y libre. Pero otros la tienen por no menos divina aunque maligna y destructora. La plácida diosa de la fecundidad, coronada de flores y portando el cuerno de la abundancia, puede ser también la diosa Kali, cubierta de sangre y con sus múltiples brazos armados de machetes. Por ejemplo, el ultramontano Joseph de Maistre asegura truculentamente: «En el vasto dominio de la naturaleza viviente, reina una violencia manifiesta, una especie de rabia prescrita que arma a todos los seres *in mutua funera*; en cuanto se sale del reino de lo insensible, encuentra uno el decreto de la muerte violenta escrito en las fronteras mismas de la vida» (*Las veladas de San Petersburgo*). El marqués de Sade también sostuvo que la naturaleza es el reino del canibalismo y de la regocijada tortura de los débiles por los fuertes: sus libertinos no pueden ser censurados moralmente, puesto que no hacen más que seguir con entusiasmo la ley natural... Schopenhauer elevó esta cara atroz de la naturaleza a su más distinguida exquisitez metafísica; según él, el deseo insaciable y el sufrimiento que es su lógica consecuencia son la entraña misma del «plan» de la naturaleza, providencia aciaga cuyos designios sin duda existen pero nunca coinciden con los proyectos analgésicos de la pobre razón humana. Tras la Naturaleza-Ceres y la Naturaleza-Kali falta aún otra advocación de la divinidad natural, lo que podríamos llamar la Naturaleza-Manitú. En efecto, los devotos de la razón instrumental y de la tecnocracia ven a la naturaleza como una suerte de tótem piel roja, perspectiva compartida paradójicamente por muchos gue-

rrilleros ideológicos contra la omnipresencia del instrumentalismo tecnocrático. La Naturaleza-Manitú es astuta, terca y traicionera, por lo que debe ser colonizada sin contemplaciones y obligada a trabajos forzados en beneficio de la metrópoli; la feligresía rival, en cambio, la tiene por noble y altiva, humillada por una civilización desalmada de mercaderes, pero siempre al acecho para recobrar la libre pujanza de su magia. Etc., etc. ¿Hace falta continuar enumerando advocaciones de esta divinidad, como todas proteica? Lo que dice Rosset de la naturaleza es válido para cualquier otro dios: «No pertenece al dominio de las ideas, sino al dominio del deseo» (*La antinaturaleza*).

Pero todas las variantes de esta concepción hipostática de la naturaleza (la única que mantiene realmente que existe la naturaleza como algo distinto al conjunto de las cosas y como fundamento organizador de ellas) tienen un elemento básico en común: la diferencia radical entre «naturaleza» y «artificio», entre las técnicas de fabricación humanas y las producciones de la divinidad inmanente natural. El hombre como artífice es un imitador más bien menesteroso de la naturaleza, como han opinado tantos a partir de Platón, o un rebelde *desnaturalizado* que se subleva con impiedad ridícula o grandiosa contra la legislación natural, según sostuvieron Baudelaire y demás cultivadores de paraísos artificiales, o el conquistador fructuoso de la naturaleza a la que vence volviendo contra ella sus propias normas, según los entusiastas del progreso científico y la tecnología, o el insensato violador de la naturaleza llevado por un miope egoísmo que le perderá, según sostienen numerosos ecologistas. Esta panoplia de perspectivas sobre la actitud humana frente a la naturaleza (cuya agridulce variedad reproduce fielmente el repertorio de juicios sobre la actitud humana ante los demás dioses) separa siempre con nitidez lo artificial y lo natural. El artificio es un simulacro o sustituto de lo natural, algo peor que lo natural o algo mejor que lo natural, quizá algo perversamente antinatural, pero en ningún caso una variedad de la misma materialidad azarosa que construye y destruye el resto de lo real. Todas las actitudes antes recensionadas son «naturalistas», por mucho que prefieran lo

artificial a lo natural: digo «naturalistas» en el mismo sentido en que se llama «cristianos» a los que creen en la divinidad de Jesucristo y no en su mera presencia como hecho histórico o como alegoría tradicional.

El naturalismo que más peso ideológico ha tenido a lo largo de los siglos y desde luego el que mayor influencia ejerce en la actualidad es el que convierte el ensalzamiento de lo natural en argumento derogatorio de artificios y convenciones. Para tales naturalistas, la importancia metafísica, moral y política de la naturaleza es servir de baremo, de patrón oro para juzgar las obras humanas, mostrar sus insuficiencias y errores, en suma: alertar contra ellas. Lo antinatural es equivocado, ilícito y dañino, trátase del cosmopolitismo; las centrales nucleares o la homosexualidad. El padre fundador de este naturalismo podría ser Plinio el Viejo, el primero que habla de la naturaleza como de una «herencia perdida» (*perditus nepotatus*) que la locura humana ha dilapidado y contra cuyos vestigios conspiran el olvido, la malversación y una serie de vicios característicamente modernos (es decir, «modernos» en cualquiera de las épocas en las que se ha denunciado la «modernidad») como son el gusto por el lujo, el afán de ganancia y la manía de las novedades. Ya para Plinio la naturaleza es algo amenazado, que está a punto de perecer por culpa de las técnicas artificiales humanas. Pese a ser madre y engendradora de todo lo real, la naturaleza es también frágil e incapaz de defenderse ante las reiteradas agresiones de los hombres. Plinio considera a la naturaleza como el reino de lo antiguo y por tanto tiende a considerar siempre los usos humanos de más remota tradición como los más naturales (el hábito, segunda naturaleza, hereda entonces el prestigio de la primera): así, el vino obtenido de la vid es «natural» mientras que los nuevos brebajes sacados de las manzanas y otros orígenes son *ficticiorum vinorum*; y todo aceite que no provenga del olivo es sin duda *ficticium oleum*. Se adelantó así Plinio a los consumidores ecomaniáticos de nuestra época, que reclaman productos «naturales» libres de ingredientes «químicos», como si algo en la naturaleza fuese más o menos químico que lo demás... La naturaleza es lo puro y

no adulterado, lo que más nos conviene, lo que había *en un principio*, lo olvidado, traicionado, perdido; también lo estable, lo que tenía en sí mismo su razón de ser, lo que no había que justificar con trucos convencionales y artimañas dialécticas porque ya estaba espontáneamente ahí sin pedir permiso a nadie. Cuanto más reciente, cuanto más inequívocamente *moderno* es algo, peor: lo artificial es lo arbitrario, lo caprichoso, lo egoísta, lo injustificable y destructor. De aquí el característico repudio de la modernidad que caracteriza a estos naturalismos, desde el viejo Plinio hasta el día de hoy. Un repudio que es el rechazo del presente humano (de cualquier presente, pues todos son sin duda insuficientes y decepcionantes como suele ocurrirle a la realidad) en nombre de la armonía prehumana originaria y natural, lo mismo que las religiones repudian los fastos y carnales afanes de este mundo en nombre de la perfección invulnerable del más allá: «El asco de la modernidad, que es de todas las épocas, es quizá la constante más significativa del naturalismo, del que revela el tormento secreto y generalmente no confesado. Pues tras la crítica de tal o tal otra forma de modernidad —como la falsificación, la polución, el deterioro de las autenticidades de antaño— se disimula una alergia mucho más profunda y más inquietante: el rechazo del *presente* en tanto que tal, acusado de disolver toda existencia digna de elogio en la irrealidad de lo pasajero» (Rosset, op. cit.).

La veneración de la naturaleza sirve de patente ideológica en nuestros días a varios movimientos sociales y políticos particularmente influyentes. El ecologismo es quizá el más característico de ellos, pero también hay que mencionar en política el nacionalismo y en el ámbito moral el comunitarismo (o neoaristotelismo, pues pretende inspirarse en la doctrina de un filósofo clásicamente «naturalista» o al menos en su remodelación tomista). Los dos últimos tienden a dotar a convenciones particularmente brumosas (la «nación», el «pueblo», la «comunidad») del prestigio legitimador de la natural, como Plinio hacía con el tradicional vino de la vid frente a la sidra obtenida de las manzanas. De este modo se pretende sustraer la sociedad humana y sus valo-

res, que son lo artificial por excelencia (la socialización es la técnica primordial, la gran herramienta inventada por el hombre), del orden de lo voluntario, lo discutible, lo pactado, lo revocable, lo utilitario, lo sujeto a innovación... Se habla entonces de comunidades políticas naturales, de fronteras naturales y hasta de costumbres naturales, casos todos ellos que pertenecen al reino contradictorio de aquella «madera de hierro» con la que especulaban los medievales. Se concede el rango de «primigenio» —deudor por tanto de la creadora armonía prehumana o al menos preindividual y limpio de la corrupción embrollada y litigante que caracteriza siempre al presente— a ensamblamientos colectivos y formas de vida cuya antigüedad suele fabricarse para apoyar mejor la tesis naturalista. Como la naturaleza es lo más antiguo, lo más antiguo será siempre lo más natural. También es natural lo nativo, lo que brota del terruño, lo que «siempre se ha hecho así», lo no contaminado por el imperialismo de lo foráneo (el extranjero es la sede de lo *ficticio*), lo que lleva nuestra sangre... Por supuesto, estos mecanismos ideológicos no pretenden tanto reforzar y celebrar las uniones establecidas sino revisarlas de modo que se excluya de ellas a quienes pretenden *participar* sin reunir los requisitos de *pertenencia* que determinan la conveniente naturalidad del conjunto. Ahora el clásico cartel que advierte «reservado el derecho de admisión» se escribe así: «derecho de autodeterminación». El peor de estos modelos siempre perversamente antidemocráticos es el del racismo, jerarquización biológica del azaroso destino humano que rechaza ante todo el mestizaje, es decir, la mezcla de elementos diversos que constituye la verdadera naturaleza (en el sentido materialista y no «naturalista») de los hombres y de todo lo demás. Puestos al día, algunos adalides actuales del racismo invocan la protección ecológica de la biodiversidad como argumento a favor de sus tesis: si nos preocupa la conservación de las razas animales ¿cómo no preservar a las «razas» humanas de su disolución en un mestizaje generalizado? [Véanse, sobre nacionalismo, xenofobia y racismo, las voces HETEROFOBIA y UNIVERSALIDAD.] También algunos enemigos del sistema presente (mercantilista, homogenizador, parlanchín y... ay, demo-

crático) obtienen un refuerzo de tintes fascistas de otro mito naturalista, el del hombre fuerte y solo que en lo agreste vive emboscado, muñeco fantasmagórico algo risible alimentado con textos de Ernst Jünger. La variante roussoniana y tribal ensalza a los indígenas, que viven más «cerca» de la naturaleza que nosotros y en perfecta simbiosis con ella; a falta de indígenas, los «orientales» ejemplifican en esta guardarropía ideológica la postura menos «agresiva» contra lo natural, la que menos pupa le hace a mamá, ¡vergüenza debería darnos!... Por lo general, en todos estos casos se hace gran hincapié en el *origen*, el paradigma perdido anterior y superior a los hombres que ha de servir para medir los esfuerzos humanos y desechar la prepotencia modernizante: me atrevería a decir que toda búsqueda del origen, sea nacional, moral, cosmogónica (¡el Big Bang!), etc., forma siempre parte del entramado supersticioso del naturalismo.

Pero detengámonos algo más en el ecologismo. Lo primero que hay que señalar es que la ecología como tal es perfectamente compatible con una concepción materialista y no «naturalista» de la naturaleza. La conjunción de azares que ha determinado la aparición de la vida humana en este planeta resulta, por lo que sabemos, preciosamente rara y sería suicida alterar gravemente unas coordenadas ambientales sin las que no podremos arreglárnoslas para durar y gozar: a la «naturaleza» le da lo mismo un desierto radiactivo que una fértil pradera, pero a nosotros no. Además, el materialista puede contemplar cada planta o cada animal con honda emoción estética, no porque suponga que representen las inevitables manifestaciones de un designio superior, sino porque son triunfos singulares e irrepetibles en el desafío de ser, donde nada está garantizado (y la nada está garantizada). La belleza de los paisajes en los que nuestra especie ha vivido y de nuestros vecinos fabulosos o humildes en este mundo es parte del acervo sentimental que enriquece nuestra subjetividad compartida: ser humanos es conocer y comunicar la aventura de haberse las con cierto tipo de planeta. El asombro y el temblor ante lo Otro —sea fiera, mar o astro— con lo que no podemos establecer la reciprocidad racional que nos enlaza con nuestros semejantes

puede ser denominado *piEDAD* y es quizá el más enraizado y respetable de los sentimientos religiosos, el único que también cualquier ateo está en posición de compartir. Es la constatación de la dimensión *inmanejable* de lo real lo que subyace a cuanto se ha llamado «sagrado», una constatación imprescindible para recordar que el sentido presente en la vida para quienes somos conscientes de ella no puede ser lo meramente instrumental. En el terreno práctico, sobran razones ecológicas no «naturalistas» para luchar por evitar la contaminación del agua de los mares (las mismas que hay para no envenenar el vaso que me llevo a los labios) o para salvar del exterminio ciertas especies zoológicas o botánicas (las mismas que son válidas para no destruir las obras de arte que guardan nuestra memoria y alimentan nuestra imaginación). También las hay para rescatar nuestro nacimiento y nuestra muerte de la tiranía experimental de los técnicos, empeñados en «colonizar» según programas obligatorios la aleatoriedad liberadora de la entrada y la salida de este mundo [véase NACER].

Sin embargo, estas justificaciones no sólo no bastan sino que son índice de perversidad para ciertos radicales ecologistas. Según ellos, la denuncia de la polución y del expolio de la naturaleza es una batalla contra el orgullo egoísta de los humanos. Lo importante realmente no es salvar ciertos recursos o especies naturales que necesitamos, sino humillar al hombre —más específicamente, al hombre *moderno* y *occidental*— y ponerle en su sitio, es decir, bien abajo del sabio orden natural al que debe someterse. A este planteamiento lo llamé hace tiempo *ecolatría*, para distinguirlo de la ecología (que es *logos*, es decir: instrumento racional humano) y subrayar su disposición mística, semejante a la que ha impregnado para mal a tantos movimientos revolucionarios durante nuestro siglo. Como siempre ocurre en las prédicas religiosas conminatorias, lo que está en juego en este nuevo culto no son las ofensas contra Dios o la Naturaleza (invulnerables por definición), sino la soberbia humana que no se pliega a los mandatos de lo sobrehumano: lo nocivo es la libido de los hombres, libido de conocer, de dominar y de sentir, es decir, la libido de *actuar sin acatar otros esquemas que los pactados entre los propios*

hombres. El designio de respetar nuestro entorno natural porque sin duda nos conviene es ya en sí mismo un pecado de impiedad antropocéntrica. El ser humano no debe *preferirse* en modo alguno a su entorno, ni suponer que posee ninguna excepcionalidad valorativa respecto al resto de la biosfera... ni siquiera ante sus propios ojos. «El hombre no sería pues, desde todo punto de vista, ético, jurídico, ontológico, más que un elemento entre otros —en verdad el menos simpático, pues es el menos *simbiótico* en ese universo armonioso y ordenado en el que no cesa, por su desmesura, por su *hibris*, de introducir un fastidioso desorden» (Luc Ferry, en *El nuevo orden ecológico*)—. De modo que habrá que tomar enérgicas medidas para corregir esta manera de pensar y de actuar tan desconsiderada con la beatitud cósmica: «Los sistemas de valores humanistas deben ser reemplazados por valores supra-humanistas que sitúen toda vida vegetal y animal en la esfera de lo tomado en consideración legal y moralmente. Y a la larga, gústete o no a tal o a tal otro, habrá que recurrir llegado el caso a la fuerza para luchar contra los que continúan deteriorando el medio ambiente» (de un editorial de las *Crónicas* de la organización Greenpeace en 1979, citado por Luc Ferry, *ibídem*). Se habla pues sin temblor en la voz de los «derechos» de los animales y de los árboles y de los mares, etc., como si tener derechos no implicara —al menos convencionalmente— una reciprocidad de reconocimiento, la mutua asunción de obligaciones (¿para cuándo los «deberes» de los animales o de los ríos?). Aún más: el funcionamiento de los sistemas ecológicos se convierte en paradigma de sana política y en *ultima ratio* a la que deben someterse los grupos humanos. Por ejemplo, en un artículo reciente sobre la oportunidad o inconveniencia de un tren de alta velocidad en el País Vasco, tras exponer argumentos económicos y sociales discutibles pero políticamente pertinentes, la autora desembocó en la prueba definitiva que condena a ese ferrocarril: «Una nación cuya población se vaya concentrando en unas pocas grandes ciudades presenta los síntomas de un sistema ecológico enfermo; el número de especies, en este caso los centros de población, es cada vez más bajo y el sistema pierde diversidad y complejidad. Ecológicamen-

te, una nación necesita un sistema complejo, diversificado, simbiótico, estable y con numerosos pueblos de todos los tamaños, es decir, un sistema urbano descentralizado» (Itziar Pou, «La alta velocidad no es gratis», en *Egin*, 27-XII-1994). No sólo la naturaleza tiene derechos como los humanos sino que los humanos debemos regirnos de acuerdo con principios naturalistas: los centros de población son como especies a proteger y la complejidad nacional es una exigencia simbiótica que nos impone la madre Naturaleza. Etc.

Estos puntos de vista no son exclusivos de algunos izquierdistas reciclados del rojo al verde y de neonazis poseídos por el furor de biologizar la política a golpe de sangre, tierra y eugenesia: son compartidos, aunque de modo expresivamente más edulcorado, por figuras moderadas de la filosofía neocomunitaria actual como Charles Taylor. En su librito *El malestar de la modernidad*, insulso intento de ser cautelosamente moderno sin padecer por ello demasiados daños ni perjuicios, Taylor sostiene que el percibirnos como parte de un orden más vasto al que debemos someternos podría ser un buen remedio contra los excesos del individualismo, que el tópico considera uno de los grandes males de la época actual. Dado que los tiempos no son ya demasiado teocéntricos, al menos en las capas más intelectuales de las sociedades desarrolladas (aunque, no desesperemos, pueden volver a serlo), dicho orden cósmico acogedor y orientativo debiera llegar a serlo la mismísima naturaleza. Ello tendría inmediatas ventajas prácticas, que Taylor menciona a modo de cebo para remisos: «Si lográsemos recuperar un sentimiento de deber respecto a nuestro entorno y a la naturaleza, eso ayudaría a repeler el desastre ecológico». Buena noticia: los intereses de nuestro entorno, los de la naturaleza y los socialmente edificantes coinciden. Pero tanta armonía tiene un serio obstáculo, «la deformación subjetivista, alimentada juntamente por la razón instrumental y por las ideologías de la realización egocéntrica de sí mismo», que impiden la aceptación universal de estas homilias salvadoras. Taylor se une a Albert Borgman para deplorar que las argumentaciones a favor de la responsabilidad ecológica toman una forma antropocéntri-

ca, al insistir en que resulta necesaria para el bienestar de la humanidad. Este punto de vista es verdadero e importante —¿he dicho ya que Charles Taylor es un pensador profesionalmente moderado?—, pero lamentablemente parcial: «No hace justicia a algo que a veces sentimos intuitivamente, el hecho de que tenemos deberes con la naturaleza y con el mundo». Si nos atenemos al individualismo subjetivista no habrá forma de salir del atolladero, porque «nos bloquea todo esfuerzo que podría hacernos más palpables y reales ciertas exigencias superiores al yo, por ejemplo las que podrían fundar una política ecológica no exclusivamente antropocéntrica». Con justificada prudencia, Taylor evita enumerar tales exigencias y brindarnos un vislumbre de lo que podría ser una «política» —ecológica o de cualquier otro tipo— no antropocéntrica. ¿Nos propone Taylor una «ecocracia», dado que las teocracias padecen en occidente de mala prensa? En cualquier caso, parece injusto relacionar con Aristóteles tales pretensiones, por mucho «neo» que se le ponga delante al apellido aristotélico.

A fin de cuentas, lo que la ideología naturalista cree haber encontrado es un baremo, una proporción áurea mediante la cual medir los proyectos humanos para aceptarlos o declararlos inaceptables. Tal baremo no puede ser humano, pues todo lo humano está sujeto a medición: debe ser prehumano, sobrehumano sin duda, indiscutible entonces por la quisquillosa, ambiciosa y parlanchina grey a la que pertenecemos. Desde que el humanismo empezó a abrirse paso, a comienzos de la filosofía, esa vara intangible con la que establecer la estatura debida de la humanidad no ha dejado de ser propuesta, fundada en la palabra de los dioses o en los decretos eternos de la naturaleza. Actitudes como la de Spinoza, que explicó lo que podía racionalmente entenderse por Dios o la naturaleza pero obtuvo como conclusión que no hay «bueno» ni «malo» más que a escala humana, siempre han causado rabiosa desazón o un delirante orgullo también injustificable. Pues ¿qué supone la actitud *humanista*? Considerar al hombre un fenómeno entre los demás fenómenos, un episodio más en la azarosa cadena de lo real, sin ninguna prerrogativa

especial que le convierta en el centro del cosmos ni en cumbre de una hipotética «creación» (¡la Humanidad nunca alcanzará el título de Miss Universo!), dotado de una conciencia que no tiene poder suficiente como para establecer lo bueno o conocer lo verdadero a escala intergaláctica; pero en lo tocante a guiar su existencia y a descubrir las verdades que directamente le atañen, dentro de la limitadísima esfera de su experiencia, sus necesidades y sus gozos, considerar que el hombre —en colaboración y diálogo con sus semejantes— es el mejor situado para saber lo que le conviene: que será un loco si cree hallar fuera de sí mismo, en lo inhumano o lo sobrehumano, las directrices inapelables de su conducta... y será un estúpido si cree a los embaucadores que le reconviene en nombre de verdades eternas situadas fuera del alcance de su juicio crítico. Esta actitud humanista sigue siendo tan válida hoy como en tiempos de Demócrito o de Montaigne, aunque en cada época necesita poner a punto su mensaje práctico de acuerdo con los retos del presente. Y ahí está la dificultad, junto a la tentación de abandonarse a algo definitivo que nos dirija desde *arriba* o desesperarse por no hallarlo. El peligro no es la inmoralidad, perpetua compañera y cómplice del esfuerzo moral, sino la *desmoralización*, que nos impulsa a abominar del presente —ya no se puede ser hombre o aún no se puede serlo— y nos entrega a los técnicos, a los profetas, a los capitanes carismáticos, a los financieros, a cualquier especialista en mandar sin réplica en nombre de una revelación cerrada y no a todos accesible.

Roger Caillois escribió una página admirable, como tantas suyas, sobre el peligro de la gran dimisión humana: «Cada conquista del hombre permanece insignificante si no marca una etapa en una vía difícil e ingrata. Pero no hay ningún signo seguro (quiero decir que no dependa de una jerarquía establecida por el hombre mismo y por consiguiente siempre susceptible de puesta en cuestión) que le garantice que esa etapa representa un verdadero progreso. Puede ser un espejismo, un paso en falso. De tal modo que el hombre no puede impedir interrogarse a cada instante y ser presa de la ansiedad. Se atarea en implantar sobre las leyes rápidas y sencillas, siempre expeditivas e inapelables, que

rigen la naturaleza, un entrelazamiento inextricable de estratagemas frágiles. Estas astucias, a menudo sórdidas, atemperan sin duda la ciega brutalidad de tales leyes, pero comprometen sin cesar a su inventor en una aventura enteramente azarosa. Y éste teme por tanto haberse equivocado. Cuanto más avanza, más duda. Se atormenta y pronto llega a rebelarse, al menos en la medida en que reflexiona sobre los fundamentos de la empresa que define ya el destino de su especie. Siente un deseo creciente de devastar en lugar de construir. La fatiga se hace cómplice de la irritación. Como para desanimarle de la obra de la civilización y de las tareas languidecientes en las que se extenua y obstina sin reconocer siempre su verdadero sentido, las fuerzas del frenesí despliegan ante el hombre una pantalla de pureza, de autenticidad, de verídica violencia. Sin duda esta imagen seductora no engaña sobre la naturaleza generosa de estos furores sin freno ni disciplina, pero en cambio disimula sus taras irremediabiles: la monotonía, el determinismo, una indigencia fundamental que no deja lugar a ninguna redención» (*La incertidumbre que proviene de los sueños*). Las difíciles y escasas novedades bienhechoras que pueden aliviar nuestra brega vital brotaron y brotarán del coraje de nuestra inventiva: son siempre *venideras* y es el compromiso del presente la fecha apropiada para requerirlas. Siempre podrán ser sometidas a examen y suscitar la protesta, el repudio, la revocación. No se deducirán en cambio de ninguna providencia originaria, no se anunciarán con lúgubres maldiciones contra el «ahora», no provendrán de ninguna renuncia «naturalista» a la individualización subjetiva que nos especifica. Serán frágiles y artificiales: humanas, por tanto, y también naturales en el más pleno sentido de la palabra.

NIETZSCHE (Friedrich). En 1991 se publicó en Francia un libro colectivo titulado: *Por qué no somos nietzscheanos*. En él, ocho relevantes figuras del pensamiento francés actual explican su relación con Nietzsche, que en algunos casos había sido antaño apasionada, y su presente distanciamiento de los planteamientos filosóficos del gran intempestivo. Las razones de este antagonis-

mo son diversas, a veces obvias y otras sutiles: incluso varios de los colaboradores del volumen parecen seguir siendo pasablemente nietzscheanos pese a todo... En resumen, la fórmula que mejor condensa las objeciones planteadas a Nietzsche en ese libro la proporciona André Comte-Sponville: «¿Por qué no soy nietzscheano? Porque no me gustan ni los brutos, ni los sofistas ni los estetas». El bruto se exalta con la visceralidad musculosa que todo lo atropella y, primitivo, prefiere las contundentes razones de la fuerza a las anémicas fuerzas de la razón; el sofista desconoce o menosprecia la verdad objetiva, prefiriendo las estrategias persuasivas que convierten el ámbito del conocimiento en palenque donde se disputa el poder; el estetismo no es la ideología del artista, sino la de aquellos que convierten el arte en ideología, porque todo el resto de los aspectos morales o intelectuales del mundo humano les asustan o les aburren. Comte-Sponville no sostiene, desde luego, que Nietzsche fuese simplemente bruto, sofista o esteta (en los sentidos antes indicados), pero indica que su obra abunda en concesiones teóricas o retóricas a estos tres gremios poco apetecibles, por lo que debe ser puesta entre paréntesis cautelares.

Al leer este libro me pareció escuchar: *tua res agitur*. Después de todo, es Nietzsche uno de los grandes pensadores que más he frecuentado (yo pecador, que pese a escribir un diccionario más o menos filosófico como éste no he frecuentado apenas a los clásicos de la filosofía). Durante los años setenta fui considerado «neonietzscheano» a la española, y escribí bastante sobre el autor del *Zaratustra*: en favor de Nietzsche pero aún más *a partir* de Nietzsche. ¡Incluso publiqué entonces una sonada —asonada, más bien— *Apología del sofista!* Al hacer examen de conciencia, constaté que, a pesar de que Nietzsche despunta aquí y allá nominalmente en mis libros más recientes (un benévolo censor, Javier Muguerza, apostilló hace poco tras escucharme una charla: «Como siempre, todo lo tuyo viene a parar irremediablemente en Nietzsche»), ha pasado mucho tiempo desde mi última relectura de alguna de sus obras principales, que antes no me cansaba de repasar. Aún menos frecuente la recientemente menos copiosa

pero todavía extenuante bibliografía de sus comentaristas, exégetas o refutadores... hasta tropezar con ese *Por qué no somos nietzscheanos* que suscitó mi autocrítica. La pregunta es, pues, si me siento aún bajo la égida de Nietzsche: no si soy «nietzscheano», pretensión ridícula en un simple donostiarra, sino si todavía cuenta para mí Nietzsche tanto como el que más o más que el que más. Esta cuestión no sólo tiene alcance biográfico, el cual mi lector tendría perfecto derecho a considerar de interés ínfimo: se refiere más bien a lo que de Nietzsche debemos —tanto el lector como yo— seguir considerando imprescindible.

Podría intentarse para comenzar redefinir las categorías denunciadas por Comte-Sponville de modo que pudiésemos considerarlas con menor rechazo: el bruto vendría a ser el personaje noble y arrojado que no busca sus ideales en los manuales de enfermería, el sofista aquel que pretende alcanzar el sentido enérgico de la verdad más allá de su literalidad erudita o del academicismo pacato, el esteta quien pretende convertir la vida misma en obra de arte en lugar de resignarse a decorar con obras de arte la rutina gregaria de la vida, etc. Descarto este camino: por mucho que pueda en ocasiones resultar lícito abogar por ellos con fines de polémica anticonformista, los brutos, los sofistas y los estetas me resultan a fin de cuentas modelos intelectuales tan poco recomendables como a Comte-Sponville. Y aún más: quienes nos tomamos en serio el pensamiento (la mayor fuerza propiamente humana que actúa en el tiempo y el espacio) no podemos minimizar los efectos sociales históricamente atendibles del razonar de los filósofos. Los conceptos no son herramientas inocuas, que pueden ser luego mal utilizadas por discípulos obtusos o poco escrupulosos: son dispositivos espirituales cargados de sentido desde su raíz misma, y a menudo son quienes los manejan sin haberlos inventado los encargados de revelar lo *indeseable* que a través de ellos fue deseado por sus inventores. Lo cual tampoco deroga sin más su relevancia filosófica, porque conocer lo que no debe ser deseado es parte importante de la orienta-

ción razonada del deseo en que consiste esencialmente la tarea de pensar.

Sin embargo, la propia actitud vital de cada pensador ante las solicitudes y conflictos de su tiempo es el contexto adecuado para mejorar nuestra lectura de sus ideas y preferir justificadamente unas interpretaciones a otras. Precisamente en la obra de Nietzsche se encuentran valiosas indicaciones sobre cómo utilizar ciertos rasgos biográficos (¡hasta la afición a la flauta de Schopenhauer!) como elementos de ajuste hermenéutico. Tomemos por ejemplo el caso de Heidegger. Pese a los esfuerzos disculpatorios de los beatos que pretenden convertir su adhesión al nazismo en un episodio accidental que nada tiene que ver con su obra y que incluso se contradice con el fondo de ésta, lo cierto es que no se puede comprender la filosofía de este autor —sin duda uno de los máximos pensadores del siglo— omitiendo su explícito y hasta entusiasta compromiso político. En los años treinta se podía optar por ser nazi o no serlo, no era una moda en la que uno soliera verse envuelto sin sentir, sobre todo tratándose de sujetos dedicados a la tarea intelectual de formular teóricamente el presente de la condición humana: Heidegger no eligió el nazismo sin pensar sino precisamente porque se adecuaba a su forma de pensar, lo mismo que Ernst Cassirer o Karl Jaspers lo rechazaron inmediatamente como opuesto a su visión filosófica. Y no es abusivo por tanto contextualizar las ideas heideggerianas sobre la libertad individual, los valores humanistas, la vuelta al terruño o el destino técnico del hombre moderno de acuerdo con su actitud en el momento histórico que le tocó vivir. Pues bien, si aplicamos este criterio a Nietzsche su figura sale sin duda bastante bien parada ante los ojos de quienes no sentimos demasiado aprecio por los brutos, los sofistas ni los estetas. Pese a que su vida pública no fue tan institucionalmente significativa como la de Heidegger, sus tomas de posición frente a su cuñado antisemita y negro, frente a Wagner, frente al nacionalismo y militarismo prusiano, su decidido europeísmo y cosmopolitismo, su actitud respecto a la burocracia universitaria, incluso sus opiniones sobre la pena de muerte y los procedimientos carcelarios demasiado rigurosos de su época, su permanente desdén por la falta de veracidad y por la hipocresía, etc., son bastante clarificadores

cuando debemos calibrar el alcance de sus afirmaciones teóricas principales. Como toda gran obra filosófica (y creo que la de Nietzsche merece el calificativo intimidatorio de «genial» como muy pocas entre las contemporáneas), su producción admite diversas lecturas, incluso enriquecedoramente opuestas. Pero algunas de ellas —las más brutales, sofisticadas y estetizantes— tienen en contra su propio testimonio biográfico: fueron desautorizadas de antemano por la dolorosa y valiente vida del pensador...

Resulta además que el propio movimiento del pensar nietzscheano prohíbe que sea convertido en un manual de instrucciones políticas o sociales. No se trata solamente de subrayar que en él se dan indicaciones opuestas, es decir: contradicciones. Las hay, claro está, pero las aparentemente más desconcertantes provienen de que Nietzsche critica *a la vez* las antagónicas vías intelectualmente trilladas en que se bifurca ante cuestiones esenciales el pensamiento de su época. Su radicalismo no es compatible con la mirada ingenuamente mecánica de quien ante cada negación o afirmación da por legitimada la afirmación o negación de lo opuesto. Robert Legros, al comienzo de su aportación a la obra colectiva antes citada, acierta a expresarlo de manera muy conveniente: «Mostrar las raíces terrestres de los ideales aparentemente más celestes, pero también sugerir la vacuidad de la distinción entre celeste y terrestre; interpretar los valores como los signos de fuerzas subterráneas, pero también rechazar toda interpretación que se pretenda única; revelar los intereses que ocultan las proclamas edificantes, pero también poner en cuestión toda revelación que se presente como última; desvelar las causas disimuladas por nuestras certezas, pero también recusar toda causa supuestamente primera. Tal es la doble vía que no deja de seguir Nietzsche: por un lado desmitificar y con tal fin mostrar, demostrar, desmontar, explicar, revelar y, por otra parte pero indisociablemente, hacer patente una ausencia de fundamento, una incomprendibilidad principal del mundo, el abismo sobre el que reposa toda evaluación». Esta doble mirada compromete igualmente lo que se denuncia y lo que parece darse por aceptado: precisamente la fuerza intelectual de este ejercicio proviene de la

permanente insumisión ante los *sectarismos deductivos* comúnmente asumidos por quienes desean *instalarse* cuanto antes, para huir del vértigo que amenaza a lo que persiste en el pensamiento como «altura» de perspectiva o como «profundidad» de análisis racional.

«No quiero creyentes», dejó claramente establecido Nietzsche en su *Ecce Homo* (donde expone con exaltación pero también con nitidez las pautas según las cuales sus libros deben ser leídos y entendidos), «pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo a las masas...». Un poco antes esboza el perfil de su lector ideal, es decir, del interlocutor que requiere su pensamiento: «Cuando me represento la imagen de un lector perfecto, siempre resulta un monstruo de coraje y curiosidad, y, además, una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato». Un lector que busca la intensidad pero desconfía del arrebatado, alguien que no vacila en adentrarse intelectualmente en terreno vedado pero que no olvida tampoco tantear la solidez del camino que pisa, un explorador de experiencias espirituales alejado del voceador de consignas o del menesteroso de dogmas. Capaz no sólo de guardar sus distancias respecto a Nietzsche, sino de comprender que la fidelidad a la letra traiciona el espíritu de la búsqueda emprendida. En una de sus cartas, Marx se declaró «no marxista»; en diversos lugares de su obra, pero sobre todo en su *Ecce Homo*, Nietzsche nos previno contundentemente contra la tentación de hacernos nietzscheanos..., vocación que él, siempre enmascarado, nunca alentó con su ejemplo y que, de haber tenido seguidores conocidos durante su vida, no habría consentido. «Ahora que me has encontrado, te toca hacer lo más difícil: olvidarme, alejarte de mí...» Por eso sus mejores lectores dieron por sentado que precisamente el aprecio a la enseñanza de Nietzsche les vedaba ser nietzscheanos. Por ejemplo Karl Jaspers, que declaró «filosofar con Nietzsche significa afirmarse continuamente contra él»; o André Gide, para quien resultaba evidente que «para entender bien a Nietzsche hay que desprenderse de él». Desde esta perspectiva, el llamativo título del libro de los pensadores franceses resulta algo ocioso o bastante pretencioso. Lo que a lo

largo de los años puede haber despistado a algunos lectores de Nietzsche —fuesen brutos, sofistas, estetas o simples aficionados a las sensaciones fuertes— es el *tono* empleado a menudo por el escritor, una voz a menudo demasiado truculenta y perentoria, aunque nunca carente de una ironía más o menos soterrada cuyo permanente guiño los menos perspicaces no captan. Contra este tono, a veces francamente molesto (demasiado radicalmente *juvenil* en ocasiones: no olvidemos que compuso la mayoría de su obra a edades muy tempranas), el propio Nietzsche expresó nítidamente su desagrado, como en este fragmento póstumo de 1880: «Recientemente, cuando intenté reconocer escritos míos antiguos que había olvidado, me espantó una característica común a todos: hablaban el lenguaje del fanatismo. Casi en todas partes donde se habla de quienes piensan de otro modo, qué manera más sanguinaria de injuriar y qué entusiasmo por la malignidad, signos característicos del fanatismo; signos odiosos, a causa de los cuales no hubiera soportado leer estos escritos si su autor me hubiera sido menos familiar. El fanatismo corrompe el carácter, el gusto y no en último lugar la salud; quien quiera restablecer las tres cosas debe resignarse a un largo período de curación...». Es evidente que aún hay muchos convalecientes de la obra de Nietzsche, que en cierto modo todos los que lo hemos leído con pasión lo estamos un poco, por razones que él mismo nos adelantó como si quisiera prevenirnos. •

¿Cuál es la gran aportación de Nietzsche al pensamiento ilustrado de la modernidad, tan válida y tan esencial hoy mismo como el día en que fueron escritos sus libros? Sin duda la afirmación incondicional de la vida, de la radical *inocencia* de la vida, el rechazo de cuanto desvaloriza la existencia en nombre de ciertos requisitos (teológicos, morales o sociales) que ésta debería reunir para contar con el visto bueno de los dubitativos y los remisos (a los que Nietzsche llamó «nihilistas»). El paradigma de esta actitud es el cristianismo: por un lado, sostiene que si Dios no existe la vida carece de sentido, es algo vacío, una broma de mal gusto; por otro, censura las manifestaciones más intensas de la vitalidad (placer físico, alegría, salud, fuerza..., toda exaltación corporal) y

ensalza lo mortecino y exangüe (sacrificio, sufrimientos, lágrimas, renuncia, enfermedad, invalidez..., toda mortificación de lo corporal). Desde la perspectiva moral, lo característico del cristianismo es descubrir en quien no se reconoce como víctima su condición inexorable de verdugo: de nada podemos enorgullecernos, salvo de las humillaciones sufridas. «La ceguera respecto al cristianismo —señala Nietzsche al final de su *Ecce Homo*— es el crimen *par excellence*, el crimen contra la vida..., lo que me separa, lo que me pone aparte del resto de la humanidad es el haber *descubierto* la moral cristiana.» Aunque el cristianismo haya representado en su momento la antonomasia de esta actitud de calumnia permanente contra la existencia real humana de cuerpo, sangre y deseo, no es el único movimiento que la suscribe. La modernidad ha conocido y conoce también otros predicadores de lo que podríamos llamar genéricamente «el resentimiento antivital» (véase la voz *PREDICADORES*). Por eso Nietzsche, lejos de manifestar una reacción antiilustrada, representa en verdad el mejor ejecutor de la herencia volteriana: es el más eficaz antídoto contra aquellos aspectos o derivaciones de la Ilustración que prolongaron el resentimiento cristiano contra la plena inmanencia terrenal de la existencia humana. Lo característico de tales actitudes resentidas es que no pueden *negar* abiertamente el valor supremo de la vida (es eso lo que significa precisamente en el fondo la moderna «muerte de Dios» y, a mi juicio, también la desmitificación del mundo weberiana), sino que lo afirman con un «sí, pero...» de consecuencias teóricas más perniciosas que la imposible negación directa. Clément Rosset, en sus «Notas sobre Nietzsche» (incluidas en *La fuerza mayor* y uno de los más penetrantes análisis recientes de lo esencial de la obra nietzscheana), lo expresa con acierto: «El hombre del resentimiento no es ni el hombre del no ni “el espíritu que dice no”, como el Mefistófeles del *Fausto* de Goethe. Es más bien el espíritu que no logra justamente decir *no* y que se encuentra por eso obligado, a falta de algo mejor, a farfullar falsos síes». Las consecuencias de tales afirmaciones condicionales e hipócritas jalonan el devenir del pensamiento contemporáneo.

La afirmación incondicional del complejo vida/mundo, el *amor fati* o, por denominarlo con una categoría que va más allá de lo meramente psicológico, la beatitud inocente o *alegría** reivindicada por Nietzsche no es el punto de llegada de su pensamiento, sino precisamente la exigencia metodológica a partir de la cual pueden llevarse a cabo las experiencias de su pensar. Vuelvo de nuevo al esclarecedor comentario de Clément Rosset: «La beatitud nietzscheana es una embriaguez, pero no una embriaguez que permita librarse del saber, en lo que éste tiene de lamentable y deletéreo, al modo de la diversión pascaliana. Por el contrario, es lo que da acceso al saber, lo que autoriza el pleno saber (y es lo único que lo autoriza). Pues ningún saber serio es aceptable en conciencia sin la autorización de una absoluta beatitud, la cual, como no pone ninguna condición al ejercicio de la felicidad, tampoco pone —y es la única que no pone— ninguna limitación al ejercicio del saber». De modo que la beatitud nietzscheana, la alegría trágica, no es un estado de ánimo favorable que se obtiene como resultado del saber (al modo de la *ataraxia* de los antiguos o de la felicidad spinozista) ni mucho menos una suerte de júbilo arrobo que dispensa del esfuerzo y el riesgo del saber, sino el punto de partida *experimental* a partir del cual se inicia la aventura del conocimiento: lo que sabemos, lo alcanzamos partiendo de ahí, profundizando ahí, permaneciendo ahí mismo —en el gozo— siempre fieles. Y también desde ahí se niega, se combate, se rechazan las insidias calumniosas de los trasmundanos y la gravedad asnal de los profesores, que confunden el pensamiento libre con el comentario de textos. Por cierto... ¿se ha reflexionado lo suficiente sobre algo muy significativo: que ese júbilo inicial e iniciático falta por lo común en los comentarios sobre Nietzsche a partir —más o menos— de los tiempos de Heidegger (con meritorias excepciones: Bataille, Klossowski, Giorgio Colli, Rosset...)? ¿No es revelador que buena parte de las interpretaciones y estudios nietzscheanos contemporáneos no se parezcan en nada a lo que Nietzsche hacía y mucho a lo que Nietzsche detestaba?

En ningún tema puede comprobarse mejor el funcionamiento metodológico de la beatitud según Nietzsche (esa afirmación

gozosa e incondicional de la vida y el mundo, el «sí» sin peros a su fascinación y a su horror) que en el terreno de la ética. Quien no tiene a la vida por incondicionalmente buena, no debería atreverse a decir *nada* sobre la buena vida: lo cual deja las filas de los moralistas contemporáneos notablemente desguarnecidas... La opinión de Nietzsche a este respecto, que debería seguir siendo *cantus firmus* en cualquier reflexión actual no penitencial ni renunciativa sobre un arte de vivir, se explicita a través de muchas páginas de su obra (su insuperable *Genealogía de la moral*, sobre todo), pero puede hallarse condensada en estas pocas líneas de uno de sus fragmentos póstumos: «Las personas virtuosas quieren hacernos creer a nosotros (y a veces también a sí mismas) que fueron *ellas* las que inventaron la felicidad. La verdad es que la virtud fue inventada por las personas felices». Ahí está el núcleo a partir del cual puede empezar a reflexionarse a fondo sobre ética, sin incurrir en reconversiones laicas de las reconversiones teológicas, uso muy común entre los profesores de moral de todas partes y especialmente entre los de nuestra piadosa España. El momento de plenitud vital y humana no es el punto de llegada de la disciplina ética, sino el punto de partida desde el cual podemos inventar las virtudes *afirmativas* que necesitamos. Ciertamente es desde tal perspectiva desde donde deben entenderse también las reiteradas y a menudo feroces diatribas nietzscheanas contra la «moral» y sus portaestandartes. Como tales reconversiones de las reconversiones se han hecho a menudo en nombre de la razón ilustrada, en este sentido —y *solamente* en este sentido— puede tenerse a Nietzsche por antimoderno y antiilustrado... felizmente. Y sólo así puede tenerse por aceptable el dictamen digamos «exculpatorio» con el que Philippe Raynaud concluye su aportación a ese volumen de pensadores franceses al que tanto nos hemos referido: «Antídoto del espíritu moderno, el pensamiento de Nietzsche debe ser tomado como un medio privilegiado de auto-crítica de la modernidad». E imprescindible, añadamos, para continuar profundizando en ella porque en Nietzsche no se da la abominación trasmundana del *presente* que caracteriza la mayoría de las críticas antimodernas [véase, a tal respecto, la VOZ NATURALEZA].

O

OPINIÓN. En nuestra sociedad abundan venturosa y abrumadoramente las opiniones. Quizá prosperan tanto porque, según un repetido dogma que es el *non plus ultra* de la tolerancia para muchos, todas las opiniones son *respetables*. Concedo sin vacilar que existen muchas cosas respetables a nuestro alrededor: la vida del prójimo, por ejemplo, o el pan de quien trabaja para ganárselo, o la cornamenta de ciertos toros. Las opiniones, en cambio, me parecen todo lo que se quiera menos respetables: al ser formuladas, saltan a la palestra de la disputa, la irrisión, el escepticismo y la controversia. Afrontan el descrédito y se arriesgan a lo único que hay peor que el descrédito, la ciega credulidad. Todas las opiniones son «discutibles» y esta condición no encierra demérito, como suelen creer quienes a veces utilizan ese calificativo para desacreditar las opiniones que no comparten («eso que usted dice es muy discutible»...). Si una opinión no fuese discutible, dejaría de ser una opinión para convertirse en un axioma o un dogma. Pero la palabra «discutir» encierra un sentido más fuerte que el de un simple intercambio de pareceres: etimológicamente quiere decir *sacudir*, *derribar*, zarandear algo para que demuestre si tiene sólidas raíces o incluso arrancarlo de su suelo nutricio para que las enseñe y puedan ser comprobadas. Así es sin duda como hay que proceder con las opiniones. Sólo las más fuertes deben sobrevivir, cuando logren ganarse la verificación que las legalice. Respetarlas beatamente sería momificarlas a todas por igual, haciendo indiscernibles las que gozan de buena salud gracias a la razón

y la experiencia de las infectadas por la ñoñería pseudomística o el delirio.

Tomemos por ejemplo uno de nuestros debates televisivos de corte popular en el que se afronte alguna cuestión peliaguda como los platillos volantes, la curación mágica de las enfermedades o la inmortalidad del alma. Cualquiera de los participantes puede iniciar su intervención diciendo: «Yo opino...». Pues bien, esa cláusula aparentemente modesta y restrictiva suele funcionar de hecho como todo lo contrario. Y es que hay dos usos diferentes, opuestos diría yo, del opinar. Según el primero de ellos, advierto con mi «yo opino» que no estoy seguro de lo que voy a decir, que se trata tan sólo de una conclusión que he sacado a partir de argumentos no concluyentes y que estoy dispuesto a revisarla si se me brindan pruebas contrarias o razonamientos mejor fundados. En ningún caso diría «yo opino» para luego aseverar que dos más dos son cuatro o que París es la capital de Francia: lo que precisamente advierto con esa fórmula cautelar es que no estoy tan seguro de lo que aventuro a continuación como de esas certezas ejemplares. Éste es el uso impecable de la opinión.

Pero en otros casos decir «yo opino» viene a significar algo muy distinto. Prevengo a quien me escucha de que la aseveración que formulo es *mía*, que la respaldo con todo mi ser y que por tanto no estoy dispuesto a discutirla con cualquier advenedizo ni a modificarla simplemente porque se me ofrezcan argumentos adversos que demuestren su falsedad. Theodor Adorno, en un excelente artículo titulado «Opinión, demencia, sociedad», describe así esta actitud: «El “yo opino” no restringe aquí el juicio hipotético, sino que lo subraya. En cuanto alguien proclama como suya una opinión nada certera, no corroborada por experiencia alguna, sin reflexión sucinta, le otorga, por mucho que quiera restringirla, la autoridad de la confesión por medio de la relación consigo mismo como sujeto». Este modelo de opinante convierte cualquier ataque a su opinión en una ofensa a su propia persona (o a su «identidad cultural», hoy refugio a la moda de los peores oscurantismos). Para él, lo concluyente en refrendo de un dictamen no son las pruebas ni las razones que lo apoyan sino el

hecho de que alguien lo formula rotundamente como propio, identificando su dignidad con la veracidad de lo que sostiene. Como cada cual tiene derecho a su opinión, lo que nadie puede recusar, se entiende que todas las opiniones son del mismo rango y conllevan la misma fuerza resolutive, lo cual destruye cualquier pretensión objetiva de verdad. Éste es el uso espúreo de la opinión.

En el debate televisivo al que antes aludíamos, cualquier pretensión de acuerdo sobre lo plausible suele quedar descartada de antemano. Quien insiste en que no se tome por aceptable más que lo racionalmente justificado sienta de inmediato plaza de intransigente o dogmático, vicios de lo más detestables. La resurrección de los muertos y la función clorofílica de ciertas plantas pasan por ser opiniones igualmente respetables: el que no lo cree así y protesta está ofendiendo a sus interlocutores, conculcando su básico derecho humano a sostener con pasión lo inverificable. La actitud de quien gracias a su fe particular «lo tiene todo claro» se presenta no sólo como perfectamente asumible desde la discreción cortés que prefiere no buscar camorra, sino hasta desde el punto de vista científico. En esos programas no hay disparate que no se presente como avalado por «importantes científicos». Si es así, ¿por qué nunca habíamos oído antes hablar de ello? Nos lo aclaran en seguida: porque lo impide la ciencia «oficial», mafia misteriosa al servicio de los más inconfesables intereses. Otros, menos paranoicos pero más descarados, convierten la propia ciencia moderna en aval de la irracionalidad desaforada. Recuerdo un espacio televisivo en que se discutían los casos de «combustión espontánea» que aquejan a determinadas personas por causas impenetrables aunque probablemente extraterrestres. Un reputado físico argumentaba educadamente contra varios farfantes, todos los cuales tenían muy clara su «respetable» opinión. Cuando se mencionó el método científico, uno de los charlatanes —parapsicólogo o cosa semejante— pontificó muy serio: «Mire usted: la ciencia moderna se basa en dos principios, el de relatividad, que dice que todo es relativo, y el de incertidumbre, que asegura que no podemos estar seguros de nada. Así que tanto

vale lo que usted dice como lo que digo yo y ¡viva la combustión espontánea!».

La filosofía arrastra una vieja enemistad contra la opinión, entendida en el infecto segundo sentido que hemos descrito. Y no porque la filosofía sea una ciencia en el sentido empírico del término ni porque tenga acceso privilegiado a la Verdad inapelable, sino porque su misión es defender el razonamiento dialógico entre las opiniones, la necesidad de justificar lo opinado no desde lo inefable, lo irreductible o lo inverificable, sino por medio de lo públicamente accesible, lo inteligible. Y también es tarea filosófica, frente a fantasías visionarias, potenciar una forma de *imaginación* que brote de la razón humana y la prolongue, en lugar de caracterizarse por contradecirla con machacona hechicería. Parece más importante que nunca que se siga conservando hoy ese antagonismo crítico, cuando los medios de comunicación han multiplicado tanto el número de opinantes encallecidos. Por eso resulta especialmente grave el retroceso del papel de la filosofía en los estudios de bachillerato, que antes o después puede llevar a su abolición académica (la otra no depende de los ministros, si no ya hubiera tenido lugar). Cuando protesté por esta marginación ante un responsable del nuevo plan de estudios, me repuso con toda candidez burocrática: «Date cuenta, enseñar filosofía es cosa muy complicada. ¡Hay opiniones para todos los gustos!». A veces siento cierto desánimo, que considero plenamente respetable.

P

PERIODISMO. Véanse CAMUS (Albert), LEER (1).

PREDICADORES. Si hubiese que señalar cuál es la función más opuesta a lo que yo tengo por filosofía, sería preciso decir: la prédica. Y ello aunque grandes filósofos, entre los que más prefiero, puedan ser considerados también notables predicadores. En casos tan distinguidos, la prédica se convierte momentáneamente en filosofía y como tal puede ser aprovechada, siempre que el discípulo no tenga vocación alguna de predicador; en cambio si el discípulo reduplica la predicación del maestro, el resultado se aleja ya totalmente de lo que la filosofía debe ser (de lo que «debe ser» al menos en el ámbito por mí determinado en este diccionario). Por otro lado, en toda ejecutoria filosófica hay algo de prédica, aunque sólo sean unas gotas, unas pocas vetas: son la ganga del oro filosófico, su soporte en el mejor de los casos —que le sirve de contraste— o su engañosa imitación en el peor, lo que puede ser tomado como «filosofía» por oyentes o lectores poco cautos. Sería bueno que cada filósofo declarase los ingredientes de prédica que se dan en su pensamiento, al menos hasta donde él pueda ser consciente de ellos. Intentaré esta autocrítica más abajo. Reconocer la parte de predicador que hay en uno no equivale a renunciar a ella: tal ascética resulta imposible, porque el afán predicador y el anhelo filosófico están intrínsecamente mezclados, brotan juntos, mueren juntos. Extirpar la prédica de un filósofo equivale a esterilizarle filosóficamente, lo mismo que privar de la

bebida al escritor que se potencia con ella (aunque tal exceso pueda dañar en ocasiones su estilo, por no hablar de su productividad) desemboca por lo común en bloquear para siempre su escritura.

¿En qué consiste la prédica? En declamar el aborrecimiento del mundo y la vergüenza que provoca la vida. Montaigne previno contra ella, señalando que «de nuestras enfermedades la más salvaje es despreñar nuestro ser». Llamo *predicador* a quien nos entristece, ridiculiza o amonesta por formar parte, convictos y confesos, del reino de este mundo. Los predicadores pueden pertenecer a tres órdenes diferentes (aunque sospecho que los dos últimos son a fin de cuentas variantes modernizadoras del primero de ellos, el tradicional). En primer lugar, los predicadores propiamente eclesiásticos, que nos exhortan a renunciar a los fastos, pompas y concupiscencias terrenales para alcanzar el disfrute de la gloria en el más allá, transmundano y eterno. Sus lemas son la *fe* en lo que no vemos y esperamos (acompañada de escéptico desdén por lo sensible o experimentable) y la *obediencia* a los representantes proféticos de Dios sobre la tierra (complementada muchas veces por la más irreductible rebeldía frente a las autoridades mundanas). [Véase RELIGIÓN.] En segundo lugar, los predicadores metafísicos —algunos tan admirables como Schopenhauer, Leopardi o Cioran— que proclaman la intrínseca maldad de la trama necesaria que nos constituye, sin prometer empero salvación alguna fuera de la aniquilación renunciativa o el sarcasmo. Sus lemas son el *desengaño* frente a cualquier justificación de lo vigente como útil o placentero y la *resignación* desesperada ante las coacciones instituidas para paliar los efectos de nuestra pésima índole. En tercer lugar, los predicadores sociopolíticos que condenan el sistema global del orden establecido en que vivimos como obstáculo para gozar de la verdadera vida tal como podría ser, vida que ya no es de este mundo o que aún no es de este mundo, pero que sin duda debería ser de este mundo. Sus lemas son la *denuncia* radical de las instituciones vigentes (cuyas relativas ventajas se dan por descontadas y triviales, mientras que sus abusos son escándalos intolerables) y la *utopía* de la perfecta fraternidad

social, siempre impedida por la conspiración de los injustos. A veces estos predicadores señalan un acontecimiento histórico a partir del cual la verdadera vida y sus armoniosos valores se han hecho imposibles: Auschwitz, el Gulag, la guerra del Golfo o la invención de la televisión (supongo que antaño serían las fechorías de Tiglath Pileser III, la matanza de los Macabeos, la caída del Imperio Romano o el descubrimiento y colonización de América). Tres órdenes pues de predicadores: los primeros conocen algo mejor que este mundo, los segundos no conocen nada peor que este mundo, los terceros saben que sólo lo peor del mundo nos separa del mundo sin reproche. Quizá la novedad de este final de siglo es que los del grupo tercero se han ido contagiando (a fuerza de catástrofes históricas producidas por los proyectos utópicos más enérgicamente promocionados) del fatalismo de los segundos y se deleitan tanto describiendo lo invulnerable de nuestra perdición que apenas les queda resuello o convicción para aludir al mejor de los mundos, del que la injusticia sistemática —es decir, la injusticia del sistema y por sistema— nos mantiene separados.

Dos perspectivas ideológicas principales se oponen a la actitud de los predicadores. La primera es la del *conformista*, que lanza una mirada de entusiasmo o al menos de plácida aceptación sobre lo que le rodea y lo encuentra todo divinamente (por eso el caso más célebre de conformismo es el de Jehová, que tras haber creado cielos y tierra —serpiente incluida— suspiró satisfecho: *valde bonum*). La segunda es la del *espíritu crítico*, para quien el mundo siempre ha de ser una mezcla de males y bienes a los ojos humanos, pero que se dedica a discernir entre ellos y jerarquizar sus efectos, potenciando los bienes y asumiendo pagar el precio doloroso que les sirve de contrapeso o de rescate. El mundo no está hecho para satisfacer nuestros deseos, por lo que debemos concebir nuestros deseos a la medida de lo que el mundo puede satisfacer..., aunque el «mundo» esté formado, en no desdeñable medida, por la labor de zapa y edificación que nuestros deseos ejercen sobre la realidad previa. Reconozco mi abierta simpatía filosófica por este último modelo, aunque admito que cada uno

de nosotros es un cóctel más o menos afortunado de las diversas figuras antes mencionadas. ¿Debo confesar también ahora la fórmula que según creo compone mi pensamiento? Sobre diez partes, cinco de predicador de la segunda categoría, tres de espíritu crítico y dos de conformista. No sostengo que sea la mejor combinación, pero me parece filosóficamente viable.

Pregunta final: ¿puede alguien filosofar sin predicar nada en absoluto? Es decir: ¿se puede pensar sin odiar ni un tanto así la realidad mundana, sin sentirse despegado de ella, es decir, sin suponerse *mejor* que ella en ningún sentido? Por lo que yo conozco, la respuesta ha de ser (¿por el momento?) negativa. Al filósofo que sabría pensar sin predicar le llamó Nietzsche «superhombre» o «ultrahombre» y se convirtió en impaciente profeta de su dudosa venida.

PREGUNTA. En alguna parte cuenta Bertrand Russell la ejemplar historia de aquel sabio hindú que dio en Londres una charla para neófitos sobre sus ideas cosmológicas. «El mundo —informó al devoto auditorio— se sostiene sobre el lomo de un inmenso elefante y éste apoya sus patas sobre el caparazón de una gigantesca tortuga.» Una señora de mediana edad pidió la palabra: «¿Y cómo se sostiene la tortuga?». «Gracias a la enorme araña que le sirve de pedestal», fue la amable respuesta. Insistió la dama: «¿Y la araña?». El sabio, imperturbable, repuso que se mantenía sobre una roca ciclópea. La oyente no se dio por satisfecha: «¿Y la roca?». Ya impaciente, el gurú la despachó diciendo: «Señora, le aseguro que hay rocas *hasta abajo*».

Si en aquella sala de conferencias había alguien que mereciese ser llamado «filósofo» no era sin duda el charlista, que quizá más bien era charlatán, sino su inquisidora. Porque el papel filosófico se compone de muchas más preguntas que respuestas y, desde luego, excluye la posibilidad de señalar un punto doctrinal más allá del cual ya no cabe preguntar nada. Ningún filósofo tiene derecho a establecer de una vez por todas que «el resto es silencio» y, si lo hace, cualquier señora o señor de su público tendrá mucha razón en preguntarle: «¿Y después?». Sin embargo, todos

y cada uno de los filósofos (o cualquiera de nosotros, cuando hacemos de filósofos) decide que ha tocado tierra en algún momento: que estamos en el fondo y que ya todo son rocas «hasta abajo», como diría el gurú de la fábula. Las preguntas asfixian, cuando se prolongan demasiado falta el aire de certidumbres provisionalmente incuestionadas que permite la vida humana: quien pregunta bucea profundizando más y más, conteniendo la respiración, hasta que su instinto vital le dice que debe regresar a la superficie para respirar o estallarán los pulmones de su pensamiento; entonces vuelve a salir a flote y proclama que ha tocado fondo, pero no es verdad. Lo cierto es que ya *no podía más*. A algunos les falla ese instinto y sufren la intoxicación de las profundidades, que consiste en seguir bajando y bajando, hasta perderse. O hasta que los demás pierden contacto con ellos. Quizá tal fue el caso de Nietzsche, si queremos fomentar su leyenda romántica. Pero no deberíamos mitificar demasiado a los que se hunden para siempre ni considerar traidores o impostores a los que retornan para respirar. Después de todo el fondo siempre está fuera de nuestro alcance porque es nuestra pesquisa la que lo crea y también lo aleja, como la línea del horizonte. Y de lo que se trata es de pensar para vivir, de preguntar para ampliar el saber, de aguantar la respiración para ensanchar los pulmones, de bucear para después respirar mejor a través de la porción de abismo explorada. Ahogarse es un equívoco o un accidente.

Cuando yo era pequeño, mi padre me regaló mi primera enciclopedia, la única inolvidable: se llamaba *El tesoro de la juventud*. Cada uno de sus volúmenes estaba formado por diferentes «libros»: el libro de las narraciones extraordinarias, el libro de los hechos heroicos, el libro de las grandes exploraciones, el libro de la naturaleza, el libro de la magia o de la ciencia... Y cada una de esas secciones, estupendamente ilustradas, brindaba las más elocuentes lecciones de cosas diversas, contaba cuentos o describía paisajes. Una de mis favoritas se titulaba «el libro de los ¿por qué?» y respondía a multitud de inquietudes variopintas: por qué hierve el agua, por qué flotan los barcos, por qué los gatos ven en la oscuridad, por qué a lo lejos las montañas son azules,

etcétera. Apenas recuerdo las respuestas de ese fabuloso cuestionario y las que se me vienen a la cabeza quizá las he aprendido después en otros estudios menos gratos. Pero lo que no se me borra de la memoria es la *satisfacción* que me producían las preguntas en sí y su vértigo cadencioso. ¡Ah, el placer de preguntar, de preguntar no para saber sino para saber que se puede preguntar y preguntar!

El chascarrillo que abre esta entrada tiene otra moraleja: preguntar filosóficamente es preguntar para poner en un compromiso al que cree saber o al que quiere que aceptemos que sabe. Lo cual no implica, ni mucho menos, que nosotros los preguntones sepamos más que él. Esta disposición a preguntar para librarse de la red de certidumbres establecidas pero sin la prisa de sustituirlas por otras es propia de Sócrates en los primeros diálogos platónicos; luego, por culpa suya o de Platón, se va haciendo cada vez más asertivo, más *informativo*... A veces uno pregunta para podar la frondosidad carcelaria de las creencias vigentes, su aparentemente infrangible dictadura. Los dogmas no son concluyentes sino *ocluyentes*: taponan el libre juego de nuestros sentidos y la libertad de nuestra razón. No hay dogma cuando alguien dice: «Ésta es mi roca de fondo y ya no me haré más preguntas» (en ello consiste antes o después la cordura), sino cuando se pretende públicamente imponer que algo es la roca del fondo y ya *no está permitido* hacer más preguntas. En tal situación se hace urgente el riesgo de la pregunta, porque la certeza incuestionable decretada por la autoridad y a la que no hemos llegado por nuestro propio esfuerzo como a la playa el nadador exhausto, es más asfixiante que la serie asfixiante de las dudas. En cuanto el gurú ahueca la voz para dar por sentado que el mundo cabalga sobre un gran elefante, que Dios hizo cielos y tierra en seis días o que es nuestro deber amar al prójimo, el niño impertinente, la señora puntillosa y el filósofo preguntan a coro: ¿por qué?

PSICOANÁLISIS. Fue el propio Freud el encargado de señalar que las tres grandes humillaciones que la ciencia ha propinado al hombre moderno son la copernicana, que nos desplazó del centro

del sistema solar (luego hemos sido sucesivamente desahuciados también del centro de nuestra galaxia hasta la periferia del universo), la darwiniana, que desestimó nuestra prosapia y nos redujo a descendientes hipernerviosos de antropoides más brutos pero también más serenos, y la psicoanalítica, que degradó nuestra conciencia racional a síntoma no siempre fiable de apetitos y conflictos inconscientes. En los tres casos sufre nuestro orgullo de hijos de Dios, que nos hacía creernos situados en el corazón de un universo creado para nosotros por un Padre que nos había hecho a su imagen y semejanza, dotándonos de una luz intelectual cuyo fulgor nada tenía que ver con las tinieblas espesas de la materia. Como en otras ofensas de menor alcance cósmico, la humillación sufrida no nos hace más indignos ni más despreciables sino más sabios. Me atrevería a decir que nos abre perspectivas vitales más inciertas, desde luego, pero también menos aburridas y con un mayor potencial emocionante.

Ser hijos de un Dios paternal, creador del universo, etc., reduce todas las complejidades de nuestra carne a un simple asunto de *obediencia o desobediencia*. Lo cual no quiere decir nada *moral*, sino todo lo contrario: precisamente adquirimos la perspectiva ética cuando sabemos que para orientar la valoración de nuestras acciones no basta con obedecer o con desobedecer [véase la voz *ÉTICA*]. A partir de esas tres humillaciones científicas, la vida puede ser realmente una aventura moral (es lógico en cambio que quienes tienen a la ética por cosa de obediencias y rebeldías consideren que la ciencia «deshumanizadora» es la peor enemiga de la moralidad). O sea, podemos comprender lo que significa estar hechos a imagen y semejanza de Dios, así como también entendemos por qué nuestros primeros dioses fueron los *animales*. Y, lo más importante de todo: estamos en disposición de pensar por qué «a imagen y semejanza» implica también «a imagen y diferencia». La pequeña diferencia en que nos jugamos la vida.

La verdadera audacia de Freud no estriba en decir que la conducta humana se mueve a impulsos de la vida, sino en insinuar que la propia vida se mueve a impulsos de la materia. El esfuerzo metafísico de Freud consistió en prolongar el buceo hacia los

impulsos no hasta el fondo de la vida sino más allá, hasta una materia a veces animada y a veces inerte, pero siempre hostigada por fuerzas dotadas de sentido, es decir: pulsiones. No sólo desplazó la volición de la epidermis racional humana para situarla en la instintualidad previa a lo consciente, sino que intentó llevarla más lejos y más atrás, hasta los dispositivos automáticos de una materia que no tiene que estar viva para querer, que quiere primero estar viva y quizá quiere luego morir. La materia volitiva, animada e inanimada tal como las olas del mar conocen crestas y valles, la misma entidad básica a la que Schopenhauer llamó voluntad (por lo que se ganó la reprimenda de quienes creían que voluntarizaba antropomórficamente el universo —lo que desde luego también hizo, al hablar del dolor universal— en lugar de advertir que iniciaba la homologación cósmica de la voluntad humana con el resto de los procesos materiales).

No intento reescribir filosóficamente lo dicho por Freud, sino acompañarle pensando a partir de él. Con esta profundización en las raíces de la volición (su pregunta, no lo olvidemos, fue a fin de cuentas «¿por qué lo que queremos nos *trastorna?*»), Freud no minimiza la importancia de la razón humana ni mucho menos niega que exista algo que merezca ser llamado «libertad». Al contrario, toda la obra freudiana consiste en el empeño titánico, a menudo barroco y ampuloso, de tomarse la razón y la libertad profundamente en serio. Los supuestos racionalistas que dan por descontadas la plena transparencia del mundo y la cuasi-omnipotencia de la razón, cuyos límites no serían estructurales sino temporales («aún no hemos llegado a saber... pero sabremos»), no se toman en serio la razón: creen en ella mágicamente, como los cristianos en la gracia divina; los que sostienen una idea incondicional de la libertad, confundiendo con la omnipotencia, y profesan que —puesto que tiene sentido hablar de un querer libre— *todo* querer ha de ser libre, no se toman en serio la libertad: añoran la ilusoria plenitud de poderes de la primera infancia y pervierten la afirmación reflexiva de la libertad en profesión de fe cósmica del niño mimado. Estos pseudorracionalistas y pseudolibertarios son los verdaderos desviados del progra-

ma ilustrado (aunque por lo común crean representarlo con estrechez parroquial), mientras que autores como Nietzsche o Freud, lejos de rechazar o desmentir la indagación crítica y laica propuesta por la Ilustración, son sus ejecutores más rigurosos. El realismo ilustrado —su fidelidad a la inmanencia del concepto— estriba en fijar los límites y condiciones de nuestras potencias, no en beatificarlas ni tampoco en descartarlas entre gemidos por carecer de refrendo sobrenatural.

¿Por qué nos trastorna nuestro querer? Porque en él choca el impulso amorfo de la materia viviente con la discreta individualidad («discreta» en el sentido en que hablamos de magnitudes «continuas» o «discretas») de los sujetos sociales (es decir, parlantes, simbolizantes) de la vida. Los socráticos —que no son, por cierto, los únicos «ilustrados» posibles— sostienen que el hombre desvaría y se equivoca porque ignora; Freud se une a la larga traza de pensadores antisocráticos (como Lucrecio, Montaigne o Nietzsche) que ponen las cosas más difíciles: el hombre no yerra por ignorancia, sino por *deseo*. Veamos los pasos de este malentendido. La amoralidad de la libido infantil, canónicamente descrita como perversa y polimorfa, reside en su asocialidad o mejor dicho: antisocialidad. El infante (*in-fans*, que no habla) no cree en Dios sino que se toma por Dios omnipotente; el infante es divino y panteísta, un Dios que aún no ha creado el mundo como algo separado de sí mismo, ni tampoco a otros seres hechos a su imagen y semejanza. Por tanto es un Dios que aún no asume la necesidad de *encarnar* (es la carne la que nos pone *entre* los otros y a *merced* de ellos) ni tampoco la de *sufrir* como rescate social del estigma de la individualidad. Antes de crear al otro a su imagen y semejanza, el infante tendrá que hacerse un yo a su imagen y semejanza: un representante en el intercambio simbólico que le degradará del alucinatorio estatuto divino a su humanidad real. Este yo será el sujeto de la palabra y de la actividad responsable, el acosado inquilino racional del mundo. El trastorno es su estatuto propio, porque debe trazar su camino permanentemente hostigado por los impulsos infernales (es decir, inferiores) de la materia viviente y por la sombra represiva del consorcio simbólico esta-

blecido con sus parientes, los demás hablantes. Se encuentra en una situación semejante a la del enérgico caballero que protagoniza un grabado de Dürero, cabalgando con prudente pero orgullosa firmeza a través del bosque de la existencia mientras sufre el hostigamiento del Diablo y de la Muerte... sin cuya ominosa compañía olvidaría ciertamente quién es y adónde va.

La inscripción interna de la ley a la que como ser simbólico debe someterse el infante —ahora representado por su yo— es denominada por Freud «super-yo». Depuesto de su panteísmo, destituido de su pasada omnipotencia divina, el infante-yo ha de reconocer que no es Dios, que Dios es Otro, el Otro. Y que Dios le impone sus prohibiciones, bajo amenaza de muerte. No entremos en si el super-yo es siempre necesariamente una interiorización del complejo de Edipo, como parece haber sostenido Freud, ni si la muerte que con su guadaña simbólica nos persigue es más bien la castración de nuestro deseo, la mutilación del instrumento del placer: ésta no es la parte más sólida de la teoría y aquí probablemente las circunstancias étnicas e históricas relativizan decisivamente las categorías psicoanalíticas. En cambio resulta relevante que el super-yo exija invariable e imperiosamente la renuncia, es decir, que sea una instancia *negativa siempre*: tanto cuando expresamente formula su «no debes» como cuando exhorta al ideal del yo, fraguado con la positivización en relieve del hueco de nuestras carencias y con la glorificación de la disciplina que nos separa de la inmediatez del placer. Se trata pues de la forma más elevada y sublime de *malestar*: no simplemente la autoridad interiorizada, sino algo más amplio y más hondo, la presencia inescusable de los otros, la frustración que impone la sociedad de los hablantes (en la que todo yo es un tú entre ellos y cada cual debe esperar su turno para hacerse oír, aun ante sí mismo), el peso de los semejantes experimentado en cada individualidad misma por los diversos miembros de la única especie que conoce tan singular anomalía...

Lacan habló en algún sitio de la crueldad del super-yo, «obsesivo y feroz». Malestar despiadado, enemigo sin concesiones del bienestar paradisíaco del infante cuando en las tardes venturosas

del Paraíso ni flores ni bestias tenían aún nombre. El trastorno de nuestro querer no proviene de la nostalgia del Jardín ni del temor ante las torturas del Infierno, sino de la incesante puja entre ambas ofertas. Las psicopatías revelan ante todo la deserción del yo en este permanente combate: su huida hacia la amoralidad muda, hacia la inmediatez de goces que ya no pueden ser disfrutados con la ingenuidad primigenia (goces nunca «egoístas», puesto que desconocen las cláusulas de viabilidad del ego) o la sumisión aterrada a rituales que mimetizan los gestos de la castración para mantenerla alejada, quizá al menos para aplazarla. El pseudoinfante aferrándose a caprichos destructivos que remedan cojeando la omnipotencia imposible, el adulto sumiso que no experimenta del reconocimiento simbólico de los semejantes y de la ley común que nos rige sino la culpabilidad perpetuamente amenazada. A partir de los impulsos inconscientes, amorales y antisociales (creo que Freud exageró estos aspectos, a despecho de Darwin: existen en nuestra dotación genética formas de simpatía y cooperación tan espontáneamente vitales como las predatorias), y bajo la revelación ominosa de la heteronomía intersubjetiva —socialmente objetivada— propone el inventor del psicoanálisis un modelo maduro de salud mental y una forma de autonomía ética. La autoconciencia activa del yo, que Freud pretende estimular o liberar por medio de su análisis personalizado, es una *cordura con alcance moral*. En modo alguno, insisto, hay en el proyecto de Freud (ni tampoco en el de sus discípulos moralmente más esclarecidos: Otto Rank, Alfred Adler, Erich Fromm, ni siquiera me parece que en lo más significativo de la obra junguiana) un anegamiento del yo consciente en las pulsiones de lo inconsciente o una identificación del esfuerzo ético con las crueles y psicopatógenas imposiciones del super-yo. Se trata en cambio de acudir en ayuda de lo así asediado. Algo que sólo puede hacer quien conoce la severidad de ese asedio y los específicos tormentos del yo deseante.

El psicoanalista fue pues concebido por Freud como el cómplice de nuestra cordura autónoma, no como el invocador de fuerzas oscuras o el representante de la coacción social en forma

de tantas mutilaciones innecesarias. *Fluctuat nec mergitur*. Es obvio que los representantes posteriores de este inédito oficio no siempre han permanecido fieles a tal programa... que quizá ni el propio Freud supo continuamente desempeñar. Pero sigue siendo defendible que salvar la consciencia es también rescatar la conciencia (lo moral ha de pervivir en lo racional). Pese a las limitaciones que circunscriben su alcance y humillan el desvarío alucinatorio de algunas de sus pasadas identificaciones, conciencia y consciencia resultan así como la vida: quizá no valgan mucho, pero son todo aquello de que disponemos frente a lo que dispone de nosotros.

R

RACISMO. Véase HETEROFOBIA.

RELIGIÓN. ¿Qué puede decir el filósofo sobre la religión? Es uno de los campos que, desde siempre, le han resultado más comprometedores. Al comienzo, por la justificada sospecha de impiedad que convertía a los pensadores en adversarios y denunciadores de las tradiciones religiosas, lo que podía valerles serias persecuciones, incluso la pena capital. Más adelante (sin que la ortodoxia descartara nunca totalmente sus recelos hacia ellos) hallaron empleo al servicio de la teología, racionalizando dogmas o buscando coartadas especulativas a las leyendas piadosas del monoteísmo triunfante. Después se ofrecieron como una especie de alternativa laica a la pretensión de sabiduría totalizante de los eclesiásticos, a las visiones milenaristas de los profetas y aun a los oscuros raptos negativos de los místicos, proponiendo ellos también su propio sistema totalizador, sus peculiares profecías y sus raptos debidamente tenebrosos. En nuestro siglo, el pragmatismo tecnológico envuelve en una misma condescendencia levemente despectiva los esfuerzos filosóficos y las doctrinas religiosas: sólo interesan por la influencia confirmadora o subversiva del orden social establecido que puedan tener a corto plazo. Y se concede con ligereza en los medios de comunicación el nombre de «filosóficas» a especulaciones sobre cuestiones sobrenaturales, incluso esotéricas, que pertenecen al área de lo religioso y son realizadas por personas vinculadas a la administración del influ-

yente acervo eclesial. En una palabra: olvidada su primigenia actitud de beligerancia impía contra las creencias indemostrables en nombre de la demostración racional (o al menos a partir de elementos naturales contra las fabulosas entidades sobrenaturales), la filosofía hoy es considerada por bastantes —dentro y fuera de la «profesión»— como una forma altamente sofisticada y algo extravagante de religiosidad intelectual.

A mi juicio, como quedó explicitado en la introducción misma de este diccionario, la verdadera actitud filosófica no sólo no es complementaria de la teología sino que surge por oposición a ella: para sacudirse sus veneraciones y temores irracionales. Aunque el filósofo puede utilizar como herramienta de trabajo los mitos establecidos, que son estereotipos reveladores del funcionamiento de la imaginación colectiva, o incluso utilizar con un punto irónico el lenguaje mítico —acuñando sus propios arquetipos—, la tarea filosófica no es mera glosa de las tradiciones míticas ni se empeña en aportar nuevos fantasmas venerables o temibles al panteón vigente. El filósofo siente fascinada amistad por el poeta y receloso respeto ante el científico, pero no puede experimentar más que impaciente desdén por el clérigo y franca indignación ante el nigromante. En cuanto tal, la filosofía es decididamente *atea*: es decir, que los llamados «dioses» que aparecen en la filosofía son meras abstracciones o hipóstasis a partir de lo inmanente (como la Naturaleza, la Historia, el Hombre, la Razón, etcétera), pero nunca personalidades sobrenaturales, providentes, inescrutables, justicieras, persuadibles por medio de la oración o del sacrificio, ávidas de rituales propiciatorios, etc. Cuando en una filosofía hallamos una de estas deidades, resulta siempre ser una incrustación venida del exterior no filosófica y asumida con la resignación ornamental con que la ostra acoge, agranda y pule su perla. Pero no olvidemos que, por brillante y hermosa que parezca al observador, la perla constituye una *enfermedad* de la ostra. Creo que hay un solo sentido, aunque netamente ateológico, en el que la religión y la filosofía pueden compartir su inquietud: le dedicaremos una reflexión al final de este artículo. Por lo demás, sostengo que el filósofo no debe ser religioso por la mis-

ma honradez elemental que veda al aduanero hacerse contrabandista, pese a que los dos gremios tengan el indudable parentesco de merodear en torno a la misma frontera...

Quizá este planteamiento cuya franqueza algo brutal es deliberada resulte incómodo e incluso zafio en la tibieza ambigua de nuestra actualidad que algunos llaman posmoderna. Mostrarse explícitamente descalificador de las veneraciones religiosas es hoy en filosofía —sobre todo en España, cuya nómina filosófica proviene mayormente de los seminarios, cuando no de los mismísimos altares— algo así como *politically incorrect*. Pero ¡qué le vamos a hacer si filosofar nunca fue demasiado correcto a ojos de tanta estricta gobernanta como hubo, hay y habrá suelta por el mundo! A quien denuncia con firmeza los manejos eclesiales para influir indebidamente en asuntos civiles —legislación, educación, etc.— se le suele acusar ahora de anticlericalismo «trasnochado», como si por el contrario la fe y la obediencia que constituyen el núcleo de toda iglesia representasen la cima emancipadora (o simplemente un elemento inocuo más) de la modernidad; paralelamente, resulta de mal tono filosófico insistir no ya en los daños producidos por los dogmas religiosos (siguiendo el impecable verso de Lucrecio: *tantum religio potuit suadere malorum*), sino en su inconsistencia e intrínseca falsedad, pues el espíritu de los tiempos proclama que frecuentamos los tiempos del espíritu y este mozo, por lo visto, se encuentra particularmente a sus anchas en las catedrales y las mezquitas: no hay bobo que no ponga los ojos en blanco de gusto al oír hablar del retorno de lo religioso y no hay bribón que se prive de asegurar al menos una vez en la vida que «sólo un Dios puede salvarnos». Y es que bajo el paraguas religioso (o mejor sombrilla, porque protege de la luz solar demasiado viva) muchos hallan acomodo: quienes anhelan recobrar por vía metafísica la suntuosidad sapiencial de lo absoluto, los que guardan agravios contra los males de la modernidad y los atribuyen a su carácter profano, quienes pretenden consagrar (es decir, sustraer al controvertible examen racional) su diferencia grupal o su visión de la naturaleza, los predicadores milenaristas de la utopía venidera y los doloridos que no renuncian a

repetir la lista de víctimas del pasado como invalidación de cualquier euforia presente, incluso sociólogos y políticos pasablemente cínicos que no renuncian a los efectos unanimitas y normalizadores de una hipotética religión civil. Para todos ellos el pensador estrictamente ateo es un *aguafiestas*, carente de grandeza especulativa, sensibilidad poética o ímpetu colectivamente redentor.

Las religiones son complejos simbólicos particularmente bien acorazados ante la crítica racionalista. Su defensa consiste en que nunca están en la palestra a la que se les requiere para la justa dialéctica. Si se les busca en el campo de la verdad fáctica, se refugian con agilidad en el terreno de la verosimilitud poética o de la espontaneidad psíquica; si se intenta contrastarlas con los resultados históricos de sus doctrinas, rechazan tal grosería en nombre de la intemporalidad de principios que han sido mancillados por sus agentes seculares; si se las toma en serio como teología se hacen ingenuas como el carbonero cuya fe ha quedado ascendida a paradigma, pero si se critican los supersticiosos hábitos populares que sobre ellas se sustentan se transforman de inmediato en sutilísimas revelaciones intelectuales que poco o nada tienen que ver con lo que entretiene la piedad —frecuentemente peligrosa— del vulgo y sus más próximos pastores. Etc., etcétera. Si nadie les coarta ni se les enfrenta saben ser perseguidores y aun verdugos, pero en cuanto fuerzas sociales ponen en entredicho su prestigio o recortan sus privilegios se transfiguran de inmediato en víctimas del «materialismo» reinante. Esta última protesta bastaría para permitir afirmar que toda auténtica filosofía es materialista, al menos en el sentido religiosamente derogatorio que recibe este término. En su polémica epistolar con Spinoza sobre la existencia de fantasmas y espectros sobrenaturales, Hugo Boxel cita la autoridad de Platón, Aristóteles y Sócrates como testigos de tales apariciones. Spinoza responde a su crédulo corresponsal que ninguno de ellos le impresiona demasiado ni le extraña que crean en incubos quienes también creen «en cualidades ocultas, especies intencionales, formas sustanciales y mil otras tonterías»; en cambio, le hubiera resultado muy raro que

hubieran testimoniado a favor de los fantasmas Epicuro, Demócrito, Lucrecio o cualquiera de los antiguos materialistas; del mismo modo, concluye Spinoza, tampoco hay razones para creer en los milagros de la virgen y de todos los santos, a pesar del apoyo que les prestan tantos filósofos y teólogos celebérrimos. Este cruce de cartas es muy significativo por la tajante tersura racional con la que el filósofo judío, excelente conocedor de los libros sagrados y él mismo teólogo a su modo naturalista, rechaza la realidad fáctica de la balumba ultramundana por muy respetados que sean sus mentores ideológicos. La mención de los antiguos atomistas es, si no me equivoco, única en los escritos de Spinoza, pero revela inequívoco aprecio intelectual: incluso se refiere a la destrucción de las obras de Demócrito como demostración del odio y el miedo que a quienes creen en fantasmagorías «espiritualistas» produce la afirmación materialista.

Si queremos afrontar filosóficamente el hecho religioso deberíamos dejar por el momento de lado los *comportamientos* humanos que motiva, con sus ventajas o inconvenientes sociales, e intentar precisar su contenido intelectual. Desde este punto de vista ¿qué es lo que caracteriza a la religión, más allá de la abrumadora y aparentemente caprichosa frondosidad de mitos y ritos? Recabemos la opinión de dos mentes lúcidas y con capacidad de síntesis, cualidades en este terreno nada desdeñables. En primer lugar, Jean-François Revel: «Lo propio del fenómeno religioso y de la actitud religiosa es reposar en la creencia o la esperanza de que existe, por medio de la oración, los sacrificios, la observación de ritos o una conducta apropiada, una relación posible entre un ser natural, el hombre, y una realidad sobrenatural, única o múltiple, Dios o los dioses, que intervienen en el destino humano, durante la vida o después de la muerte» (*Historia de la filosofía occidental*). Perfilaremos más esta descripción somera recurriendo ahora a Octavio Paz: «Todas las religiones nos prometen volver a nuestra patria original, a ese lugar en donde pactan los opuestos, el yo es tú y el tiempo un eterno presente. Reducida a sus elementos más simples —pido perdón por esta grosera simplificación— la experiencia religiosa original contiene tres

notas esenciales: el sentimiento de una totalidad de la que fuimos cercenados; en el centro de ese todo viviente, una presencia (una radiante vacuidad para los budistas) que es el corazón del universo, el espíritu que lo guía y le da forma, su sentido último y absoluto; finalmente, el deseo de participación en el todo y, simultáneamente, con el espíritu creador que lo anima» (*Itinerario*). Creo que estas dos aproximaciones sitúan suficientemente el común contenido intelectual que comparten las religiones conocidas. Quizá habría que añadir una última pero fundamental precisión: la de cómo se ha llegado a saber todo eso. La fuente original característica de la religión no es la experiencia ni la investigación de ningún individuo sino una *revelación* primigenia, una manifestación teofánica que a veces se transmite por tradición y en otras ocasiones favorece a algún santo fundador, la cual queda recogida en leyendas orales o en un canon de sagradas escrituras. En la mayoría de los casos, esa revelación es administrada y perpetuamente reacomodada por un cuerpo de especialistas en lo sacro que se convierten en inevitables mediadores entre lo sobrenatural y los simples mortales.

Ahora bien, este contenido intelectual de la religión —aquello que la persona religiosa cree— puede ser considerado bajo tres luces distintas: como verdad en el sentido literal y fáctico del término (decir «Dios existe», «el alma es inmortal» o «los santos pueden hacer milagros» resulta cierto en el mismo sentido en que lo es asegurar «el océano Pacífico existe», «el cuerpo humano está formado en buena parte de agua» o «los médicos pueden curar a sus pacientes»); como algo importante y humanamente revelador en el sentido en que lo son las grandes obras artísticas, especialmente las literarias, que forman parte irrenunciable de nuestro acervo cultural (la mitología es verdadera del mismo modo que tenemos por tal el conjunto de la obra de Shakespeare, tanto por sus personajes como por sus tramas y desde luego por su lenguaje poético); como algo que debe ser respetado por su capacidad, demostrada a lo largo de los siglos, para cohesionar a las comunidades y consolar a los individuos, inspirando comportamientos morales aceptables, reforzando sobrenaturalmente el

debido respeto a las leyes civiles o despertando la inquietud revolucionaria capaz de cambiarlas por otras más justas (el efecto demostrado de las religiones varía pues según la dosis y las circunstancias de su administración, pero tiene ocasionales parecidos con las leyendas épicas nacionales, ciertos opiáceos, el temor a los verdugos, las promesas publicitarias de los anuncios y la música militar). Estas tres perspectivas no son del todo excluyentes unas de otras, pues a veces se complementan y casi siempre se sirven de *alivio y coartada* entre sí.

La primera de las tres es la más tradicional y la que hoy es de suponer que adopta la inmensa mayoría de las personas religiosas en todo el mundo. Desde una perspectiva filosófica, choca frontalmente con todas las pautas de verificación que utilizamos para aceptar certezas en cualquier otro de los campos del conocimiento. En una palabra, no hay razón para tenerla por ajustada a la realidad. Si alguien desea repasar pormenorizadamente los argumentos racionales a favor del teísmo (la existencia de una persona sin cuerpo, eterna, que está en todas partes, creadora de toda realidad, omnipotente, omnisciente y sumamente bondadosa) puede recurrir al libro de J. L. Mackie titulado *El milagro del teísmo*, donde son examinados con una honradez tan escrupulosa que a veces bordea el tedio. La conclusión, como los más impacientes ya habíamos previsto, es que no hay evidencia probatoria suficiente para tragarse enormidad semejante. De ahí el título del libro de Mackie, pues al autor le parece milagroso que personas razonables puedan ser también creyentes teístas: pero es que las personas razonables lo son sólo a ratos y no faltan condicionamientos tanto psicológicos como sociales que hacen inteligible la fe o al menos la profesión de fe. Una actitud que se pretende respetuosa pero que en el fondo no es más que hipócrita o timorata recomienda a este respecto el agnosticismo para evitar las consecuencias socialmente negativas del rechazo puro y simple: «No podemos saber, somos incapaces de fundar el sí o el no». Se trata de una postura intelectualmente inconsistente: o bien incurrimos en un escepticismo absoluto y declaramos no saber nada sobre nada, lo cual resulta desmentido por las estrategias y des-

trezas que acatamos para orientar nuestra vida cotidiana, o debemos aceptar el mismo uso relativo y sometido a examen pero inequívoco de «verdad» o «falsedad» también en cuestiones religiosas. Es un abuso hipócrita de lenguaje decir que yo no sé si los muertos resucitan o no: sé que no resucitan, de la misma forma que sé cualquiera de las otras cosas de las que estoy razonablemente seguro. Aún más: en lo que respecta al núcleo central de la mayoría de las religiones, es decir, la existencia de la propia divinidad, el problema no estriba en que yo no pueda saber si existe o no existe sino en que ni siquiera resulta comprensible qué es lo que ha de existir o no. (Una de las piezas más devastadoramente lúcidas de nuestra tradición filosófica, los *Diálogos sobre la religión natural* de David Hume, analiza de forma exhaustiva esta perplejidad cuya misma redundancia la convierte en certeza negativa: lo que Hume demuestra es que, dado que nada de mínimamente seguro podemos saber sobre la naturaleza de ese Dios por cuya existencia nos preguntamos, el hecho de que exista o no es igualmente vacío. No es que no sepamos, sino que no sabemos qué es lo que deberíamos saber: lo que queda así anulado en el agnosticismo no es nuestro conocimiento (en beneficio de la fe) sino nuestro raciocinio (en beneficio de la falsedad). Como bien resume Freud, «la ignorancia es la ignorancia y no es posible derivar de ella un derecho a creer en algo. Ningún hombre razonable se conducirá tan ligeramente en otro terreno ni basará sus juicios y opiniones en fundamentos tan pobres. Sólo en cuanto a las cosas más elevadas y sagradas se permitirá semejante conducta» (*El porvenir de una ilusión*).

Los creyentes aseguran que no es la razón ni la experiencia, con su frialdad científica, quienes pueden comprobar la verdad de la religión: es el sentimiento, una especie de intuición —ella misma de origen graciosamente sobrenatural— que percibe la autenticidad oculta de lo divino. Pero también ese intuicionismo sentimental puede ser explicado sin recurrir a ninguna forma de trascendencia. Desde Jenófanes de Colofón hasta Feuerbach o Freud, abundan los análisis plausibles del sentimiento religioso en su dimensión más ingenua o literal. Viene provocado por el

desamparo humano, por la certeza de la muerte, por las contradicciones de la existencia y la brevedad del tiempo que duramos en este mundo. Los seres divinos son proyecciones hiperbólicas de nuestros deseos: de nuestro anhelo de vida inacabable e invulnerable, de nuestro afán de una condición bienaventurada que nada pueda alterar ni amenazar, de nuestro interés en que las culpas sean castigadas y los méritos recompensados mejor de lo que asegura la incierta justicia humana. Como establece Feuerbach en *La esencia de la religión*, un opúsculo admirable por su tino y honradez filosófica, «donde no percibas ningún lamento sobre la mortalidad y sobre la condición de miseria del hombre, tampoco sentirás ningún canto en loor de los dioses inmortales y felices. Solamente cuando el agua de las lágrimas del corazón humano se evapora hasta el cielo de la fantasía da origen a la formación nebulosa del ser divino». Así se sacralizan, para acorazarlos frente a la zapa del tiempo y de la muerte, los gestos humanos vitalmente más intensos (amor, paternidad, capacidad para la caza y la guerra, coraje, inventiva, sabiduría...), las virtudes más elogiadas (sinceridad, compasión, fervor patriótico, generosidad...) e incluso las instituciones sociales más necesarias (tribunales de justicia, autoridad, la comunidad misma en cuanto abstracción colectiva, etc.). Las religiones naturalistas primitivas divinizaban a los seres naturales no humanos dotándoles de una intencionalidad y un carácter antropomórficos, mientras que los teísmos antropocéntricos posteriores veneran como divino al ser humano, desmesurando y proyectando en la trascendencia sus cualidades esenciales a escala deshumanizada. Por medio de la religión se acuña un ideal compartido en el que cada cual puede hallar cierta compensación frente a las insuficiencias de la realidad establecida, a la par que se contrarrestan los impulsos destructivos y disgregadores que todo individuo siente frente a la disciplina de la vida en común, sobre todo en las sociedades más complejas y avanzadas: «La satisfacción narcisista, extraída del ideal cultural, es uno de los poderes que con mayor éxito actúan en contra de la hostilidad adversa a la civilización, dentro de cada sector civilizado» (Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*).

Esta última indicación sobre el papel de consolidador y consolador social que desempeña la religión nos propulsa hasta la tercera consideración que señalábamos respecto a su contenido intelectual. En efecto, aseguran algunas elites sofisticadas a lo largo de la historia, las aseveraciones de la religión no son verdaderas en el sentido literal y fáctico, pero lo importante es que son creídas como literal y fácticamente verdaderas por millones de personas. Empeños críticos como el esbozado en el párrafo anterior suelen contemplarse con una especie de azorada impaciencia, como una falta de tacto: igual que obstinarse en desengañar a los niños acerca de los Reyes Magos, poniendo en peligro las ilusiones infantiles y quizá hasta los negocios navideños de los adultos. Y es que, según parece, los resultados de la religión como elemento de cohesión social y como argumento a favor de la adhesión a los principales valores no ha encontrado todavía sustituto plenamente fiable. Además, el impulso religioso no sólo es conservador de los controles sociales sino que también estimula las ansias rebeldes y la búsqueda de un mundo mejor: la utopía tiene siempre un componente religioso (o la religión un componente utópico, como ha pretendido demostrar en páginas notables Ernst Bloch) y el milenarismo es revolucionario incluso cuando pierde la fe en los dogmas tradicionales. En España, pero no sólo en España, muchos militantes comunistas o izquierdistas han llegado a sus ideales políticos a través de su fe cristiana y a veces ni siquiera han necesitado abandonarla mientras luchan por ellos. Por el contrario, la caída de los regímenes comunistas totalitarios fue sin duda acelerada por la labor de oposición a la dictadura que llevaron a cabo numerosos creyentes. Y en el mundo islámico, los integristas más radicales representan una formidable fuerza subversiva contra los gobiernos establecidos y también contra su posible modernización occidentalizadora. Es decir, sea para conservar unida y pujante la comunidad o sea para transformarla, la religión es un catalizador social que no puede ser menospreciado... ni fácilmente sustituido. Las sociedades democráticas más laicas y liberales en cuestión religiosa parecen ser también las más atomizadas, las menos unánimes en cuanto a

valores y programas de futuro, aquellas en las que los ciudadanos se encuentran más desorientados y sometidos a la anomía suicidaria que señaló Durkheim. Siguiendo la traza de Rousseau, venerable para todo buen colectivista moderno o posmoderno, los comunitaristas y otros sociólogos moralizantes proponen muy seriamente la necesidad de una «religión civil» que complementemente colectivamente la privatización de las ideas religiosas en las democracias liberales y reproduzca al menos en parte aquellos añorados efectos de aunamiento social que tuvieron los credos tradicionales.

Desde el punto de vista filosófico que aquí tratamos de ilustrar, esta tercera consideración del fenómeno religioso tampoco resulta demasiado convincente. Todas las religiones han obtenido y obtienen su relevante influencia social de la *fe* y la *obediencia* que inculcan en sus creyentes, sea para mantener el orden o sea para subvertirlo. Ahora bien: ambas cualidades chocan frontalmente con las exigencias básicas de la filosofía y también con las de la revolución democrática moderna. La fe impide la indagación personal, la experimentación, la crítica racional de las convicciones establecidas, el debate público por medio del cual cada participante puede obtener sus propias conclusiones. Sobre todo la fe va directamente contra la *voluntad de verdad* que Nietzsche señaló acertadamente como el más distintivo acicate de nuestra modernidad ilustrada. Por su parte, la obediencia a los depositarios de la autoridad divina constituye un resabio absolutista incompatible en su misma esencia con la propuesta democrática que aspira al acceso igualitario para la toma de decisiones y que justifica la administración del poder como expresión delegada de las decisiones mayoritarias. Incluso aunque la obediencia no fuese a una jerarquía humana (algunas religiones han predicado las formas más radicales de igualitarismo), impone siempre un modelo intangible, irrevocable e inmodificable por la voluntad de los humanos concertados: la Ley es un dictado de lo sobrenatural y no un conjunto de convenios pactados entre los socios y sometidos por tanto a posible revisión. ¿Son compatibles esta fe y esta obediencia religiosas con el establecimiento de una sociedad

abierta, plural, políticamente igualitaria, donde se fomente la educación general como libre examen y búsqueda intersubjetivamente demostrable del conocimiento? Quizá esta incompatibilidad existe, reconocen ciertos espíritus maquiavélicamente religiosos (calcados sobre las doctrinas antiliberales del Gran Inquisidor de la novela de Dostoiewski), pero las sociedades fuertemente religiosas son *preferibles* a las modernas y laicas. En este punto, no puedo sino suscribir el dictamen de Freud sobre esta cuestión: «Es dudoso que en la época de la supremacía ilimitada de las doctrinas religiosas fueran en general los hombres más felices que hoy, y desde luego no eran más morales» (*El porvenir de una ilusión*). Sin duda, el respeto ordenado a la jerarquía no es un índice fiable de felicidad social: ni siquiera las sociedades han de tener como primordial objetivo político la felicidad de sus miembros, sino el garantizar la libertad que cada cual puede emplear para buscarla por sí mismo. Y la autonomía moral [véase el artículo ÉTICA] no es un resultado de la fe y la obediencia, aunque éstas puedan asegurar por medio de la coacción y el temor conductas que algunos tengan por moralmente excelentes. Puede ser cierto, como sostiene Ernst Bloch, que «es a *Jupiter Optimus Maximus* a quien suprime el ateísmo esencialmente, pero no el contenido optativo del *Optimus Maximus* en sí mismo» (*El Principio Esperanza*). La transformación, sin embargo, no es irrelevante. Ya Spinoza señaló en su día que las mejores promesas emancipatorias que se hallan en las profecías religiosas pueden también ser asumidas como parte de proyectos racionales sobre lo que los hombres merecen compartir. Y ello sin necesidad de renunciar a la voluntad de verdad ilustrada, dimitir de la cual humilla la dignidad intelectual de cualquier hombre moderno.

Cuando Hans Küng y otros clérigos pretenden que las principales religiones alcancen un acuerdo ético mínimo que garantice una moral unánime para toda la humanidad, parecen desconocer que ello sólo sería posible por medio de un convenio *racional* entre sus autoridades (si es racional, ¿por qué no extenderlo a todos los hombres, creyentes o no?) y a partir de la renuncia a las *supersticiones* que las enfrentan unas a otras..., es decir, renun-

ciando a lo distintivamente religioso de cada una de ellas y acudiendo a la facultad profana que todos los humanos compartimos. Los proyectos universalistas, es decir: civilizatorios, tropiezan con la vocación tribal de los dioses, que prefieren dispersar y desconcertar a los hombres en lugar de aunarlos en un proyecto común: recordemos el rencor de Jehová contra los constructores de Babel, cuya unidad de propósito le hacía sentirse amenazado («He aquí que todos forman un mismo pueblo y todos hablan una misma lengua, siendo éste el principio de sus empresas. Nada les impedirá llevar a cabo todo lo que se propongan. Pues bien, descendamos y allí mismo confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan los unos a los otros» [véase a este respecto la voz UNIVERSALIDAD]). Quizá Küng debería releer a Lichtemberg, quien estaba convencido de que si la humanidad dura lo suficiente la verdadera religión universal será un spinozismo radical [véase SPINOZA] y comentaba: «A fin de cuentas no hay otra forma de adoración a Dios que el cumplimiento de actos y obligaciones de acuerdo con las leyes dictadas por la razón. Desde mi punto de vista, *hay un Dios* no quiere decir otra cosa que “en pleno ejercicio de mi libre albedrío siento la necesidad de hacer el bien”. ¿Para qué más necesitamos un Dios?» (*Aforismos*). Desde luego, nada de lo dicho excluye que algunas personas obtengan de sus creencias religiosas consuelo en los pesares, estímulo para llevar a cabo actos de suprema generosidad y fuerza para aumentar su contento vital. Marx dijo que la religión es el opio del pueblo, pero yo creo que se la puede comparar más bien con el vino: hay quien tiene «buen vino» y por tanto el tomarse un par de copas le anima, le da coraje, le pone más simpático o más cariñoso; otros tienen «mal vino» y, en cuanto beben, se echan a llorar, se vuelven agresivos, deliran o se embrutecen. Con la religión ocurre lo propio: hay a quien le sienta bien y a quien puede destruirle. Y lo mismo que es un puritanismo dictatorial privar de vino a todos con el pretexto de que el alcoholismo es peligroso y la austera sobriedad siempre beneficia, sería imperdonable condenar cualquier sentimiento religioso en nombre de la sobriedad racionalista y para prevenir los delirios persecutorios de algunos fanáticos.

Hemos dejado para el final la consideración de la segunda perspectiva sobre el contenido intelectual de las religiones, la que le concede el mismo interés relevante que a otras grandes creaciones de la imaginación humana. Es algo indudable que las leyendas mitológicas de casi todos los pueblos son un material enormemente inspirador para los que deseamos reflexionar y también quizá poetizar acerca de las peripecias que nos ocurren a los mortales (a los únicos mortales de este mundo, a los que *sabemos* que somos mortales). La compleja biografía de los dioses y la evolución de lo sagrado es una vía de acceso a nosotros mismos, a lo más íntimo de nuestro enigma, que no puede ser soslayada ni obviamente sustituida nunca del todo. Algo semejante ocurre con las grandes invenciones literarias de todas las épocas, que forman ya también una suerte de panteón mitológico aunque de tono más subjetivo y laico. Sin embargo, los personajes literarios —lo mismo que los protagonistas de las mitologías remotas en el tiempo o el espacio— no están ligados a rituales, ni a iglesias, ni a creyentes que acepten con susceptible literalidad su existencia. Una película que bromea sobre los dioses del Olimpo —por ejemplo *Jasón y los argonautas*— no tropezará con las mismas respuestas indignadas que rodearon a *La última tentación de Cristo*, ni satirizar al viejo Toth o a Ra-Amón hubiera resultado tan peligroso para Salman Rushdie como especular sobre las mujeres de Mahoma. Las variaciones más o menos logradas sobre Fausto, Hamlet o don Quijote pueden impacientar a veces a los puristas, pero no desembocan en persecuciones ni tampoco refuerzan el papel político de ninguna secta. Cuando los filósofos se impregnan demasiado de la problemática y la terminología religiosa vigente adquieren un estatuto ambiguo, parcialmente sacerdotal, que puede ser entendido como una provocación por los más supersticiosos o también como un refuerzo heterodoxo a la fe establecida por los supersticiosos bien educados. Recordemos por ejemplo aquella inquietante epidemia de ángeles que asoló hace unos años la producción filosófica de Francia, Italia y aun España... Sabemos, por descontado, que los «ángeles» filosóficos son estéticos o todo lo más metafísicos, nunca de veras teológicos, y que

cuando un filósofo habla de «Dios» se refiere al Gran Todo, a la Inmensa Nada o a cualquier otra cosa sofisticada muy distinta del Super-Santa Claus en cuya providencia confía el hombre de la calle. Con razón afirmó el noble Alejandro Herzen que «no existe una abstracción lógica, ni un nombre colectivo, ni una causa sin investigar o un principio desconocido que no se hayan convertido, aunque sea por poco tiempo, en una divinidad o un *sancta sanctorum*» (*Pasado y pensamientos*). Sin embargo, tanta delectación por entidades sobrenaturales resulta algo mosqueante para quienes guardamos demasiados resabios impíos de la vieja filosofía atomista: hay algo de *engañoso* en esta confusión voluntaria entre filosofía y teología. Y aún peor es la unción espiritualista con la que a veces se proclama la superioridad de los sentimientos religiosos, la elevación espiritual de las sociedades aún mayoritariamente creyentes —tipo islámico— frente a las descreídas y comerciales de la modernidad occidental: como si cambiar los «culebrones» de la televisión por el sermón dominical del párroco o las vociferaciones del ulema supusieran algún tipo de mejoría en la graduación anímica del paciente..., como si la propaganda comercial fuese esencialmente distinta o más dañina que la dogmática que ofrece paraísos a cambio de fe y obediencia, siempre fe y obediencia. Entre los entusiastas de lo sublime y lo ultramundano, siempre un poco mejores y más delicados que el tosco mundo en que vivimos, siempre dispuestos a venerar enigmas *de buen tono* en lugar de pegar el ojo al microscopio, entre esa chusma exquisita y piadosa los filósofos no tenemos nada que hacer. Esos guiños hacia el redil santo (en ocasiones adoptando ínfulas de denuncia profética contra las autoridades terrenales) quizá tengan alguna justificación en la mocedad soñadora y excitada del pensamiento, pero la recaída en ellos años después es índice seguro de senilidad e impotencia intelectual. La religión es el mal de Alzheimer de la filosofía... o el primer síntoma del Alzheimer en algunos filósofos.

Supongo que la única cofradía religiosa no basada en el engaño fue la de los Neminianos, que tomaron su nombre de la palabra «nadie» (*nemo*), porque los dos principios básicos de su doc-

trina eran «nadie ha visto nunca a Dios» y «nadie puede escapar a la muerte». Este credo es veraz y respetable, aunque poco consolador. También hay otra lectura del fenómeno religioso que nada tiene que ver con la fe ni con la obediencia y que por tanto reviste auténtico interés filosófico. La esboza a su modo algo confuso pero enormemente sugestivo Georges Bataille en su *Teoría de la religión*. Voy a resumirla, y en parte a reinventarla para ustedes. La vida de los humanos transcurre en dos planos, el íntimo e inmediato y el exterior o mediato, en cierto sentido semejantes a lo subjetivo y lo objetivo. El mundo de lo íntimo es el de los deseos sin tregua ni cálculo, un mundo de violencia y urgencia absoluta, de soberanía ilimitada: nada se aplaza ni se ahorra, la generosidad es terrible, la depredación también. No hay secuencia ni linealidad causal en los propósitos, sólo cuentan los fines y el presente, nada es instrumento para objetivos futuros. En el mundo de la mediación prevalece la herramienta, la lógica de la utilidad, se sopesan ganancias y pérdidas y la previsión cuidadosa del mañana nos impone justificadas reservas: es el orden de la técnica, pero también de la ética y de la política. Pues bien, la experiencia de lo sagrado patentiza nuestra pertenencia al orden de lo íntimo, el que niegan las mediaciones de nuestra cotidianidad profana. En lo sagrado se revela el núcleo *inmanejable*, *incalculable*, que constituye la verdad subjetiva de la realidad en la que todo es potencialmente instrumento para conseguir algo útil..., incluso la propia subjetividad humana, sea la de los otros cuando los manipulo a mi servicio o sea la mía propia, cuando por el trabajo me convierto en herramienta del soberano absoluto que también soy y que no conoce más que el arrebató despilfarrador. El sacrificio es el gesto por el que sustraigo a la víctima, sea lo que fuere, al ordenamiento de lo útil y calculable para precipitarla en la intimidad violenta y apasionada cuya llama lo consume todo por igual. De ese modo, el sacrificador reafirma el vértigo de su intimidad, que el ordenamiento instrumental tiene que olvidar cada día para que la supervivencia quede asegurada. Esta escisión en los dos órdenes contrapuestos es lo específicamente humano: el animal, que se halla en el mundo «como el agua en el agua», no vive la separa-

ción de su deseo de la objetividad programada que lo colma. Desde esta perspectiva, y creo que sólo desde ésta, la vivencia religiosa —entendida como degustación de lo sacro— puede ser considerada como la más fundacionalmente humana de todas. Según Hegel, será también la raíz del reconocimiento de lo humano por lo humano, es decir, el descubrimiento fascinado y polémico de una intimidad incalculable e inmanejable por otra. Pero las religiones establecidas en seguida reproducen en sí mismas la dualidad de los órdenes enfrentados: la divinidad tiene dos caras, la una nocturna y de perdición, la otra diurna y salvadora. Sobre esta última se asienta la solidez consoladora de las iglesias y los cultos propiciatorios, convertidos en herramientas de rango sobrenatural, así como los códigos morales sancionados teológicamente. El propio sacrificio, tal como describe Feuerbach, pasa a ser un instrumento para conseguir la fuerza que necesitamos y asegurar los propósitos que sustentan nuestra cotidianidad lineal. En cierto modo, como siempre se ha intuido, la confrontación directa y desnuda con lo sagrado es *insostenible*, quizá también imprescindible para que la humanidad no se olvide a sí misma por lo que, más allá de la domesticación utilitaria que las religiones hacen de ella, ha de volver una y otra vez, sea como finalidad sin fin en el arte, como arrebató transgresor en el erotismo, como liberación festiva en la risa, como demolición frenética en la violencia o como absoluto desprendimiento jubiloso en la caridad.

RILKE (Rainer Maria).

*Y aunque el hombre quiera huir de sí mismo
como de cárcel que le odia y retiene,
hay no obstante en el mundo un gran milagro:
yo siento que toda la vida es vivida.*

(De «El libro de la peregrinación», en *El libro de las horas*)

*... porque el estar aquí es mucho y porque, al parecer,
todo lo de aquí nos necesita, estas cosas efímeras que de un modo*

tan extraño nos incumben. A nosotros, los más efímeros. Cada cosa, una vez, sólo una vez. Una vez y nada más. Y también nosotros una vez, aunque no sea más que una sola: haber sido terrenal no parece revocable.

(De *Elegías Duinesas*, Novena elegía)

ROUSSEAU (Jean-Jacques). La posibilidad de legislar de acuerdo con una *voluntad general*, distinta de la egoísta y contradictoria «voluntad de todos», es la piedra angular de la filosofía política que expone Rousseau en *El contrato social*. Si algo puede ser llamado sin restricción «bueno» en esa filosofía política es sin duda dicha voluntad general. Medio siglo después de la publicación de la obra de Rousseau, Arturo Schopenhauer acuñó un sistema metafísico según el cual la existencia es un conjunto de peripecias llenas de dolor, estruendo y furia, fruto de la agitación de una voluntad cósmica ciega que todo lo crea y lo destruye. Si algo puede ser llamado sin restricción «malo» en el pensamiento de Schopenhauer es sin duda esa invulnerable e ilimitada voluntad. Schopenhauer tuvo a Rousseau por uno de sus nada escasos antagonistas filosóficos, opinión compartida por quienes reducen la doctrina del ginebrino a un supuesto «optimismo» y al germano a su «pesimismo» no menos reduccionista. Pero ¿no se podrá acaso establecer una cierta continuidad especulativa entre la idea de voluntad manejada por Rousseau y la que fundamenta la filosofía schopenhaueriana? ¿No serán sus divergentes doctrinas políticas dos intentos contrapuestos por resolver un mismo problema, a saber, lo que podríamos llamar la *tiranía* de la voluntad? ¿Puede hallarse en Kant el puente —esperemos que no sólo para asnos— entre ambas concepciones? Aventurar una respuesta a estos interrogantes es la pretensión, abiertamente conjetural y lúdica, de este artículo. Aunque Rousseau y yo nunca nos hemos llevado demasiado bien, espero que sus *manes* me perdonen por reducir su entrada en este indócil diccionario a un tema tan aparentemente caprichoso...

Quizá el mejor lugar para estudiar el papel de la voluntad en Rousseau sea la «Profesión de fe del vicario saboyardo», un cate-

cismo de religión natural incluido en su *Emilio*. Es el único fragmento de su obra que admiraba Voltaire, el menos rousseauiano de los enciclopedistas: lo tenía editado aparte, en forma de librito, encuadernado en tafilete rojo. El punto de partida de este texto es muy parecido al empirismo sensualista británico, pero Rousseau hace hincapié en que, junto a los sentidos que le aportan sus imprescindibles datos, el hombre dispone de una capacidad especial, una «fuerza del espíritu que acerca y compara las sensaciones». El hombre no sólo conoce porque se ve afectado por las informaciones sensoriales, sino porque *quiere* obtener conocimiento de ellas por medio de juicios, relaciones comparativas, distinción entre sensaciones semejantes, etc. Esta «fuerza del espíritu» puede ser llamada «atención, meditación, reflexión o como se quiera», el autor todavía no se decide a bautizarla pero deja claro su alcance: «Sin ser dueño de sentir o de no sentir, lo soy de examinar más o menos lo que siento». Está claro que por muy racionales y lógicas que sean estas funciones cognoscitivas de la fuerza aún innominada (análisis, síntesis, deducción, etc.), su arranque es fundamentalmente *volitivo*, como lo es el momento de decisión en que se fragua todo ser *dueño* de algo.

¿Cuál es el primer principio al que se llega por medio de la aplicación de esa fuerza del espíritu a los datos de los sentidos? Se trata nada menos que del embrión de una doctrina ontológica y por cierto nada modesta en sus alcances: «Las primeras causas del movimiento no son las de la materia; ésta recibe el movimiento y lo comunica, pero no lo produce. Cuanto más observo la acción y reacción de las fuerzas de la naturaleza actuando las unas sobre las otras, más concluyo que, de efectos en efectos, hay siempre que remontarse a alguna voluntad que constituye la primera causa; pues suponer un progreso de causas hasta el infinito no es realmente suponer nada. En una palabra, todo movimiento que no ha sido producido por otro no puede provenir más que de un acto espontáneo, voluntario; los cuerpos inanimados no actúan más que por el movimiento y no hay verdadera acción sin voluntad. Éste es mi primer principio. Creo, pues, que una voluntad

mueve el universo y anima la naturaleza. Tal es mi primer dogma o mi primer artículo de fe».

En el acto de conocer, la voluntad que pone en danza los elementos y los transforma en conocimiento aún vacila en el momento de confesar su nombre. No ocurre lo mismo cuando se trata de establecer la más general y radical noticia referente al universo material del que formamos parte. La materia que los sentidos nos revelan no es *activa* sino *actuada*; todo aquello que vemos moverse y obrar no prueba ningún automatismo material sino algo que mueve, obra y *por tanto* no es material: una voluntad en acción, denominación redundante desde el punto que la voluntad se prueba y demuestra en la acción lo mismo que toda acción prueba y demuestra la existencia de una voluntad quizá no fenomenológicamente evidente (Schopenhauer irá más allá: la voluntad se demuestra en la existencia de cualquier *forma*, aunque sea inanimada). Si los hombres alcanzamos el conocimiento y no simplemente la *impresión* informativa de los sentidos es porque en nosotros se da la fuerza espiritual que ejecuta la voluntad de conocer. Y el primer artículo de fe iluminado por esa voluntad de conocer es la voluntad de actuar que subyace como *ultima ratio* a todos los movimientos de la naturaleza. Nada se mueve sin *querer* moverse o sin que otro haya *querido* que se mueva; en último término, para no prolongar el proceso hasta el siempre incómodo infinito, cualquier movimiento y especialmente cualquier acción remiten a una voluntad que todo lo pone en marcha.

¿Viene esta argumentación, sencillamente, a remachar las habituales vías causales que prueban la existencia de Dios? Sin duda, pero con un matiz fundamental. No se dice sólo que un primer motor debe poner en movimiento a todo lo que se mueve, sino que ese primer motor mueve porque *quiere*, es una voluntad. No es un simple motor sino un *actor*. Cuanto se mueve en apariencia sin querer moverse no deja por eso de ser inerte: su impulso proviene del querer que no comparte. Sólo actúa quien desea actuar, quien actúa *voluntariamente*, no quien obra propulsado por una voluntad ajena. ¿Hace falta señalar ya que esta ontología, además de sus directamente buscadas repercusiones teológicas,

va a implicar otras de tipo *político*, no menos relevantes? Pero esas implicaciones políticas vendrán más adelante, cuando descendamos de la cósmica voluntad divina a la dificultosamente social voluntad humana. Por el momento, lo que Rousseau deduce es que toda la naturaleza es movida por un gran Actor principal, cuya actuación se somete además a pautas concretas: «Si la materia movida me muestra una voluntad, la materia movida según ciertas leyes me muestra una inteligencia; tal es mi segundo artículo de fe». Un ser que quiere y en cuyo querer activo podemos descubrir las *leyes naturales* de la razón, motor que pone en marcha al universo entero: tal es el Dios de Rousseau o al menos el de su vicario saboyardo.

¿Y el hombre? Desde luego, también posee una voluntad y no sólo para obtener conocimiento, como vimos al principio, sino para dirigir el curso de su vida. Rousseau insiste: «El principio de toda acción está en la voluntad de un ser libre; no podríamos remontarnos más allá. No es la palabra libertad la que no significa nada, sino la de necesidad. Suponer cualquier acto, cualquier efecto que no se derive de un principio activo, es verdaderamente suponer un efecto sin causa, cayendo en un círculo vicioso». Los materialistas a lo D'Holbach supusieron que a fin de cuentas nada es verdaderamente libre, pues todo es necesario; Rousseau sostiene que a fin de cuentas nada es verdaderamente necesario, pues todo deriva del acto libre de una voluntad. La voluntad divina anima la naturaleza, es el alma del mundo; en cada hombre también hay un principio activo, por lo tanto voluntario, luego inmaterial (no inerte, no movido sino actor): «El hombre es pues libre en sus acciones y, como tal, está animado por una sustancia inmaterial, tal es mi tercer artículo de fe». Lo mismo que Dios es el alma de la naturaleza, el alma de cada hombre mueve y activa la naturaleza humana.

Sin embargo, Dios se las arregla mejor con la materia que anima y ordena que los hombres con el lote material que les ha correspondido (pese a que Uno y otros, cada cual a su modo, son creadores de las realidades que pretenden dirigir, si centramos la realidad propiamente humana en su condición moral y política).

Aquí el razonamiento de Rousseau se hace bastante spinozista: el alma de la naturaleza no tiene problemas en hacer concordar voluntad y razón porque adopta *naturalmente* el punto de vista del conjunto, nada hay fuera o más allá para tentarla o distraerla de ser lo que es; el individuo humano, en cambio, está sometido por obra de su cuerpo a la influencia de seres externos que pueden *enajenarle* de su verdadero ser. La acción corresponde a lo que hago según mi libre voluntad, con independencia de la engañosa presión de mis sentidos; si cedo a la sugestión de éstos soy víctima de la pasión, que desvirtúa mi auténtico querer: «Tengo un cuerpo sobre el que los otros actúan y que actúa sobre ellos; esta acción recíproca es indudable; pero mi voluntad es independiente de mis sentidos; consiento o resisto, sucumbo o soy vencedor y siento perfectamente en mí mismo cuando hago lo que he querido hacer o cuando no hago más que ceder a mis pasiones. Siempre tengo la fuerza de querer pero no siempre la fuerza de ejecutar. Cuando me entrego a las tentaciones, actúo según el impulso de los objetos externos. Cuando me reprocho esta debilidad, no escucho más que a mi voluntad; soy esclavo por mis vicios y libre por mis remordimientos; el sentimiento de mi libertad no se borra en mí más que cuando me depravo y llego finalmente a impedir que la voz del alma se eleve contra la ley del cuerpo».

Admitamos que hay aquí cierto galimatías (por ejemplo, la oposición entre la voz del alma, cuya rectitud natural se le supone como a los soldados el valor, y la ley del cuerpo, que en cuanto ley no puede venir más que del alma divina, aún más rectamente natural por definición según el segundo artículo de fe), pero en conjunto la cosa está bastante clara: en cuanto almas, queremos de acuerdo con la razón del todo y en cuanto cuerpos sufrimos la influencia desviacionista y apasionadora de lo parcial. Por ello, dirá más adelante el pensador ginebrino, es virtuoso quien se ordena a sí mismo de acuerdo con el todo y es vicioso quien pretende ordenar el todo en torno a su particularidad ínfima. Si consultamos solamente a nuestra alma nunca podemos equivocarnos sobre lo que está bien o mal: «bueno» es lo que de veras que-

remos, según la rectitud naturalmente totalizante de nuestro querer, y «malo» es lo que hacemos cuando nos dejamos arrastrar por la parcialidad que afirma nuestra particularidad corporal a despecho del conjunto ordenado universal. Fuera de esa funesta influenciabilidad de la acción humana, nada está mal en el universo; pero, ay, el resultado de esa influenciabilidad es el producto humano que más ciegamente nos enorgullece, pese a que es la causa de todos nuestros padecimientos. «El mal particular no está más que en el sentimiento del ser que sufre; y ese sentimiento el hombre no lo ha recibido de la naturaleza sino que se lo ha dado a sí mismo. El dolor tiene poca influencia sobre cualquiera que, habiendo reflexionado un poco, no tiene ni recuerdos ni previsiones. Suprimid nuestros funestos progresos, suprimid nuestros errores y nuestros vicios, suprimid la obra de los hombres y todo está bien.»

Si releemos ahora *El contrato social*, las consecuencias directamente políticas de estos fundamentos ontoteológicos saltan a la vista. La *voluntad general* que ha de plasmarse en las leyes y decisiones del soberano colectivo no es sino ese verdadero querer de cada individuo humano, alerta contra la parcialidad de las pasiones y contra la ley de su cuerpo, influenciado por todos los restantes seres. Cuanto refuerza nuestra particularidad y se presenta como simple «voluntad de todos» no es más que la suma de nuestros apegos corporales, más deseosos de hacer girar el todo en torno a lo uno que de someter lo uno a la racionalidad del todo, apegos no tanto «egoístas» como «egotistas» [véase la distinción entre estos términos en el artículo SANTAYANA y en el dedicado a la ÉTICA]. De aquí lo conveniente de debilitar al máximo las fuerzas propias de cada socio, según se recomienda en el *Contrato*, a fin de que nadie pueda valerse por sí mismo sin contar con el apoyo del mayor número posible de los demás. Cuanto más debilitadas estén nuestras fuerzas en cuanto individuos, más libre de ataduras corporales funcionará nuestra voluntad y por tanto más general será: es decir, mejor adoptará frente a la sociedad un punto de vista tan totalizadamente racional como el del Actor divino respecto a la materia del universo. El ciudadano no debe renunciar a

su libertad, todo lo contrario: debe renunciar a todo para conservar su libertad, más allá de intereses particulares y urgencias físicas. Pero mientras que la voluntad divina se convierte inmediatamente en ley, por la perfecta conjunción en Dios de querer y saber, a la voluntad general del pueblo le es más difícil conseguir esta armonía. «Por sí mismo el pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre logra verlo por sí mismo. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es clarividente. Es preciso mostrarle los objetos tal como son, a veces tal como deben parecerle, mostrarle el buen camino que busca, precaverle de la seducción de las voluntades particulares, aproximar ante sus ojos los lugares y los tiempos, contrapesar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el daño de los males remotos y ocultos. Los particulares quieren el bien que rechazan; ¡el público quiere el bien que no ve! Todos tienen igualmente necesidad de guías.» El Legislador se hace necesario para aportar a la voluntad general esa guía racional que su inevitable fragmentación corporal en individuos le hurta. Sobre las competencias benéficas pero ideales o realistas pero nefastas de este ilustrador de la voluntad se ha escrito abundantemente, con las argumentaciones más contradictorias. No faltan detalles inquietantes en el propio programa que Rousseau le propone, por ejemplo cuando dice que debe mostrar al pueblo las cosas como son y a veces *las cosas tal como deben parecerle que son*. Por lo visto, para que la voluntad general no se desvíe, el pueblo que la encarna no siempre debe ver las cosas como efectivamente son sino de forma más adecuada a los altos fines del recto querer colectivo. No olvidemos que estamos en terreno voluntarista y que por tanto la intención es lo que cuenta... Más adelante, Kant extraerá de este principio no pocas importantes consecuencias.

Para Rousseau —como para Spinoza, desde un planteamiento distinto que llama «necesidad» a lo mismo que el ginebrino llama «libertad»— la voluntad en sí misma siempre quiere el bien, lo recta y adecuadamente natural. En su funcionamiento sin interferencias —como en el caso de Dios— lo que quiere es en todos los casos lo mejor que se puede querer. Cuando los indivi-

duos se desvían de esa voluntad por la influencia dolosa de otros seres particulares, experimentan las malas consecuencias de ese alejamiento de lo debido, es decir: *sufren*. Los dolores que resultan de la mayoría de los numerosos empeños humanos son señal de que nos hemos alejado del verdadero querer incorpóreo para seguir la ley carnal de los cuerpos. Para evitar el sufrimiento lo mejor hubiera sido no alejarnos nunca de nuestra voluntad natural, semejante en su armonía con el todo a la divina; como ya no es posible retornar a este punto ideal, será preciso reinventar en el ámbito de lo social una legislación artificial que haga efectiva la voluntad general de la comunidad, disminuyendo así dentro de lo posible los padecimientos provocados por la atomización pasional de los individualismos.

Comparemos brevemente esta doctrina de la voluntad tiránicamente buena en Rousseau con el pensamiento de Schopenhauer. Se contraponen de tal modo que podrían muy bien ser lo mismo visto según su cara y según su cruz. También para Schopenhauer todo lo que se mueve y, aún más radicalmente, todo lo que existe cabe decir que se mueve y existe *porque quiere*. La voluntad es la urdimbre de todo lo real, aún más, la única realidad en el fondo de lo aparentemente real. Las leyes de la naturaleza son pautas que repite el juego sin motivos de la voluntad cósmica: pero no revelan inteligencia, sino que la inteligencia humana se revela al descubrirlas y formularlas. En cuanto encadenamiento de causas y efectos, todo lo que hay y lo que ocurre está férreamente determinado, es *necesario*; pero en cuanto todo proviene del actuar de una voluntad sin por qué ni motivos ulteriores, todo es *libre* en el más absoluto sentido del término. De modo que, no menos que en Rousseau, también para Schopenhauer la necesidad no es en cierto modo sino un fenómeno equívoco que expresa la más radical libertad. Ahora bien, la voluntad de Schopenhauer no tiene un sujeto divino ni humano, sino que fabrica todos los sujetos: en el caso humano, el sujeto no *protagoniza* el impulso de la voluntad que lo constituye sino que tan sólo lo *padece*.

La voluntad según Schopenhauer no tiene nada de incorpóreo, todo lo contrario: es rabiosa y condensadamente corporal.

Denominarla la «ley del cuerpo» no la desvirtuaría en modo alguno. Su principal función es multiplicar y enfrentar las individualidades; promover en cada partícula el ansia de plenitud y a la vez frustrarla con todo tipo de limitaciones. La individualidad de todos los seres vivos les permite reproducirse y les obliga a aniquilarse. Por lo tanto, el sentimiento más propio por el que saboreamos la voluntad es el dolor. No sufrimos por desviarnos del dictado de la voluntad, sino por someternos ciegamente a él. No menos tiránica que la de Rousseau en cuanto a lo excluyente de su contenido; la voluntad schopenhaueriana va en dirección opuesta.

Para Rousseau sólo hacemos el mal y por tanto sólo cosechamos dolor al oponernos a la voluntad; para Schopenhauer, sólo oponiéndonos a ella (aboliendo su ímpetu) podríamos suspender el dolor y el mal. La sociedad, para el pensador germánico, no puede ser sino un intento de paliar los efectos atroces de la voluntad en marcha, equilibrando dentro de lo escasamente posible sus padecimientos. La fórmula que propone a modo de contrato social viene expresada en su célebre metáfora de los puercoespines en invierno: ni tan alejados que se mueran de frío ni tan amontonados que se hieran con las espinas. En cuanto a una mayor liberación de la tiranía de la voluntad, sólo a título individual puede intentarse, en contra de lo propuesto por Rousseau para su comunidad ideal. La salvación ascética o mística es patrimonio del individuo capaz a la vez de renunciar a su particularidad y a la totalidad en la que dolorosamente se inscribe: un individuo que renuncia a la autoafirmación engañosa de su irrepetible diferencia y por tanto se excluye del caos general, creador incansable de diferencias y de individualidades.

Según Rousseau, la reconciliación con la voluntad es adoptar la vocación de lo *natural*; según Schopenhauer, no podría haber más reconciliación para escapar del dolor y el desasosiego que la vocación extremadamente *antinatural* de rechazar las fúnebres pompas de la voluntad. Sería tentador ver ahora en Kant, desde nuestra perspectiva, una tercera vía, la posibilidad de optar por una vocación *sobrenatural* en la que el individuo autónomo eligiese voluntariamente la comunidad de los fines que no se realiza en

la naturaleza pero que tampoco está trascendentalmente reñida con ella. De este modo la razón práctica intentaría la apropiación humana de una voluntad ya no tiránica sino capaz de resistir éticamente los ímpetus contradictorios de todas las tiranías. Pero para ello Kant debe renunciar al aprecio intuitivo de Rousseau por la afectividad espontánea y minimizar, con una proyección ultramundana, el imperio schopenhaueriano de un universo en el que nada nos es debido ni, fuera del dolor, nos está reservado. Un precio quizá demasiado elevado para que esta solución logre satisfacernos en lo teórico ni mucho menos en lo práctico...

RUSSELL (Bertrand). En la adolescencia nos marcan más las personalidades que las ideas: es preferible tener suerte con el carácter de quien tomamos por maestro que con el siempre relativo acierto de la doctrina que imparte. A los quince años, mi ídolo fue Bertrand Russell, en lugar de Che Guevara o Mao Tse-tung, mentores más comunes de los chicos levantiscos a cuyo club generacional siempre he pertenecido. Creo deber a esa temprana preferencia, en cierta medida fortuita, varias convicciones que aún hoy en día mantengo incólumes: la de que es posible compaginar el racionalismo y la rebeldía, la de que las tiranías nunca son deseables por buenas que sean las intenciones que pretenden excusarlas, la de que tanto la firmeza en las actitudes como el escepticismo ante las verdades son muestras de salud mental, la de que es preciso hallar una alternativa política a la guerra y la de que los problemas mundiales no podrán jamás ser resueltos desde una perspectiva meramente nacional. También gané algunas desconfianzas: las que previenen contra las supersticiones eclesiales, contra los denostadores del cuerpo y sus placeres, contra la independencia individual, contra los razonamientos ampulosos o enigmáticos y contra la seriedad intelectual entendida como pedante ausencia de humor. Su buen sentido anglosajón me vacunó contra el germanismo metafísico, el peligroso galimatías que para nuestra desgracia han elegido dócilmente los países latinos (Francia, Italia, España) como voz ineludible de la auténtica filosofía moderna, sin duda por razones de predisposición teoló-

gica. En las obras de Russell tuve mis primeras lecturas «técnicas» de filosofía (sobre el conocimiento humano, sobre la materia, sobre la mente, etc.), de modo que palabras como «empirismo», «positivismo» y «utilitarismo» me resultaron desde el principio mucho más familiares que «trascendental», «dialéctica» o «ser»; y autores como Locke, Hume o Stuart Mill me parecieron preferibles a Schelling o Heidegger, lo que no es mal comienzo en filosofía.

Más adelante, al conocer detalles de su vida a través de su admirable autobiografía y de otros testimonios, me convencí de la utilidad que tiene para un filósofo una vigorosa, compleja y un tanto heterodoxa actividad sexual: tal es la gran ventaja que le lleva de partida Montaigne al por otros motivos insuperable Spinoza, no digamos la que constantemente demuestra Schopenhauer frente a Kant. Sospecho que quien no se involucra del todo eróticamente nunca puede aspirar a la plena credibilidad filosófica, aunque la alcance en ciencia, técnica o juegos deportivos y esta convicción se la debo al numen tutelar de lord Russell. Como límite de su influencia sobre mi evolución intelectual señalaré que no fue capaz de aumentar ni un ápice mis casi nulas dotes para las matemáticas y la lógica, aunque agravó mi complejo filosófico de culpabilidad por tales carencias.

Trabé contacto por primera vez con Bertrand Russell a través de su libro *La sabiduría de occidente*, un resumen con numerosas ilustraciones de su *Historia de la filosofía occidental* que me regalaron mis padres en los últimos cursos del bachillerato. En esa obra aprendí una serie de nombres prestigiosos (como Spinoza, Wittgenstein o Heidegger) y perdí el miedo a los razonamientos de los grandes teóricos, no porque fuese capaz de comprenderlos plenamente, sino porque el grato estilo de Russell me hizo suponer que no me estaban del todo vedados. En lugar de comenzar por un libro que me expulsara de la filosofía, como habrían conseguido tantos, me inicié con uno que me acogió a ella sonriendo maliciosamente. A esa sonrisa russelliana de bienvenida, al menos, espero no haber sido nunca infiel, ni siquiera en este diccionario. Con todo, de *La sabiduría de occidente* lo que mejor recuerdo son ciertos

grabados: la fotografía de la momia de Jeremías Bentham, que se guarda en el armario de algún *college* londinense, el primer retrato que vi nunca de Sartre (llevaba un reloj de esfera negra y en cuanto pude me compré uno semejante, adquisición con la que me pareció señalar mi adhesión al movimiento existencialista) y la caricatura del propio Bertrand Russell al final del libro (creo que debida a Lurie), aguileño, despeinada la blanca melena y con una pipa en la mano. De inmediato incorporé también una pipa a mi incipiente utillaje filosófico.

Mi segundo Russell fue un volumen en francés que recogía una serie de entrevistas sobre su pensamiento realizadas para la BBC. En ellas estaba ya todo lo esencial: el pacifismo, el socialismo individualista, la mordaz ironía contra religiones e ideologías políticas absolutistas, la militancia racionalista, la comprensiva simpatía por los esfuerzos humanos de índole no destructiva (aunque siempre considerados como un poquito ridículos). Y también las contradicciones, que filosóficamente son lo más educativo de todo. En cierto momento, lord Russell declara a su interlocutor que cada hombre no conoce más alto anhelo que aumentar su felicidad terrenal, manifestación que contaba (¡y cuenta!) con mi fervorosa aprobación. Desde pequeño he sido eudaimonista, hedonista y rotundamente adversario de cualquier ética o política penitencial. El entrevistador, perspicaz, indaga: «Dígame, lord Russell, si le dieran a elegir entre aumentar su felicidad y aumentar su conocimiento, ¿qué elegiría?». Y el viejo, genialmente sincero y aristocráticamente por encima de coherencias serviles, repuso tras un respingo: «Es curioso, elegiría saber más». Demostrando así que permanecía fiel a la felicidad y que ésta no es palabra vacía más que para quien no sabe dotarla de contenido.

¡Viejo y querido Bertie! Tal como Voltaire, con quien fue verosímilmente comparado, se negó a aceptar que haya contradicción entre el empeño de comprender el mundo y la lucha por transformarlo para hacerlo menos inhóspito. Nunca escribió en vano: elogió el conocimiento desinteresado y sin embargo permaneció apasionadamente interesado en su sabiduría durante casi un siglo entero. Otro de sus rasgos volterianos, o más en general die-

ciochesco, fue la utilización de la correspondencia como herramienta y como arma: movilizó a la gente casi más con sus cartas que con sus libros. Lo mismo que al patriarca de Ferney, el fax le hubiera hecho feliz: se inventó para ellos, pero llegó tarde... En lugar de suavizar y reconciliar sus puntos de vista, los años le fueron haciendo más desafiantemente radical. Quizá eso no contribuyó a que sus análisis resultasen más atinados, pero le mantuvo jocosamente joven: murió en pie de guerra contra la guerra y contra la común estupidez, para él representada ejemplarmente por los políticos y moralistas *made in USA*. Sus adversarios repiten que hubo en su testarudez y en su intransigencia racionalista mucho de la altanería aristocrática en la que fue educado: es probable, pero ninguno de sus admiradores le hubiéramos querido más modesto y menos *firme*. *Last but not least*, siempre mantuvo ante los embelecocos clericales una actitud de sano rechazo. Se puede medir la honradez de los filósofos del siglo xx por la resistencia que presentan a ser recuperados por la porosa ameba eclesiástica, venga del credo que venga. La opinión de Russell sobre el balance histórico de todas las grandes religiones fue siempre reconfortantemente negativo; respecto a los «misterios» cuya verdad predicaban, los tuvo tranquilamente por patrañas mejor o peor intencionadas. Algunos dirán que esta cuerda actitud denota un alma «seca» y ceguera ante las verdades «poéticas» de la fe: yo la considero una expresión de piedad merecedora de más respeto que cualquier otra. Ateo como él, estoy convencido de que su alma pasó a la disolución sin sobresalto; pero tampoco el destino inaudito de encontrarse con un más allá supongo que habría logrado alarmarle ni mucho menos incitarle a desesperación. Se hubiera limitado a murmurar ante lo inconcebible: «¡Es curioso!».

S

SANTAYANA (George). La historia de la filosofía guarda memoria de pensadores furiosos o arrebatados y otros apacibles. La nómina de los primeros es la más ilustre, porque la encabeza el mismísimo Platón y en ella no desmerecen Pedro Abelardo, Schopenhauer o Fichte. La furia a la que me refiero no es desde luego destructiva, sino creadora; nada tiene que ver con el mero dogmatismo ni siquiera con la descortesía frente a los adversarios ideológicos, sino con la intensidad puesta en el mensaje. Por tanto no es cuestión de contenidos sino más bien de tono: las exhortaciones vitalistas de Guyau son amablemente plácidas, mientras que Heidegger parece *conminarnos* a la serenidad. Es indudable que los furiosos, llevados por su celo, nos han revelado más conceptos, quizá incluso demasiados; los otros, cuyo mentor prototípico puede ser Epicuro, practican filosofías astringentes o lánguidas, de menor impacto o más reducidos recursos teóricos. Los primeros han conquistado con más fuerza la audiencia de sus contemporáneos y de la posteridad, los segundos parecen haber guardado mejor su vida. A George Santayana se le puede clasificar sin demasiadas vacilaciones entre los pensadores contemporáneos más apacibles, discretos o —según prefiera decir uno de sus estudiosos recientes, Noël O’Sullivan— como un filósofo de la modestia.

¿De dónde proviene esta modestia? De un par de convicciones básicas y complementarias, de índole netamente filosófica. Antes de mencionarlas, recordemos otra vez cómo son reconoci-

bles las convicciones filosóficas: derivan a través de intuiciones explicables del razonamiento basado en la experiencia, no se transmiten por impregnación cultural o ritos colectivos sino de persona a persona y tienden más bien a simplificar la frondosidad mitológica que compartimos en lugar de aumentarla. Pues bien, los dos mojonos teóricos que acotan la perspectiva de Santayana son éstos, dichos con sus propias palabras: en primer lugar, que «vivimos dramáticamente en un mundo que no es dramático»; en segundo lugar, y en parte explicando lo anterior, que «tal como la principal preocupación del cuerpo animal es defenderse y propagarse a toda costa, así la principal y más duradera ilusión del espíritu es la ilusión de su propia importancia». El dramatismo que estremece y caracteriza nuestra forma de habitar el mundo —melodramatismo las más de las veces, oscuro y sobrecogedor, pero en otras ocasiones drama heroico y triunfal o comedia jubilosa— no proviene de la realidad misma, cuyos objetivos automáticos se encadenan sin énfasis superfluo ni incertidumbres, sino de la confrontación de nuestros proyectos y anhelos con la característica *crudeza* de lo real, esa indigesta terquedad cruel —muy bien señalada por Clément Rosset— que no se deja ablandar ni condimentar por la cocción simbólica a la que permanentemente la sometemos. El drama es pues la conmoción emotiva que nos provoca la indiferencia del mundo —indiferencia estricta, pues ante su funcionamiento necesario *todo da igual*— en lo tocante a las importantísimas demandas planteadas por nuestro espíritu. Frente a la indiferencia de la realidad mundial, la excepcionalidad del espíritu, que reivindica la diferencia irrepetible de sus designios conscientes. Su lamento contrariado o su grito de triunfo resuenan en un ámbito siempre ajeno a la carga patética de tales sentidos, pues la protesta de la discontinuidad individual no obtiene eco en la continuidad sin fisuras del universo.

Esta actitud megalomaniaca del espíritu humano (que en mucha menor medida apunta ya en los restantes seres vivos) es algo así como una forma de locura, aunque quitando a este término su connotación morbosa y por tanto de excepcionalidad frente a la saludable normalidad. Por el contrario, se trata de una locura

normal, inevitable, un rasgo distintivo de la existencia animada: «La locura es parte inseparable y a veces predominante de la vida: todo cuerpo viviente es loco en la medida en que está interiormente dispuesto para la permanencia cuando las cosas que lo rodean son inestables, o está interiormente dispuesto para el cambio cuando, siendo estables las circunstancias, no hay razón para cambiar». Si esto le ocurre a todo ser vivo en cuanto tal, no hay razones para suponer que a los animales humanos vayan a irnos las cosas de otro modo: por el contrario, nuestra propensión a esta locura normal es aún mayor por ser más sofisticada. Sin embargo, la importancia cósmica que requerimos para los empeños de nuestro espíritu se aviene mal a este dictamen poco estimulante. Concedamos que muchas de las construcciones espirituales humanas son más o menos dementes: pero otras son grandiosas por su fuerza y su verdad. Bien puede ser así, admite Santayana, pero sólo desde nuestra perspectiva, subjetiva por tanto, no desde el imposible punto de vista objetivo de la realidad universal: «A los ojos de la naturaleza, toda apariencia es vanidad y mero ensueño, puesto que añade a la sustancia algo que la sustancia no es; y no es menos ocioso pensar lo que es verdad que pensar lo que es falso».

Recordemos que estas convicciones básicas no desembocan en una aniquilación de toda filosofía y en un pleno nihilismo conceptual, sino que sólo pretenden predisponer al pensador a un tono intelectual menos exaltado y ambicioso de lo que solía ser común entre los europeos filosofantes del siglo pasado. El mayor pecado de tales razonadores, sobre todo de los pertenecientes a la escuela alemana, fue según Santayana su egotismo. Es preciso distinguir entre «egoísmo» y «egotismo», tanto en cuestiones de teoría cosmológica como sencillamente en el terreno moral. El egoísmo es la búsqueda de lo mejor para uno mismo, tendencia lógica de cualquier criatura sana que resulta perfectamente legítima para Santayana, para Spinoza y para todos los pensadores lo suficientemente honrados como para no intentar avergonzar a los hombres de su condición; el «egotismo», por el contrario, es la incapacidad tanto teórica como moral de tomarse en serio la

realidad independiente, la genuina otredad del mundo y los seres que en él existen. Es el egotismo el que desemboca en los delirios idealistas, voluntaristas y colectivistas que tan funestas consecuencias han tenido desde hace un par de siglos en las ideas y las instituciones de los hombres. Por lo demás, mantenidos en los justos límites de lo que Santayana llama unas veces naturalismo y otras —más radical pero quizá más exactamente— materialismo, los productos de esa «locura normal» del espíritu no sólo no son desdeñables sino que constituyen el más noble pasatiempo de los humanos. Aunque desde una perspectiva cósmica esta tarea pueda ser prescindible, desde la nuestra —que después de todo y antes de nada también formamos parte de la realidad universal— tiene insustituible relevancia. Pero su importancia no está viciada por que modestamente debemos renunciar a los delirios de la omnisciencia egotista, sino que se funda más bien en esta morigeración y en la aceptación de una pluralidad irreductible de perspectivas válidas. «La función de la mente —afirma Santayana— consiste más bien en aumentar la salud del Universo, desde un punto de vista espiritual, añadiendo apariencias a la sustancia y pasión a la necesidad, y creando todas esas perspectivas privadas y esas emociones de maravilla, de aventura, de curiosidad y de alegría que la omnisciencia excluiría.» El universo permanece imperturbable, la realidad sigue siendo cruel, pero nosotros podemos alinear espiritualmente la porción universal a nuestro alcance, el reino de símbolos, esencias y anhelos en el que los hombres vivimos y merced al cual nos comunicamos.

¿Cómo conservar la función espiritualmente creadora en su mejor disposición, a resguardo de la desmesura egotista que los tiempos modernos parecen haber hecho crónica y que Santayana considera sin más rodeos como una nueva forma de barbarie? En primer lugar merced a la práctica del escepticismo, ese «voto de castidad del intelecto». Pero también sin duda por medio del humor. La risa es algo así como la sal que impide que el espíritu se pudra por culpa de la megalomanía egotista. «Contra los males nacidos de la vanidad y del autoengaño, contra la verborrea con la cual el hombre se convence a sí mismo de que es la meta y el *acmé*

del universo, la risa es la mejor defensa propia.» Esa risa que brota precisamente de la contraposición entre el dramatismo de nuestras vidas y lo no dramático del mundo en que discurren: la realidad es un perpetuo anticlímax de nuestro patético protagonismo cósmico. Nuestras pretensiones, nuestras convenciones tienen siempre algo de profundamente *caricaturesco*, que saben poner al descubierto los grandes humoristas como Cervantes, Shakespeare o Dickens. No quiere esto decir que debemos refocilarnos exclusivamente con la sátira de la locura humana, en primer lugar porque ya hemos visto que tal locura es normal y dentro de sus límites beneficiosa, pero también porque la actitud sarcástica tiene siempre algo de amargura y de megalomanía contrariada. La existencia humana es juntamente tragedia y comedia: tragicómica; pero no alternativa o sucesivamente, sino a la vez. Los poetas trágicos son los más capaces de revelarnos esta ambigüedad. Edipo, Lear o Cleopatra —señala Santayana— son personajes de los que nos reiríamos a plena luz del día, tanta es su loca presunción, sus estúpidos caprichos y su contradicción con la más elemental de las realidades. Pero no les tomamos como simples caricaturas risibles porque el poeta sabe revelarnos lo serias que son sus penas, «tan reales y terribles como las penas de los niños o de los sueños». Si nos internamos decididamente en la verdad poética del mundo, lo viviremos como una conmoción dramática cuya tensión va subiendo hasta lo trágico. Pero la perspectiva filosófica nos distancia un tanto del remolino pasional y nos hace recuperar la visión del contraste entre la escala humana y la escala cósmica, por medio de la sonrisa. Esta disposición humorística, rara entre los profetas, los visionarios, los reformadores radicales de la sociedad y también entre los profesores, permite a Santayana prescindir de algunas de las más comunes truculencias del oficio filosófico. Por ejemplo, en lo tocante a la denuncia de las mentiras comunes que permiten vivir a la mayoría de la gente: «Rebelarse contra errores cómodos es darles demasiada importancia. Nunca se iluminará a la humanidad ofendiéndola; y aun en el caso de que por fuerza o por azar se consiga hacerla reconocer la verdad, nada se ganaría a la postre, por-

que en sus cabezas los dogmas exactos inculcados se convertirían en seguida en nuevas fábulas». En lo referente a las cuestiones éticas, de lo que se trata es de recomendar una estrategia de vida orientada por la prudencia, para lo cual sobran los aspavientos intimidatorios: «Nunca es importuno pensar y actuar con inteligencia, y no hay por qué dar el histérico nombre de Deber o de Autosacrificio a lo que es simplemente un arte feliz y un compromiso racional».

¿Un punto de vista tan apacible y risueño no resulta un poco demasiado bonachón, casi hasta lo decepcionante? Sería injusto darlo a suponer. El spinozismo básico de Santayana se subleva de vez en cuando con demandas que van más allá del racionalismo barroco del gran maestro judío: «Amar las cosas espiritualmente, es decir, de una manera inteligente y desinteresada, significa amar el amor en ellas, adorar el bien por ellas perseguido y verlas todas proféticamente en su belleza latente. Amar las cosas tal y como son, sería una mofa. Un amante auténtico debe amarlas tal y como ellas hubieran querido ser». Y de vez en cuando se le escapa una especie de suspiro, tanto más alarmante cuanto que se enmarca en un contexto donde no abundan las concesiones a la denuncia ni a la queja. Por ejemplo esta observación escalofriante con la que concluye una breve reflexión sobre el autosacrificio: «No hay ciempiés más horrible que la vida como tal» (Sin embargo, permaneció spinozista en su preferencia de la risa frente al llanto, pues «cuando la risa es humilde y no está basada en la autosatisfacción, siempre es más sabia que las lágrimas»). Desde luego los aficionados a lo absoluto no encontrarán demasiado pábulo para su exaltación en una serie de escritos donde siempre son tratados con amistosa ironía: las dos piezas literarias más importantes de Santayana —su drama poético *Lucifer* y su magnífica novela *El último puritano*— describen precisamente el fracaso de quienes pretenden aplicar con total pureza ideales que no se corresponden a la espontaneidad mestiza de la existencia. Este talante antiabsolutista, entreverado a veces de un fatalismo naturalista de índole conservadora, lo aplicó al final de su vida Santayana al terreno político en su amplio ensayo *Dominaciones y pode-*

res, una reflexión sobre la estructura del poder algo fallida como conjunto, pero llena de análisis de una profundidad infrecuente en la filosofía política contemporánea. Sus objeciones al liberalismo pueden resultar algo adustas y, acompañadas de complacencias reticentes con Mussolini o Franco, poco simpáticas: pero desde luego no son fáciles de refutar ni desechables. Sobre la cuestión política esencial con la que se abrió nuestro siglo y que le acompañará en su cierre, la de los nacionalismos, mantuvo desde su juventud un punto de vista cosmopolita aunque comprensivo con las diferencias locales que sigue resultando notablemente adecuado: «El país de un hombre, en el sentido moderno del vocablo, es algo que nació ayer, que modifica constantemente sus límites y sus ideales; es algo que no puede perdurar eternamente. Es el producto de accidentes geográficos e históricos. Las diversidades entre nuestras diferentes naciones son irracionales. Cada una de ellas tiene el mismo derecho —o necesita tener el mismo derecho— a sus peculiaridades. Un hombre que sea justo y razonable debe hoy día, en la medida en que se lo permita su imaginación, participar del patriotismo de los rivales y enemigos de su país, un patriotismo tan inevitable y conmovedor como el suyo. Como la nacionalidad es un accidente irracional, lo mismo que el sexo o el carácter orgánico, la lealtad de un hombre hacia su país debe ser condicional, por lo menos si es un filósofo. Su patriotismo debe subordinarse a la lealtad racional, a cosas como la humanidad y la justicia». Estas palabras lúcidas y nobles las escribió Santayana en 1910, en *Tres poetas filósofos*, y aunque podrían ser suscritas por sus mejores contemporáneos es trágicamente evidente que nuestro siglo no las escuchó.

Supongo que mi acercamiento positivo a Santayana se debió a lo primero que por azar leí de él, como suele ocurrir. En la estimulante época de finales de los sesenta, entre algaradas estudiantiles y en la plenitud de mi entusiasmo por Cioran, leí en *Revista de Occidente* un poema de Santayana que me emocionó hasta lo indecible: *Cape Cod*. Sigo teniéndole por el mejor de los suyos:

La baja y arenosa playa y el pino enano,
 la bahía y la larga línea del horizonte.
 ¡Qué lejos yo de casa!
 La sal y el olor de sal del aire del océano
 y las redondas piedras que pule la marea.
 ¿Cuándo arribará el barco?
 Los vestigios quemados, rotos, carbonizados,
 y la profunda huella dejada por la rueda.
 ¿Por qué es tan viejo el mundo?
 Las olas cabrilleantes y el cielo inmenso y gris
 surcado por las lentas gaviotas y los cuervos.
 ¿Dónde todos los muertos?
 El delicado sauce doblado hacia el fangal,
 el gran casco podrido y los flotantes troncos.
 ¡La vida trae la pena!
 Y, entre pinos oscuros y por la orilla lisa
 el viento fustigando. El viento, ¡siempre el viento!
 ¿Qué será de nosotros?

(Traducción de Jose María Alonso Gamo. Me alegra saber que un gran compositor actual, Luis de Pablo, se ha encargado de ponerle música, escribiendo sobre el poema una pieza a seis voces cantada a capella.)

Después conseguí sus *Diálogos en el limbo*, a los que pertenecen la mayoría de las citas de esta nota, y los devoré una y otra vez durante los primeros meses de mi servicio militar en el campamento de Alcalá de Henares. Me recuerdo durante alguna guardia nocturna, a la puerta de la gran sala rumorosa y olorosa donde roncaba la compañía, alternando bajo la mala luz de una lamparilla las páginas de Santayana con los versos del poeta checo Vladimír Holan, de su *Una noche con Hamlet*. Y pensando para consolarme que «vivimos dramáticamente en un mundo que no es dramático...». Mi amistad por la personalidad de Santayana aumentó luego, aunque *Los reinos del ser* y algunos otros de sus grandes libros me resultaron insufriblemente aburridos: pero me agradaba que él no hubiera querido ser profesor, ni siquiera un filósofo

en el sentido «oficial» del término, sino nada más que un estudiante bohemio, viviendo de prestado en casa de amigos pudientes y observando la vida ajena con una medio sonrisa de entendido. También, en esta época en la que tanto énfasis se hace en la peligrosa estupidez de las «identidades» nacionales o culturales, resulta atractiva por antífrasis la figura de este madrileño de raíces abulenses, criado en Boston y educado en Harvard, que utilizó magistralmente la lengua inglesa para —según declaración propia— «decir la mayor cantidad posible de cosas no inglesas», cuyos últimos años transcurrieron en Roma, donde murió y está enterrado. ¿Cómo no apreciar a alguien que dijo: «El aire libre es también una forma de arquitectura»? Si hubiera que trazar lo mejor de su perfil en un folleto turístico para aficionados a la filosofía, yo emplearía las palabras de Noël O'Sullivan: «Santayana construyó su filosofía de la modestia, debemos recordarlo, sin ninguno de los exóticos desvaríos habitualmente empleados por quienes han buscado una posible alternativa al temperamento predominantemente melancólico de la modernidad occidental: es decir que no apela a ningún Superhombre, ni recae en la fe, ni se abisma en una búsqueda de la autenticidad, ni efectúa encuentros existenciales o preconiza una mística búsqueda del Ser, sino que se contenta con un riguroso escepticismo, por un lado, y por otro con una combinación de naturalismo, humor, piedad, cortesía y desprendimiento». Si alguien solicita mi opinión le diré que no conozco mejor cóctel intelectual.

SCHOPENHAUER (Arthur). Véanse MUERTE, ROUSSEAU.

SEDUCCIÓN. Sin duda no corren tiempos favorables para la enseñanza de la filosofía: se denuncia con razón que una concepción cada vez más tecnocrática e instrumental de la educación media y superior tiene mucha culpa de ello. En países de clérigos como el nuestro, el humanismo huele a sotana y charlatanería, por lo que el antihumanismo puede resultar simpático a sectores algo lerdos de la burocracia progresista. Se desconfía de los especialistas en grandes ideas —«hay que ser pluralista, todo el mundo tiene

su parte de razón»— y se combate la especulación improductiva aunque, ay, sólo en el terreno intelectual.

Pero también somos culpables los profesores de filosofía. Es difícil mantener que el aprendizaje filosófico aviva el espíritu crítico o permite una comprensión más amplia de los problemas del mundo actual cuando en las pruebas de selectividad se le pregunta a los chicos sobre la teología astral en Aristóteles. El envaramiento y el *rigor mortis* que la pedantería académica despliega en torno a la pobre filosofía desde sus etapas más tempranas convencen en seguida a los propios alumnos y a las criaturas ministeriales de que ya es hora de ir discretamente enviándola al museo. ¿No han visto nunca ustedes a esos cráneos privilegiados en la presentación de algún libro o en alguna conferencia? Siempre inician su perorata deplorando la tristísima condición de la filosofía en España, dentro y fuera de las aulas. Pero nunca añaden, como debieran: «Prueba de esta miseria es que un pomposo pelma sin ideas como yo puede llegar a catedrático de metafísica o de estética». Por cierto, me regocijo de antemano imaginándoles ante este diccionario irreverente, no hasta el punto de leerlo, claro, sino contemplándolo en un escaparate y *coceando* mentalmente de virtuosa reprobación gremial...

Tratemos pues de salvar algo de la vieja *cupiditas* filosófica, con ayuda de unos cuantos profesores del ramo y en contra de todos los demás. Habrá que defenderla como se nos ocurra y nos dejen en los planes de estudio, sin duda, pero además será bueno despertar el apetito juvenil hacia ella por vías menos reglamentarias. Como toda historia de amor, la filosofía ha de empezar por una *seducción*: los kantianos deberes conyugales más vale dejarlos para una fase posterior. Por eso, en espera de que otros medios se unan a la tarea (¿veremos alguna vez en televisión un programa de iniciación filosófica para jóvenes?), son importantes los libros que por medio de la claridad afable, la intriga o la sonrisa hagan interesarse en nuestra tradición especulativa a lectores principiantes. Tales obras no deben ser manuales escolares, porque los manuales no son más que instrumentos de trabajo que centran la relación alumno-profesor, mientras que la seducción llega a tra-

vés de la lectura asilvestrada, sin intermediarios. Y deben evitar el tono intimidatorio del experto: nada de esa voz que dice «no oses entrar si no sabes ya mucho», sino otra que invite «entra sin miedo, lo pasarás bien y quizá salgas sabiendo algo».

En este género, guardo especial cariño por *La sabiduría de occidente* de Bertrand Russell, un gran volumen ilustrado editado por Aguilar que fue mi primera lectura filosófica, la que me arrastró hacia las demás [véase RUSSELL]. También me parece memorable el *Curso de filosofía en seis horas y cuarto* de Witold Gombrowicz, el perfecto antimanual filosófico y también una tragicómica declaración de amor a la filosofía. Pero hoy mismo se efectúan intentos similares, como la obrita simpáticamente modesta de Thomas Nagel inmodestamente titulada *¿Qué significa todo esto?* o *El mundo de Sofía* de Jostein Gaarder, una novela que mezcla con habilidad las nociones de historia de la filosofía con una intriga levemente fantástica a lo Michael Ende. Por mi parte he aportado *Ética para Amador* y *Política para Amador*, centradas en cuestiones teóricas de filosofía práctica. A ojos del especialista cualquiera de estas obras muestra insuficiencias o simplificaciones algo abusivas, un cierto *desparpajo* que le resulta escandaloso: pero no olvidemos que se trata de seducir y en toda seducción hay siempre un poco de trampa y espejismo..., excusable cuando lo que se hace amable y hasta necesario por esta vía es algo que intrínsecamente merece la pena. Por lo demás, la excelente acogida en toda Europa de tales libros, para disculpable indignación de los centinelas de la altisonancia académica y también de algunos deconstructivos ensayistas antiacadémicos, demuestra que en nuestro perplejo fin de siglo la seducción filosófica sigue vigente en cuanto se acierta a *desencadenarla* con un guiño cómplice. Pero eso no puede ser más que el comienzo: para seguir el resto del camino hacen falta otras muchas obras ya menos gratas, un innegable esfuerzo —aunque puede ser un esfuerzo *apasionado*— y un lugar en la educación para esa antigua tarea de la que toman su savia el resto de nuestros saberes y en la que se fundan espiritualmente la mayoría de nuestras libertades.

SER. El capítulo más corto, pues no soy aficionado a lo que Adorno llamaba «la fábula de un ser arrebatado de todo ente». La pregunta altisonante «¿por qué el ser y no más bien la nada?» no merece más que la humilde reflexión del sentido común: ¿por qué la nada habría de ser más espontánea?, ¿quién ha dicho que *cueste* más el ser que la nada?, ¿qué es eso de la nada, si todo lo que conocemos o suponemos *es*?, no está usted preguntando más bien algo así como «¿por qué este ente evidente y no otro, inabordablemente oscuro?». Queda como respuesta final el recurso a don Antonio Machado, en aquel célebre soneto:

*Cuando el Ser que se Es hizo la Nada
y descansó, que bien lo merecía...*

En Roma, hace varios meses, un grupo de profesores españoles de filosofía (quizá ellos hubieran preferido que dijese «filósofos») pronunciaron sendas conferencias. Preguntado que fue un oyente por el tema de la que había desarrollado uno de nuestros más conspicuos heideggerianos, repuso: «Habló de Luis Roldán, el inasible prófugo». Asombro en el demandante y llegó la aclaración: «Bueno, él prefería llamarle Ser, pero supongo que se refería a Roldán, porque no hizo más que decir que se ocultaba, que desaparecía, que se le tenía culpablemente olvidado, etc.». Una lección bien escuchada, no cabe duda.

SPINOZA (Baruch). En *Ocnos*, un bellissimo libro de reflexiones en prosa, señala el poeta Luis Cernuda: «Por todas partes el hombre mismo es el estorbo peor para su destino de hombre». Restaurar en el hombre su mejor posibilidad humana, la más estorbada por el hombre mismo, es lo que en todas las épocas se ha llamado *sabiduría*, algo más sencillo y a la vez más hondo que el mismísimo empeño filosófico. En la base de la sabiduría, tanto occidental como oriental, se enraízan unos pocos principios básicos (los llamo «principios» por su condición principal o señera, no porque se tropiece con ellos de buenas a primeras pues suelen ser la meta, no el punto de partida): lo que el hombre

busca es el *contento* consigo mismo, tanto en la actividad como en el reposo; lograr el contenido implica una gestión adecuada del *deseo*; para gestionar atinadamente el deseo (evitando el desasosiego, la impaciencia y la frustración) es preciso comprender que al hombre no le *falta nada*, es decir, que pertenecemos al mundo de la plenitud y que en ese mundo cuanto tenemos es sustancia y cuanto no obtenemos o hemos perdido es accidente; que el *miedo* y el *odio* ni previenen a la sabiduría ni provienen de ella. El impulso que lleva a los hombres a pretender la sabiduría es *del mismo género* que el que los desvía hacia el error, la falsificación o la necedad: nadie puede querer estorbar su destino de hombre, nadie se equivoca a sabiendas..., aunque lo más común —lo que tenemos en común— sea estorbarnos y equivocarnos, unos a otros y cada cual a sí mismo.

La vía filosófica hacia la sabiduría no es la única ni tampoco de las más fáciles —hay a menudo algo de excesivamente abigarrado y *convulso* en ella—, pero es quizá la que corresponde de manera más adecuada a quienes viven conscientemente individualizados en sociedades no tradicionales y democráticas, es decir, poseídas por la continua efervescencia de inventarse y desmentirse a sí mismas. Nadie puede transitar esa vía más que por su propio pie, pues toda existencia humana es única e irrepetible: pero el diario de viaje de quienes han visto con mayor claridad el camino puede ayudar y estimular a otros en el suyo (nunca sustituir su esfuerzo, su compromiso experimental con lo reflexivo). A quienes brindan tal auxilio podemos llamarles con inequívoca pertinencia «amigos de los hombres». Entre estos amigos, es difícil hallar uno más alegre y más enérgico pero sin *atolondramiento*, menos truculento también, que Baruch Spinoza. Sin embargo —o quizá a causa de ello, si recordamos el dictamen de Cernuda...— fue uno de los pensadores más odiados y temidos de nuestra tradición intelectual. Al poco tiempo de haber muerto, una rencorosa mano anónima escribió sobre su lápida este siniestro exabrupto: «Escupe sobre esta tumba: aquí yace Spinoza. ¡Ojalá su doctrina quede aquí también sepultada y no se propague su pestilencia!».

La obra de Spinoza es el más notable esfuerzo moderno para alcanzar la sabiduría a través de un sistema filosófico (el de Montaigne es anterior y no menos relevante, pero excluye por sistema cualquier atisbo de sistematización). Como en toda sabiduría, la meta principal que se propone Spinoza no es el conocimiento desinteresado y neutralmente objetivo del mundo sino la *liberación* subjetiva del hombre. Por eso llama a su obra maestra «ética», acierto genial que desconcierta a quienes suponen que la ética tiene que ver con deberes, obligaciones, normas, recompensas, castigos, etc., es decir, con la imposición de someterse a la autoridad y de no molestar a los demás. La ética de Spinoza rechaza contundentemente estos supersticiosos parentescos: su pretensión es determinar lo que constituye la auténtica *conveniencia* humana, aquello en cuya procura reside nuestro más indudable *interés*. Para saber lo que nos conviene e interesa es preciso conocer lo que somos y también nuestra vinculación con el resto de lo existente; es perfectamente ocioso y engañoso, en cambio, inventariar las disciplinas, coacciones o amenazas a las que tradicionalmente nos vemos sometidos para domesticar nuestra conducta. A este fin, el conocimiento es indispensable, pues el ignorante de la trama universal de causas y efectos se siente siempre sometido al cumplimiento de misteriosas *órdenes* que no se sabe de dónde proceden y a eso le llama «moral», cuando de lo que se trata en la ética es de buscar con la ayuda de sus propias fuerzas el máximo beneficio. Nadie nos da órdenes morales ni nos impone obligaciones: suponer que el *deber* es el núcleo central del propósito ético es contemplar con ojos de esclavo o por lo menos de funcionario la tarea de la libertad.

Spinoza escribió su ética al modo geométrico para subrayar que su indagación parte primordialmente del movimiento mismo de la inteligencia humana: como bien ha destacado Paolo Cristofolini (en su *Spinoza per tutti*), la mayor parte de sus definiciones y desde luego todas las principales están introducidas por el verbo *intelligo*, no por *est* (el cual se reserva en cambio para presentar los afectos, cuya consideración está tomada ya de la experiencia). Para establecer el mapa básico del universo real (o «el

mapa de aquel que es todas sus estrellas», según dice Borges en uno de los dos sonetos que dedicó al pensador judío) es preciso trascender el método experimental y recurrir a la intuición clara y distinta de nuestro intelecto. No es cuestión ahora de refugiarse en el escepticismo y sus inacabables cautelas, porque lo que parece prudencia científica cuando se trata de establecer tal o cual observación sobre un aspecto puntual de la realidad se convierte en esterilidad suicida cuando lo que consideramos es el conjunto absoluto de la realidad misma. Ese mapa básico lo *necesitamos*, de modo que estamos autorizados para solicitarlo a las facultades lógicas de nuestra inteligencia, operando sobre los materiales más o menos mitológicos que nos brinda nuestra memoria cultural; si renunciamos a este ejercicio y dado que nuestra condición existencial nos impele a nutrir y asociar ideas, el vacío dejado por nuestras dudas intelectuales será ocupado por desvaríos imaginativos adoptados de las supersticiones reinantes o dictados por nuestra ceguera pasional. Tal como confirmará más tarde Schopenhauer, Spinoza sostiene que de todas las realidades del universo la única que conocemos a la vez por dentro y por fuera, es decir, como espíritu y no sólo como extensión, es la nuestra propia, la humana. También para él será el hombre en cierto modo «medida de todas las cosas» y de ahí provendrá nuestro conocimiento, interferido frecuentemente desde luego por nuestros errores antropocéntricos. Lo que está *dentro* de nosotros, nuestra energía espiritual, es el deseo, el apetito permanente e invariable de ser lo que somos (también Schopenhauer confirmará este punto, pero lo denominará «voluntad», un término que Spinoza rechaza en tal contexto por injustificadamente intencional y deliberado). Ahora bien, de nuestro necesario deseo de ser —el *conatus*— tenemos también necesariamente conciencia, pero eso no lo configura necesariamente como saber. Ahí interviene la libertad o, por decir mejor, la liberación, que consiste en transformar la conciencia de nuestro deseo en el saber de lo que auténticamente deseamos. El deseo de ser no es libre —en el sentido de que no es arbitrario, ni caprichoso, ni depende del albedrío incondicionado de nuestro yo— pero puede llegar a ser libre, sobreponiéndose por la

fuerza de la razón a las fantasías que lo subyugan a influencias externas modificables y transformándose así en sabiduría. A esta sabiduría Spinoza la denomina al final de su ética «amor intelectual de Dios», pero, como apunta con tino Robert Misrahi, nosotros podríamos también llamarla sencillamente *filosofía*.

El *conatus*, el esforzado deseo de ser y seguir siendo, es lo que todos los humanos compartimos, los llamados «buenos» lo mismo que los denominados «malos». Cuando creemos que nuestro deseo se sacia y nuestro ser se refuerza, nos alegramos; cuando suponemos que nuestro deseo se frustra y por tanto nuestro ser resulta amenazado, experimentamos tristeza. La alegría y la tristeza son efectos del amor que cada cual se tiene a sí mismo, demostrado por el apetito incansable de ser que a ninguno le falta. Éste es el punto básico de la ética spinozista: el mal y el bien moral, los vicios y las virtudes, todo proviene de un mismo impulso que nadie mientras vive cesa de sentir con plena urgencia. Spinoza nos asegura que «el odio y el remordimiento son los dos enemigos capitales del género humano» (*Breve tratado*), pero también tales «enemigos» provienen del amor que nos profesamos, del deseo de ser y de la búsqueda de cómo asegurar mejor nuestra alegría. No se puede reformar nuestro deseo, el amor propio que nos constituye: lo único reformable es nuestro entendimiento, la inteligencia que ha de guiarnos. Lo que los moralistas supersticiosos no comprenden es que «de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres son misericordiosos, se sigue también que son envidiosos y ambiciosos» (*Ética*, III, 32). Es la reflexión lo que nos permitirá discernir entre lo que aspirando a la alegría nos lleva al odio y a la tristeza y aquello que realmente desemboca en el júbilo que nos corresponde. «El hombre razonable y el insensato se distinguen por sus afecciones y sus afectos, pero se esfuerzan igualmente por perseverar en la existencia en función de estas afecciones y afectos; desde este punto de vista, su única diferencia estriba en la potencia» (Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*). De aquí que el conocimiento racional de uno mismo sea el deseo supremo, la *summa cupiditas* cuya satisfacción nos permite alcanzar el verda-

dero contento. Por «verdadero» se entiende: estable, invulnerable, duradero. Desde luego, la alegría vitalizadora que perseguimos no sólo se logra, mantiene o aumenta por vía racional: la *imaginación* también desempeña un papel irremplazable a favor de nuestro deseo, capaz de estimular y hasta suplir en ocasiones la fuerza de la razón. Las ventajas a favor de la alegría racional son de estabilidad, pero en cambio la imaginación —más alterable y también menos fiable a largo plazo— tiene a su lado los goces de la intensidad. Incluso pueden admitirse vías menos respetables para alcanzar cierto alborozo. Cuando Spinoza señala que «no es pequeña la diferencia que separa el contento del borracho del contento que goza el filósofo» se refiere a la permanencia y durabilidad de este último frente a la fugacidad accidental y propicia a la resaca del primero. Por lo demás, en cuanto ambos son contenidos, también el borracho hace bien en procurar alegrarse...

De modo que la razón no tiene como objetivo proponernos fines distintos a los que ya están inscritos en nuestra condición natural, ni mucho menos guiarnos hacia algún tipo de destino sobrenatural. Cada uno de nosotros existimos sin ningún propósito distinto a la simple inmanencia de nuestro ser y en ello coincidimos con Dios o la naturaleza, de cuya sustancia única formamos parte. Todos los «¿por qué?» referidos a las opciones de nuestro comportamiento desembocan en la misma respuesta: a fin de ser del modo más pleno y fuerte posible, colmando ese deseo que no «tenemos» sino que nos tiene constitutivamente. Pero para la pregunta acerca de «¿por qué queremos ser?» no hay respuesta racional, porque no se trata de una verdadera pregunta, sino de la ilusión imaginativa que pretende apoyar la realidad como tal en otra realidad aún más real, y así indefinidamente. Lo único cierto es que «nadie se esfuerza en conservar su ser a causa de otra cosa» (*Ética*, IV, 25). Por ello a lo primero que debemos aplicar nuestra inteligencia es a distinguir lo que en nosotros es pasivo y condicionado desde fuera de lo que es activo y libre.

En tanto que no somos más que una parte del gran todo de la Naturaleza, una parte que no puede ser concebida por sí misma sino que sólo se comprende en relación con el resto de la realidad,

debemos asumirnos como pasivos. No dictamos nuestras determinaciones a la naturaleza, sino que padecemos las que nos impone y a partir de las cuales estamos conformados. Pero en la medida en que desarrollamos nuestra esencia particular hasta el punto y del modo que condiciona la necesidad del Todo del que participamos, podemos y debemos tenernos por activos, es decir, somos libres. La actividad o la libertad no son el mágico impulso que opera sin causas previas, sino el que obra a partir de una causalidad intrínseca: es acción y no pasión, autonomía y no doblegamiento a la imposición ajena, cuando lo que hacemos puede comprenderse a partir de las determinaciones de nuestra propia naturaleza. ¿Resulta este planteamiento demasiado restrictivo para quienes dan rienda suelta a su imaginación y fabulan acerca de una disponibilidad absoluta del hombre, dotado de un libre albedrío que es condicionante pero incondicionado? Recordemos que la esencia humana desarrollada por la libre actividad permanece en gran medida *ignota* para nosotros y que la reflexión sólo la descubre en parte y gradualmente. No sabemos nunca del todo lo que puede un cuerpo ni tampoco lo que alcanza un espíritu, que no es sino idea de ese mismo cuerpo en transformación. Aún menos somos capaces de prever por completo de lo que serían capaces los cuerpos/espíritus humanos conciliados armoniosamente y mutuamente reforzados. El porvenir de la libertad permanece pues suficientemente abierto sin someternos a los apresurados delirios pasionales —y por ende pasivos— fabricados a partir de ideas incorrectas por la imaginación.

Por muy reflexivamente inteligentes que seamos, la práctica cotidiana de la vida nos expone sin cesar al error y nos obliga al tanteo, a la evaluación permanente de la posibilidad que nos conviene. Pero no por ello pierde importancia conocer clara y distintamente el principio que ha de guiarnos: «Puesto que la razón no exige nada que se oponga a la naturaleza, exige pues que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad, en tanto que ésta le es realmente útil, que persiga todo lo que conduzca realmente al hombre a una mayor perfección y que, de una manera general, cada cual se esfuerce por conservar su ser

tanto como pueda» (*Ética*, IV, 18). Dado que formamos parte de un Todo, en el cual hay muchas realidades contrarias y hasta letales para la nuestra que nos asedian, deberemos procurar la complementariedad con aquello que nos confirma y no con lo que nos desmiente, con lo que nos amplía y no con lo que nos mutila, en una palabra con lo que es semejante intrínsecamente a nosotros y no con lo que resulta incompatible con nuestra esencia. A partir de aquí podemos definir aquello que éticamente tendremos por buen o mal comportamiento: «Se llamará *bueno* (o libre, o razonable, o fuerte) a quien, en lo que esté en su mano, se esfuerce en organizar los encuentros, unirse a lo que conviene a su naturaleza, componer su relación con relaciones combinables y, de este modo, aumentar su potencia. [...] Se llamará *malo*, o esclavo, débil o insensato, a quien se lance a la ruleta de los encuentros conformándose con sufrir los efectos, sin que esto acalle sus quejas y acusaciones cada vez que el efecto sufrido se muestre contrario y le revele su propia impotencia» (Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*). El bueno no se queja, sino que reconsidera y se corrige desde la alegría; el malo protesta y sufre tanto más cuanto menos comprende. A esto se refiere la cita de Cernuda con la que hemos comenzado este artículo. Nos conviene aquello que nos vivifica y en cambio nos mortifica todo lo que nos empeñamos en conseguir a despecho de nuestra esencia humana. La muerte misma no es sino el tropiezo con alguna de las muchísimas cosas con las que somos irremediablemente incompatibles: nada nos resulta tan *ajeno* y por tanto el hombre libre no pierde su tiempo pensando en la muerte (aunque quizá sí en el morir, que no es lo mismo), reservando así toda su sabiduría para la vida que desea. Pero muchos, demasiados, la mayoría viven mortificados, presos de lo ajeno —de lo alienante— y por tanto de la muerte a cuya ciencia imposible intentan supersticiosamente dedicarse. Spinoza les denomina con serena pero terrible explicitud: «muertos vivientes».

Aquello máximamente semejante y por tanto conveniente para cada hombre es otro hombre: lo humano ha de conservarse y reforzarse apoyándose en lo humano. A Hobbes, que estableció

que «el hombre es lobo para el hombre», Spinoza le responde que «el hombre es Dios para el hombre»: es decir, lo que mejor corresponde a su naturaleza y lo que le permite aumentar al máximo su potencia. De modo que las dos virtudes primordiales de la ética spinozista (y de cualquier ética no supersticiosa, tanto en el siglo XVII como hoy) son la *firmeza*, entendida como el deseo de conservar el propio ser activamente, o sea bajo la guía de la razón, y la *generosidad*, o sea el deseo del individuo guiado por la razón de esforzarse por secundar a los otros y unirse a ellos con vínculos de amistad. El problema es que la mayoría de los hombres son más pasivos que activos y se rigen por la imaginación, que inventa divergencias irreductibles y oposiciones feroces entre intereses, en lugar de recurrir a su razón que reconcilia y coopera. Los hombres no quieren ser dueños de sí mismos en la medida que la complejidad natural lo permite, sino dueños de las cosas y de los demás hombres, lo cual es un imposible que desemboca irremediabilmente en la triste impotencia del odio y de la envidia. Por ello colectivamente no basta con la ética, que es la vía siempre individual a la sabiduría, sino que se hace necesaria también una *política* que supla colectivamente por medios pasionales, como el temor a las leyes y a la coacción armada, las operaciones armonizadoras que la razón ejerce en quien la practica por la vía de la alegría y el amor.

Spinoza distingue muy bien entre ética y política, no suponiendo nunca que la simple invocación a la primera pueda sustituir las instituciones de la segunda. Por supuesto, el sabio siempre es personalmente libre aun bajo la peor de las tiranías: pero precisamente porque es sabio y desea lo más conveniente para él, se esfuerza cuanto puede por impedir la tiranía en su ciudad. No hay forma de imponer la sabiduría ética a la multitud, pues es una vía ardua que sólo siguen unos cuantos capaces de tal esfuerzo; pero al menos se puede organizar para los más una suerte de *prótesis institucional* que ayude a quienes no son racionales a portarse exteriormente como si lo fueran, aunque nunca desde luego por los motivos de libertad de ánimo que les serían supremamente convenientes. Aun obedeciendo del mismo modo a las leyes,

hay gran diferencia entre la obediencia del pusilánime y la del sabio..., una diferencia parecida a la que hay entre la alegría del borracho y la del filósofo. Quienes pretenden resolver los achaques y corrupciones de la política a fuerza de ética no parecen ser capaces de entender que la autoridad política es necesaria precisamente porque la mayoría de los miembros de la sociedad no sabemos ser convenientemente éticos. Si la ética se generalizase y la sociedad humana se convirtiera en una comunidad de sabios, la política no mejoraría sino que desaparecería. [Véase como ampliación del tema el artículo ÉTICA.]

De modo que el sabio no espera para ser bueno —es decir, para seguir su conveniencia racional— a que los demás se decidan también a serlo: las personas fuertes y libres han estado en evidente minoría sea cual fuere la época o el lugar. Sin embargo, lo propio del sabio es buscar la compañía de sus semejantes, con prudencia pero sin huraño rechazo: nótese que Spinoza es un sabio *urbano*, a diferencia de los sabios orientales que se refugian en lugares apartados y solitarios. Los ingenuos creen que esta actitud oriental demuestra un mayor aprecio por la «naturaleza», pero Spinoza sabe que los hombres son tan «naturaleza» como los animales o los bosques, ellos son precisamente la parte de la naturaleza que naturalmente más próxima nos resulta: lo «antinatural» y «artificial» sería que prefiriésemos otras formas de la naturaleza incompatibles o ajenas a nuestra condición. Puesto que la amistad humana es el bien que más corresponde a nuestra naturaleza y dado que siempre estamos mejor aun en la ciudad más injusta que triscando asilvestrados entre animales, el sabio se ocupará de que el Estado en el que vive sea lo menos malo y más eficaz que pueda históricamente conseguirse. Por supuesto hasta en el mejor de los sistemas políticos conservará un margen de independencia y nunca abdicará de todos su poderes en la autoridad, como quería Hobbes en su doctrina absolutista: «Nadie se despoja de su potestad, ni por consiguiente transfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre; ni nunca se da un poder tan soberano que pueda disponer de las cosas a su capricho» (*Tratado teológico-político*). La política será tanto más eficaz

cuanto mejor atienda a las necesidades de los hombres, cuyos rasgos fundamentales son una noción común de alcance universal, y cuanto menos se entretenga en cultivar las peculiaridades folclóricas de cada grupo, de las que suelen brotar con más frecuencia hostilidades que armonía. Como persona radicalmente cuerda, Spinoza es ante todo cosmopolita: «La naturaleza no crea naciones, sino individuos, los cuales no se distinguen en naciones diferentes sino por la diversidad de las lenguas, de las leyes y de las costumbres adoptadas» (ibídem). Sin embargo las tradiciones y los sistemas de gobierno pueden ser muy variados, aunque todos pueden redundar en apoyo de la condición humana. Incluso las escrituras religiosas aparentemente más arbitrarias, como la Biblia, tienen un contenido racional, constituido por las normas de convivencia o higiene social que proponen, justificadas en un lenguaje fantástico que en su día habló mejor a la imaginación popular que los enjutos dictámenes de la razón. También cada forma de establecer la autoridad tiene sus aspectos positivos y negativos que deben ser evaluados en la práctica, aunque desde un punto de vista teórico las preferencias de Spinoza se decanten indudablemente por el sistema democrático. En cualquier caso, lo importante es no olvidar la función del Estado, cuyo más alto objetivo consiste en reforzar la firmeza y generosidad ética por otros medios: «No es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias o en autómatas, sino por el contrario que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del Estado es pues verdaderamente la libertad» (ibídem).

Tras la sobria y aun seca apariencia de su expresión filosófica, hay en Spinoza un inmenso vigor vivificante que se preocupa sin cesar por la mejor posibilidad humana, la que con terrible frecuencia el hombre mismo estorba en el hombre. El núcleo de su mensaje es jubiloso: «El *conatus* es el esfuerzo por experimentar alegría, aumentar la potencia de acción, imaginar y encontrar lo que es causa de alegría, lo que sustenta y favorece esa causa; y también esfuerzo por evitar la tristeza, imaginar y encontrar lo

que destruye la causa de la tristeza» (Deleuze, op. cit.). La pluralidad contradictoria pero estimulante de las filosofías es sin duda una riqueza a la que no quisiéramos renunciar; pero si por azar no debiera quedar memoria más que de un filósofo en el mundo, yo votaría por Spinoza.

STEVENSON (Robert Louis). Frecuentemente, cuando comparto una mesa redonda o intervengo en un seminario con colegas de mi gremio —es decir, estudiosos profesionales de ética y moral—, doy un respingo al oír tal o cual dictamen apoyado en las doctrinas de Stevenson. ¿Será posible que el autor de *La flecha negra* y *La isla del tesoro* haya expresado una opinión tan abstrusa o filistea? Por supuesto, en seguida despierto y caigo en la cuenta de que se refieren al profesor Charles Stevenson, padre académico de la doctrina emotivista que cubrió en su día el flanco ético de la escuela del positivismo lógico, y no a Robert Louis, el narrador impecable de corajes y angustias. Sin embargo, tampoco al Stevenson propiamente dicho (el profesor se llamó Stevenson pero R. L. es Stevenson) le fueron ni mucho menos ajenas las reflexiones éticas. Casi todos sus relatos giran en torno a problemas morales, estricta y enérgicamente morales. Se me observará que es imposible contar nada referido a seres humanos que no presente de modo más o menos explícito alguna perplejidad ética. Pero en muchos casos lo que aparecen son conflictos psicológicos con repercusiones morales, costumbres socialmente recomendadas o prohibidas frente a las que se debaten los protagonistas, incluso ideas contrapuestas sobre la interpretación de los diversos valores. Los personajes de esos relatos *le dan vueltas* al asunto moral, lo discuten, lo convierten en tema de acatamiento, imposición, rebeldía o burla. De tal modo que la ética es un ingrediente más, aunque sin duda destacado, del perfil social o mental en el que se inscriben las piezas dispuestas por el novelista: y por tanto tiene mucho que ver con «órdenes, deseos y emociones», tal como supuso el positivista profesor Stevenson. Por el contrario, en las narraciones de Stevenson la ética no es primordialmente un tema de discusión sino una cualidad inseparable de la acción.

Según otros novelistas los seres humanos quieren respetar o vulnerar la moral y de acuerdo con ello actúan; pero los personajes de Stevenson quieren actuar y por eso se encuentran, lo deseen o no, sabiéndolo o sin saberlo, en pleno conflicto moral. Tal como los protagonistas de muchos dramas shakespearianos, los de Stevenson suelen estar al final de su adolescencia o en su primera juventud, porque tal es la estación más propicia al ímpetu de la actividad y por tanto a los dilemas axiológicos. De modo que la preocupación que vincula a R. L. S. con la ética no es accidental y cosmética, sino intrínseca y esencial. Por todo ello y por una búsqueda heterodoxa que a estas alturas de mi diccionario filosófico resultará ya familiar, espero no ver asombrado a ningún lector al comprobar que el Stevenson aquí considerado resulta ser el maestro de narradores y no el profesor positivista...

Hay una especie de ingenuo *objetivismo* moral en Stevenson: el mal y el bien son rasgos definitorios y eternos del mundo que la acción descubre, lo mismo que el viajero encuentra paisajes espléndidos o peligrosos que siempre estuvieron ahí pero que él ignoraba antes de ponerse en marcha. La realidad enérgica de estas entidades axiomáticas se percibe mejor al desvincularla de habituales relativizaciones a escala subjetiva. Ni la convención social ni el escrúpulo psicológico constituyen la *ultima ratio* de los valores éticos: más bien se diría que los enmascaran o alteran, obstaculizando que se los considere con radical franqueza. Desde luego, sería injusto decir que esta vigorosa *ingenuidad* básica de la narrativa de Stevenson supone una concepción moral simplista o fácil. Por el contrario, sus personajes padecen a fondo las ambigüedades de la opción ética y en muchas ocasiones las «lecciones» que pueden sacarse de sus peripecias desafían abiertamente el grosero y somnífero buen sentido de lo socialmente edificante: véase al respecto *Master of Ballantrae*, *Catriona*, la propia *Isla del tesoro* y como es obvio *Jekyll y Hyde*. De modo que Stevenson resulta ser un moralista sin moralejas... demasiado problemático para que sus fábulas puedan ilustrar sermones complacientes. Ciertamente, opina que el bien y el mal son categorías potentes del universo que despiertan al oír los pasos, aun los más furtivos, de la acción

humana. Pero ello no equivale a decir que en las sombras veloces de la práctica sea fácil distinguirlas en todas sus implicaciones inmediatas, ni tampoco prevenir sus paradójicas connivencias. En *Master of Ballantrae*, por ejemplo, efectúa una atrevida variación sobre el más viejo de los enfrentamientos morales: el de Caín y Abel. Y nos acerca a la conclusión de que el verdadero mal no es la petulante y aventurera bribonería de Caín, sino la hostigada humillación resentida de Abel. O dicho de otro modo: que el verdadero peligro ético no es la envidia de Caín por Abel, sino la que Abel (que tiene de su parte la moral establecida, *pero nada más*) llega a sentir por Caín. También en *Jekyll y Hyde* el tema de fondo es la fascinación envidiosa que la persona convencionalmente buena siente por sus posibilidades de maldad *desaprovechadas*. El hipócrita es quien siente las normas morales como meras coacciones, como limitaciones socialmente tópicas de su deseo: es, en gran medida aunque no por completo, el caso del doctor Jekyll. Por tanto envidia la ligereza, la disponibilidad, incluso la energía juvenil de Hyde, que él ha sacrificado para hacerse respetable. En una ocasión Jekyll dice explícitamente que lo que le atrae turbadoramente de su mitad oscura, Hyde, es su repelente «amor a la vida». Si Jekyll fuera un hombre auténticamente virtuoso y no un mojonero con ambiciones prometeicas sabría que el verdadero amor a la vida es el fundamento de la moral y no del crimen. Sea como fuere, con todas sus componendas y contradicciones, aún tiene Jekyll una indudable superioridad sobre Hyde: lo ve como un problema, como una tentación dañina, como un abismo. Jekyll es humano porque siente la llamada culpable de Hyde, pero éste ya no lo es porque carece de nostalgia y de un mínimo de aprobación por Jekyll. Somos mejores no en la medida en que evitamos totalmente lo peor sino en cuanto aún sabemos que es peor. Cuando Jekyll tiene que decidir con cuál de sus dos personalidades quedarse para siempre, comprende que la aparente ventaja de Hyde es que nunca sentirá remordimientos por haber perdido su mitad más positiva, mientras que Jekyll jamás olvidará del todo la tentación que Hyde representa. Pero precisamente es este desasosiego, al que po-

demos llamar si se quiere «conciencia», lo que le hace preferible a su obsceno rival.

Si algún prejuicio puede serle reprochado a Stevenson es uno de carácter negativo: su animosidad contra el pesimismo, en la advocación de enervante y cursi parálisis que era habitual en su época por reacción al musculoso entusiasmo imperial y al filisteísmo cientificista. Como era un poeta de la acción, a Stevenson le repelía el fatalismo exquisito; pero como poseía una mente sutil y nada obvia, tampoco estaba dispuesto a caer en el fácil tónico de la ilusión. Le hubiese gustado mostrar que se puede ser *desengañado* en el optimismo, aun mejor que en la complacencia pesimista que imperaba en la literatura «seria» de su tiempo. Y ello le llevó en ocasiones a coquetear con una cierta y ominosa fatalidad de lo óptimo, tan peligrosa a fin de cuentas como el culto a lo peor. Probablemente ha sido otro gran optimista paradójico, Gilbert K. Chesterton en su estudio sobre R. L. S., quien mejor ha planteado la cuestión: «Lo opuesto a la herejía del pesimismo es la gemela herejía del optimismo. Stevenson no estaba atraído por un plácido y pacífico optimismo. Pero comentó a verse atraído demasiado por una especie de insolente y opresivo optimismo. La reacción contra la idea de que lo bueno siempre fracasa es la idea de que lo bueno siempre sale victorioso. Y desde ahí es fácil resbalar hasta el peor espejismo: la de que lo victorioso es siempre bueno».

Pero el interés de R. L. S. por la ética, señalado como rasgo característico del escritor por lectores tan distinguidos como Jorge Luis Borges, no se percibe solamente a través de la trama de sus narraciones. De hecho comenzó a escribir un tratado de ética en toda regla, del que se conserva un extenso fragmento, incluido en sus obras completas y que —si no me equivoco— nunca ha sido editado separadamente. El libro debía titularse Lay Morals y lo que conocemos de él son los cuatro primeros capítulos, cincuenta y siete páginas del volumen veintidós de las obras completas en la edición de 1898 (Charles Scribner's Sons, Nueva York). Al parecer fueron redactados en Edimburgo, durante la primavera de 1879, y R. L. S. no los corrigió posteriormente, por lo que sería abusivo

considerarlos como la opinión definitiva del autor sobre estas cuestiones. Sin embargo, tanto por su rareza bibliográfica como por lo significativo de las reflexiones allí expuestas (en la característica manera ensayística de R. L. S., a la par transparente y sofisticada) ese fragmento teórico merece cierto examen.

El propio título indica que se trata del proyecto de una moral «laica» o de lego, lo cual no obsta para que se encuentre asentada en enseñanzas religiosas que R. L. S., piadoso sin beatería (recordemos sus hermosas *Oraciones de Vailima*), da por supuestas y aceptadas. En este sentido, la obra emana de una típica actitud protestante y subraya el primado de la conciencia individual por encima de cualquier sumisión acrítica a ningún magisterio eclesial. Pero dentro de ese marco general se dan una serie de rasgos que subrayan el «laicismo» original de la concepción planteada. Para empezar, afirma que entiende la educación moral no como la enumeración de un código formado por reglas sino más bien como la propuesta de un espíritu regulador: «Lo que debe enseñarse es una actitud mental». Nada tiene que ver la moralidad con el respeto a leyes socialmente vigentes, contra las cuales bien pudiera deber irse en ocasiones por razones superiores: «Hay mucho de incómodo pero nada de vergonzoso en ser condenado por la ley». Los mismísimos diez mandamientos tienen que ser constantemente redefinidos por cada cual si no se los quiere acatar de forma superficial y traicionera: «¿No matarás? La verdadera intención y el propósito de esta prohibición a veces sólo puede cumplirse matando».

Y es que los asuntos morales no pueden sacarse de la esfera personal sin desvirtuarse ni soportan la codificación en secos lemas que anulen toda perplejidad con sus tajantes preceptos. «Porque la moral es un asunto personal; en la guerra de lo correcto (*righteousness*) cada hombre lucha con su propia mano; los seiscientos preceptos de la Mishna no pueden sacudir mi juicio privado; mi magistratura de mí mismo es una carga indeclinable, y mis decisiones resultan absolutas para cada momento y situación. El moralista no es un juez de apelación sino un abogado que argumenta ante mi tribunal.» El motivo es precisamente lo cam-

biente de las situaciones, ajustadas al cuerpo de cada cual pero que rebasan por todas las costuras la generalidad de la máxima: «Ningún precepto definido puede ser más que una ilustración, aunque su verdad sea tan resplandeciente como el sol y aunque lo anuncie desde el cielo la mismísima voz de Dios. Y la vida es tan intrincada y cambiante que quizá ni siquiera veinte veces, ni tan sólo dos en todos los tiempos encuentra el dócil concurso de circunstancias en el que puede aplicarse». ¿Se comprende ahora por qué la objetividad de la cualidad moral del universo activo no disminuye en los relatos de Stevenson la complejidad de las opciones y la ambigüedad de la lección que de ellos se desprende?

La actitud moral, dice Stevenson, consiste en estar listos (*readiness*): una disposición amplia y sin ulteriores cualificaciones limitativas. «¿Listos para qué? Para pasar sobre y mirar más allá de los objetos de deseo y de miedo, en busca de algo más.» Listos y despiertos, vivos en la propia conciencia: así nos quiere la verdadera moral y tal es el estimulante propósito de toda educación ética digna de ese nombre. La cual, por cierto, no nos viene primordialmente de los doctores y sus palabras, «sino de la afilada fúerula de la calamidad, bajo la cual somos todos alumnos de Dios hasta que morimos». Así coinciden finalmente el narrador y el moralista, en la maravillosa intrincación de cada caso humano y en el vertiginoso y sugestivo caracolear de la acción en la que debe definirse: «La práctica es un asunto más intrincado y desesperado que la más sólida de las teorizaciones; la vida es un asunto de caballería andante, en la que sólo el rápido juicio y la pronta acción son posibles y debidos».

Aún podríamos señalar otros aspectos tratados más o menos al desgaire en el fragmento moral de R. L. S.: su proclama de que todo trabajo mal hecho es un robo a la humanidad, su defensa del ser frente al tener o una curiosamente actual crítica del consumismo, que al dar placeres y lujos a quien de veras no los quiere estropea la posibilidad de que se produzcan y repartan convenientemente los en realidad deseados. («Quien objeta contra los lujos es un estúpido; pero también es un estúpido el que no protesta contra el desperdicio de lujos en quien no los desea ni puede

disfrutarlos.») Sin embargo, no trato de convertir al Stevenson narrador en un imposible Stevenson profesor. El tono neutral y distanciado del tratadista con pretensiones científicas no puede ser nunca el de alguien que eleva esta protesta en *Virginibus Puerisque*: «La ciencia escribe acerca del mundo como si lo hiciera con los fríos dedos de una estrella de mar. Todo es verdad; pero ¿qué es esa fría verdad comparada con la palpitante realidad del mundo, en el que los corazones laten más fuerte en abril, y la muerte nos hiere, y los montes se bambolean con el terremoto, y hay un hechizo en todas las cosas que vemos, y un temblor para el oído en los ruidos todos, y la misma leyenda ha hecho su habitación entre los hombres?». No, mejor será no pedirle a Stevenson «utilidades escolásticas ni un suplemento a la *Crítica de la razón práctica*. Hay en él demasiado romanticismo y sobrada vocación estética como para satisfacer tan importuna demanda. Por muy sugestivo que sea el esbozo inacabado de teoría moral que hemos comentado, el verdadero debate ético de R. L. S. hay que buscarlo en sus relatos. Quizá ése sea el modo más adecuado de reflexionar sobre cuestiones morales o, yendo más lejos, el verdadero modo humano de reflexionar. Gregory Bateson cuenta la anécdota en su libro póstumo: cierto día un tipo pregunta a su atterradoramente eficiente computadora: «¿Serás alguna vez capaz de pensar como un verdadero ser humano?»; después de oírse muchos crujidos y rechinchamientos, salió de la computadora una tira de papel que decía: «Esto me recuerda una historia...».

SUEÑOS. Una de las contrapartidas negativas más notables de la doctrina freudiana es el haber brindado una interpretación de los sueños que, a fuer de científica y presuntamente definitiva, ha contribuido a que el fenómeno de soñar dejase para muchos de resultar intelectualmente *intrigante*. Los sueños, convertidos en síntomas, se han hecho demasiado diurnos, demasiado obviamente informativos y se han doblegado al ordenamiento clínico o, aún peor, al retórico. Son secreciones destinadas al laboratorio, que el paciente recoge cada mañana para satisfacer la curiosidad del doctor y que se someten al análisis lo mismo que la sangre o la

orina. El médico los cataloga, los administra y diagnostica a partir de ellos: él es su verdadero dueño y destinatario, puesto que los comprende, mientras que el involuntario soñador se limita a padecerlos. Los únicos que se rebelan contra estas manipulaciones son delirantes que practican otras aún más estrafalarias y consideran sus excreciones nocturnas como profecías, advertencias divinas, inspiraciones poéticas o sugerencias extraterrestres: la antigua tradición legendaria pero desarraigada de su contexto cultural propio y reinventada en amalgama espiritualista a gusto de la majadería *New Wave*. La filosofía, que siempre se ha sentido bastante incómoda en este terreno, parece haberlo abandonado definitivamente con alivio a los terapeutas y a los visionarios.

Sin embargo, esta renuncia supone una grave pérdida, porque los sueños —o, mejor dicho, el hecho de soñar— es uno de los temas que tiene más merecida la atención filosófica. En primer término por esa vocación de considerar al hombre en su universalidad que, como venimos diciendo desde el comienzo de este diccionario, es característica esencial del quehacer filosófico. Roger Caillois dedicó al soñar uno de esos libros elegantes y profundos de cuya factura tenía el secreto, a la vez racionalmente impecables y poéticamente sugestivos (¡cuánto me hubiese gustado leer un diccionario como éste pero escrito por Caillois!): se titula *La incertidumbre que viene de los sueños* y en su prefacio establece que «el hecho de soñar es sin duda uno de los datos más numerosos de lo que suele pensarse que, aun mejor que el sol y que la lluvia, sitúan a los hombres de todos los climas, de todas las épocas y de todas las condiciones ante problemas idénticos». La mayoría de las cosas que importan crucialmente en la vida les pasan a todos los humanos y de un modo básicamente semejante: las diferencias (culturales, individuales, etc.) son zarandajas al lado de los parecidos [véase la VOZ UNIVERSALIDAD]. En esa lista —no demasiado corta, como bien señala Caillois, y que incluye el lenguaje, la certidumbre de la muerte, la risa, la enfermedad, el juego, etc.— es preciso destacar la facultad de soñar, que acompaña y refuerza la no menos intrigante necesidad de dormir. De esta última no vamos a ocuparnos, aunque merecería por sí sola otra entrada en

este diccionario, donde se hablase tanto del dormir como del no dormir, del insomnio. Cioran, que atribuye a sus noches de insomnio juvenil en Sibiu la clave de todo su pensamiento, comenta que sólo la discontinuidad introducida por el sueño (discontinuidad esencial, pero que ha llamado poco la atención de la mayoría de los grandes filósofos) hace soportable la vida: «El tipo que se levanta por la mañana después de una noche de sueño tiene la impresión de comenzar algo. Pero si uno no ha dormido en toda la noche, nada comienza por la mañana. A las ocho de la mañana está uno como a las ocho de la tarde del día anterior, lo cual cambia toda la perspectiva. Si nunca he creído en el engaño del progreso es gracias a mi insomnio... El secreto del hombre, el secreto de la vida es dormir. Eso hace posible la vida. Estoy absolutamente convencido de que si se impidiera dormir a la humanidad habría masacres sin precedentes, la historia acabaría» (entrevista con Michael Jakob, *Le Magazine littéraire*, núm. 327).

Baste con este testimonio: dejemos el dormir y volvamos al soñar. Aunque también los animales sueñan, este acontecimiento parece revestir en la vida humana una importancia especial, lo que quizá justifique que Aristóteles en su zoología haga la sorprendente afirmación (sorprende por lo obviamente inverificable) de que «entre los animales es el hombre el que más sueña». Soñar, o sea contemplarnos interiormente vivir, desear, disputar, viajar, etc., mientras por fuera los demás nos ven yacer más o menos inertes. Y luego, en la vigilia, recordar esas peripecias y confrontarlas con las incidencias y vivencias de la otra cotidianidad, la que llamamos «realidad», aun a sabiendas de que los sueños también son a su modo reales. Es más: a sabiendas de que esta segunda realidad introduce cierta vacilación en la fe idolátrica que profesamos a la primera. Sabemos perfectamente que la realidad de la vigilia no es lo mismo que la realidad soñada, pero también que lo característico del sueño es ser vivido como real vigilia, es decir, que hay una forma de vivencia real cuya realidad consiste en engañarnos verosímilmente sobre su realidad. Y entonces ¿qué?

La extravagancia y el supuesto enigma de los sueños han distraído a los hombres durante siglos de lo verdaderamente extra-

vagante y enigmático, a saber: el hecho de soñar. En resaltar este punto coinciden Caillois y Borges, otro buen meditador de tales cuestiones. Las peculiares características de los sueños concretos de cada cual (o sea, del *recuerdo* que cada cual guarda de ellos, pues no hay modo de estudiar los sueños más que *a posteriori*), por curiosas que sean, no ofrecen tanto pábulo al pensamiento como el suceso mismo que las produce y a cuyo imperio todos debemos cotidianamente someternos. Por hablar en parodia heideggeriana, prometo que sólo por esta vez el *ser del soñar* es la auténtica cuestión que debería ser meditada y no los *entes de los sueños*. Sin duda lo que soñamos cada uno dice mucho sobre lo que individualmente somos, sobre lo que nos pasa y sobre las reacciones íntimas que experimentamos ante ello. Es posible que no tanto al soñar como al contar nuestros sueños (es decir, al convertir el material bruto, caótico y pasional, en relato inteligible) brindemos pistas que permitan conocer el trastorno de nuestros deseos y hasta propiciar que alguien nos «cure» de ser como somos. Incluso algún sueño puede aconsejarnos proféticamente sobre lo que debemos hacer o al menos sobre lo que estamos haciendo para orientarnos sobre qué hacer, si es justa la consideración del psicoanalista neojungiano James Hillman: «El sueño te dice dónde estás, no qué debes hacer; o, situándote donde estás, te dice lo que estás haciendo» (*The Dream and the Underworld*). Si fuéramos capaces de reunir los sueños que los hombres tienen durante un período determinado de la historia, quizá obtuviésemos —como cree Hegel, que es quien propone esta conjetura— «una imagen exactísima del espíritu de ese período» (¡terrible posibilidad, los sueños reunidos de los niños de Ruanda o de Sarajevo durante 1994!). Según cuentan sus biógrafos, tres sueños en noviembre de 1619 familiarizaron a Descartes con los torbellinos y con el genio maligno que tanta importancia tuvieron después en su pensamiento. Ciertos escritores, como Coleridge o Lovecraft, sostienen haber recibido a través de un sueño el argumento y hasta las palabras exactas para componer alguna de sus obras (si se me permite un modesto testimonio personal, hace muchos años tomé el título de un capítulo de mi libro *La filosofía tachada* —este título fue

«Ironía o Iglesia»— y algo de su tema principal de un sueño particularmente *razonante*). Pues bien, pese a tantos usos diversos y dones tan misteriosos, los sueños que puntualmente soñamos o recordamos haber soñado no poseen mayor sugestión reflexiva que la facultad misma de soñarlos, nuestra espontánea obligación común. Y sin embargo esta última es asumida como algo que se da por descontado, otra función del mecanismo orgánico y nada más.

No por soñar esto o aquello, sino por el hecho de soñar, viene a nuestra conciencia vital una peculiar *incertidumbre*, algunos de cuyos meandros —sólo algunos, pues son inagotables— los estudia Caillois en su libro con finura ejemplar. Considerada del modo más general, la incertidumbre consiste en que la facultad de soñar nos revela una suerte de conciencia alternativa, capaz de producir automáticamente las operaciones mentales que durante la vigilia vienen motivadas por la incidencia sobre nosotros de la realidad externa. La conciencia del soñador suele verse acompañada de la peculiar verificación («esto me sucede aquí y ahora») que conocemos por la experiencia de la vigilia; por tanto, mientras soñamos creemos estar despiertos, lo cual arroja una duda —leve, si se quiere, casi meramente retórica— sobre nuestra certidumbre de estar despiertos en cualquier otro momento: si cuando sueño creo vivir en la vigilia, ¿cómo podré *nunca* estar seguro de que no sueño? No minimicemos esta desazón, cuyos efectos en el devenir cotidiano de nuestros asuntos pueden ser ínfimos, pero cuya trascendencia en el registro simbólico es incomparablemente mayor. Por supuesto, en la práctica casi nunca nos perturba la posibilidad de equivocarnos cuando nos creemos despiertos (digo «casi» porque esa rara zozobra es imaginable en estados febriles o trances alucinatorios inducidos por drogas, privaciones de comida y bebida, etc.). Mi actual certeza de encontrarme despierto al escribir esta página no se empaña por el recuerdo que tengo de haber soñado a veces que escribía... y, con especial acierto, luego nunca conseguido en la vigilia. Supongo que al lector le ocurre lo mismo: está seguro de que me lee despierto —quizá, ay, luchando contra la modorra que le provo-

co...—, aunque sabe que a veces también «lee» en sueños. Esa certidumbre se difumina un poco cuando de lo que se trata es de si tal o cual gesto que recordamos haber hecho lo efectuamos en la vigilia o mientras soñábamos (es decir, distinguir entre el recuerdo de lo que hicimos *realmente* y lo que sólo soñamos haber hecho, algo que se aprende con la práctica, pues los niños muy pequeños no siempre son capaces de ello). Si el gesto en cuestión es uno de los que hacemos normalmente —coger un libro de la estantería, por ejemplo, o responder a una llamada telefónica, o desairar a una persona con la cual deberíamos guardar mayores miramientos— no es tan fácil determinar en un primer momento si lo que recordamos es vigilia o sueño: a veces tenemos que hacer algunas contrapruebas mentales para decidirnos por una u otra cosa, incluso en ocasiones extremas tenemos que hacer cualquier averiguación fáctica, como ir a la biblioteca para comprobar si el libro permanece o no en su lugar habitual. Claro que ninguna de esas verificaciones (como la tan tradicional de pellizcarse) es definitivamente aclaratoria, pues no es imposible soñar que se ha tomado un libro de la biblioteca y soñar luego que se duda del recuerdo de tal sueño y se acude a la biblioteca para ver si el libro está o no está, lo mismo que uno puede soñar que se pellizca para saber si se encuentra despierto o dormido, y sentir en sueños el dolor del pellizco, y quedar por tanto satisfecho de estar bien despierto para poder seguir soñando a más y mejor...

Tal es precisamente el problema, de orden teórico mucho más que práctico. En la existencia cotidiana, nunca confundo de hecho la vigilia con el sueño y sólo en rarísimas ocasiones el recuerdo de la vigilia con el recuerdo del sueño. Pero no hay ningún ejercicio mental o físico que pueda verificar más allá de toda duda tal convicción. Y ello porque «no hay ninguna operación de la conciencia inteligente, activa y responsable de la que el sueño no pueda proporcionar la réplica de modo pasivo, maquinal y fascinado» (Caillois, *op. cit.*). Cuando estoy despierto sé que estoy despierto, incluso me parece ridículo que se me planteen dudas sobre ello (si en una narración el protagonista se pellizca para comprobar que está despierto nos parece un perfecto majadero,

no por esa verificación en sí misma sino por la insulsa zozobra que le acongoja) y sin embargo carezco de pruebas fehacientes de mi vigilia. De igual modo, también Zenón sabe que Aquiles alcanza a la tortuga, aunque el razonamiento no logre probarlo, y san Agustín conoce perfectamente lo que es el tiempo mientras nadie se lo pregunte y se vea forzado a explicar dicho conocimiento. Sin duda puedo probarme de tal o cual modo que estoy despierto, pero todas esas pruebas pueden también ser igualmente soñadas. Esta incertidumbre me produce escasas dificultades reales... salvo cuando me pongo a pensar.

¿No podría ser la vigilia otro tipo de sueño, más continuo y duradero que el de cada noche, pero no menos automático, hipnótico y desvinculado de lo inapelablemente real? Aún peor: ¿podemos estar seguros de que la vigilia es más continua y duradera que los ensueños nocturnos o sólo nos lo parece mientras la «soñamos»? ¿Cuántos sueños y cuántos despertares caben dentro de la conciencia humana de cada soñador? Sería ocioso recordar el potente drama de Calderón basado en las implicaciones barrocas de esta radical incertidumbre. Una de tales implicaciones es de orden moral: ¿hasta qué punto somos *inocentes* de lo que deseamos y hacemos en sueños, vivencialmente tan similar a lo que queremos y hacemos durante nuestra vigilia? San Agustín, entre otros, se felicita por no ser responsable de lo que sueña y se asombra de convertirse cada noche en un tremendo pecador, tras haberse esforzado todo el día por ser santo. Una ucrónica consulta a Freud le hubiera dejado sin duda mucho más inquieto... Pero, si no podemos ser acusados ni avergonzarnos de lo que acometemos en sueños —como suponen Agustín o Aristóteles— y dada la intrínseca similitud entre los quehaceres del soñar y de la vigilia, ¿hasta qué punto somos responsables de lo que maniobramos y anhelamos cuando nos sabemos despiertos? ¿Seremos más *dueños* de nosotros mismos y de los acontecimientos estando despiertos que dormidos? ¿Cómo demostrármolo? Cualquier reflexión honrada sobre el libre albedrío no puede dejar sin el examen la cuestión de los sueños y nuestra «actividad» deseante en ellos. Después de la cual, quizá resulte difícil seguir manteniendo a lo

kantiano que lo que importa éticamente es la intención (¡tan comprometida en los sueños!) en lugar de la responsabilidad por las consecuencias en otros de nuestras acciones. El último paso también está implícito: si podemos sentir, padecer y gozar cuando los demás nos ven yacer inmóviles, ¿podemos descartar del todo el sentir, gozar o padecer cuando los demás nos vean yacer definitivamente inmóviles, muertos? Quizá si no soñásemos cada noche desde el comienzo de los tiempos, ni la humanidad ni Hamlet hubieran concebido nunca la posibilidad o aun probabilidad de nuevas vivencias más allá de la muerte.

«El sueño, autor de representaciones / en su teatro sobre el viento armado / sombras suele vestir de bulto bello...» Estos hermosos versos de Góngora plantean uno de los paralelos de más honda raigambre en nuestra tradición cultural: el que emparienta los sueños con el arte escénico. Lo mismo que el dramaturgo puede desdoblarse en diversos personajes, todos los cuales le deben el ser, así cuando duerme el soñador se convierte en muchos y representa un populoso drama, interpretando todos los papeles e inventando también argumento y escenografía. Representación privada, sin otro público que el durmiente empresario, decorador e intérprete. En uno de sus deliciosos artículos de *The Spectator*, publicado el 18 de septiembre de 1712, Joseph Addison resume así esta función: «Lo que deseo destacar es lo divino del poder del alma, capaz de producir su propia compañía. Conversa con innumerables seres de su propia creación y se traslada a diez mil escenas de su propia imaginación. Ella es su propio teatro, su actor y su espectador». A diferencia de tantas malas sesiones teatrales, la obra que vemos en sueños nos intriga, emociona o asusta, pero nunca nos deja indiferentes ni nos hace bostezar (aunque ¿cómo íbamos a bostezar, si estamos dormidos?): nadie se *aburre* cuando sueña. Los sueños sólo resultan aburridos cuando se cuentan y mucho que solemos sorprendernos de ello al narrar los nuestros. Quizá esta imposibilidad de aburrirse en sueños sea la única diferencia apreciable con el mundo de la vigilia: si sentimos hastío es que estamos despiertos... También aquí se encierra una paradoja: ¿cómo puede ser

que nos asombre o nos aterre algo que brota de nosotros mismos y cuyo contenido deberíamos saber de antemano? Por ejemplo, cuando discutimos en sueños hay algunas razones de nuestros adversarios que nos deslumbran o nos dejan desconcertados: ¿no sabemos qué responder a esos dictámenes puestos en boca ajena pero de los cuales somos únicos autores! El perspicaz Lichtenberg, que también dejó notas sobre esta cuestión, advierte: «Cuando en sueños discuto con alguien y éste me refuta y me instruye, soy yo el que me instruyo a mí mismo: luego *reflexiono*. Esta reflexión es vista en forma de conversación. [...] Como no conocemos con exactitud el lugar de nuestro pensamiento, podemos situarlo donde queramos. Así como alguien puede hablar de manera que se crea que lo que dice viene de una tercera persona, así también podemos pensar de manera que se crea que la idea nos ha sido dicha: así el demonio de Sócrates». De modo que los sueños no sólo pueden ser comparados con el teatro sino también con los diálogos platónicos: multiplicando y contraponiendo sus voces, el espíritu humano vuelve a plantearse las cuestiones que le desafían en la vigilia, preguntándose y respondiéndose a sí mismo. El asombro o la irrisión ante los argumentos que barajamos como si no fuesen del todo nuestros son el corolario de esta tarea indagadora y tampoco faltan cuando pensamos despiertos sobre algún tema arduo. En nuestro íntimo simposio nocturno, la variedad de personajes hace más entretenida esta labor reflexiva, porque en sueños sí que sabemos instruirnos deleitándonos... Pero estos sueños de Lichtenberg son demasiado didácticos, algo así como sueños «de arte y ensayo». La mayoría de las representaciones a las que asistimos en sueños se parecen más a los dramas isabelinos, abundantes en violencia y sexo, o a las veloces comedias de los hermanos Marx que al *Fedón* o a *La República*. Nos sobresaltamos o reímos ante ocurrencias oníricas que provienen de nuestro propio fondo porque cada uno está formado de muchos y lo que llamamos «yo» no es más que nuestro representante cara al mundo exterior, un diputado algo lerdo en cuya honradez no siempre confiamos. Mi nombre secreto, y el tuyo, es Legión.

Hemos mencionado a los hermanos Marx, lo que puede recordarnos que el paralelo de los sueños con el teatro existe hoy aún más acusado con el cine. Cuando mi hijo era pequeño me preguntó: «¿Por qué soñamos? ¿Es como una película que nos ponen a cada uno para entretenernos mientras dormimos?». Sin duda los sueños se parecen más al cine que al teatro por su riqueza de *efectos especiales*, que también abundan mucho en el dominio onírico, y por la rapidez con la que se cambia de plano y escenario sin perder por ello el hilo de la historia. Además supongo que el estilo narrativo del cine ha influido en la forma de nuestros sueños, lo mismo que en muchos novelistas: soñamos en picados, contrapicados y planos-secuencia... Pero también es posible comparar los sueños con la lectura, como hizo aproximadamente Schopenhauer en uno de los muchos párrafos espléndidos de su obra principal: «La vida y los sueños son las hojas de un libro único; la lectura continuada de esas páginas es lo que llamamos la vida real; pero cuando el momento acostumbrado de la lectura (el día) ha pasado y llega la hora del reposo, continuamos hojeando negligentemente el libro, abriéndolo al azar en tal o cual sitio, dando a veces con una página que ya hemos leído y otras con una que no conocemos; pero siempre leemos el mismo libro» (*El mundo como voluntad y como representación*, libro I, 5). No cabe establecer más rotundamente la continuidad entre vigilia y sueño, reduciendo sus patentes diferencias al distinto modo en que presta atención la conciencia en uno y otro caso.

Teatro, diálogos platónicos, cine, libros... ¿No sería posible invertir el énfasis de la comparación, es decir, preguntarnos por las similitudes de tales artísticos empeños con la espontaneidad del soñar? Los espectáculos escénicos y la lectura son algo así como sueños *convencionales*, juegos parcialmente oníricos en los que consentimos voluntariamente, pero sabiendo siempre que lo que en ellos nos arrastra lo hace con nuestro consentimiento previo, sin confundir nunca lo así vivenciado con la llamada «realidad». Aceptemos que tiene razón Borges: «Los sueños son la actividad estética más antigua» (*Siete noches*). Y también la que pre-dispone a muchas otras. Si no soñásemos, insinuamos antes,

quizá no hubiéramos nunca fantaseado acerca de una vida más allá de la muerte; digamos ahora que es el entrenamiento proporcionado espontáneamente por los sueños el que nos ha facultado para esos otros sueños deliberados que son el teatro, el cine y la literatura. Estos campos estéticos han de parecerse en su base al soñar, pero es prudente que eviten asemejarse en sus resultados a los sueños. El teatro, el cine y la literatura ya son oníricos de por sí, por su raptó mismo de la conciencia a otra realidad alternativa que sin embargo nunca tomamos, como en los sueños nocturnos, por la realidad verdadera: cuanto menos se empeñen tales artes en remedar la incoherencia, la extrañeza o el hechizo de los sueños, tanto mejor. No fabriquemos sueños postizos con pretensiones de sublimidad estética. Dejando aparte a Kafka, a Lovecraft y a muy pocos más, los resultados suelen ser deplorables. En el terreno artístico, nada más conveniente que escuchar a ese gran especialista en empresas nocturnas que fue Novalis: «*Soñar, y al mismo tiempo no soñar*: esa síntesis es la operación del genio, que hace que las dos actividades se refuercen mutuamente».

T

TEMPLANZA. Fue Eliot quien observó que el hombre no soporta más que dosis limitadas de realidad. Supongo que ello se debe a un residuo incurable de nuestra breve etapa infantil de omnipotencia alucinatoria: todos fuimos momentáneamente dioses y es difícil reponerse de tan refulgente experiencia. Desde entonces, algo dentro de nosotros sigue considerándose tenazmente invulnerable y nos incita a desdeñar los aspectos de lo real que no se pliegan con la debida celeridad a nuestro capricho. Como si fuésemos divinidades destronadas a las que la impotencia ha vuelto quisquillosas e impacientes, nada logra satisfacer nuestra incansable demanda: cuanto conseguimos llega tarde, escaso en cantidad o pobre en calidad, coronado de espinas y agobios. Nos estrellamos sin cesar contra lo que hay, porque para nosotros lo que importa son nuestros deseos, espejos deformantes que reflejan lo existente con agigantamientos o achatamientos propios de barra-ca de feria. Cuando no estamos dispuestos a modificar esos deseos o no somos capaces de ello, es la realidad la que debe transformarse para complacernos, al menos como delirio privado. ¡Peor para la realidad!

No: peor para nosotros. Si son tercos nuestros deseos, la realidad lo es mucho más. Decididos a sentarnos en un cómodo sillón cuando lo que se nos ofrece es un tigre, le ponemos nuestro cojín de plumas sobre el lomo y nos empeñamos en arrellanarnos sobre la fiera, cuyas contorsiones nos desalojan más pronto que tarde. Lo cual no quiere decir que sea imposible cabalgar al tigre,

sino sólo que es imposible utilizarle como sillón... Este descubrimiento no es desolador más que para los niños *mimados*, es decir, para quienes han creído ser omnipotentes demasiado tiempo y ello ha terminado por dañar su cordura (la cordura es subirse al tigre como éste merece y requiere, no como quien se sienta en una butaca). En algunos casos, las circunstancias biográficas se encargan de desengañarnos en el plazo debido (¡y aun antes!) de la divina ilusión de omnipotencia: si este desengaño es demasiado traumático, tampoco seremos capaces de asumir la cuota de realidad que nos corresponde. El resentimiento de un dios prematuramente decepcionado es un peligro terrible... para el propio dios, en primer término, y también para quienes han de cruzarse con él. Por contra, el gradual y razonado abandono del sueño infantil de omnipotencia es lo que pretende la *educación* cuando es digna de su nombre. Su objetivo consiste en desarrollar un realismo abierto, una madurez que no sea mera resignación ni acomodo tembloroso a las pompas de la muerte. El rey Lear, mimado hasta llegar a la vejez, descubrió finalmente que «la madurez lo es todo». Pero hubo antes de volverse loco para alcanzar tan cuerda conclusión y pagó la lección con lágrimas de sangre. Vivió demasiado tiempo maleducado, es decir: en la inconsciencia. Porque ¿qué es la conciencia, tanto en su sentido

cognoscitivo como moral, ya que ambos son inseparablemente complementarios? No el percatarse del cielo estrellado sobre nosotros y de la majestad de la ley moral dentro de nosotros, sino algo menos grandilocuente pero psicológicamente más adecuado: *la conciencia es la interiorización de la realidad como aquello que se resiste independientemente a nuestros deseos y, a la par, como lo único capaz de satisfacerlos puesto que los ha suscitado*. De modo que puede decirse que la locura y la maldad, en tanto no expresan mera desaprobación social sino trastorno íntimo que lacera a quien lo padece —¡la ira del tigre!— son ante todo faltas de realismo.

En el orbe de las relaciones, lo realista es aprender a ponerse en el lugar de los otros seres humanos, simpatizando activamente cuanto fuere posible con la especificidad de su anhelo vital; en el ámbito de lo íntimo, el realismo consiste en buscar el placer sin

embotar la sensibilidad ni anular la bendita y frágil corporeidad que nos sustenta. Entendidos con realismo, los placeres son la *experiencia saludable* por excelencia, es decir, el gozo de la salud entendida desde dentro y no según coordenadas exteriores tales como la mera duración de la vida o el adecuado funcionamiento en nuestros compromisos sociales. Precisamente estos rasgos —mera prolongación de la existencia o servil afán de cumplir el paradigma ideal colectivamente establecido— son los criterios que habitualmente se emplean para determinar el estado clínico de nuestra «salud», privadísima condición que resulta tan inapropiada como humillante someter a la estadística de la «salud pública». Respecto al primero de ellos, es conveniente recordar la advertencia de Nietzsche: «El amor a la vida es casi lo contrario del amor a la longitud de la vida. Todo amor piensa en el instante y en la eternidad —pero *nunca* en “la longitud”» (*Fragmentos póstumos*, 1882). En cuanto al segundo, podemos recurrir al honrado desafío sensual de Montaigne: «Ciertamente no tengo el corazón tan inflado, ni tan ventoso, que vaya a cambiar un placer sólido, carnoso y medular como la salud por un placer espiritual y aéreo». La fidelidad realista al placer es una razonable aleación de audacia y modestia para la que se muestran ineptos tanto los resentidos de la omnipotencia perdida como los sumisos a la dictadura productivista que no admite sino engranajes y material desechable.

Y por ello, por amor a la vida y al placer, es conveniente reflexionar sobre la actualmente desdeñada virtud (y «virtud» es «vigor excelente», no lo olvidemos) de la *templanza*. Cuando el desarrollo de la conciencia realista que frustra nuestro delirio de omnipotencia infantil se empapa supersticiosamente de fantasmas punitivos (por ejemplo, el de alguien realmente omnipotente que vigila los límites de nuestro querer y castiga el goce que lo reafirma), la vivencia del placer se enreda fatalmente con la culpa y la mutilación infernal, cuyo último grado es la aniquilación. Descartada la omnipotencia mimada de aquel cuyo goce se impone a la realidad, el sujeto asume la función de castigarse desde la realidad por un goce que no sabe reconocerse tal más que estre-

llándose contra sus límites. Del «debo padecer daño porque disfruto» se pasa gradualmente al «disfruto porque me hago daño». A partir del romanticismo (antes: a partir del marqués de Sade) se hace habitual la colusión permanente entre placer y sufrimiento. Los goces que no producen dolor o que no provienen del dolor son considerados manifestaciones timoratas de la peor estofa filisteas. Se recomienda exasperar el placer hasta la palpitante autoinmolación, no ya morir metafóricamente de gusto sino no obtener gusto más que poniéndose a morir... o torturando hasta la agonía a quien comparte nuestro libertinaje, cuyo cuerpo martirizado representa dramáticamente los castigos que creemos merecer en el nuestro. Tales perversos (¡cuántos hemos conocido en este siglo!) no son a fin de cuentas más que *beatos* de la culpabilidad que se apresuran con voluntariosa diligencia a establecerse en el infierno para consolarse de la inexistencia del cielo. Si hubiesen entendido que la conciencia es interiorización de la realidad, destinada no a marchitar los goces sino a mantener nuestra humanidad corporal compatible con ellos, hubieran podido ahorrarse tantas lúgubres molestias. Después de todo, como bien señala Santayana, «es poco sincero no observar que los castigos con que las fábulas religiosas amenazan a los muertos son en su mayor parte símbolos de la efectiva degradación que la maldad produce entre los vivos, de suerte que el temor al infierno no es más acobardador o represivo que la experiencia de la vida en el caso de que fuera claramente comprendida» (*Tres poetas filósofos*).

Evidentemente, quien ama con realismo vital los placeres debe aceptar que los dolores les sirven de frontera y a veces se entreveran con ellos como ocasión por alivio del goce o como sazón estimulante. Sin embargo esta complicidad no puede llegar hasta la total confusión, hasta la inversión de lo positivo en negativo, hasta el desbordamiento cuyo supuesto «encanto» reside en la promesa autodestructiva que encierra. El arte de gozar estiliza las recompensas de la mortalidad, sin castigarnos por haber descubierto que ya no somos ni seremos los dioses que creímos ser. Es la finitud la que conoce la voluptuosidad, sin necesidad de permiso o miedo a represalias de lo infinito. Frente al

Dios-Verdugo de Sade, al cual imitan sus acólitos con el patetismo estéticamente tan ensalzado de su libertinaje dañino, resulta hasta simpático el Dios-Fornicador de Restif de La Bretonne, en su novela pornográfica *La Anti-Justina* con la que pretende responder al tedioso marqués: «En mi éxtasis de placer, elevé mi alma hacia la Divinidad: —¡Dios mío, te doy gracias por haberme dado una hija tan perfecta, cuyo coñito estremecido acaba de darme idea de la delicia que sentís Vos mismo al follar con vuestra hija la Naturaleza!... —¡Dios de mi coñito, bendito seas!, balbuceó Conquette. ¡Vuelvo a correrme! ¡El grito de mi padre ha hecho penetrar su polla aún más dentro!... —¡Oh, qué digno padre, qué piadosa hija!, gritó Montecon edificado, etc.». La humorística prosopopeya de Restif no es ni más ni menos absurda que la de Sade, pero tiene la ventaja de que opera a nuestro favor y contra aquello que, con el placer como coartada, sirve para despedazarnos.

La templanza no es el miedo a los placeres ni su rechazo, sino el arte de disfrutar con alegre *impunidad*. Su raigambre puede rastrearse hasta la época clásica, como casi todas las demás formas de verdadera sensatez moral. El viejo Demócrito, maestro en saber vivir de Epicuro y sin duda un espíritu bastante más audaz que su discípulo, dejó dicho en uno de los escasos fragmentos que el rencor de sus contemporáneos espiritualistas no pudo impedir que llegase hasta nosotros: «La templanza aumenta los placeres y hace el goce más intenso» (DK 68, B211). De lo que se trata es de realzar nuestro deleite por medio de una maestría voluptuosa que busque la exquisitez mesurada (a veces hermana de la sencillez) mientras evita la náusea del atiborramiento o el vértigo autodestructor. Quien pretende pasarlo bien no tiene por qué *demonstrarlo*: el afán compulsivo de transgresión, sea de prohibiciones o de cautelas higiénicas, suele permanecer demasiado deudor del miedo a lo establecido, depositario «legal» de esa omnipotencia de cuya pérdida no logra uno nunca del todo recuperarse. En el fondo, revela que al sujeto le da vergüenza gozar y sobrevivir al intento; se trata de una variante perversa del puritanismo. La cordura hedonista no resulta fácil, porque requiere un auténtico des-

dén por los prejuicios supersticiosos (¡no todos lo son, ni mucho menos!), que ni los acata ni los transgrede sino que los ignora. El verdadero amor no conformista a la salud, es decir a la vida, no es obvio ni siquiera frecuente. Lo más sencillo es renunciar del todo o perderse a tumba abierta, las dos formas habituales de admitir explícita o implícitamente que el placer no nos corresponde. A ello se refiere uno de los espíritus más cuerdamente perspicaces de la modernidad, Lichtemberg, cuando dice: «La moderación presupone el placer; la abstinencia, no. Por eso hay más abstemios que moderados» (*Aforismos*).

Desde luego, el pulso de tal moderación lo ha de dictar la razón sensual de cada uno y no el código clínico de una teocracia médica que demasiado evidentemente ha sustituido en nuestra época a otros inquisidores eclesiales. La vida humana no es mera cuestión de funcionamiento, que por tanto puede ser juzgado desde fuera según productividad y rentabilidad social, sino un experimento en el cual es cada individuo quien tiene la última palabra sobre lo que merece la pena y la pena inmerecida. Mientras siguen agobiándonos las restricciones del lenguaje «clínicamente correcto» (mucho más opresivo que el «políticamente correcto») a cuyos dictados se acogen los neopuritanos que creen haberse librado de falsos moralismos espirituales, resulta reconfortante acordarse del valiente desenfado con el que hablaban antiguamente incluso los maestros de moral más severos. Por ejemplo, Séneca amonesta así a su conturbado corresponsal Serenus: «No dudemos en emborracharnos de vez en cuando, no para ahogarnos en el vino sino para encontrar un poco de alivio: la embriaguez barre nuestras preocupaciones, nos sacude profundamente y cuida nuestra morosidad como cuida ciertas enfermedades. No se llamó Liber al inventor del vino porque suelta la lengua sino porque libera nuestra alma de los cuidados que la avasallan, porque la sostiene, la vivifica y le devuelve el coraje para todas sus empresas. Ocurre con el vino como con la libertad: es benéfico a condición de un uso controlado. [...] Si bien es preciso evitar entregarse frecuentemente a la bebida, no es menos necesario abandonarse de vez en cuando a un júbilo liberador y alejar

momentáneamente el triste rostro de la sobriedad» (*De la tranquilidad del ánimo*). Compárese esta lección con los exabruptos de la Organización Mundial de la Salud condenando incluso un simple vasito de vino [amplíe este tema en la VOZ ENFERMEDADES] o el penitencial discurso de propaganda oficial con que se intenta disuadir a jóvenes y menos jóvenes del uso de las drogas arbitrariamente prohibidas. Para Séneca, como para los otros pensadores con auténtica fibra moral, no existe el mito de la «tentación irresistible» (sea sustancia química, imagen libidinosa, lectura dañina o ejemplo nefasto) que aniquila la voluntad individual y por tanto hace lícita la prohibición paternalista del Estado, el único por lo visto que tiene derecho a ser libre en sustitución de sus súbditos. Todo lo que tiene abuso ha de tener también uso; y ningún abuso resulta personal y colectivamente tan nocivo como el de la autoridad que prohíbe a los ciudadanos los usos en nombre de los posibles abusos, intentando salvar a cada cual de sus propios deseos en lugar de educarle para desarrollarlos sensatamente. Lo que mal utilizado puede destruir es fuente de sosiego y creatividad cuando tiene su debido empleo; y lo que para algunos es ya demasiado, para otros es apenas suficiente: insisto en que la vida es íntimamente experimento aunque oficialmente se degrade a funcionamiento. De tales experimentos, además, en muchas ocasiones todos nos beneficiamos, como indica esta observación de Lichtemberg muy adecuada para adversarios del alcohol: «Me gustaría que entre las más sublimes líneas de Shakespeare alguna vez aparecieran marcadas con rojo aquellas que le debemos a una copa de vino bebida en una hora afortunada» (*Aforismos*). ¡Qué bien se respira en cuanto se aleja uno del lenguaje «clínicamente correcto»!

La importancia de la templanza es negada por los mismos que minimizan o descartan la autonomía de la madurez humana: los que nos convierten en marionetas del Sistema (o de la historia, o de las pasiones, o de la genética, o de lo que sea) y los que delegan su responsabilidad junto con su voto en manos de la autoridad omniprovidente. Pero en el mundo venidero —y ya en el mismísimo presente— es impensable que cada individuo pueda cir-

cular por la existencia protegido y aconsejado por un médico, un policía, un cura, un moralista y cualquier otro avatar en el que pueda desdoblarse el antiguo ángel de la guarda. Quien se sienta libre, con ansias de disfrutar y nula vocación autodestructiva deberá ejercitarse en la antigua virtud temperante recomendada por Demócrito; en caso de no hacerlo, pasará indefectiblemente a engrosar el nutridísimo batallón de la impotencia quejumbrosa. En la sociedad de consumo, que funciona a partir del astuto manejo comercial de la tentación, sólo la templanza puede preparar el camino a cierta sabiduría. El arte de la frustración vital, al que tantos se aplican, comienza por hacer más caso de lo que no hay que de lo que hay y como segundo paso se atarea en deplorar lo ausente en vez de gestionar mejor lo presente. Suele admitirse que los consejos sobre buen vivir son inútiles, puesto que sólo tendrán aceptación entre quienes menos los necesitan; a los desesperados habría que convencerles de que quieren lo que no quieren porque no pueden o puedan lo que no pueden porque no quieren, tarea que cedo a los predicadores.* Sin embargo y por única vez, me permitiré hacer un retórico intento. Mi visión personal del hedonismo se constituye con dos elementos: *gustos sencillos y una mente compleja*. Lo contrario de lo que vemos a nuestro alrededor, donde abundan las personas sumamente sofisticadas en cuanto a sus caprichos, que todo lo quieren más abundante, más duradero, más frío, más caliente o con más prestaciones electrónicas, y de una simplicidad casi reptiliana en lo tocante a sus ideas: bueno / malo, amigo / enemigo, blanco / negro... Se trastoca el lugar donde debe exigirse la robusta simplicidad y el de la sensibilidad matizada. Y se sufre, se perece, se pierde la vida no por delicadeza sino por ausencia de ella o se sobrevive dócilmente de rodillas ante la bata blanca como ayer ante la sotana.

TERESA. ¿Sabes, lectora mía, que hasta hace muy poco la denominación «libros filosóficos» incluía en el catálogo de muchos librerías a las obras pornográficas? Ese honroso contagio proviene del siglo XVIII, como tantas otras cosas buenas. En aquella bendita época, ser filósofo significaba por lo común ser libertino, lo

mismo que ahora significa generalmente ser profesor. El calificativo se hacía inequívoco si se aplicaba a relatos o novelas «filosóficas». Y aún más, por supuesto, si tales narraciones provenían de autores franceses... Existe una novelita que es la antonomasia del género y de la cual te hablaré yo, porque ningún otro diccionario de filosofía va a atreverse a mencionarla jamás. Es filosófica en ambos sentidos, en el teórico y en el erótico, y es libertina de cabo a rabo (¡ejem!) en pensamiento, palabra y obra. La filosofía aparece hasta en su título, *Thérèse philosophe*, un nombre menos técnico sin duda pero más simpático que *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, por poner un ejemplo y hacer justicia al menos en eso a doña Joanna, la madre de Schopenhauer.

Teresa es filósofa porque quiere aprender a vivir con cuerpo y alma. Para ello se busca maestras y maestros que la lleven de la cama al pupitre y a veces convierten en pupitre la cama. Las reflexiones teológicas se mezclan con el adiestramiento sensual y todas las lecciones desembocan como conclusión en que «la razón no sirve más que para hacerle conocer al hombre cuál es el grado de ganas que tiene de hacer o de evitar tal o tal cosa, combinado con el placer o displacer que puede venirle por hacerla». El conjunto del relato —que ha tenido a lo largo de los años admiradores tan variopintos como el príncipe de Ligne, Dostoiéwski, Apollinaire o quien esto escribe— es casi caricaturescamente dieciochesco (la primera edición, publicada como corresponde en la liberal Holanda, es de 1748): se percibe que las elucubraciones doctrinales están calculadas para provocar en el lector una *excitación intelectual* no menos cosquilleante que la estimulación glandular de las descripciones eróticas. Casi con toda certeza, el autor de la novela fue Jean-Baptiste de Boyer, marqués de Argens, un epicúreo provenzal partidario de goces sin complejos ni sufrimientos, osado en el cuchicheo al oído discreto, pero respetuoso del orden social establecido y complaciente apologeta del onanismo —sobre todo femenino— como de una derivación estricta y gratuitamente lógica del «amor propio».

La verdad es que Boyer d'Argens no poseyó ideas demasiado revolucionarias si se le compara con otros autores de su época.

siglo (en uno de sus libros, *La philosophie du bon sens*, define plácidamente la voluptuosidad como «la tranquilidad del espíritu y la salud de cuerpo»), pero se nos presenta como un hombre inteligente y refinado que piensa para librarse del acoso de quienes pretenden amargarle los goces de la vida con supersticiones. No quiere edificar otro sistema, sino impedir que los sistemas reinantes o la propia manía sistemática que como filósofo a ratos comparte turben sus placeres. Es un proyecto intelectual que cuenta con toda mi simpatía, pese a sus limitaciones. Y aún más si se tiene en cuenta que figuras más destacadas de esa época, como el inmenso Kant, tenían en materia sexual opiniones tan pacatas y penitencialmente continentales como las del peor párroco de pueblo. En *Teresa*, sin embargo, hay al menos un planteamiento relativamente original: la negación de la naturaleza. Aclaremos que no se trata de la negación de la naturaleza de los materialistas puros tipo La Mettrie, según la cual todas las leyes naturales y principios providentes se reducen a inercia y azar [véase la VOZ NATURALEZA], sino una negación por elevación, equivalente más bien a una sobrenaturalización de la naturaleza. «¡Sí, ignorantes! La naturaleza es una quimera. Todo es obra de Dios. De él recibimos las necesidades de comer, beber y gozar de los placeres. ¿Por qué enrojecer al cumplir sus designios? ¿Por qué temer contribuir a la felicidad de los humanos preparándoles guisos variados, propios para contentar con sensualidad esa pluralidad de apetitos?» Para Boyer d'Argens no hay naturaleza, sino Dios: es decir, las exigencias de la necesidad material que constituyen nuestro código fisiológico debemos cumplirlas no con simple resignación desculpabilizada, sino con piadoso júbilo inocente y con devota imaginación hedonista. La religión del hombre honrado es gozar cuanto pueda, puesto que los placeres son mandamientos divinos, y obedecer las leyes que contribuyen a mantener unida y jerarquizada la sociedad, puesto que la autoridad terrenal tiene un origen tan naturalmente divino como nuestros inacallables deseos sensuales. El bien y el mal de la moral lo son sólo respecto a los hombres; a Dios no se le puede causar daño ni beneficio y en su sistema universal cada uno de los

aparentes daños halla contrapeso en su apropiada compensación positiva. En el mundo de Boyer d'Argens tiene cabida hasta la superstición frailuna, siempre que una elite tan discreta como bien informada pueda escapar clandestinamente a su influencia. En verdad, piensa el desenfadado libertino, ¿por qué ceder el prestigioso nombre de Dios a los enemigos de la naturaleza, pudiendo convertirlo en santo y seña de los que jocundamente se pliegan a sus mandatos? Si uno puede convertir un relato pícaro en obra piadosa para gente inteligente, ¿por qué privarse de ese gusto?

Esta disposición intelectual del autor de *Teresa filósofa* parece ir contra la voluntad transgresora que se imbrica a partir del siglo siguiente con el afán pornográfico. Para Baudelaire, «la voluptuosidad única y suprema del amor yace en la certidumbre de hacer el mal» (*Cohetes*, III). Boyer d'Argens hubiera preguntado: «¿Hacer el mal a quién? ¿Hacer el mal por qué?». Por supuesto, Baudelaire no es un beato que acepta sin más los códigos clericales, sino un refinado esteta que los convierte en aguijón del deseo: ¿qué placer podemos obtener de cumplir religiosamente los mandatos de la naturaleza sobrenaturalizada o de un Dios naturalizado? La prohibición del goce es la clave que lo estimula: la luz roja se enciende y con ella mis deseos de cruzar la calle. No nos hace falta Dios para legitimar nuestras apetencias, lo que las vuelve tan insulsas como respirar o defecar, sino para vetarlas y así espolearlas hasta el delirio de la rebelión sensual. Este punto de vista se opone en apariencia frontalmente al pensamiento libertino del siglo anterior: en el XVIII la prohibición era un obstáculo que vedaba el retorno al paraíso divinamente natural, luego se convierte en la puerta

de acceso al verdadero paraíso que es siempre artificial. «La apariencia» porque los transgresores paraísos artificiales están pringados de rabiosa nostalgia hacia una naturaleza originaria aniquilada por los usos predatorios de la modernidad. El romántico disfruta violando las prohibiciones burguesas establecidas porque el orden burgués nos aleja definitivamente del reino de la inocencia prístina: preferimos la fruta más que violándolas, porque fuera de esa escan-

ganza ya no hay recompensas espontáneamente hedonistas a su alcance. El teórico que más profundizó en esta modalidad perversa del goce (dejando aparte a Freud, naturalmente) fue Georges Bataille, quien la contrapuso explícitamente al naturalismo dieciochesco: «La transgresión difiere del “retorno a la naturaleza”: levanta la prohibición sin suprimirla» (*El erotismo*). La ley se mantiene como guardiana e indicadora del deseo pecaminoso que prohíbe: y fuera de lo pecaminoso, el deseo carece de incentivos y de orientación sensual. Por supuesto, este malditismo es un regreso decidido a la mentalidad cristiana fundacional, enemiga de las jocundas espontaneidades corporales que asocia con nuestra humillante pero felizmente redimida condición mortal. También para san Pablo la prohibición es origen y revelación del pecado, cuyo atractivo descubrimos gracias a ella: «¿Qué diremos, pues? ¿La ley es pecado? En ninguna manera. Pero yo no conocí el pecado sino por la ley; porque tampoco conociera la codicia, si la ley no dijera: no codiciarás. Mas el pecado, tomando ocasión por el mandamiento, produjo en mí toda codicia: porque sin la ley el pecado está muerto» (Rom. VII, 7-8). Es la ley la que me revela el afán pecador, porque el contenido de la ley es «que en la carne no mora el bien y que el mal está en mí» (*ibídem*). Ocasión para el santo de renuncia y elevación espiritual, pero para el pecador de una perdición deliciosa. Hasta tal punto que ya no habrá para él delicia sin ella. Hay aquí más servidumbre que emancipación: ligar el deseo propio a la prohibición ajena es la máxima sumisión posible al ideal de *autoridad* [véase también *TEMPLANZA* a este respecto].

La verdad es que, a lo largo de los siglos, la actitud de los filósofos hacia los placeres eróticos ha sido de notable recelo cuando no de abierto repudio. La mayoría de los pensadores no sólo no se ha dedicado jamás a escribir una novelita pornográfica como la *Teresa* del amable Boyer d'Argens, sino que han reservado lo más elocuente de su estilo para despreciar, ridiculizar o condenar los palpitantes esparcimientos allí narrados. Después de todo, asegura Cicerón en *De finibus*, «la habilidad en la práctica del placer nunca ha sido mencionada en ninguna estela funeraria». Se diría

que para el egregio senador los vivos deben desdeñar todas las actividades o destrezas que no puedan ser evocadas con encomio el día de su funeral. Y es que referirse en voz alta a lo que Montaigne llama «la acción genital» ya constituye de por sí un atrevimiento poco decoroso... incluso en aquel siglo XVI tan dado a la franqueza licenciosa. ¿Por qué los discursos serios y ordenados evitan referirse a este tema, se pregunta Montaigne, o lo tratan con vergüenza? «Pronunciamos audazmente: matar, robar, traicionar; y en cambio aquello otro ¿no vamos a atrevernos a nombrarlo más que entre dientes? ¿Es decir que, cuanto menos lo exhalemos en palabras, tanto más empeño pondremos en aumentarlo en pensamiento?» Las estelas funerarias que tanto preocupaban a Cicerón consignan con eufemismos apenas velados las traiciones, robos y crímenes de los difuntos que merced a ellos lograron nombradía, pero nunca sus trabajos de amor perdidos o ganados. Y es que el escarceo erótico no deja nada constructivo detrás de él, salvo el deseo de reincidir: pertenece al orden de lo que muere con la vida y no al de lo que vive con la muerte, por lo que está de más en los epitafios. Mientras vivimos, empero, las palabras pueden acallararlo en los discursos serios (y el más serio de todos, ay, suele ser el filosófico), pero en el pensamiento crece y crece. Como sus ensayos no son «serios» ni «ordenados» sino sabios, Montaigne se atreve a recetarse con guasa descarada una dosis de tan malmirada medicina: «Es una vana ocupación [habla de la innombrable “acción genital”], ciertamente, perturbadora, vergonzosa e ilegítima; pero, conduciéndola de esta forma [es decir con prudencia o templanza,* F. S.] la estimo saludable, propia para desentumecer un espíritu y un cuerpo atosigados; y, si fuera médico, se la recetaría a un hombre de mi forma y condición, tanto más gustoso que ninguna otra medicina, para espabilarle y tenerle en disposición aventajada en los años y retrasar los achaques de la vejez».

En cambio, Lucrecio, que desde luego no es sospechoso de prohibicionismo supersticioso, no comparte esta higiénica concepción del asunto genital. Todo su poema didáctico está orientado a liberarnos de prejuicios y espejismos: el erotismo (es decir,

no la simple función sexual sino la pasión por ella y el afán maníaco de embellecerla y refinarla) tiene parte de prejuicio y parte de espejismo. Esta locura amorosa, dice Lucrecio, viene motivada por un problema de congestión glandular —sobrecarga en las gónadas de licor seminal— que afecta morbosamente al cerebro masculino (del erotismo femenino no se ocupa nuestro filósofo, con una misoginia típica del gremio). De aquí un prejuicio: el de que para aliviar esa congestión es preciso conquistar a una persona especialmente deseada, no una persona cualquiera sino una única e irremplazable. Ridícula pero trastornadora ilusión, porque en verdad la única satisfacción posible estriba en librarnos de algo que nos sobra, no en conseguir algo que nos falta. Y aquí viene el espejismo, dado que ni las caricias ni las golosas miradas ni los más apretados abrazos nos permiten apoderarnos de la belleza ajena ni fundir duraderamente el cuerpo deseado con el nuestro. Por un instante los miembros entrelazados se disuelven en la convulsión del goce, pero luego «vuelve la misma locura, y el mismo frenesí, y porfían por conseguir el objeto de sus ansias, sin poder descubrir artificio que venza su mal; así, en profundo desconcierto, sucumben a su llaga secreta» (*De rerum natura*, lib. IV). De este modo nos enloquece Eros: y tanto más locos estamos cuanto más pasión refinada ponemos en un asunto que debería resolverse con la misma higiénica sobriedad aconsejable para cualquier otra urgencia excretoria.

Vergüenza, locura, espejismo... y, sobre todo, complicidad con el dolor y la muerte. Schopenhauer, uno de los pocos filósofos que se ha ocupado en profundidad de la cuestión sexual, la analiza con fascinado horror, como la expresión más cabal en nosotros de esa voluntad ciega que perpetúa la eterna reproducción del sufrimiento a escala cósmica. Freud y Bataille hacen más hincapié en la vinculación entre sexo y muerte. Es Georges Bataille, otro filósofo que escribió novelas pornográficas para que la atrevida estirpe no se extinguiera con Boyer d'Argens (recordemos *Le bleu du riel*, *L'Abbé C*, *Ma mère*, *Le mort*, etc.), quien mejor expresa condensadamente este parentesco: «La sexualidad y la muerte no son más que los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza

celebra con la multitud inagotable de los seres, una y otra tienen ese sentido de ilimitado despilfarro con el que la naturaleza procede, en contra del deseo de durar que es lo propio de cada ser» (*El Erotismo*). En la muerte* y en la sexualidad se humilla hasta la aniquilación la individualidad del sujeto humano: negativa y definitivamente en la primera, positiva y transitoriamente en la segunda. De ahí la vergüenza asustada y confusa que el tema provoca en muchos filósofos destacados: la acción genital causa más embrazos entre los pensadores que en tantas damas descuidadas... Pero en la vinculación entre sexo y muerte encuentra precisamente Bataille cimientos para su reivindicación del erotismo. Lo habitual es que la negra hermandad entre sexualidad y mortalidad permanezca oculta, quizá para no desanimar a los amantes en su tarea. Desde siempre es conocida y los moralistas de todas las religiones no han cesado de señalarla, pero los gozadores vulgares prefieren transitoriamente darla de lado cuando suben a su lecho placentero: es mérito de don Juan asumirla con lucidez y sin temblar hasta sus últimas consecuencias. En tal aceptación se revela precisamente la diferencia entre el mero sexo y el erotismo: el primero se aturde respecto a su relación con la muerte o busca coartada en la reproducción para resolverla satisfactoriamente (¡vivimos en nuestros hijos, lo que certifica nuestra muerte prolonga nuestra vida!), mientras que el segundo la mira de frente e incluso obtiene goce de ella. El erotismo, dice Bataille, es la aceptación de la vida hasta en la muerte. Esta aceptación no es mera resignación ni tampoco una simple astucia de la voluntad de vivir, como diagnosticó Schopenhauer, ni un espejismo al modo señalado por Lucrecio. El erotismo es la función intelectual de la sexualidad: brota de ésta y la necesita para apoyarse en ella pero la trasciende, lo mismo que el pensamiento necesita, se apoya y trasciende al cerebro. Y pese a que el amor es el reino del engaño y el malentendido, hay en él una posibilidad irremplazable de lucidez: por el erotismo puede llegarnos la visión decisiva. Así lo asegura Bataille: «Nada en el fondo es ilusorio en la verdad del amor: el ser amado equivale para el amante, sólo para el amante sin duda, pero qué importa eso, a la verdad del ser. El azar quiere que a través de

él, una vez desaparecida la complejidad del mundo, el amante perciba el fondo del ser, la simplicidad del ser» (*El Erotismo*).

No nos burlemos pues de los esfuerzos filosóficos de Teresa, ni sonriamos ante las argumentaciones en la alcoba a las que se entrega con pasión razonante Boyer d'Argens. Hay algo conmovedoramente *inteligente* hasta en la obscenidad que parece vil al delicado, hasta en la guarrería más deliberada que repugna y sobresalta la carne débil de los tentados por ella. La filosofía demasiado respetable se equivoca cuando se tapa con desdén idealista los oídos ante la música erótica que tantas perturbadoras —masturbadoras...— sirenas nunca dejan de hacer sonar. Porque de ésta puede decirse lo mismo que Luis Cernuda dejó para siempre escrito de otra musiquilla insistente que a través de las acacias en flor del jardín le llegó una tibia noche de mayo: «No era la voz de la melodía inmortal, que nos persuade de que en nosotros, como en ella, algo no ha de pasar; ésta, frágil y deleznable, hablaba a nuestra duda, incitándonos a gozar, con acento que la noche y la ocasión tornaban dramático, como la voz que a través de un ridículo antifaz nos advierte, seria, honda, apasionada» (*Ocnos*).

U

UNIVERSALIDAD. Un fantasma recorre nuestra época llamada posmoderna: el de la universalidad. Como todo espectro que se precie, despierta escalofríos y repulsa, pero también responde a fervientes conjuros que lo convocan. Sus partidarios lo consideran rasgo distintivo de cualquier proyecto ético digno de consideración, así como un ideal de alcance político que debería orientar a cuantos apetecen el definitivo cumplimiento de la modernidad ilustrada; pero otros lo denuncian como esterilizador de la ética por pecado de abstracción y como coartada de las ambiciones imperialistas de naciones plutócratas, revestidas de una cultura utilitaria de consecuencias uniformizadoras. Esta protesta ante la supuesta «uniformidad» castradora es la que se alza con más frecuencia contra la postulación de la universalidad. Recientemente escuché a un digno profesor que, en el transcurso polémico de una mesa redonda, comentaba con asombro reproche a otro de sus contertulios: «¡Pero entonces usted aún cree en una razón universal!». Lo decía en el tono de quien censura la creencia en las brujas: con cierta conmiseración, porque las brujas no existen, aunque también con reproche, pues las brujas son peligrosísimas y es pecaminoso hacerlas reales empeñándose contra toda evidencia en creer en ellas. Al escucharle se hubiera dicho que el buen señor conocía todo tipo de razones de área meramente regional o continental y que, al encontrarse en un congreso internacional con un colega chino o colombiano, debía preguntarle antes de discutir con él si quería utilizar una

razón *small, medium, large* o *extralarge*, como ocurre cuando se va a comprar una camisa.

Si los adversarios de la universalidad no se engañan, la primera damnificada por tan indeseable plaga sería la *diversidad* humana: el mundo va a quedarse pavorosamente homogeneizado. Es más, ya casi lo está a juicio de los alarmistas menos tímidos. A todas partes llegan las mismas noticias y series televisivas, en todas partes hallamos las mismas bebidas refrescantes, oímos los mismos éxitos musicales, utilizamos las mismas tarjetas de crédito, etc. A fin de cuentas, por mucho que viaje uno hacia lo remoto, todo viene a ser *igual*. Curiosa preocupación, francamente, pues algunos estamos alterados por la inquietud opuesta: es decir, la flagrante y aún creciente desigualdad entre los habitantes de ciertas partes del mundo —digamos Seattle, Tokio o Estocolmo— y los de otros lugares: por ejemplo, Kingali, Guatemala o Fez. A mí no me parece grave que oigan la misma canción sino que no tengan similar acceso a las mismas medicinas, a parejas oportunidades educativas, a una alimentación igualmente rica en proteínas o a una protección jurídica no menos eficaz. Creo que daría por bueno el imperialismo uniformizador de las tarjetas de crédito si viniese acompañado de un no menos férreo imperialismo de la libertad religiosa o política y de la protección de la infancia. Aún peor, lo más preocupante es que tales diversidades de fortuna no sólo se dan entre países lejanos sino dentro de cada país y de cada ciudad, a veces a pocos metros de distancia unas de otras. Por el momento —¡largo, larguísimo momento!— la disparidad parece abominablemente consolidada.

Pero los críticos de la universalidad responden que este planteamiento es doblemente erróneo: primero, porque la diversidad amenazada no es la que distingue entre la suerte de los individuos sino entre culturas o formas de vida colectivas; segundo, porque esas desigualdades mismas entre individuos están causadas precisamente en gran medida por el empeño de extender universalmente un sistema que las provoca y perpetúa. Siempre ha habido injusticias, pero respondían a diversos patrones de justicia y en cada caso aspiraban a sus propios paliativos. La universalización

de un único concepto de lo justo no ha remediado las injusticias, sino que las ha agrupado a todas bajo un mismo patrón cuyo funcionamiento económico las hace inevitables; las ha exacerbado por el agravio comparativo ya no entre ricos y pobres dentro de un mismo país, sino entre países ricos y pobres; ha destruido los mecanismos locales compensatorios sin sustituirlos por ningún otro de alcance universal y ha añadido a la nómina una injusticia más: la de aniquilar o desfigurar la pluralidad de identidades culturales hasta someterlas todas a un proyecto omnicomprendido según el modelo occidental —y, más específicamente, americano— basado en el individualismo posesivo, el utilitarismo, el consumo y la trivialización espectacular de la vida espiritual.

Quedan así las espadas en alto: veamos de aportar algo al debate analizando algunos de los términos y de las razones puestas en juego. Para empezar, la noción misma de «universalidad». ¿Qué significa? Al menos dos cosas bien distintas, según se la enfoque desde el plano individual o como pretensión de imponer normas generales. En el primer caso, se trata de la decisión personal de aplicar unas mismas pautas científicas o éticas sea cual fuere la situación, el lugar, la persona, etc., que soliciten nuestra acción. Orientaremos —cada uno de los así concernidos— nuestro pensamiento en toda ocasión según las mismas leyes lógicas o físicas y nos comportaremos con cualquier ser humano de acuerdo con idénticos principios de lo que tenemos por buen trato. En el segundo caso, la universalidad consiste en la aspiración a extender a escala mundial ciertas conquistas técnicas y jurídicas: promover determinadas industrias productivas o profilácticas, imponer determinadas obligaciones y proteger determinados derechos; lo cual implica, necesariamente, tender a plazo más o menos largo hacia una autoridad supranacional efectiva, algo así como un Estado universal (es decir, un estado cuyos «ciudadanos» fuesen estados a su vez) que garantice coactivamente la aplicación de tales pautas. Es evidente que ambos planteamientos universalistas están conectados, pero el primero no comporta obligatorio entusiasmo por el segundo. En el plano personal, la universalidad es una forma de entender el funcionamiento de la

razón y de la ética que no compromete más que a quien la adopta; pero como proyecto de instituciones de alcance mundial es la aspiración (revolucionaria, utópica, lo que se desee) a un nuevo tipo de megaimperio que podría llegar a transformar gradual pero radicalmente todos los modelos de sociedades políticas en que han vivido los hombres.

Los dos planos de la universalidad están intrínsecamente ligados, cierto es, a la tradición intelectual de Occidente. Quienes se oponen al punto de vista universalista en nombre del derecho de cada cultura a seguir su propio camino, no deben olvidar que el punto de vista de la cultura occidental es precisamente la perspectiva universal: cuanto más peculiarmente fieles permanecemos a nuestra tradición cultural, más universalizamos en ciencia, en moral, en comercio y en política. Por tal motivo puede decirse que la llamada tradición occidental (que mezcla en su crisol griego elementos latinos y germánicos, con otros hebreos, hindúes, árabes, egipcios, etc.) no es simplemente una cultura entre las demás sino el bosquejo fundacional de la civilización globalmente humana. Permítanme distinguir, vulnerando usos comunes de los términos, entre *culturas* (necesariamente en plural) y *civilización* (necesariamente en singular). Cada cultura es el conjunto de logros, usos, saberes y formas de vida que comparte determinada colectividad humana y por el que se distingue de las demás: viene a reforzar el sentimiento de pertenencia de cada uno de los miembros al grupo común, la identificación con los otros socios así como la diferenciación frente a los extraños. Toda cultura se pretende más o menos completa, una imagen total de la existencia humana capaz de subsistir de modo autosuficiente y que brinda el conjunto de las respuestas imprescindibles a las incertidumbres de sus miembros: y bien puede ser cada cultura todo lo completa a que aspira pero nunca podrá ser universal, puesto que mantiene fuera de su ámbito a la multitud de seres humanos que no la comparten. Cuanto más atrasada es una cultura (es decir, cuanto más tosca, elemental, excluyente, incapaz de asimilar lo nuevo o lo plural), más tiende a identificar a sus miembros con la humanidad auténtica y a ensalzar sus propios

ritos y mitos como la verdadera forma humana de vivir. Es corriente que los grupos humanos más primitivos se denominen a sí mismos con altiva ingenuidad «los hombres» o «la gente». Fuera queda la humanidad dudosa, la semianimalidad o quizá los dioses venidos de no se sabe dónde. Según la cultura se va sofisticando más, haciéndose más reflexiva y menos impulsiva, se concibe a sí misma como una forma de vida entre otras, quizá preferible pero desde luego no más garantizadamente «humana» que otras modalidades vecinas; por tanto se abre a ellas, realiza intercambios, se deja contagiar gustosamente o a regañadientes, añade a sus señas de identidad con signo positivo los rasgos del «extraño» que antes eran vistos negativamente. El proceso de permeabilidad, empero, nunca es completo: ninguna cultura se relativiza a sí misma por entero, todas han de preferirse frente a las demás, todas necesitan dejar fuera una dosis suficiente de «humanidad dudosa o semibestial» que confirme su recinto como el perímetro del «pueblo elegido», los hombres auténticos. La cultura occidental, por supuesto, en cuanto mera «cultura», no ha sido una excepción al respecto, ni en tiempos remotos ni en la modernidad: Voltaire y otros ilustrados aún consideraban a los negros a medio camino entre el gorila y el hombre propiamente dicho; con criterios semejantes se orientaron las peores depredaciones del colonialismo, mientras que nuestro siglo ha visto la doctrina de la superioridad racial de ciertos hombres sobre homúnculos despreciables sostenida con celo exterminatorio por una de las naciones europeas más inequívocamente *cultas*.

Pero también en todas las culturas nunca falta el embrión de algo que las trasciende y rompe sus costuras, empezando por el lenguaje mismo, esa capacidad de comunicación abstracta enormemente diversa y sin embargo básicamente común a todos los humanos, idiosincrásica aunque siempre traducible a palabras ajenas: la lengua nos une a los nuestros, pero el lenguaje nos emparenta con todos los seres racionales. Asegura Ortega que «el hombre es todo ser viviente que piensa con sentido y por eso podemos nosotros entenderlo», pero quizá hubiera sido más exacto decir «que habla», pues ello implica pensamiento y senti-

do. A ese trascender su propia clausura autosuficiente, que en menor o mayor grado se encuentra en todas las culturas, podemos llamarle la perspectiva civilizada. Y es indudable que la tradición occidental (amalgama que, como ya se ha dicho, incorpora muchos elementos orientales) la presenta desde sus orígenes de modo especialmente acusado. En una de las tragedias de Esquilo, *Las suplicantes*, las hijas de Dánao buscan refugio en Tebas huyendo de los egipcios que quieren desposarse con ellas por la fuerza. Sus frustrados pretendientes las persiguen con belicoso denuedo. Al principio, los tebanos las acogen sin demasiado entusiasmo: por una parte han de respetar las sagradas leyes de asilo, pero por otra son conscientes del peligro de enfrentamiento armado con extranjeros amenazadores. Su primera reacción es recomendar a las fugitivas que se sometan a los usos y leyes de la tierra egipcia de la que provienen. Pero luego la propia actitud de los perseguidores les hace cambiar de opinión: sea cuales fueren las leyes «culturales» de Egipto, es injustificable que se intente violentar a esas mujeres. La situación de las suplicantes recuerda a los tebanos que las personas pueden merecer cierto respeto y apoyo en cuanto tales, más allá de cuáles sean las normas positivamente vigentes en su colectividad. El reconocimiento de ese derecho forma parte sin duda de la cultura griega, y como tal es subrayado por Esquilo, pero apunta a algo que trasciende —aunque no sea sino incoactivamente— la identificación de los seres humanos con su grupo: ciertos valores no son griegos ni egipcios y deberían ser acatados por ambas sociedades. También los sofistas contribuyeron a reforzar esta intuición universalista, separando el elemento convencional de las sociedades (leyes, costumbres, prejuicios) de la común naturaleza humana que comparten por igual los miembros de todas ellas. Y más adelante el estoicismo, la fraternidad cristiana, etc., hasta los esfuerzos renacentistas de Giovanni Pico della Mirandola, que en su proclama de la dignidad del hombre, ese «magnífico camaleón» capaz de inventarse a sí mismo de mil maneras diferentes, utiliza elementos doctrinales griegos, romanos, cristianos, talmúdicos, musulmanes y orientales.

¿En qué consiste la perspectiva civilizada? En subrayar que los hombres se parecen entre sí más de lo que sus culturas dejan suponer, incluso *contra* lo que sus culturas hacen suponer. Este parentesco esencial no se basa únicamente en la universalidad del hecho lingüístico ni en obvios motivos biológicos, aunque éstos no sean nada desdeñables. También en la similitud de reacciones interpersonales, como la compasión (a la que Rousseau concedía tanta importancia), la vanidad, la curiosidad, la envidia... y el rencor. Lo expresó de modo inolvidable Shakespeare por boca del judío Shylock, cuando le hizo protestar contra la discriminación que sufría a causa de su pertenencia étnica: «Soy un judío. ¿Es que un judío no tiene ojos? ¿Es que un judío no tiene manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no está nutrido de los mismos alimentos, herido por las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, curado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo verano y por el mismo invierno que un cristiano? Si nos pincháis, ¿no sangramos? Si nos cosquilleáis, ¿no nos reímos? Si nos envenenáis, ¿no nos morimos? Y si nos ultrajáis, ¿no nos vengaremos? Si nos parecemos en todo lo demás, nos pareceremos también en eso» (*El mercader de Venecia*, acto III, escena I). En estas pocas líneas el poeta condensa lo esencial de la perspectiva civilizada: aunque a veces los convencionalismos culturales nos lo oculten o resten importancia a tan fundamentales semejanzas, se da entre todos los humanos comunidad de órganos y fisiología, de emociones, de necesidades básicas y por lo tanto también de respuestas morales aunque no sea sino a un nivel elemental. Es evidente que la antropología puede sin mucho esfuerzo ampliar esta lista de universales humanos: el trabajo, la capacidad de aprender, la aceptación de pautas sociales, la compasión ante el sufrimiento, el sentido del humor y del ridículo, la preocupación cara a la certeza de la muerte, el gusto estético, la afición a escuchar e inventar ficciones, etc. Por supuesto, las modalidades en que se manifiestan estas capacidades universalmente compartidas son enormemente diversas, incluso podemos decir que *celosamente* diversas: ¡el afán de saberse perteneciendo a un grupo de identificación dis-

tinto a otros, así como el deseo correlativo de autoafirmarse como individualmente discernible dentro del grupo, son también universales! Pero ello no disminuye la evidencia de que el parentesco de cuerpo y alma es previo y de una relevancia ontológica más sustancial que la diversidad de formas que lo expresan. ¿No es más importante la capacidad universalmente humana de reírse de una broma que el tipo de broma que hace reír dentro de cada una de las culturas o incluso a cada una de las personas?

Aunque, como queda dicho, la sensibilidad y el énfasis en esta perspectiva civilizada son características de lo que venimos llamando con laxitud tradición occidental, no faltan en mayor o menor grado en el resto de las culturas: diríamos que *no pueden faltar*, pues en toda cultura hay un germen, una promesa, una vaga demanda, incluso un temor celosamente cortocircuitado de civilización universal: la posibilidad siempre abierta —salvo recaída transitoria en la bestialidad— del reconocimiento de lo humano por lo humano. Sorprende, pues, por lo prodigiosamente erróneo, el dictamen de Richard Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad* cuando afirma: «No tenemos otras obligaciones que las “intenciones-nosotros” de la comunidad con la que nos identificamos», para luego concluir: «Nadie puede identificarse con la humanidad». Doble error: uno, de hecho, porque las «intenciones-nosotros» de la comunidad de identificación pueden incluir (y yo diría que siempre incluyen en algún grado, aunque contrarrestadas por intenciones opuestas [según puede verse en la voz HETEROFOBIA]), el reconocimiento de lo humano transcultural en los otros, los extraños, tal como en la citada tragedia de Esquilo o en la protesta de Shylock; otro, conceptual, porque la *humanidad* no es un grupo de identificación como los demás sino la noción filosófica del mínimo común denominador que emparenta esencialmente a todos los grupos entre sí. Tal parentesco no se refiere a una generalización zoológica (en tal caso hablamos de *especie humana*, no de *humanidad*), sino a una forma común de experimentar la vida y con la vida, que subyace a las culturas y las hace mutuamente *inteligibles*. Al referirnos a la «humanidad» estamos aludiendo a un propósito simbólico, a una peculiar indetermina-

ción creadora —distinta de cualquier condicionamiento instintivo— y sin duda a una suerte de comunidad racional, pasada, presente y sobre todo futura. Esto último queda bien reflejado en la conocida —y seguramente apócrifa— anécdota de Victor Hugo, referida a cierta ocasión en que el ilustre escritor recibía el homenaje de todos los embajadores acreditados en París. Entró el embajador alemán y Victor Hugo le saludó majestuosamente: «¡Alemania! ¡Ah, Goethe!»; llegó después el español y nueva exclamación del gran poeta: «¡España! ¡Ah, Cervantes!»; apareció el inglés, no menos celebrado: «¡Inglaterra! ¡Ah, Shakespeare!». Por último presentó sus respetos el embajador de, digamos, Laponia; Victor Hugo no se arredró ni un instante: «¡Laponia! ¡Ah, la humanidad!». En efecto, la humanidad es lo que se le da a todos los hombres por supuesto, como a los soldados el valor en las antiguas cartillas militares. Y tal suposición cobra tanto más interés cuanto menos sepamos de los méritos culturales que adornan en concreto al grupo de semejantes al que la aplicamos. El que tiene una mentalidad culturalmente primitiva se identifica con Goethe frente a Cervantes o Shakespeare; el que ha madurado culturalmente algo más sabe que identificarse con Goethe es también identificarse con Cervantes o Shakespeare; Victor Hugo y cualquier representante de la modernidad civilizada (de la que me alarmaría excluir a Richard Rorty) se atreven a suponer que de nada valdría identificarse con Goethe, Cervantes o Shakespeare si a través de ellos no ampliásemos transculturalmente nuestra pertenencia identificatoria hasta incluir también en ella a Laponia y al resto de nuestros congéneres. A mediados de nuestro siglo, en uno de sus manifiestos pacifistas contra las armas atómicas, Bertrand Russell acuñó este lema con el que invocaba la cooperación de ciudadanos de todos los países: «Recuerda tu humanidad y olvida todo lo demás». Me sigue pareciendo una propuesta tan válida hoy como el día en que se escribió.

Este concepto de humanidad requiere sin duda que nos detengamos un poco más en él y en la crucial polémica filosófica que lleva implícito. Tomaré como guía, al menos en parte, el competente estudio que ha dedicado a esta cuestión Robert Legros en

su libro *La idea de humanidad*. Por supuesto las abreviaturas del proceso argumentativo que voy a cometer se deben al interés que guía mi propio planteamiento y no hacen debida justicia al minucioso análisis de Legros. Diremos que, a grandes trazos, se han dado dos enfoques diferentes para la cuestión de la humanidad: por un lado la visión ilustrada, que hace énfasis en el aspecto universal del concepto (es decir, que sitúa la universalidad como núcleo teórico de lo propiamente humano), y por otro la concepción romántica, con su hincapié en la pertenencia universal de lo efectivamente humano a particularidades irreductibles (es decir, que frente a la convicción ilustrada de que lo particular se sustenta en lo universal sostiene que es lo universal lo que se sustenta en y de lo particular). Veamos un poco más de cerca ambas actitudes.

Para la Ilustración, la humanidad como atributo universal cobra sentido a partir de la ruptura con esa «falsa naturaleza» que son las costumbres y tradiciones. Mientras cada colectivo humano tenga sus costumbres peculiares por «naturales», es decir, por las que mejor expresan lo auténticamente humano, resultará imposible alcanzar una humanidad universal: ante lo exótico o lo distinto siempre nos preguntaremos, como los parisinos de Montesquieu ante su persa, «¿cómo se puede ser eso (persa, indio, lo que fuere...)?». «Humanidad» no es un término unívoco, sino que puede decirse de muchas maneras, a través de gran pluralidad de costumbres, ritos o mitos. Y es que la idea de hombre no designa de manera inmediata ni una naturaleza ideal a la que habría de aspirar todo ser humano (es decir, un modelo único) ni tampoco un condicionamiento natural en sentido estricto (una especie zoológica) al cual hubiéramos todos de conformarnos. Como bien concluye Legros: «Toda determinación positiva de la humanidad universal, sugieren las Luces, conduce a renegar de la universalidad humana (remite a una humanidad particular, a una tradición) o de la humanidad del hombre (remite al hombre como miembro de una especie)». La humanidad universal de la Ilustración se caracteriza no por ningún rasgo obligatorio externo y pasivo sino por una capacidad interna y activa de autoinvención: la esencia de cada uno y todos los hombres, en toda época y lati-

tud, es la disposición a pensar por sí mismos, a juzgar por sí mismos, a actuar por sí mismos, a expresarse y a diseñar posibilidades futuras abiertas, siendo consecuencia directa de esta autonomía esencial los básicos derechos humanos que la defienden contra limitaciones o coacciones culturales. Es en particular propio de la Ilustración considerar el orden político en el que viven los grupos humanos como el resultado de un proyecto siempre revocable debido a la voluntad de los hombres, a su razón y a su afán por lograr el máximo bienestar en este mundo. Esa vida política «es una vida considerada no en vista de la realización de un modelo sino en vista de la libertad» (Legros).

Frente a este planteamiento, la visión romántica plantea una enmienda de alcance radical. El hombre genérico no es más que una especie animal entre otras: sus impulsos hedonistas y egocéntricos tampoco le hacen radicalmente distinto de sus parientes zoológicos. Para sobrepasar esta condición natural no basta con desarrollar la sensualidad sino que es preciso apoyarse en una *sensibilidad*. Y tal sensibilidad es la inclinación que florece a partir de una determinada cultura, una tradición artística o religiosa, un espíritu, un ideal político. Para escapar al puro naturalismo, los hombres necesitan naturalizar el conjunto concreto de costumbres y valores no naturales en que viven: «La humanidad del hombre (el arrancamiento de la naturaleza inmediata) adviene por una naturalización (una inscripción en una humanidad particular) y ésta se opera por medio de una espiritualización del cuerpo» (Legros). Por una parte, el hombre transcultural de los ilustrados no es sino una entelequia incomprensible: en este sentido, Joseph de Maistre afirmaba no conocer a ningún «hombre» en estado puro, sino sólo a franceses, ingleses, rusos o españoles. El hombre se hace humano porque pertenece a una cultura determinada, no por estar dotado de la capacidad abstracta de pertenecer a cualquiera. Pero ese individuo plenamente autónomo y transcultural de los ilustrados no sólo no existe, sino que es una idea peligrosa para los hombres realmente existentes: sirve para imponer como universal un modelo cultural que se proclama como tal y dicta para todos los requisitos que sólo él sabe cum-

plir. Aún más terrible: la idea ilustrada de humanidad se convierte en fábrica de lo inhumano. Y es que cuando la pura voluntad del hombre, su sensual subjetivismo, viene a ser considerada la única base de todos los valores e instituciones, nada escapará a la avidez funcionalista que convierte cuanto existe en medio manipulable, en herramienta o en objeto de consumo. Serán los propios congéneres humanos quienes sufrirán los primeros esta vocación impía de universal manejo. Ni la voluntad ni la razón sienten *respeto* ante nada, nada admiten como radicalmente misterioso, incognoscible o inmanejable, es decir, como sagrado. Por el contrario, los románticos creen que es imprescindible para salvaguardia de la auténtica humanidad preservar el acuerdo respetuoso, sensible y no sensual, con una raíz creadora que supere toda inteligencia humana y que anticipe y encauce toda voluntad. A ese abismo sagrado pertenecemos y por tanto no todo nos pertenece. En cuanto a la condición misma de este enraizamiento puede ser propiamente religiosa, o asemejarse más bien al genio propio de cada cultura, al espíritu de una lengua, a la llamada inapelable de la tierra madre, de la sangre, etc.

Hasta aquí el recorrido efectuado —a mi modo y con modificaciones que quizá él no suscribiría— en compañía de Robert Legros. Dejo de lado, pese a su interés, la propuesta conciliatoria que concluye su obra, basada en el método fenomenológico y en el pensamiento por tantas razones admirable de Hannah Arendt. En cambio me apresuro a responder de forma negativa a la pregunta retórica que plantea (a la que también él da contestación negativa) y que ya he visto formulada de varios modos en otras ocasiones como objeción paradójica al romanticismo: «Si el historicismo romántico es radical, ¿no estará acaso forzado a concebir que la única actitud legítima del hombre moderno reside en una sumisión a su propia tradición, a saber, la tradición que pretende romper con toda tradición, y que estriba pues en una aceptación del pensamiento calculador, de la voluntad prometeica, de la metafísica de la subjetividad?». No así, puesto que tan irrevocablemente moderna es la actitud ilustrada como la protesta y sublevación ante ella. El proyecto de humanismo universalista y

su crítica, que declara el universalismo como deshumanizador, se codean no ya desde comienzos del siglo XIX sino a partir del propio XVIII. Son reverso y anverso de un cúmulo de ideas-fuerza (en el sentido soreliano del término) que nunca han funcionado históricamente sin ese polémico carácter bifronte. Podemos pues hablar de una modernidad ilustrada y de una modernidad romántica, no de modernidad y reacción antimoderna. Ni siquiera es justo decir que la actitud romántica representa pura y simplemente el retroceso a formas irracionales, corporativistas o mágico-religiosas de interpretación y organización de la humanidad: también se dan en ella denuncias de insuficiencias o exageraciones de la mentalidad ilustrada, que van más allá de ésta en lugar de retroceder a lo anterior. En una medida muy importante, la crítica romántica ha ayudado a sutilizar, estilizar y profundizar la noción ilustrada de humanidad universal, no simplemente a desmentirla. Su grito de protesta contra la instrumentalización sin límites de lo real y la sumisión de toda creación humana al mero propósito de funcionalidad no ha perdido vigencia: por el contrario, cada vez resulta más *moderna*. Sin una fundamental dosis de reticencia romántica, no creo que nadie pueda hoy considerarse verdaderamente ilustrado. Supongo que la combinación de principios ilustrados irónicamente pulidos por reservas románticas con las truculentas lecciones históricas de nuestro siglo ha producido eso que algunos llaman —o llamaron— *posmodernidad* y que Zygmunt Bauman ha definido como «la modernidad sin ilusiones».

Ahora bien, con las matizaciones y salvaguardias que resulten pertinentes, la idea ilustrada de humanidad como criterio universal que rescata a cada individuo humano no de su cultura sino del reduccionismo que le identifica con las constricciones peculiares de ésta y que le caracteriza por una autonomía que inventa la libertad a partir de la memoria pero a veces también contra ella..., esa noción ilustrada me parece la más digna de ser afirmada, confirmada y defendida. Y ello, como queda dicho, porque no es algo que aparezca insólitamente en el siglo XVIII en Europa —una rareza cultural más destinada pronto a pasar de

moda, tras un breve paréntesis histórico—, sino que se trata de una ruptura mucho más antigua, el salto civilizatorio dado por los griegos a partir de su inscripción cultural particular y cuyos esbozos no faltan como promesa en la mayoría de las culturas que han alcanzado cierto desarrollo (la UNESCO publicó hace años un interesante libro recopilando testimonios universalizadores de las culturas más diversas). La revolución griega partió del diálogo, de la igualdad recíproca que propicia el uso del lenguaje y de la exigencia de razonar las actitudes y propuestas de modo comprensible, públicamente aceptable. El inacabable afán discudidor ya fue utilizado como objeción antidemocrática por los simpatizantes helénicos de la tiranía; en la época moderna ha sido esta tendencia logocéntrica, más tarde denunciada por Derrida a partir de una peculiar posición neorromántica, la que ha concitado mayores iras reaccionarias desde Donoso Cortés hasta Julius Evola. Los enemigos a abatir como representantes odiosos de esta modernidad ilustrada han sido los parlamentos, la prensa y demás comunicaciones masivas, el comercio y la publicidad, la popularización de ciencia y literatura, incluso los intelectuales, vanidosos parlanchines frente al sentencioso goteo del pensador en comunicación directa y privada con el Ser o frente al heroísmo que no admite réplica de los líderes carismáticos.

A este respecto, conviene hacer un breve excursus. Durante la mayor parte de nuestro presente siglo, las descalificaciones más radicales de los sistemas democráticos existentes en Europa y América, las críticas acerbadas contra el individualismo posesivo e insolidario, el liberalismo, el auge de lo mercantil y de la explotación humana, el colonialismo y el imperialismo, la trivialización conformista de la cultura, la manipulación artera de los medios de comunicación, la competencia y el consumismo a ultranza, etcétera, han tenido como referencia última el *marxismo*, en su triple advocación de sistema de pensamiento, utopía sociopolítica y su efectiva aunque imperfecta realización histórica en una serie de estados, liderados por la Unión Soviética. El marxismo brindó el respaldo teórico y la alternativa concreta a los censores de la sociedad capitalista liberal. Por supuesto, el componente colecti-

vista del marxismo es reaccionario en el sentido más ajustado del término, porque supone una reacción contra el individualismo burgués revolucionariamente afirmado a partir del siglo XVIII. Equiparar «comunismo» con «progresismo» (todo progreso, si lo hay, es potenciador de la individualidad) ha sido uno de los más trágicos malentendidos del siglo XX. La visión del mundo industrializado del marxismo comunista parece inspirada en los monasterios medievales, con su perpetuo *ora et labora*, su reglamentación maniática de las horas del día, su igualitarismo fríu-no que no descarta el autoritarismo jerárquico, su renuncia a lujos personales y a la posesión de bienes, sus confesiones públicas y sus procedimientos inquisitoriales para quien parezca desviarse de la ortodoxia, su economía de subsistencia para los monjes y de acumulación para la orden, que es quien compra custodias de oro o invierte en catedrales, etc. Sin embargo también hay en el marxismo muchos elementos de la modernidad ilustrada, como su racionalismo científico, su denuncia de supersticiones eclesiales, su afianzamiento imanentista en los bienes (y males) de este mundo, su pretensión de justa protección social, su énfasis en la educación, su oposición (desdichadamente sólo teórica) al militarismo y muy especialmente su *internacionalismo*. Por mucho que en la práctica efectiva estos ingredientes —en sí mismos «progresistas» en el sentido ilustrado— hayan sido conculcados y pervertidos hasta hacerse irreconocibles por quienes se decían marxistas, es innegable que formaron parte del núcleo filosófico de la doctrina.

Paulatinamente, el marxismo fue perdiendo su primacía intelectual y su vigencia utópica. Primero se hizo indeseable y después resultó inviable. Cuando el sistema burocrático se hundió en la Unión Soviética, el viejo sueño monástico se disolvió en guerras de religión y órdenes mendicantes. Por desgracia, su fracaso histórico arrastró no sólo lo perverso de sus instituciones sino también lo mejor de sus promesas, pues al menos la fraternal perspectiva universalizadora nunca faltó retóricamente en el esquema bolchevique. Pero la pérdida de este respaldo teórico no ha acabado con la enmienda a la totalidad de la modernidad libe-

ral ni tampoco la ha *modernizado*, valga la expresión, devolviéndola a sus mejores raíces en el individualismo ilustrado. Muy al contrario: hoy el Gran Rechazo del que se habló —más o menos poéticamente— a finales de los años sesenta se afinca en una amalgama neorromántica de inspiración fundamentalmente heideggeriana y de un espiritualismo violento algo más que sospechoso. Desconfianza ante lo racional, menosprecio de lo discursivo, recuperación de lo religioso —aún peor, de lo eclesial— como cimiento social privilegiado, veneración de lo telúrico, ponderación de lo «natural» como elemento de rango superior y opuesto a lo humanista, paradójico descrédito conjunto de la capacidad individual de responsabilidad y del espacio público, sacralización de las identidades culturales como entidades platónicas con esencia propia no sujetas a ninguna valoración universal comparativa, etc. En fin, el peor de los retornos, encabezado ocasionalmente por ex marxistas reciclados en sacroheideggerianos, decididos por lo visto a no perderse nada malo de su época. Algunos pretenden que los valores éticos se hagan nuevamente comunitarios, restringidos a los participantes de unas determinadas señas de identidad nacionales o civiles (negando así la emancipación civilizatoria de tantos siglos), mientras desmienten con enfado su vinculación a la búsqueda de una vida placentera, objetivo egoísta que suena reprobable a los neopuritanos e incluso clínicamente contagioso. Y también los derechos humanos, cuya reivindicación trató de proteger a los individuos de las arbitrariedades de las sociedades a las que pertenecen, se ven ahora dotados de fantásticos sujetos colectivos (el pueblo, la etnia, la lengua, los animales u otros elementos de la naturaleza) que esterilizan su propósito inicial y muchas veces los vuelven contra él. Los derechos humanos de las colectividades suelen ser siempre invocados para legitimar la violación de los de las personas que caen bajo su férula. Es el momento de recordar la agria reconvencción de *Castoriadis* contra «los *boy-scouts* intelectuales de hace pocas décadas, que predicaron juntamente los derechos humanos y la idea de que hay una radical diferencia entre las culturas que nos prohíbe hacer ningún juicio de valor sobre otras cultu-

ras» (*Reflexiones sobre el racismo*). Recientemente, el ministro marroquí de Justicia defendió la pena de muerte como parte irrenunciable de la «identidad cultural» de su pueblo, lo que suscribirán sin duda varios gobernadores de Estados Unidos. ¿No hay nada que decir desde los derechos humanos ante tales vesanias culturalistas? Los derechos humanos deberían más bien tener hoy como sentido principal el medir la aproximación de culturas y Estados a un ideal civilizatorio que las trasciende, no ayudar a formar guetos de resistencia contra él.

Sin duda la oposición más brutal a la universalidad proviene en nuestro siglo del fascismo, un movimiento político cuyo carácter revolucionario y utópico es evidente pese a esgrimir la bandera reaccionaria de una etnia o Estado nacional; lo original del fascismo —que atrajo y aún atrae a ciertos inconformistas poco reflexivos— es poner el ímpetu sublevatorio nacido en la Revolución francesa y su violento radicalismo político al servicio de algún ideal antiuniversalista, excluyente, esclavizador y exterminatorio. Pero, junto al extremismo fascista y no siempre identificado ni mucho menos con él, el antagonismo tradicional a lo largo de este siglo contra la noción de universalidad ha provenido sobre todo del nacionalismo. Ha causado innumerables conflictos, se le ha dado varias veces por superado y ha vuelto a resurgir con vitalidad temible. El siglo xx termina aún más poseído de nacionalismo de lo que empezó, precisamente ahora, cuando la mundialización de las comunicaciones, la multinacionalidad de las grandes empresas y el carácter global de los problemas más serios del planeta (superpoblación, trastornos ecológicos, hambre, etc.) se diría que hacen sensatamente inevitable la tendencia hacia una visión cosmopolita. A finales de los años cincuenta, T. W. Adorno, crítico implacable junto a Horkheimer de los peores efectos secundarios de la Ilustración, hizo empero sobre el nacionalismo comentarios contundentes cuya pertinencia sigue intacta: «La figura característica de la actual opinión absurda es el nacionalismo. Contagia al mundo entero con nueva virulencia, y en una fase, en la que a causa del estadio de las fuerzas técnicas de productividad y de la determinación potencial de la tierra como

un planeta, ha perdido su base real, al menos en los países no infradesarrollados, a la vez que se ha convertido por completo en la ideología que desde luego era ya desde siempre... La fe en la nación es, más que cualquier otro prejuicio infectado, opinión en cuanto fatalidad; la hipóstasis de eso a lo que se pertenece, en donde se está, como lo bueno y superior por antonomasia... Discernir el sano sentimiento nacional del nacionalismo infectado es algo tan ideológico como la fe en la opinión normal frente a la infectada; la dinámica del sentimiento nacional supuestamente sano tiende a supervalorarse irreteniblemente, ya que la falsedad radica en la identificación de la persona con el complejo irracional de naturaleza y sociedad, en el que la persona se encuentra casualmente» (*Opinión, demencia y sociedad*).

El nacionalismo al que se refiere aquí Adorno es sobre todo el que enfrenta a unas naciones contra otras, la colectivización del egoísmo predatorio que busca sacar ventaja como sea para uno y los suyos. Pero desde el principio todo nacionalismo ha tenido también un uso interno, discriminatorio en el seno mismo de la nación estatalmente constituida. Causante (o al menos legitimador) de conflictos bélicos internacionales, el uso más siniestro del nacionalismo es justificar el enfrentamiento civil y la exclusión de minorías o grupos a los que se convierte en lo «inasimilable», lo que «traiciona» la unanimidad nacional. Lo dijo con brutal sencillez el nacionalista Charles Maurras: «El nacionalismo defiende a la nación contra el Extranjero del interior» (*Mis ideas políticas*). Éste es el estilo nítido hasta la caricatura de nacionalismos como el de Sabino Arana en el País Vasco. Sin embargo, todos los Estados provienen de mestizajes olvidados y se van haciendo más y más mestizos: precisamente la estructura estatal pretende reconciliar las diferencias en una unidad superior, no institucionalizar una previa homogeneidad siempre imposible. La hipóstasis de una pureza originaria (cultural, racial, religiosa, etc.) que debe ser reinstaurada es una coartada para justificar la segregación de parte de la población, los «advenedizos», cuando no para incitar a crímenes masivos [véase la VOZ HETEROFOBIA]. En este final de siglo, como se ve en la ex Yugoslavia, en Ruanda y en otros

lugares, es este nacionalismo vuelto hacia dentro el que predomina. Suele invocarse para ello el derecho a la *autodeterminación*, que en procesos coloniales reivindicaba la independencia respecto a la metrópoli y que actualmente es el grito de guerra de un auto-proclamado «pueblo» contra el resto de los conciudadanos que llevan conviviendo juntos desde muchos años atrás. Lo ha formulado con provocativa contundencia Enzesberger: «A los nacionalistas de nuestros días sólo les mueve la fuerza destructiva que emana de las diferencias étnicas. El tan invocado derecho a la autodeterminación se reduce a determinar quiénes deben sobrevivir en determinado territorio y quiénes no» (*Perspectivas de guerra civil*). El que primero se autodetermina es el que expulsa, somete o liquida al otro: en la mayoría de los casos tal depuración es el único contenido real de la autodeterminación reclamada...

Al principio hablábamos de la preocupación de los antiuniversalistas por la supuesta homogeneización del mundo. Pero esa búsqueda de lo diverso y heterogéneo sólo se plantea a escala mundial: dentro del propio grupo ha de reinar en cambio la homogeneidad. La diferencia irreductible se reivindica frente al extranjero (sea exterior o interior, como se ha dicho), pero para uso casero lo que ha de prevalecer es la *identidad*. Curiosa dialéctica entre diversidad e identidad: para que el mundo no se uniformice indeseablemente es preciso defender a toda costa la homogeneidad del propio grupo. Para el nacionalista, ser es ser distinto a los otros e igual a los del propio cotarro. De nuevo Charles Maurras sitúa la cuestión en sus justos términos, es decir, en plena confusión: «Organizar significa diferenciar. Diferenciar es lo contrario de igualar. Una *nación* se compone de gente que ha nacido *aquí* y no allá. Implica nacimiento, herencia, historia, pasado. Constituye una primera objeción al sueño babélico de la anarquía» (*Mis ideas políticas*). O sea que para organizar la nación hay que diferenciar a los de aquí respecto a los de allá y para institucionalizar esa diferencia hay que igualar a todos los de aquí, identificándolos. Y, sobre todo, hay que echar a los de allá. De ese modo se combate el babélico sueño anárquico, según el cual los diferentes pueden vivir juntos como iguales... a pesar de ser dife-

rentes. Ese sueño «anárquico» es precisamente lo que busca la institucionalización de una *ciudadanía* para la que no se requieran precedentes genéticos, étnicos o religiosos sino el establecimiento de un marco de derechos. Todos los requisitos que impone Maurras para su nación provienen del pasado y de lo fatal, lo inamovible; los derechos en cambio son un compromiso hacia el futuro, un pacto basado en la autonomía de los individuos y su responsabilidad personalmente asumida respecto a los demás, sin distinción de orígenes, sexo o creencias. La «identidad» de cada cual —cultural, personal, la que fuere— proviene, en este mundo moderno, de las comunicaciones planetarias, de múltiples influencias que cada individuo procesa a su modo, eligiendo y rechazando modelos. Así se contraponen lo que concede importancia a la peculiaridad tradicional del grupo, que es la postura primitiva, y lo que prima en cambio es la estilización personal conseguida por la mezcla cultural civilizatoria: «En la prehistoria, lo que se nos presenta con “colorido” son los pequeños grupos y los pueblos; en la cultura superior, los individuos» (Peter Sloterdijk, en *En el mismo barco*). Por algo los teócratas iraníes han prohibido las antenas parabólicas, que podrían traerles imágenes

corruptas y tentadoras de lo diferente que ellos rechazan en el nombre de la diferencia. Sin embargo, exageran su recelo diferencialista (aunque desde luego lo que intentan de veras no es resguardar lo distinto sino consolidar su dominio político). Incluso los estilos culturales que parecen más imperialmente extendidos por la fuerza económica de quien los difunde (la temida «americanización universal», las hamburguesas, la coca-cola...) adquieren en cada latitud sesgo específico. Los propios USA son mucho menos idénticos a sí mismos que Arabia Saudita o Yemen. Por el contrario, en ninguna parte como allí florecen tantas pequeñas comunidades urbanas, emparentadas por preferencias artísticas, deportivas, gastronómicas o sexuales, que forman ámbitos de reconocimiento personalizado dentro del anónimo marco legislativo común que garantiza los derechos de todos. Aunque quizá lo que se teme como americanización universal es precisamente el modelo New York del mundo, en el que conviven

judíos, chinos, italianos e irlandeses que finalmente votan como alcalde a un negro...

Una polémica reciente entre intelectuales americanos (Samuel Huntington, Daniel Bell, etc.) debate la posibilidad de que la tradicional guerra de clases sea sustituida el siglo venidero por un *choque de civilizaciones*. Por un lado la civilización occidental, cuya caracterización ejemplar lideran los USA, y por otro la civilización islámica, o quizá la civilización chino-japonesa. De acuerdo con lo que aquí venimos planteando, me permito una precisión terminológica: en todo caso se tratará de un enfrentamiento de culturas, pero no de civilizaciones, porque la civilización es única. *La civilización es el impulso que en cada cultura no busca enfrentarse con las otras sino que relativiza la pertenencia a la propia, subordinándola a una comunidad universal de derechos e intereses para todos los seres humanos*. En efecto, no todos los modelos culturales están igualmente próximos a este ideal civilizatorio y sin duda ninguno puede decirse que lo encarna con exclusiva pertinencia. Es, pues, imaginable que en las décadas venideras se darán enfrentamientos por esta causa, tal como hoy mismo ya está ocurriendo en el plano dialéctico (véase por ejemplo lo sucedido en conferencias internacionales como la de Río sobre medio ambiente o la de El Cairo sobre población y desarrollo). Pero esos conflictos, que sin duda no sólo van a ser discursivos, no enfrentarán entre sí a las culturas sino más bien a los partidarios de dar primacía a las culturas sobre la civilización con quienes ponen la civilización por encima de las culturas. Éste creo que será el auténtico campo de batalla en la teoría y en la práctica para el siglo XXI. Y el elemento fundamental para medir la distancia de cada cultura respecto al ideal civilizatorio será sin duda el reconocimiento de *la igualdad de derechos de la mujer*, en lo jurídico, lo político, lo educativo, etc. Si el proceso civilizatorio es individualizador, si el resultado de la individualización no es la asocialidad atomizada sino la sociabilidad a partir de la autonomía racional de cada uno, si esa autonomía racional debe dotar a cada sujeto de una igualdad de derechos que no puede ser coartada por ningún determinismo previo (sexo, raza, lengua, lugar de nacimiento,

tradiciones religiosas, etc.), entonces la emancipación de las mujeres de su relegamiento secular y el reconocimiento pleno de su individualidad en paridad con los hombres marca la ruptura fundamental entre las sociedades del pasado y la nuestra, el salto adelante desde el conservadurismo cultural que regatea y jerarquiza la dignidad humana (incluso en culturas como la griega) a la civilización moderna. Comparar la situación actual de las mujeres en las culturas más civilizadas con su condición anterior es la mejor prueba de que todo tiempo pasado *no* fue mejor, así como un buen apoyo argumental para desarrollar el sentido más plausible de lo que aún puede llamarse *progreso*. El ideal civilizatorio y universalista es sin duda *babélico* porque fue Babel la primera ciudad que los hombres intentaron construir en común, renunciando a sus tribalismos y divergencias culturales, siempre inesenciales, lo cual despertó los celos de Jehová, que como todo tirano prefiere a los hombres desunidos: es significativo que «babélico» sea hoy antonomasia de «confusión», mientras que antes de la envidiosa maldición divina fuera ese término emblema de *acuerdo* y de la determinación humana de participar en una empresa común política superadora de la fragmentación homicida en hordas oscurantistas.

Concluamos... por ahora. Según Habermas, «el universalismo ético posee un contenido utópico, pero no delinea una utopía». El universalismo político apunta en cambio una cierta utopía (lo digo sin especial regocijo): la autoridad o centro de operaciones mundial que imponga una constitución a todo el planeta, cuyo embrión es la declaración de derechos humanos. Será difícil que tal autoridad se constituya de modo democrático y realmente representativo, a juzgar por lo que cuesta instituir una verdadera representación democrática a escala mucho menor. También será difícil que ese megaestado mundial —o asamblea de Estados democráticos y no simplemente de Estados, como ocurre con la ONU actual— no parezca defender (o de hecho no defiende) con mayor ahínco los intereses de los poderosos que los de naciones deficitarias económica o políticamente. Pero el mismo reproche es válido para cualquiera de los Estados realmente existentes y

ello sin embargo no hace aconsejable su pura y simple abolición. Para tal autoridad mundialista sería necesario recabar, como virtud propia a lo Montesquieu, una reinención de la *nobleza*: no entendida como debilidad claudicante ni como arrogancia del dominio sino como fuerza sin avidez ni exclusiones. Quizá lo más complicado, pero también lo más sugestivo desde el punto de vista de una nueva pedagogía humanista, sea aceptar —como señaló agudamente Santayana— que cualquier mundialización del Estado implica que todos deberemos ser gobernados en mayor o menor grado *por extranjeros*. En fin, ahora se habla con alarma virtuosa o esperanza ingenua —siguiendo a un teórico de la política tan escasamente fiable como Ronald Reagan— de un «nuevo orden mundial». Desde luego, si alguna vez ocurriese que hubiera un orden mundial, sería algo verdaderamente nuevo. Por el momento, pocos indicios tenemos de que haya sucedido tal advenimiento. Habría de comenzar por una renovación y reforzamiento extraordinario de la ONU (que implicaría, ante todo, la desaparición del derecho de veto de unos pocos, pero también la exclusión de cuantos países no tuviesen gobiernos razonablemente democráticos), el establecimiento nítido de un código internacional y la institucionalización de una fuerza suficiente para hacerlo cumplir, etc. Si se lograra ese objetivo quizá se impidieran las guerras mayores entre Estados, las hambrunas y ciertas operaciones de exterminio étnico, pero puede que tuviéramos que enfrentar males insólitos. Hans Magnus Enzensberger ve indicios de ello (en *Perspectivas de guerra civil*) en la irracionalidad altamente destructiva de numerosos conflictos actuales, que van des-

de el gamberrismo futbolístico hasta las guerras tribales, sin otro punto en común que su ferocidad ininteligible y suicida. La pérdida de enemigos exteriores parece favorecer la inversión de la animosidad contra los más próximos, a los que se convierte por sorpresa en enemigos. También Jean Baudrillard, en una entrevista reciente (*Magazine Littéraire*, núm. 323, julio-agosto de 1994) achaca al énfasis en lo universal el surgimiento de nuevas singularidades basadas en el odio como única forma de autoafirmación identificatoria..., lo cual él considera perversamente saludable.

Peter Sloterdijk, por su parte, denomina «hiperpolítica» este difícil universalismo venidero y no ignora sus problemas: «Igual que no hay política clásica sin la resistencia de estirpes y hordas en un antimundo de anarquismos, privatismos y niñerías, tampoco habrá hiperpolítica alguna sin la venganza de lo local y lo individual. Grandes regiones se separarán, en huelgas latentes o manifiestas, del dictado mundial del capital globalizado» (*En el mismo barco*). Y apunta la dificultad de conseguir prótesis emocionales y simbólicas a escala mundial para compensar el estrés del animal humano, nacido para pequeños grupos y de cuya flexibilidad imaginativa quizá la civilización espera demasiado. O sea que la extensión del ideal civilizatorio no tiene como contraindicación la uniformización absoluta y «aburrida», como suponía con optimismo Fukuyama y otros temen, sino más bien la proliferación de diferencias terribles contra cuyos tónicos desmanes aún no tenemos anticuerpos. La uniformidad no sólo es indeseable sino también imposible: para bien y para mal, no hay dos personas que lleven el uniforme con idéntico garbo, agrado ni provecho. No sé si aciertan los maestros recién aludidos en sus prospectivas, aunque desde luego estoy convencido de que ningún ámbito civilizado nos matará de hastío con la mecánica monotonía de su perfección. A falta de otras amenazas la delincuencia organizada será reto suficiente, pues las mafias se van haciendo más y más multinacionales, tendencia que sin duda proseguirá acentuándose aun en el improbable caso de que se acabase con el narcotráfico —actualmente su principal pero no único negocio— de la forma más cuerda posible, a saber: despenalizando las drogas hoy perseguidas. El empeño humanizador es inacabable y sus mejores logros pueden provocar también las peores reacciones, nuevos retos que la reflexión crítica deberá sucesivamente autocorregir. Pero sigo pensando que es tarea filosófica insistir razonadamente en tal empeño y me resulta indigno pasarse por fatiga o perplejidad al bando opuesto. También aquí recurro a Voltaire, quien supuso que todas las personas decentes —sean cuales fueren sus coordenadas culturales o geográficas— son «ciudadanos de una misma república». Y fue Voltaire quien recordó a este respecto la

caridad universal recomendada por Cicerón, *caritas humani generis*, que luego pretendió monopolizar espúreamente la teología, a pesar de que tantas veces la ha impedido en la realidad histórica; es de tal caridad laica de lo que se trata cuando hablamos de universalidad, «amor del género humano —dijo el patriarca ilustrado—, virtud desconocida a los que engañan, a los pedantes que discuten y a los fanáticos que persiguen».

V

VENENOS. En el siglo XVIII la salud que importaba a las autoridades era la del alma y la del reino, no la de los cuerpos de los súbditos. De esta última se ocupaban, en el caso de los ricos, los médicos privados; en el de los pobres, curanderos y brujas o algunas órdenes religiosas caritativas: en cualquier caso al Estado no le costaba dinero mantenerla o restaurarla y por tanto con su cuerpo cada cual podía hacer lo que quisiera. Asunto muy distinto, en cambio, era la salud *ideológica* (religiosa o política) de la población, cuyo deterioro podía alterar el orden establecido, propiciar desobediencias, motines y atentados. Cuanto se suponía que emponzoñaba las mentes era rigurosamente controlado: ante todo y sobre todo, la letra impresa. En España o Italia, la Inquisición se ocupó de esa vigilancia; en Francia, Colbert había puesto en marcha a mediados del siglo XVII una «policía literaria» que siguió funcionando con temible eficacia durante buena parte de la centuria siguiente.

Los libros necesitaban un permiso real para editarse y circular, que podía ser negado por múltiples razones: ofensas a la religión por defecto (Helvetius) o por exceso (los jansenistas), discrepancia religiosa (los protestantes), atentado a las buenas costumbres (relatos libertinos), propaganda subversiva (panfletos contra nobles o contra el propio rey), críticas poco respetuosas a los sabios de la academia, etc. Por supuesto, los libros prohibidos *también* se editaban y circulaban, con las dificultades propias de la clandestinidad, pero beneficiándose de un suplemento de noto-

riedad. Cuantas más obras se prohibían, más buscadas eran hasta por los semianalfabetos y más célebres se hacían sus autores: ¡que se lo pregunten si no a Voltaire! Además, los libros prohibidos eran plagiados sin escrúpulo, falsificados, desguazados y vueltos a montar, adulterados de mil maneras según el interés económico de los libreros. La gente quería leer al prohibido Rousseau y acababa leyendo cualquier absurda amalgama sucedánea o al vesánico Marat, cuyos efectos y sobre todo defectos eran letales.

Pero será mejor dejarle la palabra a un especialista en la época. La cita es extensa, pero no tiene desperdicio: la policía literaria «reposa sobre una convicción que dirige sus métodos: los libros ilícitos son drogas peligrosas que envenenan el cuerpo social. De aquí la definición del medio literario como “población de riesgo” que conviene vigilar, llenándolo de soplones y provocadores. Se espía a los impresores; se controlan minuciosamente las llegadas de papel y el flujo de mercancías; se limitan los lugares de fabricación y los lugares de venta del libro —en París, el barrio de la Universidad, el recinto del Palacio y los muelles próximos al Pont-Neuf—, se multiplican las inspecciones y las requisas; se logra a menudo desmantelar las redes de producción y la difusión de las obras prohibidas; se detiene también a los pequeños revendedores cuyo comercio empero se deja prosperar a cambio de la esperanza de informaciones sobre delincuentes más importantes. Se encarcela, se castiga con la prohibición de ejercer la profesión, se carga de multas a impresores y vendedores, obreros y autores. Esta represión encarnizada tiene como contrapartida dos efectos contradictorios. Por una parte una cierta podredumbre moral del medio editorial, rondado por personajes turbios, delatores, verdaderos delincuentes: asimiladas por la policía al mundo peligroso de los bajos fondos, las gentes del libro tienen tendencia a acercarse a éste, arrastradas por una solidaridad en la exclusión. Pero, por otra parte, la policía del libro tiene también por efecto establecer solidaridades y complicidades entre los profesionales que, a pesar de eso, se entregan a menudo a una competencia salvaje. Incluso entre los opulentos y puntillosos impresores y libreros parisinos bien instalados, bien organizados en su defensa corpo-

rativa, hay quien no se resiste al placer y al provecho de burlarse de la policía, de participar en redes ilegales, de dar el pego a reglamentos asfixiantes y de ofrecer a un público cada vez más numeroso y ávido los libros perseguidos» (Robert Lepape, *Voltaire le Conquérant*, ed. Seuil, pp. 76-77). Por añadidura aún falta por mencionar el tráfico de material clandestino impreso en la permisiva Holanda, los negocios que hacía la policía compinchándose con los libreros, los censores que por liberalismo o codicia escondían obras prohibidas en su casa, los clérigos y plumíferos conservadores que fabricaban con remunerada aplicación innumerables «preservativos» literarios contra los escritores peligrosos, tratados terapéuticos para contrarrestar sus errores, etc., etc.

Supongo que este cuadro persecutorio les resulta a ustedes altamente familiar: en efecto, hoy sigue dándose en Europa, pero no ya para controlar los peligros de la letra impresa sino los peligros de la química. Las autoridades se preocupan menos de las ideas que tenemos en la cabeza que de las sustancias que corren por nuestro torrente sanguíneo. También ahora hay drogas legales, con permiso de circulación, y otras que no lo tienen a causa de motivos establecidos por las autoridades según diversos argumentos ideológicos; pero algunas de esas drogas prohibidas pueden tomarse en determinados casos, pidiendo la oportuna receta médica, o sea el equivalente a la dispensa del Santo Oficio para leer libros que estaban en el Índice de Obras Prohibidas. En cuanto a la adulteración de los productos, el avivamiento general del interés por ellos al estar prohibidos, la creación de un ambiente delictivo en torno a su fabricación y distribución, la proliferación de mangantes especializados en luchar contra el *veneno*, etc., los resultados son más o menos idénticos: las mismas causas dan lugar a los mismos efectos, agigantados en nuestra época por la masificación urbana y otros problemas socioestructurales. Cualquiera puede históricamente constatar que las drogas no fueron prohibidas a causa del gangsterismo, perversa influencia social y muertes por abuso que provocaban, sino que empezaron a provocar gangsterismo, perversa influencia social y muertes *a partir* de su prohibición.

Las medidas represivas no detuvieron a la imprenta, ni impidieron que cada vez hubiese mayor oferta de libros prohibidos, ni mucho menos evitaron que los lectores de aquellas obras festejaran el fin de siglo con una gran revolución. La eficacia de la persecución de las drogas no ha sido mayor y ha resultado, en muchos aspectos, aún más desastrosa. La imprenta y la química son instrumentos poderosos para potenciar la creatividad humana y responder a sus deseos: a los mejores y a los peores. La persecución no sirve más que para potenciar y agigantar lo que pretende erradicarse coactivamente. No cabe duda de que algunos libros pueden perturbar negativamente a ciertas personas, influyendo para que se dañen a sí mismas o a otras. Las palabras y las ideas son en potencia mucho más peligrosas que cualquier compuesto químico, porque calan de modo más hondo, activo y perdurable en los colectivos humanos. Sin embargo hoy la mayoría estamos convencidos de que tales daños potenciales se acompañan de importantes efectos positivos que no pueden ser tajantemente separados de ellos y, en cualquier caso, que no pueden ser evitados más que por vía educativa y aplicando juiciosamente las leyes generales que regulan las sociedades civilizadas. Sólo cuando algo, sea la imprenta o la química, funciona en régimen de libertad podemos instruirnos para su uso y prevenirnos contra su abuso [véase la VOZ *TEMPLANZA*].

Desgraciadamente en cuestión de drogas es la mentalidad inquisitorial la que sigue prevaleciendo. Cuando se propone que sería bueno discutir el tema de la despenalización de algunas o de todas las sustancias prohibidas, los supersticiosos cocean con estrépito ensordecedor. Otros, un poco más finos, dicen que no se puede hablar del asunto, porque debería ser una medida tomada a escala internacional. ¡Como si alguna vez se pudiera adoptar una medida de ese alcance sin que los países lo discutieran antes internamente y luego propiciaran el debate con los demás! Aún se oye de vez en cuando que son los traficantes quienes desean la despenalización: por lo visto ya se han aburrido de ganar dinero negro y quieren empezar a pagar impuestos... Aún peor, se propone suprimir garantías jurídicas para satisfacer a los demago-

gos insatisfechos por la dificultad de condenar a grandes narcotraficantes, se disponen patadas en la puerta, pinchazos telefónicos y hasta la figura jurídicamente repulsiva del «agente provocador», que es como dar patente de corso a la policía para organizar los delitos que ha de perseguir. Resumiendo: se prefiere subvertir las libertades democráticas en nombre del paternalismo que fomentar la responsabilidad personal y asumir el costo de las opciones individuales. Por lo visto el miedo y la estupidez son los únicos venenos sociales contra los que no parece haber cura ni en el siglo de las luces ni en el de las sombras.

VIDA. Véanse *ÉTICA*, *TEMPLANZA*.

VIOLENCIA. Véase *FICCIONES*.

VOLTAIRE (François-Marie Arouet) (1). En la historia de las letras universales, aparecen de tanto en cuanto los creadores de un nuevo estilo literario, los impulsores de un nuevo gusto o de una poética distinta, que después tiene numerosos seguidores y aun cultivadores que superan al iniciador; en la historia del pensamiento filosófico o científico existen unos cuantos creadores de sistemas y algunos geniales acuñadores de teorías tras cuya obra se apiña la hilera variopinta de los discípulos, que hacen cola de forma más o menos rutinaria en la parada de autobús determinada por el maestro. Pero mucho más insólito es que alguien invente un nuevo tipo de hombre de letras, un oficio distinto en el campo de quienes estudian, piensan, escriben y hablan. Así, por ejemplo, entre Tales, Heráclito y Pitágoras suele repartirse el mérito de haber inventado al filósofo clásico; Baudelaire quizá patentó un cierto tipo de poeta, extravagante, bohemio y maldito; Freud instituyó con gran éxito al psicoanalista como confesor de la modernidad, etc.

La obra maestra de Voltaire fue la invención del intelectual moderno, un oficio que toma algo del agitador político, bastante del profeta y no poco del director espiritual. Esta criatura sospechosa pero venerada alcanzó la cima de su prestigio hace exacta-

mente cien años, con el asunto Dreyfus y el *J'accuse* de Émile Zola; mantuvo luego su apogeo a lo largo de tres cuartas partes del siglo xx, apoyándose en figuras como Romain Rolland, Bertrand Russell y Jean-Paul Sartre, hasta entrar en la franca decadencia de los últimos veinte años. Es posible que este ocaso sea definitivo o que la figura sufra una metamorfosis, propiciada por los avances cualitativos y las nuevas posibilidades de los medios de comunicación. A fin de cuentas, el desarrollo de la prensa, la generalización del correo y las inversiones de capital privado en empresas editoriales durante el siglo xviii tuvieron bastante que ver con la invención volteriana. Es lógico que las nuevas autopistas informativas propicien la aparición de un sucesor: estamos a la espera del Voltaire del fax y del CD-ROM... En todo caso, lo indudable es que la figura del intelectual tal como hasta ahora lo hemos conocido ha tenido una importancia crucial en el fraguarse de lo mejor y lo peor de la identidad cultural contemporánea.

Voltaire no fue un gran trágico, como él siempre soñó y creyeron algunos de sus contemporáneos; ni mucho menos un destacado poeta. Sus ensayos propiamente filosóficos divulgan con acierto algunas ideas de Locke y de un Spinoza pasado por Bayle, pero no son demasiado originales ni tampoco demasiado profundos. Como historiador mantuvo criterios nuevos y avanzados, semejantes a los de Hume pero anticipándose a él en ocasiones, y manejó una erudición sumamente competente para su época: sin embargo, es improbable que sus solos méritos en este campo le hubiesen garantizado el destacado lugar que ocupa en la revolución intelectual de su siglo. Aunque algunos de sus relatos son logros inmaculados, como *Cándido*, *Zadig* o *Micromegas*, no renuevan el género ni alcanzan la profunda originalidad de *Los viajes de Gulliver* (en los que tanto se inspiró), el *Tristram Shandy* de Sterne o *El sobrino de Rameau* y otros esbozos geniales de Diderot. En cuanto a sus análisis sociológicos o políticos, pese a que abundan en precisiones sensatas, tampoco igualan en fuerza sugestiva la radical provocación de los mejores momentos de Rousseau ni aun de Helvetius. En gran medida, tuvo razón Diderot cuando comentó maliciosamente: «Voltaire es el segundo en todo». O también

podríamos aplicarle lo que comentó Jean d'Ormesson cuando murió Jean-Paul Sartre: «Más que una obra maestra definitiva, nos ha dejado múltiples muestras de un inmenso talento».

¿Qué nos queda entonces realmente de Voltaire? El ejemplo de su militancia, lo que podríamos definir como su *vocación intelectual de intervención*. Descartes y más tarde Spinoza escribieron para enmendar los métodos intelectivos que aún predominaban en su época; Voltaire aceptó y radicalizó esa enmienda, pero ampliándola no sólo a la forma de comprender sino también a lo comprendido. A diferencia de los primeros racionalistas, Voltaire no pretendía simplemente modificar nuestra comprensión del mundo, ni la conducta individual del sabio en el mundo, sino que quiso enmendar el mundo mismo. La famosa tesis de Marx acerca de que es preciso pasar de la comprensión del mundo a su transformación tiene en Voltaire un precedente explícito y admirablemente brioso. Nadie antes se había dado cuenta con tanta nitidez de la fuerza regeneradora que puede ejercerse por medio de las ideas sobre la opaca y rutinaria armazón de la sociedad. En el conocimiento y el pensamiento rectamente orientado (al conjunto de ambos le llama Voltaire «filosofía») existe un auténtico poder, un poder benéfico y curativo que puede aliviarnos del poder despótico de los gobernantes y del poder oscurantista de los clérigos. Pero ese poder filosófico hay que movilizarlo, sacarlo de los libros académicos y llevarlo a la calle, convertirlo en ariete y en bandera. Para ello son precisas una serie de condiciones que hasta Voltaire nadie había sabido reunir conscientemente: una determinada *visión histórica*, una *fe racional*, una *disciplina*, un *instrumento* de propaganda y polémica, un *público* adecuado. Veamos con mayor detalle cómo participa cada uno de estos requisitos en el dinámico todo volteriano.

a) *Visión histórica*. Montesquieu percibió con claridad la diversidad de los usos políticos a través de los tiempos y de las latitudes, pero dio por bueno que todos tienen su justificación y su porqué. Incluso las leyes aparentemente más disparatadas o atroces poseen cuando se las examina cuidadosamente su propia razón de ser, referida a las condiciones ambientales o caracterio-

lógicas del grupo humano. Hay muchas formas diferentes de acomodarse a lo racional y el hecho de que prefiramos unas a otras depende de nuestras tradiciones, es decir, de nuestros prejuicios. Y a la inversa: toda sociedad cultiva sus propios absurdos y sus peculiares ridiculeces o inconsecuencias. Quizá el sistema de los parisinos tenga ventajas sobre el de los persas (por destacado ejemplo, la ausencia de despotismo), pero desde luego no las suficientes como para obligar a todos los persas a portarse como parisinos. A esta visión de optimismo serenamente funcionalista se opone el escepticismo radical de los grandes pesimistas como Pascal o Bayle. Para Montesquieu, la razón está en todas partes; para ellos, toda razón humana es locura y sólo la apuesta irracional por la fe puede salvarnos. Es decir, salvarnos *del* mundo, porque nada puede salvar *al* mundo. Tras los afanes humanos no hay más que torpe ambición, frivolidad, propósitos criminales en el peor de los casos y estúpidos en el mejor. Mientras que para Montesquieu todo resulta justificable, para Pascal o Bayle nada lo es, salvo el acto de fe que cancela nuestra afiliación deseante a lo terreno.

Quien carece de indignación frente a los absurdos políticos pasados o presentes no puede tener impulso revolucionario; tampoco quien los considera ilustraciones de un mal metafísico que ningún esfuerzo humano puede sino empeorar. La visión histórica de Voltaire mezcla en cambio estos ingredientes en una proporción diferente. Los abusos y disparates de las leyes no son mera apariencia irreflexiva, como cree Montesquieu, sino males muy reales; pero no ejemplifican la triste condición de la naturaleza caída del hombre sino que provienen de causas inteligibles y enmendables: el interés abusivo de los poderosos y la ignorancia de las masas, fomentada por los inventores de supersticiones. Nuestra naturaleza racional y nuestro innato sentido de la justicia se rebelan contra las brutalidades del pasado, cuyas huellas en el presente son aún demasiado visibles. No hay motivos de optimismo, desde luego, porque éste supondría una falta de honradez ante la caterva de espantos que constituye la historia humana hasta la fecha, esa tragedia que se repite con distintos protagonis-

tas en todas las partes del mundo; pero tampoco es decente ni digna la resignación, porque el esfuerzo de tantos hombres honrados que se opusieron a los tiranos, el de tantos sabios que combatieron la ignorancia y la superstición, el de algunos gobernantes que posibilitaron épocas de relativo bienestar entre los mucho más frecuentes episodios de barbarie, todo ello demuestra que es posible intervenir positivamente en el decurso aciago del destino, para sanearlo gradualmente de sus peores tendencias.

b) *Fe racional*. Se equivoca Rivarol cuando dice que el pensamiento de Voltaire es burlón, disolvente, propio para destruir y nada más, «sin nada que lo funde y sistematice». Muy por el contrario, Voltaire es un creyente y hay en su filosofía un fundamento tan nítido y estable como cualquier dogma religioso. Voltaire cree en una ley natural, a la que no vacila en otorgar origen divino, cuya expresión indudable se halla en la razón y en el corazón de los hombres. Lo que denuncia a la superstición es su permanente variabilidad, lo inacabable de sus metamorfosis según la cronología y las coordenadas geográficas; la ley natural en cambio es algo único, cuya universalidad reaparece en todo momento y lugar, confirmando así la rectitud inapelable de su exigencia. Lo mismo que los niños de todos los países toman carrerilla para saltar sin necesidad de que nadie les enseñe física, lo mismo que en todas partes quien desea ocultarse interpone un árbol entre su perseguidor y él sin necesidad de estudiar perspectiva, en cada hombre hay una idea de lo justo y lo injusto que es común para todos, independiente y previa de cualquier legislación positiva, capaz de juzgarlas a todas. Puede llevar siglos conocer las leyes de la naturaleza física, pero la simple introspección permite al hombre honrado en un momento conocer las leyes morales eternas.

La fe volteriana es una afirmación apasionada de la razón, que ocupa en su doctrina el papel de la gracia santificante en el cristianismo. En efecto, la razón es la gracia que Dios nos otorga para compensar tantos males de la vida, la única excepción positiva hecha a nuestro favor en las inexorables leyes de la naturaleza. De aquí que Voltaire sea intelectualmente tan severo con los ateos como con los beatos: ambos grupos desconocen la verdade-

ra grandeza racional de Dios. La razón viene acompañada por el amor propio que busca lo mejor para cada individuo y por la benevolencia que nos inclina a desear lo más provechoso para nuestros congéneres. Este entramado sustenta la vida social del hombre y exige su permanente revisión, su constante mejora. Como queda señalado, tal afirmación de los fundamentos necesarios y de la perfectibilidad de la vida social es en Voltaire, nada frío pese a su fama superficial de sarcástico calculador, una auténtica pasión. La ha descrito muy bien Bernard Groethuysen: «Una pasión que exige la destrucción de lo irracional, de lo absurdo y que tiende a realizar en la vida lo que es conforme a la razón y al derecho. La pasión de la razón que ve como fundamento y como meta de la razón lo que se concibe según la lógica del derecho, la pasión que sufre, de una forma objetiva e impersonal, con aquello que en los casos concretos de la vida de todos los días es contrario a la razón. En fin, una pasión tan vulnerable a la injusticia que no puede dejar de intervenir en los casos particulares, según las leyes generales de una razón clara y segura de sí misma, sea cual fuere el lugar en que se produzcan» (Philosophie de la révolution française).

c) *Disciplina.* Voltaire es una de las figuras de la historia del pensamiento al que se le pueden adjudicar menos opiniones raras. En cierto sentido esto es algo que se ha vuelto contra él: solemos recordar sobre todo a los pensadores por sus dictámenes más desaforados, más genialmente extravagantes o paradójicos. Las principales ideas de Voltaire, en cambio, forman parte ya del acervo de nuestro sentido común moderno, por lo que al leerle resulta a veces demasiado obvio, demasiado previsible. La mayoría de sus criterios han triunfado de tal modo, los tenemos ya por tan irrefutablemente nuestros, que le menospreciamos un poco por no haber mantenido otros que pudieran desconcertarnos algo más. Pero es que Voltaire siempre tuvo muy claro adónde quería ir a parar con sus opiniones: nadie menos caprichoso ni menos casual que él. Comparémosle con el incansablemente imaginativo Diderot: el director de la *Enciclopedia* intentó siempre pensar las cosas de modo distinto a como estaba establecido, pero

sin preocuparse de las consecuencias prácticas de sus audaces y a veces contradictorias especulaciones. Diderot se lanza a seguir una idea chocante hasta sus más remotos extremos, desafiando las convenciones pero sin empeñarse en transformarlas, más por gusto de la libre especulación que llevado por algún propósito práctico. Ni siquiera se preocupó de dar a la luz pública algunos de sus trabajos filosóficos más originales, que no fueron editados hasta mucho después de su muerte (caso de *El sobrino de Rameau*, rescatado por Goethe en alemán ya en el siglo XIX, o *El sueño de D'Alambert*). [Véase DIDEROT.]

Voltaire en cambio nunca pierde de vista el interés social de sus lecciones. Jamás es gratuito en sus planteamientos, que siempre pretenden combatir algún error o suscitar la actitud intelectual que le parece en cada caso históricamente más útil. Sabe ser casi en todo momento divertido, pero siempre por táctica, para resultar interesante y retener la atención de sus lectores, nunca por frivolidad. Es un gran pedagogo y un excelente divulgador, mucho más que un especulador creativo. Pero también es un hombre de partido (y de un partido perseguido, aclara él en alguna de sus cartas), un decidido militante. Su partido es el de los filósofos, a los que quiere convertir en guerrilleros intelectuales. Se desespera ante su desunión, ante sus rencillas y personalismos, ante sus enfrentamientos internos que les debilitan frente a la compacta caterva de los fanáticos y los intolerantes. Por intermedio de su fiel Damilaville y del tibio D'Alambert, les hace llegar encendidas arengas de tono épico-burlesco, llenas de apelaciones a la unidad fraternal del grupo y de indicaciones tácticas y estratégicas para triunfar en la guerra contra el oscurantismo. Su apoyo a la *Enciclopedia* fue menos por entusiasmo hacia la obra en sí, sobre cuyo contenido intelectual tenía bastantes reservas y en la que colaboró profusamente pero con artículos a menudo desgastados, que por afán de una empresa común que aunara y disciplinara contra el también común adversario a sus dispersas huestes. Esta actitud corporativa y belicosa en el terreno laico es sin duda una herencia de aquellos miembros de la Compañía de Jesús que fueron sus primeros maestros. Quizá debiéramos decir que al

intelectual moderno —polémico, mundano, oportunista en los detalles pero fiel a los principios, educador ante todo— le inventaron casi a medias entre Ignacio de Loyola y Voltaire...

d) *Instrumento de combate*. El estilo volteriano es sin duda una de las armas más potentes que jamás hayan combatido en la palestra civilizada. Es fácil elogiarlo, pero resulta complicado analizar todos sus mecanismos. Uno de sus muchos entusiastas fue Somerset Maugham, que en *The Summing Up* asegura que Voltaire fue «the best writer of prose that our modern world has seen». Para Maugham, escribir buena prosa exige buenas maneras: a diferencia de la poesía, la prosa es un asunto civil, incluso cortés. La finura y el malicioso comedimiento de Voltaire dañaban sus versos y sus tragedias, pero en cambio le permitieron conseguir una prosa envidiablemente impermeable a los siglos y al devenir de las modas literarias. Sabe unir el clasicismo con un cierto descuido ocasional, que le añade la lozanía de la espontaneidad y que sirve admirablemente a su peculiar tipo de humor. Es educado pero agresivo; nítido pero rico en sobreentendidos; terso y hasta puntilloso a veces en el respeto a las formas, pero incomparablemente vivaz. Sobre todo tiene dos cualidades magistrales: la *claridad* y la *brevedad*. Es comprensible, va al grano, evita los circunquios, recurre siempre a imágenes ilustrativas que persuaden haciendo sonreír y no malgasta el tiempo de un lector al que supone con acierto apresurado y algo distraído. Conoce a su moderno... Tampoco se enreda en largas argumentaciones, incluso desconfía de ellas: muestra lo absurdo del adversario en un par de trazos, contrasta los extremos opuestos en diálogos fingidos, no propone explícitamente la vía correcta sino que posibilita su aparición en el lector. Se contenta con demoler lo estúpido y zarandear levemente la facultad racional que todos compartimos para que despierte: vamos, ahora tú, atrévete... Todo un modelo, que Somerset Maugham convierte en consejo al joven escritor: «If you could write lucidly, simply, euphoniously and yet with liveliness you would write perfectly; you would write like Voltaire».

Hay que insistir en que Voltaire es sin duda un doctrinario, pero no un hipnotizador de masas ni un embaucador. No vocifera

dogmas sino que prefiere zapar con humor los cimientos de los ya vigentes; en cuanto a la opinión correcta, espera que cada cual llegue a ella por sí mismo. No se trata, ni mucho menos, de considerar equivalentes todas las opiniones ni tampoco de suponer que las ocurrencias de cada uno deban ser respetadas en la misma medida en que deben ser respetadas las personas de los ocurentes. A estos desvaríos contemporáneos del relativismo, Voltaire por fortuna ni se acerca. Lo que Voltaire cree es que todos pensaríamos bien (y por tanto más o menos lo mismo) si nos dejaran: es decir, si no nos enseñaran o nos obligaran a pensar mal. Escribe contra los obstáculos a la verdad, confiando en que ésta sabrá abrirse paso por sí misma a partir de la razón y la ley natural que todos compartimos: de ahí su fama de «demoledor», que él mis-

mo confirmó. Pero precisamente con este método, como bien dice Groethuysen en el estudio antes mencionado, «apela a la autonomía del pensamiento de cada cual». Su lema por tanto podría ser: «Fiaros de vuestro propio razonamiento, sustituid siempre por lo concreto, lo definido, las afirmaciones indecisas o generales». La vaguedad y los embelecocos de la imprecisión son los grandes enemigos del esfuerzo racional. De modo que hay que ser claro cuando se escribe: por honradez y por fe en los principios. Escribir claramente no equivale a tenerlo todo claro, ni mucho menos. En el reino de las supersticiones y las falsas ciencias, la duda es una muestra de cordura cautelosa. De ahí que Voltaire guste de plantear sus escritos como diálogos entre posturas contrapuestas, llenos de acercamientos imprevistos entre actitudes aparentemente irreconciliables o distingos abismales entre las más próximas. Brinda así materiales para la reflexión de su lector, sin sustituirle en ella. Nuestra aproximación a la verdad es una tarea infinita y es preciso tener sensatez para reconocer que muchas de las preguntas que nos hacemos escapan siempre a una respuesta que las cancele definitivamente: Dios nos ha dado la razón para comprender lo que nos compete, pero no para entenderlo todo en el infinito y eterno universo. De modo que la razón debe ser por un lado atrevida (para desligarse de tutelas y tradiciones acríticamente aceptadas), pero también modesta

para acatar nuestros límites. Precisamente prometer saberes que hablan de lo absoluto con familiaridad insultante e inapelable es el truco predilecto de los nigromantes religiosos o políticos. Contra ellos lanzó su dardo Voltaire, claro y conciso. Su objetivo era hacer a cada cual consciente de su independencia intelectual.

e) *Un público.* Para que una tarea como la suya pudiera tener visos de éxito, Voltaire necesitaba crearse un público. Lo logró y aún más amplio del que nadie hubiera esperado. Muchos estamentos habían de ser descartados de antemano en cuanto posible campo de influencia: para empezar, los clérigos y sobre todo los dignatarios eclesiásticos, los beatos, los traficantes de influencias papales, los predicadores, los confesores, los inquisidores... También los herejes tipo jansenistas o los infieles modelo musulmán, que padecían la intolerancia de sus adversarios, pero no tenían sueño más querido que llegar a ejercerla a su vez y aún peor que la ahora establecida. Tampoco podía contarse con los miembros encumbrados del estamento universitario, guardianes por temperamento y por rutina de las ortodoxias; ni con los más encallecidos retoños de la vieja nobleza feudal, cuya única posibilidad de seguir disfrutando privilegios residía en la perpetua congelación de las jerarquías de este mundo. Desde luego, el pueblo llano quedaba completamente fuera de cuestión como audiencia ideal. Sus miembros carecían de preocupación intelectual y de independencia personal, ambas ligadas necesariamente a cierto grado de bienestar económico. A diferencia de otros ilustrados más revolucionarios, como Helvetius y luego Condorcet, Voltaire nunca fue partidario de extender la educación hasta las capas que debían trabajar en labores manuales y pesadas: ¿para qué les hubiera servido aumentar sus conocimientos, si en ningún caso podían abandonar su embrutecedor pero imprescindible servicio para el que no iban a serles de ninguna utilidad? Al pueblo bastaba con darle unas cuantas normas de sana moral y luego entretenimientos que aliviasen de tanto en cuanto sus penalidades. Las abstrusas disquisiciones filosóficas, no digamos las teológicas, predicadas a quienes no pueden comprenderlas ni tienen por qué hacerlo pero son excitados por

ellas, pueden dar lugar a querellas sangrientas, persecuciones y guerras de religión.

¿Quién queda pues para formar parte de ese público del que Voltaire espera obtener toda su fuerza, la fuerza capaz de regenerar racionalmente la estructura de la sociedad e incluso de la humanidad en su conjunto civilizado? La gente decente: profesionales (sobre todo médicos y profesores jóvenes), artesanos, financieros, comerciantes, administradores, militares con afán de estudio, científicos de cualquier academia, artistas, viajeros, abates libertinos, damas tan sensibles como inquietas y bien educadas, miembros de la pequeña nobleza y aun de la grande en casos excepcionales (nuestro duque de Alba y el conde de Aranda fueron dos ejemplos hispánicos, gozando ambos de la máxima consideración volteriana). Añadamos como rarezas un rey, Federico de Prusia, y una emperatriz, Catalina de Rusia. Personas con curiosidad, con cierto ocio, con estudios y sin demasiados prejuicios. La burguesía culta, moderada, enemiga de las guerras y amiga de los negocios, apasionada por los descubrimientos científicos y por la abundancia económica. Voltaire sabe que este público ilustrado nunca puede ser mayoría, pero en cambio constituye la parte más activa e influyente de la sociedad. Ponerlos a ellos de parte de las ideas filosóficas basta para transformar la sociedad entera. Será también este público, tolerante y bien informado, el legislador que Voltaire querrá ver en ejercicio, contra los privilegios genealógicos y las tradiciones supersticiosas. Para el pragmatismo volteriano lo importante es que las leyes sean hechas por quien puede concebirlas mejores; en este punto difiere frontalmente de lo que pocas décadas después propondrán los revolucionarios, cuya reivindicación no es que las leyes las hagan quienes tengan más acierto sino todos los que tengan derecho a legislar. Pues nadie debe someterse a leyes en cuya elaboración no ha intervenido, él mismo o sus representantes... Pero ésta es otra cuestión. Voltaire, poco o nada igualitarista, escribió para una amplia minoría selecta, no para una mayoría revolucionaria: él mismo fue rebelde y reformador radical, pero detestó (y temió) la idea de una insurrección violenta generalizada.

Tales fueron los lectores de Voltaire en toda Europa: esperaban sus panfletos sin firma, pero cuyo estilo los hacía inconfundibles, para recibir consignas, estímulos, argumentos contra el oscurantismo. Aunque muchos de ellos fueron suscriptores de la *Enciclopedia*, Voltaire preparó para uso de sus fieles su *Diccionario filosófico*, portátil y punzante: sabía que el secreto de ser eficaz consiste en resultar no sólo divertido sino también *abarcable*. Al convertirse en arma de combate, el libro debe ir haciéndose barato, ligero, pequeño, fácil de transportar... y de ocultar. Por otra parte, el orden alfabético permite la consulta rápida para localizar la requerida munición contra el enemigo reaccionario. Voltaire es, si no propiamente el inventor del libro de bolsillo, al menos uno de los primeros en comprender sus múltiples posibilidades en la difusión crítica de las ideas. Lo curioso es que Voltaire tuvo tanto éxito fraguándose un público que su audiencia se volvió en ocasiones contra su propio partido. Porque lo cierto es que hubo más volterianos que ilustrados y muchos de los peores enemigos de los filósofos aprendieron sus mañas dialécticas en el propio Voltaire. Tomemos por ejemplo el caso de Rivarol: ¿quién más volteriano por la elegante precisión y por el sarcasmo, pero más antivolteriano en cuanto a sus ideas de fondo? Voltaire fascinó incluso a sus adversarios, pero los más inteligentes de ellos aprendieron de él para combatirlo.

Y aún hay que añadir otro ingrediente esencial a este cóctel de elevada graduación histórica inventado por Voltaire: la capacidad de atraer la atención general y convertirse primero en espectáculo para aquellos cuya complicidad luego ha de buscarse. La fuerza del intelectual proviene del público: por lo tanto, además de ser un buen comunicador, necesitará también tener talento publicitario. Voltaire fue un genio de la *publicidad* y a él debemos el primer elogio conocido de esa técnica luego trivializada y denostada: «Si algo puede detener en los hombres la rabia del fanatismo es la publicidad». Como siempre, Voltaire confía en que los crímenes dejarán de cometerse cuando la mayoría de los ciudadanos estén convenientemente advertidos de ellos: transparencia social contra oscurantismo fanático. Sería pedir demasia-

do que hubiese previsto con dos siglos de adelanto los horrores de las técnicas publicitarias puestas al servicio del exterminio... En cualquier caso, acierta al atraer sobre su persona los focos de la atención pública. El intelectual no puede ser opaco, necesita brillar para conseguir una audiencia que sustituya con su apoyo los privilegios de la sangre, del poder o de la jerarquía eclesial. Hoy se habla con desdén de los intelectuales «mediáticos», olvidando que todo intelectual por esencia debe serlo para llevar a bien su tarea. El sabio puede vivir oculto y retirado, pero el intelectual no: aquél aspira a transformar lo que se sabe y ello puede hacerse en el alejamiento de lo mundano, pero éste quiere influir en la organización de la vida colectiva, lo cual no se consigue más que poniéndose en evidencia ante la comunidad. Si quiere ser eficaz, el intelectual tendrá que asumir en cierto sentido el papel publicitario de reclamo o de hombre-anuncio. Es una tarea en la que Voltaire destacó de modo eminente gracias a su afición indomable por el teatro. Así lo ha expresado muy bien el mejor de sus estudiosos actuales, René Pomeau: «Penetrado de una noción teatral de la existencia, [Voltaire] compone su existencia en virtud de la mirada, múltiple y sin embargo convergente, del auditorio ante el cual, y puede que por el cual, existe» (*De Arouet a Voltaire*).

En los dos siglos sucesivos a su desaparición física (desaparición quizá completa pues —aunque oficialmente se le supone enterrado en el Panteón de París— se cuenta que sus restos y los de su hermano/enemigo Rousseau fueron desenterrados en 1814 por los ultras monárquicos y arrojados a cualquier ignoto muladar), el nombre de Voltaire sigue teniendo el prestigio de banderín de enganche de la irreverencia, por lo que cuenta con devotos admiradores, pero tampoco se le escatiman los reproches y las censuras. «Autor que dice perfectamente lo que todo el mundo piensa», aseguró cándidamente una señora, olvidando que en buena parte el mundo lo piensa porque él antes lo dijo; «filosofía para porteras», dictaminan los que no creen más que en la metafísica de los gruesos volúmenes y la jerga intimidatoria; Madame de Staël señaló, con mayor tino crítico, que «esa claridad, esa facilidad que caracteriza a sus obras, permite verlo todo y no deja

adivinar nada». Por lo común, es más fácil desdeñar a Voltaire que refutarle directamente: después de todo, sus principales obsesiones ideológicas son hoy ya casi lugares comunes y en su mayoría forman parte de la columna vertebral que sustenta nuestras libertades y las mejores aspiraciones sociales de la modernidad. Pero su figura sigue siendo tan irritante como siempre, aunque por motivos cambiantes. Carlos Pujol, en su estupendo libro sobre Voltaire, lo ha expresado inmejorablemente: «En resumidas cuentas, es un autor embarazoso al que no es fácil atacar de frente si no es rebajándose casi a nivel de energúmenos, pero al que tampoco es fácil aceptar en bloque, ni siquiera en sus líneas principales, porque siempre contradice algo a lo que no estamos dispuestos a renunciar. Para los agnósticos y ateos es demasiado tímido, está demasiado aferrado a unos principios que pueden parecer vagos, pero que para él eran sólidos; para los creyentes, incluso para los que se armen de toda la buena voluntad posconciliar que puedan reunir, evidentemente va demasiado lejos en su racionalismo; para los marxistas es demasiado burgués, demasiado conservador, pero para los burgueses tiene una acidez crítica, muy propia de la burguesía militante del siglo XVIII, que hoy puede parecer intolerable; para los escépticos es demasiado crédulo y para los que tienen certidumbres, sean del tipo que sean, es demasiado corrosivo. Todo el mundo le mira de reojo y hace lo posible por abandonarle en una zona del pasado del que nadie le reclama».

¿Todo el mundo? Quizá hoy menos que cuando hace veinte años Pujol escribió estas líneas. Vivimos la escarmentada resaca de la quiebra de muchas certezas milenaristas o absolutas; tememos el resurgir de pasadas atrocidades hoy más sofisticadas, la asfixia de una intransigencia que no tolera ni el esbozo de un libre examen racional que le sea contrario. Sobre todo, tememos que caigan en el olvido, por pereza o relativismo «multiculturalista», los valores esenciales y siempre civilizatoriamente prometedores de una modernidad cuya cancelación apresurada no abre paso al futuro sino a la barbarie. Y también tememos el desinterés creciente por lo que a todos afecta, por los temas esenciales,

por el debate de largo alcance sobre hoy frente a mañana. Nadie quiere aburrirse, muy bien: pero Voltaire enseña a divertir sin distraer de lo que más importa. Su pensamiento fue juntamente firme y pragmático; apasionado y racional; no aceptó ningún bloque de ideas en su conjunto, sino que las desgranó una a una, construyendo con difíciles compatibilidades un armazón en la que ninguna corriente quedaba excluida del todo ni era bendecida sin examen. Este eclecticismo progresista se parece bastante a lo que hoy muchos intentan hacer, llámeseles «posmodernos», «neoilustrados» o como se quiera. Herederos del viejo humanismo, desde luego, a los que desde todas partes regañan como siempre le regañaron a él. Sería absurdo y traicionero retornar hoy crudamente a un pensamiento que constantemente procuró mantenerse pegado al decurso histórico. Pero ese talante, esa vocación, ese carácter intelectual... Sí, ciertamente: más que nunca, seguimos necesitando a Voltaire. Este diccionario, compuesto a lo largo del año en que se ha celebrado el trescientos aniversario de su nacimiento, quisiera ponerse bajo su irónica advocación y constituir un mínimo homenaje al ánimo que él introdujo en la cultura europea.

VOLTAIRE (2). En una página de sus memorias, escrita con suntuosa altanería, el duque de Saint-Simon comenta que hace años cierto Arouet, hijo de su notario, fue desterrado de París por haber compuesto versos satíricos. Y añade: «No me molestaría en consignar semejante bagatela si ese mismo Arouet, convertido en gran poeta y académico bajo el nombre de Voltaire, no hubiera llegado a ser, a través de muchas aventuras trágicas, una suerte de personaje en la república de las letras e incluso una suerte de figura importante en cierto ambiente». El duque deja claro que ese «ambiente» en el que Voltaire había llegado a ser importante no era precisamente el círculo selecto al que él mismo pertenecía: jamás Saint-Simon hubiera concedido importancia *motu proprio* al hijo de su notario, un chico que ya desde joven había tenido fama de libertino y al que con muy buen acuerdo desde hacía años no se le permitía pisar París. Pero también resultaba indudable para el

duque que el ambiente que prestaba atención a Voltaire no podía ser del todo desdeñado, pues incluía en Francia al duque de Richelieu, a la duquesa de Maine, al marqués de Argenson y a la mismísima madame Pompadour, mientras que fuera de ella abarcaba a lord Chesterfield, a Bolingbroke, a Federico II de Prusia y la emperatriz de Rusia, Catalina. Absurdo tanto interés de personas distinguidas por alguien que había adoptado un seudónimo para ocultar su apellido, pensaba Saint-Simon, quien vivía para el suyo. Si el duque hubiese durado treinta años más su asombro habría aumentado, porque ese apodo plebeyo terminó por acumular la unánime consideración que perdieron a marchas forzadas los títulos nobiliarios de cuyo lustre perdurable él nunca dudó.

A Voltaire, sin embargo, no le disgustaba moverse en ambientes patricios. Si la corte de Luis XV le hubiese acogido mejor quizá nunca hubiera pasado de ser un escritor elegante y ácidamente ingenioso, como el propio Saint-Simon. Por fortuna, los hados, al hacer imposible su modesta ambición primaria de codearse con aristócratas, le obligaron a asumir un destino mucho más notable y distinguido: convertirse en monarca sin corona —tocado con un gorro de dormir y zapatillas— de todo su siglo. Cuando un cortejo grandioso y entusiasta trasladó sus restos al Panteón parisino en 1791, en los albores del movimiento revolucionario y trece años después de su muerte, su imponente catafalco iba adornado con la mención de sus méritos: por un lado podía leerse que fue «poeta, historiador, filósofo. Amplió el espíritu humano y le enseñó a ser libre»; del otro lado se afirmaba que «combatió a los ateos y los fanáticos. Inspiró la tolerancia. Reclamó los derechos del hombre contra la servidumbre de la feudalidad». En la parte de atrás se proclamaba lo más claro de su nombradía: «Defendió a Calas, La Barre y Montbailly». La multitud cantaba unas estancias compuestas por Marie-Joseph Chénier con música de Gossec: «Que nuestros cantos de alegría acompañen a las cenizas del más ilustre de los franceses... ¡Ah! Voltaire es conciudadano de todos los mortales que no son esclavos». No está nada mal para el hijo zascandil y libertino de un simple notario.

La gran exposición organizada en París con motivo del trescientos aniversario de su nacimiento (21 de noviembre de 1994) lleva un título de sugestiva y algo melancólica actualidad: «Voltaire y Europa». En efecto, el escritor fue uno de los primeros europeos con conciencia *deliberada* de serlo. Lo fue por sus largas estancias lejos de su tierra natal: los años de formación en los Países Bajos y después en Inglaterra, su permanencia en Prusia jugando junto a Federico II a Platón en la corte del tirano de Siracusa y saliendo tan chasqueado de su empresa como aquel ilustre predecesor, su refugio en Ginebra y después en la frontera francesa con Suiza... Es curioso, observa René Pomeau, que aquel gran friolero siempre se movió por la Europa nórdica: nunca pudo visitar Roma, como tantas veces imaginó desear, ni España, viaje que hubiera desaconsejado la más elemental prudencia. Pero sobre todo Voltaire fue pionero del europeísmo porque en su dominio de Ferney instauró una especie de territorio libre en el que se fabricaba cotidianamente la hermandad cultural de todo el continente y del continente con el resto del orbe civilizado: él se llamaba a sí mismo «alberguista del mundo entero» y hablaba de la «manufactura de pensamientos» que tenía montada en su casa. Allí llegaron en peregrinación el escocés Boswell y el italiano Casanova, el español marqués de Mora y el alemán Grimm, así como el americano Benjamin Franklin y muchísima gente menos ilustre de cualquier rincón del mundo; desde allí se mantuvo correspondencia con franceses, alemanes, españoles, italianos, suizos, rusos, americanos, así como con el emperador de China... También resulta muy europeo Voltaire por las *ilusiones* que se hace respecto a la fuerza unificadora y pacificadora de la idea de Europa. Sobre todo le resulta evidente la comunidad de cultura que tiene «ese país compuesto de muchas naciones». A su juicio «los europeos son como eran los griegos: se hacen la guerra entre ellos; pero conservan en esas disensiones tantos miramientos y por lo ordinario tanta cortesía, que a menudo un francés, un inglés y un alemán que se reúnen parecen nacidos en la misma ciudad». ¿Era tan ingenuo Voltaire como podría parecer por tales declaraciones? No lo creo. Debe recordarse que una de sus estra-

teguas fue tratar a las personas, individual o colectivamente, como si ya fueran aquello que él pensaba que debían llegar a ser... con el fin de incitarlas a que llegasen a serlo cuanto antes. La misma función cumple su recomendación, entre severa y burlona, a los políticos: cuando vayan a cometer un disparate (es decir, cuando se dispongan a tomar una decisión) deben recordar «Europa me mira». Hoy la recomendación ya no tiene mucho sentido, porque Europa cree haber visto todo lo que había que ver y prefiere cerrar los ojos o taparse con una manta la cabeza.

En la exposición de París pueden verse las más célebres imágenes de Voltaire, desde el joven alerta y un puntico petulante que se yergue en el retrato de Largillière hasta el viejo patriarca calvo y desdentado inmortalizado por el escultor Houdon con una sonrisa de benevolencia humanista que sus adversarios ultramontanos calificarían luego de *hideux*, espeluznante. Las más graciosas y vivaces son las viñetas pintadas por el suizo Jean Huber, que se instaló en Ferney y se especializó en retratarle en todos los gestos imaginables de su vida cotidiana. Huber tenía gran habilidad para recortar la silueta volteriana, hasta el punto que podía hacerlo con las manos en la espalda: Marmontel asegura que debía tener «ojos en los dedos». Su obsesión iconográfica llegaba a impacientarlo tanto a Voltaire, lo que no tiene nada de extraño si es cierto que en ocasiones no se privaba de dibujar su famoso perfil en la nieve utilizando un chorro de líquido tan natural como poco decoroso. Pero el profuso reportaje de Huber capta a Voltaire con la más graciosa espontaneidad, vistiéndose al levantarse, desayunando junto a la guapa doncellita que le servía, paseando por su enorme finca, charlando con los colonos que le idolatraban, etc. Revela como nadie ese aire jubilosamente *despierto* que le caracterizó, al decir de quienes le conocieron, hasta su último suspiro.

No faltan tampoco otros retratos de aquellas y aquellos entre los que transcurrió la vida de Voltaire: el regente Felipe de Orleans, que no le detestaba especialmente pero que le encerró un año en la Bastilla, el comerciante Fawkenner, que le ayudó con generosidad durante su estancia en Inglaterra, sus maestros Locke y Newton, el actor Lekain, que representó tantas de sus tragedias, Federico II de

Prusia o la señora Denis, esa sobrina apetitosa que fue para él ama de llaves y contento incestuoso... También está por supuesto la imagen de Emilia de Châtelet, la divina Emilia, a quien durante más de tres lustros Voltaire llamó en ocasiones «mi mujer» y en otras «mi mejor amigo» (el masculino es todo menos errata). La señora de Châtelet fue geómetra y amante, filósofa epicúrea y arrebatada jugadora de naipes; en el castillo de Cirey compartió la excelsa pareja el lecho y un laboratorio de física, así como el escenario de un pequeño teatro privado donde representaron tragedias y comedias en complicidad con sus numerosos visitantes. En cierta ocasión ambos compitieron en un concurso convocado por la Academia de Ciencias sobre la naturaleza del fuego, cada uno por su lado y sin conocer la participación del otro. No ganó ninguno de los dos —el premiado fue el sabio Euler—, pero el curioso hispánico tiene ahora a su alcance la *Disertación sobre la naturaleza y la propagación del fuego* de la divina Emilia, en edición preparada por Carmen Mataix y recién editada por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Por supuesto, en la exhibición parisina no faltan numerosos manuscritos de Voltaire y sobre todo uno de los últimos, su declaración de fe en dos líneas escrita tres meses antes de morir para consuelo de su fiel secretario Wagnière: «Muero adorando a Dios, amando a mis amigos, no odiando a mis enemigos y detestando la superstición».

Esta gran muestra se alberga en el Palacio de la Moneda, situado en el Quai Conti, a pocos pasos del Sena. Voltaire murió algo más abajo pero en la misma orilla, en el entonces Quai de los Teatinos que ahora se llama Quai Voltaire: junto a la placa que señala el lugar de su fallecimiento hay otra que nos informa de que en esa misma casa solía reunirse el alto mando de la resistencia clandestina durante la ocupación de París. La exposición sobre Voltaire se desdobra en otra sobre Condorcet, de cuya muerte también se conmemora en 1994 el segundo centenario: nada puede resultar más adecuado, porque Condorcet fue discípulo entusiasta y biógrafo de Voltaire, además de director de la Moneda durante años y por tanto inquilino de ese mismo palacio donde ahora se le recuerda. Un tipo sumamente simpático, ese Marie-Jean-Antoine-Nicolas

de Caritat, marqués de Condorcet. Como el registro biográfico de los pensadores no abunda en casos edificantes, resulta grato tropezar con un intelectual inequívocamente decente para variar. Condorcet es el orgullo de nuestro gremio: jugando con su apellido, la divisa de su familia era *Caritas* y él cumplió con este lema a su modo de laico militante. Políticamente fue mucho más allá de lo que Voltaire se hubiera atrevido: defendió la igualdad jurídica de los hombres, la supresión no sólo de los privilegios sino hasta de los títulos aristocráticos (en perjuicio propio y no por resentimiento contra los ajenos), la igualdad jurídica y educativa entre los sexos, la abolición de la esclavitud, los derechos del acusado frente a la justicia, el respeto a los niños e incluso a los animales... Fue hombre de carácter amable y hasta apocado, pero cuando le tocaban sus principios sabía volverse enérgicamente intransigente: sus adversarios le llamaban el «cordero rabioso». Sólo con los curas perdía su habitual caridad este ateo sin crueldad: «¿No encuentra usted, como yo —le escribe a Voltaire—, que la raza de hombres más despreciable y más odiosa es la de los sacerdotes católicos?». Es difícil imaginar que Voltaire le quitase la razón en este punto. Participó activamente en la Revolución francesa diseñando reformas educativas que aún hoy siguen pendientes, preparó una nueva constitución que nunca llegaría a ser proclamada, se enfrentó al extremismo jacobino de Robespierre y se negó a votar la condena a muerte de Luis XVI, pese a considerarle culpable, por absoluta oposición de principio a la pena capital. Un hombre tan digno tenía que acabar mal en medio de cualquier revolución: perseguido durante el Terror vivió escondido durante meses, plazo que aprovechó para escribir su obra más combativa y optimista, *Bosquejo de los progresos del espíritu humano*, hasta que finalmente fue detenido y murió en el calabozo a causa de las penalidades sufridas o suicidándose con un veneno oculto.

En Ginebra también se ha conmemorado el tricentenario de Voltaire con varias exposiciones. La relación del filósofo con Ginebra fue polémica, tanto como la que tuvo con el más célebre ginebrino: Jean-Jacques Rousseau. Ambas comenzaron de forma entusiasta y se fueron deteriorando poco a poco, aunque la perso-

nal entre ambos enciclopedistas llegó a ser con mucho la más dañada. Rousseau y Voltaire eran temperamentos opuestos en casi todo, salvo en el deseo de llamar la atención de sus contemporáneos: el uno decía abominar de la técnica y la industria mientras que el otro confiaba en ellas, uno elogiaba la simplicidad retirada de la vida natural y el otro escribió un sentido elogio de la mundanidad y el lujo, Rousseau amaba la música y Voltaire la detestaba... sobre todo la de sus óperas, porque no deja oír bien sus versos. De Ginebra Voltaire admiraba la relativa libertad de prensa y el clima en principio tolerante, pero se sublevaba contra la prohibición que pesaba sobre el teatro, calurosamente aprobada en cambio por Rousseau. En cuanto le amonestaron por dar representaciones privadas en su casa ginebrina de «Las Delicias» consideró que había llegado la hora de trasladar su residencia a Ferney, lugar lo suficientemente suizo como para no temer a sus enemigos parisinos y lo suficientemente francés como para que nadie le impidiera disfrutar de tragedias y comedias organizadas en su propio escenario privado. La más simpática de las exposiciones ginebrinas se titula «Papilas y pupilas» y versa sobre el gusto según Voltaire: para éste, lo mismo que el paladar puede tener un gusto mórbido y no buscar más que sabores demasiado picantes o repulsivos, también las pupilas del contemplador de imágenes o del lector pueden sufrir perversiones gustativas. Voltaire consideraba que el mal gusto era una enfermedad del espíritu, contra la que hizo esfuerzos terapéuticos toda su vida.

Quizá a fin de cuentas los restos de Voltaire no estén ya en el Panteón: una difundida leyenda dice que a mediados del pasado siglo fueron desenterrados junto a los de su adversario Rousseau por legitimistas monárquicos y arrojados unos y otros a cualquier ignoto muladar. En cambio es seguro que su corazón se conserva en la Biblioteca Nacional francesa, dentro del pedestal de una de las estatuas que le dedicó Houdon. Acercaos allí y pegad el oído al mármol. Aún se percibe su último susurro: «Juego con la vida. Es para lo único que sirve».

VOLUNTAD. Véase ROUSSEAU.

Y

... Luego, liberado tanto del dios del momento como del de la eternidad, aunque sin aquel afán por quitarles la fuerza a los dos, siguió el período de un tercer poder, de un poder meramente del aquí, declaradamente mundano, y éste —qué me importa, helenos, vuestro culto al kairós, vuestra felicidad celestial, cristianos y musulmanes— apostó por algo que estaba en medio de los dos, por el logro de cada una de mis cosas de aquí, por que se lograra el tiempo único de la vida...

Peter HANDKE, *Ensayo sobre el día logrado*