

Paidós Contextos

Últimos títulos publicados

83. C. Lomas, *¿Todos los hombres son iguales?*
84. E. Beck-Gernsheim, *La reinención de la familia*
86. E. Bach y P. Darder, *Des-educate*
87. J. Goodall y M. Bekoff, *Los diez mandamientos*
88. J. Gray, *Perros de paja*
89. L. Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*
91. A. Valtier, *La soledad en pareja*
92. R. Barthes, *Roland Barthes por Roland Barthes*
93. W. Fischman y otros, *La buena opción*
94. A. Comte-Sponville, *El capitalismo, ¿es moral?*
95. H. G. Frankfurt, *Las razones del amor*
96. P. Breton, *Argumentar en situaciones difíciles*
97. A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*
98. R. Ogien, *Pensar la pornografía*
99. G. Apfeldorfer, *Las relaciones duraderas*
100. R. P. Droit, *La filosofía explicada a mi hija*
102. D. Hallado (comp.), *Seis miradas sobre la muerte*
103. A. Comte-Sponville, *Impromptus*
104. M.-F. Hirigoyen, *Mujeres maltratadas*
105. E. Fromm, *El miedo a la libertad*
106. H. G. Frankfurt, *On Bullshit*
107. S. Cardús, *Bien educados*
108. A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*
109. H. G. Frankfurt, *Sobre la verdad*
111. J. Baggini, *El cerdo que quería ser jamón*
113. J. Redorta, *Cómo analizar los conflictos*
114. S. Cardús, *El desconcierto de la educación*
115. R. Pol-Droit, *La religión explicada a mi hija*
116. R. C. Solomon, *Ética emocional*
117. M. Cruz, *Siempre me sacan en página par*
118. A. Einstein, *Sobre el humanismo*
119. A. Comte-Sponville, *La vida humana*
120. T. Eagleton, *El sentido de la vida*

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

PEQUEÑO TRATADO DE LAS GRANDES VIRTUDES

Título original: *Petit traité des grandes vertus*

Publicado en francés, en 1995, por Presses Universitaires de France, París

Traducción: Berta Corral y Mercedes Corral

Cubierta: Mario Eskenazi

190	Comte-Sponville, André
CDD	Pequeño tratado de las grandes virtudes.- 1ª ed. 1ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2008. 312 p. ; 23x16 cm.- (Contextos)
	Traducido por Berta Corral y Mercedes Corral
	ISBN 978-950-12-6997-0
	1. Filosofía Moderna Occidental. I. Berta Corral, trad. II. Mercedes Corral, trad. III. Título

1ª edición en Argentina, 2005

1ª reimpresión, 2008

Traducción anteriormente publicada, en 1998, por Espasa Calpe SA, Madrid

Reservados todos los derechos. Quedan rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

- © 1995 Presses Universitaires de France
- © de la traducción, Berta Corral y Mercedes Corral
- © 2005 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica SA,
Av. Diagonal 662-664, Barcelona
- © de esta edición,
Editorial Paidós SAICF,
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase,

California 1231, Ciudad de Buenos Aires, en mayo de 2008

Tirada: 1500 ejemplares

ISBN 978-950-12-6997-0

A Vivien, Fabien, Louis

Sumario

Agradecimientos	11
Prólogo	13
1. La urbanidad	19
2. La fidelidad	27
3. La prudencia	39
4. La templanza	47
5. La valentía	53
6. La justicia	69
7. La generosidad	95
8. La compasión	111
9. La misericordia	127
10. La gratitud	141
11. La humildad	149
12. La sencillez	159
13. La tolerancia	167
14. La pureza	183
15. La mansedumbre	193
16. La buena fe	203
17. El humor	219
18. El amor	231
Sinopsis	301

Agradecimientos

Los capítulos 1, 2, 11 y 14 fueron publicados, bajo una forma algo diferente, en los números 1, 2, 8 y 13 de la serie «Morales» de la revista *Autrement* (números aparecidos entre 1991 y 1993, que trataban de la fidelidad, la urbanidad, la humildad y la pureza). Doy las gracias a la dirección de la revista, y especialmente a Nicole Czechowski, por haberme autorizado a incluirlos —como era mi intención desde un principio— en este *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Los otros catorce capítulos son inéditos.

Agradezco también a mis compañeros y amigos Laurent Bobe, Monique Canto-Sperber y Marcel Conche haber leído el manuscrito y haberme transmitido sus observaciones. No es necesario decir que no se les puede hacer responsables ni de las tesis que este libro enuncia ni de sus imperfecciones, pues el único responsable, tanto de las unas como de las otras, soy yo.

Si la virtud, como yo pienso, se enseña más a través del ejemplo que de los libros, ¿qué sentido tiene entonces escribir un tratado de las virtudes? Quizá el de tratar de comprender lo que debemos hacer, ser, o vivir, y, de ese modo, darnos cuenta, al menos intelectualmente, del camino que aún nos falta por recorrer para llegar a ello. Se trata de una tarea modesta e insuficiente, pero no por ello menos necesaria. Los filósofos son alumnos (sólo los sabios son maestros), y los alumnos necesitan libros: por eso, cuando los que tienen a su alcance no les satisfacen o les abruma, a veces los escriben ellos mismos. Ahora bien, ¿hay algún libro más necesario que un tratado de moral? ¿Y hay algo más digno de interés, dentro de la moral, que las virtudes? Como Spinoza, no creo que sea útil denunciar los vicios, el mal y el pecado. ¿Por qué acusar y denunciar siempre? La moral de los tristes, que es una triste moral, sólo consiste en eso. En cuanto al bien, sólo existe en la pluralidad irreductible de las acciones buenas, que exceden todos los libros, y de las buenas intenciones, también éstas plurales pero sin duda menos numerosas, designadas por la tradición con el nombre de virtudes, es decir (éste es el sentido que tiene en griego la palabra *areté*, que los latinos tradujeron por *virtus*), de excelencias.

¿Qué es una virtud? Es una fuerza que actúa o que puede actuar. Así, la virtud de una planta o de un medicamento es curar; la de un cuchillo, cortar, y la de un hombre querer y actuar humanamente. Estos ejemplos, tomados de los griegos, dicen lo esencial: la virtud es potencia, pero potencia específica. La virtud del eléboro no es la de la cicuta, la virtud del cuchillo no es la de la azada, la virtud del hombre no es la del tigre o la serpiente. La virtud de un ser es lo que le confiere su valor o, dicho de otro modo, su propia excelencia: un buen cuchillo es el que

corta excelentemente, un buen remedio es el que es excelente curando, un buen veneno es el que es excelente matando...

Hay que señalar que, en este primer sentido, que es el más general, las virtudes son independientes del uso que se hace de ellas, así como de la finalidad a la que tienden o para la que se utilizan. El cuchillo no tiene menos virtud en la mano del asesino que en la del cocinero, ni tampoco la planta que salva tiene más virtud que la que envenena. Lo cual no quiere decir que este sentido carezca de cualquier mira normativa: esté en la mano que esté, y para la mayor parte de los usos, el mejor cuchillo será aquel que mejor corte. Su potencia específica impone también su propia excelencia. Pero esta normatividad permanece objetiva o moralmente indiferente. Al cuchillo le basta con cumplir su función, independientemente del juicio que ésta nos merezca, y en esto es en lo que se diferencia la virtud de los griegos de la nuestra. Un excelente cuchillo en la mano de un hombre malo no es por ello menos excelente. Virtud es potencia, y la potencia basta a la virtud.

Pero no al hombre ni a la moral. Si todo ser tiene su propia potencia específica, en la que sobresale o puede sobresalir (como por ejemplo un excelente cuchillo, un excelente medicamento...), ¿cuál es la excelencia propia del hombre? Aristóteles respondía que aquello que le distinguía de los animales o, dicho de otra forma, la vida racional.¹ Pero la razón no basta: también es necesario añadir el deseo, la educación, la costumbre, la memoria... El deseo de un hombre no es el de un caballo, ni los deseos de un hombre educado los de un salvaje o los de un ignorante. Toda virtud es, pues, histórica, lo mismo que toda humanidad, y ambas van siempre unidas en el hombre virtuoso: la virtud de un hombre es aquello que le hace humano; o mejor dicho, es la potencia específica que él tiene de afirmar su propia excelencia, es decir (en el sentido normativo del término), su humanidad. Humano, nunca demasiado humano... La virtud es una forma de ser, explicaba Aristóteles, pero adquirida y duradera: es lo que nosotros somos (por tanto, lo que podemos hacer), porque hemos llegado a serlo. Pero ¿hubiéramos llegado a serlo sin los otros hombres? La virtud aparece así en la encrucijada de la hominización (como hecho biológico) y de la humanización (como exigencia cultural): es nuestra forma de ser y de actuar humanamente, es decir (ya que en este sentido la humanidad es un valor), nuestra capacidad de actuar *bien*. «No hay nada tan bello y tan le-

1. *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1097 b 22 - 1098 a 20.

gítimo —decía Montaigne— como que el hombre actúe correctamente.»² Es la virtud en sí misma.

Esto, que los griegos y Montaigne nos han enseñado, aparece también en Spinoza: «Por virtud y potencia entiendo la misma cosa; es decir, que la virtud, en lo que se refiere al hombre, es la misma esencia o la naturaleza del hombre en tanto éste tiene el poder de hacer determinadas cosas que puede conocer sólo por las leyes de su naturaleza»³ o, añadiría yo (pero ésta, para Spinoza, forma parte de aquélla), de su historia. Virtud, en el sentido general, es potencia; y en el sentido particular: humana potencia, o potencia de humanidad. Es lo que también se llaman virtudes morales, que hacen que un hombre parezca más humano o más excelente que otro, como decía Montaigne, y sin las cuales, como decía Spinoza, seríamos calificados con toda razón de inhumanos.⁴ Lo cual supone un deseo de humanidad, deseo evidentemente histórico (no existe virtud natural), sin el cual cualquier moral sería imposible. Se trata de no ser indigno de lo que la humanidad ha hecho de sí misma y de nosotros.

Desde Aristóteles, se viene repitiendo que la virtud es una disposición adquirida para hacer el bien. Pero hay que añadir algo más: la virtud es el mismo bien en espíritu y verdad. No el Bien absoluto, no el Bien en sí mismo, que bastaría con conocer o aplicar. El bien no es para contemplarlo, es para hacerlo. Lo mismo ocurre con la virtud: es el esfuerzo para conducirse bien; el bien se define como este mismo esfuerzo. Esto plantea una serie de problemas teóricos, que he tratado en otros lugares.⁵ Este libro pretende ser un tratado de moral práctica, es decir, de moral. La virtud, o más bien *las* virtudes (pues hay varias, y no podrían reunirse todas en una sola ni contentarnos sólo con una de ellas) son nuestros valores morales, si se quiere, pero encarnados en la medida de lo posible, vividos, en acto: siempre singulares, como cada uno de nosotros, siempre plurales, como las debilidades que las mismas virtudes combaten o corrigen. El objeto de este libro son estas virtudes. Pero mi propósito no ha sido recordarlas todas ni tratar de forma exhaustiva ninguna, sino señalar, en las que me parecían más importantes, lo que son, o lo que deberían ser, y lo que las hace siempre necesarias

2. *Ensayos*, III, 13.

3. *Ética*, IV, def. 8.

4. Montaigne, *Ensayos*, II, 36 («Los hombres más excelentes»); Spinoza, *Ética*, IV, escolio de la prop. 50.

5. Véase sobre todo mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, *Vivre*, PUF, 1988, cap. 4 («Los laberintos de la moral»), así como *Valeur et vérité*, PUF, 1994.

y siempre difíciles. De ahí este tratado, cuyo título hace referencia a lo grande del objeto y a los límites de su contenido.

¿Qué método he seguido? Primero me he preguntado cuáles eran las actitudes del corazón, del espíritu o del carácter cuya presencia en un individuo aumentaba mi estima moral hacia él, y cuáles eran, por el contrario, las que la disminuían. El resultado fue una lista de unas treinta virtudes de las que eliminé aquellas que podían estar incluidas en alguna otra (la bondad en la generosidad, o la honestidad en la justicia) y todas aquellas que en general no me parecían indispensables de tratar. Al final, han quedado dieciocho, es decir, muchas más de lo que había previsto en un principio, pero no he podido suprimir ninguna de ellas. Por eso he debido ser muy breve a la hora de tratar cada una de ellas; esta obligación, que ya formaba parte de mi proyecto, no ha cesado de dirigir la realización de esta obra. Este libro va dirigido al gran público. Si los filósofos profesionales pueden leerlo, es a condición de que no busquen en él erudición ni exhaustividad.

El hecho de que la obra comience por la urbanidad, que no es todavía moral, y termine con el amor, que ya no lo es, es algo deliberado. Por lo demás, el orden escogido, sin ser absolutamente contingente, se debe más a una especie de intuición o de exigencia pedagógica, ética y estética que a una voluntad deductiva o jerarquizante. Un tratado de las virtudes, tan pequeño como éste, no es un sistema moral: es más moral aplicada que teórica, y más viva que especulativa, ya que se puede practicar. Pero ¿hay algo más importante, en la moral, que su aplicación y el hecho de que esté viva?

Como de costumbre, he citado mucho, demasiado. Mi intención era hacer una obra útil más que elegante. Esta misma razón me ha obligado a dar todas las referencias, con el riesgo de multiplicar las notas a pie de página. Nadie está obligado a leerlas e incluso es preferible no preocuparse de ellas al principio. No están para ser leídas, sino para trabajar con ellas: no para los lectores, sino para los estudiantes, sea cual sea su edad y su oficio. En cuanto al fondo, no he querido aparentar inventar lo que la tradición me ofrecía, pues lo único que he hecho es recuperarla. Lo cual no quiere decir que no haya puesto nada de mi parte en esta obra, al contrario. Pero sólo se posee lo que uno ha recibido y transformado, a lo que uno ha llegado gracias a otras personas o en contra de ellas. Un tratado de las virtudes no podría, sin caer en el ridículo, buscar la originalidad o la novedad. Tiene más valor, y más mérito, confrontarse a los maestros, en su propio terreno, que evitar toda comparación persiguiendo algo inédito. Hace dos mil quinientos años, por no

decir más, que las mejores inteligencias reflexionan sobre las virtudes: yo sólo he querido continuar su esfuerzo, a mi manera, con mis medios, apoyándome en ellas todo lo que hiciera falta.

Algunos considerarán que es una empresa presuntuosa o ingenua. El segundo reproche sería un cumplido para mí. En cuanto al primero, temo que sería un contrasentido. Escribir sobre las virtudes sería más bien, para quien se arriesga a hacerlo, una perpetua herida narcisista, porque le remite siempre, y muy vivamente, a su propia mediocridad. Toda virtud es una cumbre entre dos vicios, una cresta de una montaña entre dos abismos: así, la valentía se halla entre la cobardía y la temeridad; la dignidad, entre la complacencia y el egoísmo, y la suavidad entre la cólera y la apatía...⁶ Pero ¿quién puede vivir siempre en la cumbre? Reflexionar sobre las virtudes es ser conscientes de la distancia que nos separa de ellas. Pensar en su excelencia es pensar en nuestras insuficiencias o en nuestras miserias. Es un primer paso, quizá el único que pueda pedirse a un libro. Lo demás hay que vivirlo, ¿y cómo podría un libro sustituir la vivencia? Eso no significa, sin embargo, que los libros sean inútiles y que no tengan un alcance moral. La reflexión sobre las virtudes no nos hace más virtuosos, o en todo caso no podría ser suficiente. Sin embargo, gracias a esta reflexión, desarrollamos una virtud: la humildad, tanto intelectual, ante la riqueza de la materia y de la tradición, como propiamente moral, ante la evidencia de que carecemos casi siempre de casi todas estas virtudes, a cuya ausencia, no obstante, no podríamos resignarnos ni liberarnos de su escasez, que es la nuestra.

Este tratado de las virtudes sólo será útil para aquellos que carezcan de ellas, y esto, que hace que el público sea bastante amplio, debe disculpar al autor por haberse atrevido —no a pesar de su indignidad sino a causa de ella— a emprenderlo. El enorme placer que me ha proporcionado escribirlo me ha parecido una justificación más que suficiente. En cuanto al placer de los lectores, sólo podrá llegar, si llega, por añadidura: esto ya no es cuestión de trabajo, sino de gracia. A ellos, pues, mi gratitud.

6. Véase, por supuesto, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 4-9, 1105 b-1109 b, y *Ética a Eudemo*, II, 3, 1220 b-1221 b. Es lo que a veces se llama el justo medio, o medianía, que no es una mediocridad, sino su contrario: «En el orden de la sustancia y de la definición que expresa lo que ella es, la virtud es una medianía, mientras que en el orden de la excelencia y de lo perfecto es una cumbre» (*Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107 a 5-7). Véase también lo que yo escribía en *Vivre*, cap. 4, págs. 116-118.

CAPÍTULO 1

La urbanidad

La urbanidad es la primera virtud y quizá el origen de todas las demás. Es también la más pobre, la más superficial y la más discutible: ¿se trata realmente de una virtud? En cualquier caso es una pequeña virtud. A la urbanidad le trae sin cuidado la moral, y a la moral, la urbanidad. ¿Cambia en algo el nazismo por el hecho de que un nazi sea refinado? ¿Cambia en algo el horror? No, nada: la urbanidad se caracteriza por ese *nada*. Es una virtud puramente formal, una virtud de etiqueta, una virtud de ceremonial. Tiene la apariencia de una virtud, pero sólo eso.

La urbanidad es un valor, eso es innegable, pero es un valor ambiguo, insuficiente en sí mismo —puede cubrir tanto lo mejor como lo peor— y por eso resulta sospechosa. Este trabajo sobre la forma debe de ocultar algo, pero ¿el qué? Es un artificio, y de los artificios no hay que fiarse. Es un adorno, y de los adornos hay que desconfiar. Diderot habla en alguna parte de la «urbanidad insultante» de los grandes, pero también habría que hablar de la urbanidad obsequiosa y servil de muchas personas humildes. Si nos dieran a elegir, preferiríamos el desprecio sin fórmulas y la obediencia sin maneras.

Un canalla refinado no es menos innoble que otro que no sea refinado, o quizá lo sea mucho más. ¿Tal vez porque nos resulte hipócrita? No está claro, ya que la urbanidad no aspira a la moral. El canalla refinado sería de buen grado cínico sin faltar por ello ni a la urbanidad ni a la maldad. Pero entonces ¿por qué nos disgusta? ¿Por el contraste? Sin duda. Pero no por el contraste entre la apariencia de una virtud y su ausencia (que sería la hipocresía), ya que nuestro canalla, por hipótesis, es efectivamente refinado —por otra parte, quien lo parece lo es, por lo menos en grado suficiente—, sino por el contraste entre la apa-

riencia de una virtud (que, en el caso de la urbanidad, es también su propia realidad: el ser de la urbanidad se agota por entero en su apariencia) y la ausencia de todas las demás virtudes, entre la apariencia de una virtud y la presencia de vicios, o más bien la presencia del único vicio real, el de la maldad. Por lo tanto, si consideramos aisladamente este contraste, vemos que es más de índole estética que moral: explicaría la sorpresa más que el horror, la extrañeza más que la reprobación. Si a lo estético se añade lo ético, la urbanidad hace que el malvado resulte más odioso, porque denota que posee una educación sin la cual su maldad, de alguna manera, sería excusable. El canalla refinado es lo contrario a una fiera, a la que no se guarda rencor. Es lo contrario a un salvaje, a quien se disculpa. Es lo contrario a un patán burdo, grosero, inculto, que aunque sea pavoroso, se le puede disculpar por su incultura, su violencia innata y su corto entendimiento. El canalla refinado no es una fiera, no es un salvaje, no es un patán; al contrario, es un ser civilizado y educado, por eso no tendría ninguna excusa. No sabemos si el patán agresivo es malo o simplemente mal educado. En cambio, en lo que se refiere al verdugo refinado, no existe ninguna duda. Del mismo modo que la sangre se ve mucho más sobre unos guantes blancos, el horror es más patente cuando es refinado. Los nazis de los que hablábamos antes, al menos algunos de ellos, interpretaban este papel de un modo excelente. Y todo el mundo sabe que una parte de la ignominia alemana consistió en esa mezcla de barbarie y de civilización, de violencia y de urbanidad, en esa crueldad a veces refinada y a veces bestial, pero siempre cruel, que quizá fuera más culpable por ser refinada, más inhumana por ser humana en las formas, más bárbara por ser civilizada. A un ser grosero se le puede tachar de animal, de ignorante, de inculto, y echar la culpa a una infancia desgraciada o al fracaso de una sociedad. A un ser refinado, no. La urbanidad en este caso es una circunstancia agravante, que acusa directamente al hombre, pueblo o individuo, y a la sociedad, no por sus fracasos, que podrían ser otras tantas excusas, sino por sus logros. *Bien educado*, se dice, y con eso se dice todo. El nazismo como logro de la sociedad alemana (Jankélévitch añadiría: *y de la cultura alemana*, pero decir esto sólo se lo podían permitir él o sus contemporáneos) es lo que condena el nazismo y a Alemania, me refiero a aquella Alemania que interpretaba a Beethoven en los *lager* y asesinaba a los niños.

Me estoy desviando, pero más por celo que por descuido. En lo que se refiere a la urbanidad, lo más importante es no dejarse engañar. La urbanidad no es una virtud ni puede hacer las veces de ninguna otra virtud.

Pero entonces ¿por qué digo que es la primera de las virtudes y quizá el origen de todas las demás? Es menos contradictorio de lo que pueda parecer en un principio. El origen de las virtudes no podría ser ninguna de ellas (porque si alguna lo fuera, supondría en sí misma un origen y no podría ser una virtud) y quizá la esencia de las virtudes consista en que la primera no sea virtuosa.

¿Por qué hablo de una *primera* virtud? Porque, en lo que se refiere al individuo, es la primera cronológicamente hablando. El recién nacido no tiene moral ni puede tenerla. Y tampoco el niño de pecho y, durante mucho tiempo, el niño. En cambio, el niño descubre muy pronto lo que está prohibido. «No hagas eso: es sucio, está mal, es feo, es malo...» O bien: «Eso es peligroso», y distinguirá muy pronto entre lo que está mal (la culpa) y lo que *hace* daño (el peligro). La culpa es el mal propiamente humano, el mal que no hace daño (al menos a quien lo hace), el mal sin peligro inmediato o intrínseco. Pero entonces ¿por qué se lo prohíben? Porque es feo, sucio, malo... Para el niño, el hecho precede a la moral, o más bien la moral es un hecho como cualquier otro. Existe lo que está permitido y lo que está prohibido, lo que se hace y lo que no se hace. La norma es suficiente, es anterior al juicio y al fondo. Pero entonces la norma no tiene otro fundamento que la convención ni otra justificación que la costumbre y el respeto a las costumbres: es una norma de hecho, de pura forma, de urbanidad. No se dicen palabrotas, no se interrumpe a la gente, no se roba, no se miente... Para el niño, todas estas prohibiciones son idénticas («no es bonito»). La capacidad de distinguir entre lo que es ético y lo que es estético sólo le llegará más tarde y de un modo progresivo. La urbanidad es, pues, anterior a la moral, o mejor dicho, al principio la moral sólo es urbanidad, es decir, sumisión a la costumbre (los sociólogos tienen razón en oponerse a Kant, al menos tienen razón en un principio, y quizá Kant no se opondría a esto), a la norma instituida, al juego regulado de las apariencias. Es sumisión al mundo y a las maneras del mundo.

Según Kant, lo que debe hacerse podría deducirse de lo que se hace. El niño está obligado a esto durante sus primeros años y sólo a través de ello llega a ser humano. «El hombre sólo puede llegar a ser hombre a través de la educación —reconoce Kant—; sólo es lo que la educación hace de él»,¹ y la disciplina es lo que primeramente «transforma la animalidad en humanidad».² No se puede expresar mejor. La costumbre es

1. Kant, *Reflexiones sobre la educación*, Introducción

2. *Ibid.*

anterior al valor; la obediencia, el respeto y la imitación, al deber. La urbanidad, pues («eso no se hace»), es anterior a la moral («eso *no debe hacerse*»), la cual sólo se constituirá poco a poco como una urbanidad interiorizada, liberada de las apariencias y de los intereses y totalmente concentrada en la intención (con la que la urbanidad no tiene nada que ver). Pero ¿cómo podría emerger esta moral si la urbanidad no hubiera sido previamente recibida? Las buenas maneras preceden a las buenas acciones y conducen a ellas. La moral es como una urbanidad del alma, un saber vivir de uno mismo consigo mismo (aunque sea cuestión sobre todo del otro), una etiqueta de la vida interior, un código de nuestros deberes, un ceremonial de lo esencial. Inversamente, la urbanidad es como una moral del cuerpo, una ética del comportamiento, un código de la vida social, un ceremonial de lo no esencial. «Papel moneda», dice Kant, pero es mejor que nada y sería tan disparatado suprimirla como tomarla por oro verdadero;³ «calderilla», dice también, que sólo es apariencia de virtud, pero que la hace amable.⁴ ¿Y qué niño llegaría a ser virtuoso sin esta apariencia y sin esta amabilidad?

Así pues, la moral comienza por lo más bajo —por la urbanidad—, pero por algo tiene que comenzar. Ninguna virtud es natural: es necesario, pues, *devenir* virtuosos. Pero ¿cómo, si ya lo somos? «Las cosas que es necesario haber aprendido para hacerlas —explicaba Aristóteles— las aprendemos haciéndolas.»⁵ Pero ¿cómo podemos hacerlas sin haberlas aprendido? De este círculo cerrado sólo se puede salir por el *a priori* o por la urbanidad. Pero mientras que el *a priori* no está a nuestro alcance, la urbanidad, sí. «Practicando las acciones justas llegamos a ser justos, practicando las acciones moderadas llegamos a ser moderados y practicando las acciones valerosas llegamos a ser valientes», continuaba Aristóteles.⁶ Pero ¿cómo podremos actuar justamente sin ser justos? ¿Con moderación sin ser moderados? ¿Con valor sin ser valientes? ¿Cómo podremos llegar a serlo? Por la costumbre, parece responder Aristóteles, pero evidentemente la respuesta es insuficiente: la costumbre supone la existencia anterior de aquello a lo que uno se habitúa y, por lo tanto, no puede explicarlo. Kant nos lo aclara mucho más al decir que estos primeros simulacros de virtud se deben a la disciplina, es decir, a una coacción externa: lo que el niño, carente de instinto, no puede hacer por sí mismo, «es necesario que otros lo hagan por él», y de ese mo-

3. Kant, *Antropología en sentido pragmático*.

4. Kant, *Doctrina de la virtud* (segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*), § 48.

5. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1. 1103 a 33.

6. *Ibid.*, 1103 b 1.

do «una generación educa a la otra».⁷ No hay duda. Ahora bien, ¿qué es esta disciplina en la familia sino el respeto de las costumbres y de las buenas maneras? Disciplina normativa más que coactiva y que apunta menos al orden que a una cierta sociabilidad amable; disciplina no de policía, sino de urbanidad. A través de ella, imitando las maneras de la virtud, quizá tengamos una oportunidad de ser virtuosos. «La urbanidad —observaba La Bruyère— no inspira siempre la bondad, la equidad, la amabilidad o la gratitud; pero al menos tiene su apariencia y hace que el hombre aparezca de cara al exterior tal y como debería ser interiormente.»⁸ Eso explica que la urbanidad sea insuficiente para el adulto y necesaria en el niño. Sólo es un comienzo, pero ya es algo. Decir «por favor» o «perdón» es hacer como que se es respetuoso; decir «gracias» es hacer como que se está agradecido. Es el inicio del respeto y del agradecimiento. Del mismo modo que la naturaleza imita al arte, la moral imita a la urbanidad y ésta la imita a su vez. «Es inútil hablar del deber a los niños», reconocía Kant,⁹ y evidentemente tenía razón. Pero ¿quién renunciaría por eso a enseñarles la urbanidad? De no ser por ella, ¿qué habríamos aprendido de nuestros deberes? Si podemos llegar a ser morales —lo cual es necesario para que la moral, e incluso la inmoralidad, sean simplemente posibles—, no es por la virtud, sino por la educación, no es por el bien, sino por la forma, no es por la moral, sino por la urbanidad, no es por el respeto a los valores, sino a las costumbres. La moral es primeramente un artificio y después un artefacto. Imitando a la virtud llegamos a ser virtuosos: «Por el hecho de interpretar los hombres estos papeles —escribe Kant—, las virtudes, de las que, durante mucho tiempo, sólo toman la apariencia concertada, se despiertan poco a poco y pasan a sus maneras.»¹⁰ La urbanidad es anterior a la moral y hace que ésta sea posible. Es «afectación», dice Kant, pero moralizadora.¹¹ Se trata de adoptar primero «las maneras del bien» no para contentarse con ellas, sino para acceder a través de ellas a lo que imitan, es decir, a la virtud, que sólo se produce imitándolas.¹² «La apariencia del bien en los otros —sigue escribiendo Kant— no carece de valor para nosotros: de este juego de simulaciones que suscita el respeto sin qui-

7. Kant, *Reflexiones sobre la educación*, Introducción.

8. *Caractères*, «De la société et de la conversation», 32 (R. Garapon (comp.), *Classiques Garnier*, 1990, pág. 163).

9. *Reflexiones sobre la educación*, III, C.

10. *Antropología en sentido pragmático*, § 14.

11. *Crítica de la razón pura*, Disciplina, 2, AK, III, pág. 489.

12. *Ibid.*, AK, III, 489-490.

zá merecerlo puede nacer lo más importante»,¹³ sin lo cual la moral no podría, en cada uno de nosotros, ni transmitirse ni constituirse. «Las actitudes morales provienen de actos que se asemejan a ellas», decía Aristóteles.¹⁴ La urbanidad es esa *apariencia* de virtud de la que proceden las virtudes.

La urbanidad salva, pues, a la moral del círculo vicioso (sin la urbanidad habría que ser virtuoso para poder llegar a serlo) creando las condiciones necesarias para que emerja y se expanda. Entre un hombre perfectamente educado y un hombre simplemente benévolo, respetuoso, modesto..., las diferencias, en muchas ocasiones, son ínfimas: uno acaba por parecerse a lo que imita, y la urbanidad conduce insensiblemente —o puede conducir— a la moral. Todos los padres lo saben y eso es lo que llaman educar a sus hijos. Sé perfectamente que la urbanidad no lo es todo y que tampoco es lo esencial. En todo caso, ser *bien educado* significa en el lenguaje de todos los días ser cortés, y con eso está dicho todo. Si sólo se tratara de urbanidad, ninguno de nosotros insistiríamos a nuestros hijos mil veces (qué digo mil veces, muchas más...) para que digan «por favor», «gracias», «perdón», salvo que fuéramos unos maníacos o unos *snobs*. Pero el respeto se aprende así, con este adiestramiento. Sé que ésta es una palabra que desagrada a la gente; pero ¿es posible prescindir de ella? El amor no es suficiente para educar a los hijos, ni siquiera para conseguir que lleguen a ser cariñosos y amables; y tampoco la urbanidad: ambos son necesarios. Toda la educación familiar consiste en conjugar la más pequeña de las virtudes, que todavía no es moral, y la más grande, que ya no lo es. Queda el aprendizaje del lenguaje. Pero si la urbanidad es el arte de los signos, como decía Alain,¹⁵ aprender a hablar depende de ella. Es siempre uso y respeto del uso, que sólo es correcto en la medida que es respetado. «El uso correcto» podría ser el título de un manual de buenos modales, pero es el de una bella y famosa gramática (la de Grevisse). Hay que hacer lo que se hace, decir lo que se dice... Es revelador que en ambos casos se hable de corrección, que sólo es una urbanidad mínima y como obligada. La virtud o el estilo sólo aparecerán más tarde.

La urbanidad, pues, no es una virtud, pero de alguna forma es el simulacro que la imita (en los adultos) o que la prepara (en los niños). Con la edad cambia, si no de naturaleza, al menos de alcance. Es esencial du-

rante la infancia y no esencial en la edad adulta. ¿Existe algo peor que un niño mal educado, exceptuando un adulto malvado? Ahora bien, nosotros ya no somos niños. Sabemos amar, juzgar, querer... Somos capaces de ser virtuosos, luego somos capaces de virtud, luego la urbanidad no podrá sustituir a esta última. Un zafio generoso siempre será mejor que un egoísta bien educado. Un hombre honesto, pero descortés, siempre será mejor que un canalla refinado. La urbanidad sólo es una gimnasia de la expresión, decía Alain;¹⁶ lo cual es como decir que es una gimnasia del cuerpo, y no hay duda de que lo más importante es el alma y el corazón. Incluso hay personas en las que la urbanidad molesta, por una perfección que inquieta. «Demasiado cortés para ser honesto», se dice, porque la honestidad a veces supone disgustar, desagradar, contrariar. Aun siendo honestos, muchos permanecerán toda su vida prisioneros de las buenas maneras, mostrándose a los otros sólo a través del cristal —nunca totalmente transparente— de la urbanidad, como si hubieran confundido de una vez por todas la verdad y el decoro. Entre los *snobs* hay mucho de esto. Si la urbanidad se toma demasiado en serio, se convierte en lo contrario de la autenticidad. Los que tienen buenas maneras son como niños grandes demasiado buenos, prisioneros de las reglas, víctimas de las costumbres y de las conveniencias. No han tenido adolescencia, etapa gracias a la cual se llega a ser hombre o mujer; la adolescencia que hace ver lo que la urbanidad tiene de irrisorio, la adolescencia que no tiene nada que ver con las costumbres, la adolescencia que sólo ama el amor, la verdad y la virtud, ¡la bella, la maravillosa, la descortés adolescencia! De adultos, serán más indulgentes y más buenos. Pero en fin, si hay que escoger necesariamente, e inmadurez por inmadurez, más vale, moralmente hablando, un adolescente prolongado que un niño demasiado obediente para crecer: más vale ser demasiado honesto para ser educado que demasiado educado para ser honesto.

Los buenos modales no son la vida; la urbanidad no es la moral. Pero ya es algo. La urbanidad es algo muy pequeño que antecede a algo grande. Es un ritual sin Dios; un ceremonial sin culto; una etiqueta sin monarca. Es una forma vacía que sólo tiene valor por su propio vacío. Una urbanidad engréida, una urbanidad que se toma en serio, una urbanidad pretenciosa, es una urbanidad víctima de sus maneras y que, por tanto, falta a las normas que ella misma prescribe. La urbanidad no es suficiente y, por otra parte, no es educado ser suficiente.

13. *Antropología...*, § 14.

14. *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 b 21.

15. Alain, *Définitions*, Bibl. de la Pléiade, «Las artes y los dioses», pág. 1.080 (definición de la urbanidad).

16. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Bibl. de la Pléiade («Las pasiones y la sabiduría»), pág. 1.243.

La urbanidad no es una virtud, sino una cualidad, pero una cualidad sólo formal. Considerada en sí misma, es secundaria, irrisoria, casi insignificante: comparada con la virtud o la inteligencia, no es prácticamente nada, y esto es lo que la urbanidad, en su exquisita reserva, debe también saber expresar. Sin embargo, está claro que los seres inteligentes y virtuosos no están dispensados de ella. Ni siquiera el amor podría prescindir totalmente de las formas. Esto es lo que los niños deben aprender de sus padres, de esos padres que tanto les aman —aunque sea demasiado, aunque sea mal—, y que sin embargo no cesan de regañarlos, no por el fondo (¿quién se atrevería a decir a su hijo: «no me quieres lo suficiente»?), sino por la forma. Los filósofos discuten sobre si la forma no será en realidad el todo, y si la distinción entre moral y urbanidad no será sólo una ilusión. Quizá todo sea costumbre y respeto a la costumbre; quizá todo sea urbanidad. Sin embargo, yo no lo creo. El amor existe, lo mismo que la dulzura y la compasión. La urbanidad no lo es todo, en realidad no es casi nada. Pero el hombre, también, es casi un animal.

CAPÍTULO 2

La fidelidad

El pasado ha dejado de ser, el futuro todavía no es: el olvido y la improvisación forman parte de la naturaleza. ¿Hay algo más improvisado que la primavera cada vez que tiene lugar? ¿Hay algo que se olvide más rápidamente? Su misma repetición, tan sorprendente, es sólo una artimaña: las estaciones se repiten porque se olvidan, y lo que hace que la naturaleza siempre sea nueva es el motivo de que ésta se innove muy pocas veces. Toda verdadera invención, toda verdadera creación, supone una memoria. Bergson, dándose cuenta de esto, tuvo que inventar una memoria del mundo (la duración); pero esta memoria sería Dios y por eso no es. La naturaleza se olvida de ser Dios, o Dios se olvida en la naturaleza. Si existe una historia del universo, y no hay duda de que existe, consistiría en una serie de improvisaciones caóticas o afortunadas, sin proyecto (ni siquiera el de improvisar) ni memoria. Sería lo contrario de una obra o una obra por casualidad. Una improvisación improbable y sin futuro. Pues precisamente aquello que dura o se repite sólo tiene lugar cambiando; y no hay nada que comience que no deba acabar. La inconstancia es la norma. El olvido es la norma. Lo real siempre es nuevo; y el mundo es esta novedad absoluta, esta novedad perenne.

La naturaleza es una gran olvidadiza, y en eso también es material. La materia es el mismo olvido: sólo es memoria del espíritu. Así pues, el olvido tiene y tendrá la última palabra del mismo modo que tuvo la primera. Lo real es esta primera palabra del ser, esa perpetua palabra primera. ¿Cómo podría decir algo? Sin embargo, el rey-niño (el tiempo) no es tartamudo: no habla ni calla, no inventa ni repite. La inconstancia, el olvido y la inocencia son el reino del niño. El futuro es infiel, e incluso las estaciones son volátiles.

Pero existe el espíritu; pero existe la memoria. Es cierto que tiene muy poco peso, muy poca duración: el espíritu consiste en esta misma fragilidad. El espíritu es mortal en el corazón de los hombres, pero está vivo gracias al recuerdo que éste guarda de él. El espíritu es memoria, quizá sólo sea eso. Pensar es recordar los pensamientos; querer es recordar lo que se quiere. Lo cual no quiere decir que sólo se pueda pensar lo mismo, ni querer sólo lo que se ha querido. Pero ¿cómo sería posible una invención sin memoria? Del mismo modo que el cuerpo es el presente del presente, el espíritu es el presente del pasado, en el doble sentido de la palabra *presente*: lo que el pasado nos lega y lo que permanece en nosotros. Es lo que san Agustín llamaba «el presente del pasado», la memoria.¹ El espíritu comienza ahí. El espíritu preocupado, el espíritu fiel.

La preocupación, que es la memoria del futuro, no nos olvida. Es su naturaleza, o más bien es la nuestra. ¿Quién es capaz de olvidar —a excepción de los sabios o los locos— que tiene un futuro? ¿Y quién, a excepción de los malvados, es capaz de preocuparse sólo por el suyo? Los hombres son egoístas, por supuesto, pero de un modo menos absoluto de lo que a veces se cree: existen algunas personas que, aunque no tengan hijos, se preocupan por las generaciones futuras, y su preocupación es hermosa. La misma persona que no se angustia por los cigarrillos que fuma se inquieta por el agujero de ozono. Se despreocupa de sí mismo, pero se preocupa por los otros. ¿Quién podría reprochárselo? Lo cierto es que apenas se olvida del futuro (más bien se olvidaría del presente), y menos cuanto más lo desconoce.

El pasado se encuentra más despojado. El futuro nos inquieta, el futuro nos obsesiona: su vacío le da fuerza. Del pasado, en cambio, parece que ya no tenemos nada que temer, nada que esperar, lo cual no es del todo falso. Epicuro llegó a una sabia conclusión: en la tempestad del tiempo, existe el puerto profundo de la memoria... pero el olvido es un puerto aún más seguro. Si los neuróticos padecen de reminiscencia, como decía Freud, la salud psíquica debe, de alguna forma, alimentarse de olvido. «Dios guarde al hombre de olvidarse de olvidar», escribe el poeta; Nietzsche también supo ver en qué consistía la vida y la felicidad. «Es posible vivir casi sin recuerdo y vivir feliz, como lo demuestra el animal, pero es imposible vivir sin olvidar.»² De todo lo cual doy fe. Pero ¿es la vida el objetivo? ¿Es la felicidad el objetivo? ¿Al menos esta vida

1. San Agustín, *Confesiones*, XI (especialmente el cap. 20).

2. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, II.

y esta felicidad? ¿Deberíamos envidiar al animal, a la planta o a la piedra? Y en caso de que los envidiáramos, ¿deberíamos someternos a esta envidia? ¿Qué sería entonces del espíritu? ¿Qué sería de la humanidad? ¿Hay que tender sólo a la salud y a la higiene? El pensamiento *sanitario*³ contiene en sí mismo su fuerza y sus límites. Aunque el espíritu fuera una enfermedad y la humanidad una desgracia, esta enfermedad, esta desgracia, son nuestras; puesto que ellas somos nosotros, puesto que sólo somos gracias a ellas. No hagamos tabla rasa del pasado. Toda la dignidad del hombre se encuentra en el pensamiento; toda la dignidad del pensamiento se encuentra en la memoria. El pensamiento olvidadizo quizá sea pensamiento, pero sin espíritu. El deseo olvidadizo es sin duda deseo; pero sin voluntad, sin corazón, sin alma. La ciencia y el animal son un ejemplo de esto, aunque no todos los animales (algunos son fieles, se dice), ni quizá todas las ciencias. Da igual. El hombre sólo es espíritu gracias a la memoria; sólo es humano gracias a la fidelidad. ¡Guárdate, hombre, de olvidarte de recordar!

El espíritu fiel es el espíritu en sí mismo.

Abordo el problema desde una perspectiva muy amplia porque es inmenso. La fidelidad no es un valor más, una virtud más, sino que por ella, para ella, hay valores y virtudes. ¿Qué sería de la justicia sin la fidelidad de los justos? ¿De la paz sin la fidelidad de los pacíficos? ¿De la libertad sin la fidelidad de los espíritus libres? ¿Y qué valor tendría la verdad sin la fidelidad de los sinceros? Es cierto que no sería menos verdadera, pero sería una verdad sin valor de la que no podría surgir ninguna virtud. Quizá no haya salud sin olvido; pero tampoco hay virtud sin fidelidad. Higiene o moral. Higiene y moral. Porque no se trata de no olvidar nada, ni de ser fiel a cualquier cosa. Ni la salud es suficiente, ni la santidad se impone. «No se trata de ser sublime, basta con ser fiel y serio.»⁴ Hemos llegado a donde queríamos. La fidelidad es la virtud de la memoria y también la memoria como virtud.

Pero ¿qué memoria? ¿O memoria de qué? ¿Y en qué condiciones? ¿Y dentro de qué límites? No se trata, repito, de ser fiel a cualquier cosa: eso no sería ya fidelidad sino amor exclusivista al pasado, obstinación limitada, cabezonería, rutina, fanatismo... Toda virtud se opone a dos excesos, diría un aristotélico: a la versatilidad y a la obstinación. La fidelidad rechaza ambos excesos en igual medida. ¿Sería el ideal el justo

3. Según la acertada expresión de François George, a propósito de Nietzsche: «De un criterio nuevo en filosofía», *El alma y el cuerpo*, bajo la dirección de M.-P. Haroche, Plon, 1990.

4. Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Seuil, 1986, pág. 55.

medio? Es posible, pero no como lo entienden los tibios o los frívolos (no se trata de ser un poco versátil y un poco obstinado). El centro de la diana representaría mejor este punto medio que los moderados de nuestras asambleas. Línea de cresta, entre dos abismos, decía yo.⁵ La fidelidad no es ni versátil ni obstinada y por eso es fiel.

¿Tiene entonces valor en sí misma? ¿Para sí misma? ¿Por sí misma? No, o al menos no solamente. Es sobre todo su objeto lo que la hace valiosa. No se cambia de amigo como de camisa, venía a decir Aristóteles,⁶ sería tan ridículo ser fiel a la ropa como culpable no serlo a los amigos, salvo, como dice en otra parte el filósofo, que hubiera un «exceso de perversidad por parte de ellos».⁷ La fidelidad no lo disculpa todo: ser fiel a lo peor es peor que renegar de ello. Las SS juraban fidelidad a Hitler; y esta fidelidad al crimen era criminal. La fidelidad al mal es una fidelidad malvada. Y «la fidelidad a la estupidez —observa Jankélévitch— es una estupidez todavía mayor».⁸ Éste es el momento de citar al maestro más extensamente:

¿La fidelidad es o no loable? «Según», o dicho de otra manera: depende de los valores a los que uno sea fiel. ¿Fiel a qué? [...] nadie puede decir que el resentimiento sea una virtud, aunque se mantenga fiel a su odio o a sus cóleras; tener buena memoria en lo que respecta a una afrenta es una fidelidad negativa. Tratándose de fidelidad, ¿el epíteto no lo es todo? Existe también una fidelidad a las cosas pequeñas que sólo es mezquindad, y también un tenaz recuerdo de tonterías que sólo es machaconería y cabezonería: [...] La virtud que deseamos no es por lo tanto cualquier tipo de fidelidad, sino sólo una fidelidad positiva y una fidelidad noble.⁹

Es decir, una fidelidad amante, una fidelidad virtuosa, una fidelidad voluntaria.¹⁰ No es suficiente con recordar. Se puede olvidar sin ser infiel y ser infiel sin olvidar. Es más, la infidelidad *supone* la memoria: sólo se puede ser fiel o infiel a aquello que uno recuerda (un amnésico no podría mantener ni traicionar su palabra), y por eso la fidelidad y la in-

5. Véase *supra*, prólogo, pág. 17.

6. *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1237 b 37-40.

7. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 3, 1165 b 32-36.

8. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II: «Les vertus et l'amour», t. 1, cap. 2, Flammarion, 1986, pág. 140.

9. *Ibid.*, págs. 140-142.

10. *Ibid.*, págs. 142-143. En la fidelidad, señala Jankélévitch en el mismo lugar, «los estoicos habrían reconocido la *Constantia sapientis*» (la constancia del sabio).

fidelidad son dos formas opuestas del recuerdo, una virtuosa y la otra no. La fidelidad es «la virtud de lo Mismo», decía también Jankélévitch;¹¹ pero en este mundo donde todo cambia sólo existe lo *mismo* gracias a la memoria y a la voluntad. Nadie se baña dos veces en el mismo río, ni ama dos veces a la misma mujer. Pascal escribió: «Ya no la quiere como la quería hace diez años. No es de extrañar, porque ella ya no es la misma ni él tampoco. Antes él era joven y ella también; ahora ella es totalmente distinta de como era. Si ella continuara siendo como entonces, quizá él la seguiría amando».¹² La fidelidad es la virtud de lo mismo, la causa de que lo mismo exista o permanezca.

¿Por qué debo mantener mi promesa de la víspera, si hoy ya no soy el mismo? Por fidelidad. Según Montaigne, la fidelidad es el verdadero fundamento de la identidad personal: «El fundamento de mi ser y de mi identidad es puramente moral: se encuentra en la lealtad que me he jurado a mí mismo. No soy el mismo de ayer; sólo soy el mismo porque me *reconozco* como el mismo, porque asumo como *mío* un cierto pasado y porque en el futuro espero seguir reconociendo mi compromiso presente como *mío*».¹³ No existe sujeto moral sin fidelidad de sí mismo a sí mismo, y por eso la fidelidad es una obligación: porque de otra forma no existirían deberes. Por eso la infidelidad es también posible: así como la fidelidad es la virtud de la memoria, la infidelidad es su falta (más que su defecto o su carencia). La anamnesis no lo es todo: la buena memoria no siempre es buena, el recuerdo preciso no siempre es amante o respetuoso. La virtud de la memoria es más que memoria; la fidelidad es más que exactitud. La fidelidad no es lo contrario del olvido, sino de la versatilidad frívola o interesada, de la negación, de la perfidia, de la inconstancia. Sin embargo, sigue siendo verdad que se opone al olvido que la infidelidad, por el contrario, acaba por generar: primero se traiciona aquello de lo que uno se acuerda, después se olvida lo que se ha traicionado... La infidelidad se anula así en su triunfo, mientras que la fidelidad sólo triunfa, siempre provisionalmente, cuando rechaza anularse (con esto quiero decir que no conoce más triunfo que la perpetuación sin fin del combate contra el olvido o la negación). Jankélévitch habla de una fidelidad *desesperada*,¹⁴

11. *Ibid.*, pág. 141.

12. *Pensamientos*, 673-123 (edición de Lafuna).

13. M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, ed. de Mégare, 1987, págs. 118 y 119. Véase también Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*, págs. 602 y 603 de la ed. Villey-Saulnier, reed. PUF, 1978 (especialmente la evocación de Épicharme).

14. *Les vertus et l'amour*, t. 1, pág. 154 (para Jankélévitch, ésa es «la fidelidad por excelencia»).

y no se lo reprocho, pues «la lucha no es igual entre la marea irresistible del olvido que, a la larga, sumerge todas las cosas, y las protestas desesperadas pero intermitentes de la memoria. Al recomendarnos el olvido, los maestros del perdón nos aconsejan, pues, lo que no tiene ninguna necesidad de ser aconsejado: los olvidadizos se encargarán de hacerlo por sí mismos, es lo único que desean. Es el pasado el que reclama nuestra piedad y nuestra gratitud: pues el pasado no se defiende por sí mismo como se defienden el presente y el futuro...». ¹⁵ En esto consiste el deber de la memoria: en sentir piedad y gratitud hacia el pasado. ¡En eso consiste el duro, el exigente, el imprescriptible deber de ser fiel!

Evidentemente, este deber posee diferentes grados. En el texto que acabo de citar, Jankélévitch tiene en mente los campos de concentración nazis y el martirio del pueblo judío. Ante un martirio absoluto, un deber absoluto. No tenemos por qué ser fieles de la misma forma o en el mismo grado a nuestros primeros amores que a los campeones de ciclismo que nos entusiasmaron durante nuestra infancia. La fidelidad debe dirigirse solamente hacia lo que tiene un valor y ser proporcional —si se puede emplear esta palabra, pues nos encontramos ante conceptos que no son cuantificables por naturaleza— a su valor. Fidelidad, primero, al sufrimiento, a la valentía desinteresada, al amor... Me asalta una duda: ¿es el sufrimiento por lo tanto un valor? No, si lo consideramos en sí mismo, y en el caso de que lo fuera, sería un valor únicamente negativo: el sufrimiento es un mal; nos equivocaríamos si lo consideráramos como una redención. Pero, aunque el sufrimiento no sea un valor, toda vida que sufre lo es por el amor que exige o merece: amar al que sufre (la caridad de los cristianos, la compasión de los budistas, la *commiseratio* de los seguidores de Spinoza...) es más importante que amar lo bello o lo noble, y tener valor no es otra cosa que merecer ser amado. Por eso, toda fidelidad —ya sea fidelidad a un valor o a alguien— es fidelidad al amor y a través del amor. Cuando el lenguaje común equipara la fidelidad al amor fiel, no se equivoca, o si lo hace, sólo se equivoca en relación al amor (si lo limita abusivamente a las relaciones de pareja). No todo amor es fiel (por eso la fidelidad no se reduce al amor); pero toda fidelidad siempre es amante (la fidelidad al odio no es fidelidad, sino rencor u obstinación) y por eso es buena y amable. Por lo tanto, seamos fieles a la fidelidad y a los diferentes grados de fidelidad.

15. V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, pág. 60.

Los ámbitos en los que la fidelidad puede actuar son innumerables; sin embargo, sólo hablaré de tres: el del pensamiento, el de la moral y el de la pareja.

Resulta bastante evidente que existe una fidelidad del pensamiento. No se piensa cualquier cosa, puesto que pensar cualquier cosa ya no sería pensar. La misma dialéctica, tan cómoda para los sofistas, sólo es un pensamiento por la fidelidad a sus leyes, a sus exigencias, a la contradicción misma que asume y supera. «No hay que confundir la dialéctica con el deslumbramiento de las ideas», decía Sartre. La fidelidad es más o menos lo que diferencia una cosa de la otra, como podemos ver en la *Lógica* de Hegel, totalmente fiel a su comienzo y a su improbable rigor. De forma más general, se puede decir que un pensamiento sólo escapa al vacío o a la palabrería por el esfuerzo —que lo constituye— de resistirse al olvido, a la inconstancia de las modas o de los intereses y a las seducciones del momento o del poder. Todo pensamiento, observa Marcel Conche, «corre continuamente el riesgo de perderse si no hacemos el esfuerzo de conservarlo. No existe pensamiento sin memoria, sin lucha contra el olvido y contra el riesgo del olvido». ¹⁶ Es decir, no existe pensamiento sin fidelidad: para pensar, no sólo hay que recordar (esto lo permitiría simplemente la conciencia, y no toda conciencia es pensamiento), sino *querer* recordar. La fidelidad es esta voluntad, o más bien es su acto y su virtud.

¿La fidelidad no supone también la voluntad de pensar siempre lo que se recuerda haber pensado? ¿La voluntad, pues, no sólo de recordar, sino también de no cambiar? Sí y no. Sí, puesto que querer recordar un pensamiento sería vano si éste sólo tuviera el valor de un recuerdo, de una fruslería mental o conceptual: ser fiel a las ideas no es sólo recordar que se las ha tenido, sino también querer conservarlas vivas (querer recordar no sólo que se las ha tenido, sino también *que se las tiene*). Pero también no, puesto que querer conservarlas a toda costa sería negarse a someterlas, llegado el caso, a la prueba de la discusión, de la experiencia o de la reflexión: ser fiel a los propios pensamientos más que a la verdad, sería ser infiel al pensamiento como tal y condenarse, aunque fuera por una causa justa, a la sofística. ¡Antes que nada hay que ser fiel a lo verdadero! La fidelidad se distingue en esto de la fe y *a fortiori* del fanatismo. Ser fiel en el pensamiento no consiste en negarse a cambiar de ideas (dogmatismo), en someterlas a otra cosa que no sean ellas mismas (fe), ni en considerarlas como absolutos (fanatismo); es ne-

16. M. Conche, *Orientation philosophique*, reed. PUF, 1990, pág. 106.

garse a cambiarlas si no es por motivos buenos y poderosos, y —puesto que no se puede estar continuamente examinándolas— es considerar como verdadero, hasta nuevo examen, lo que una vez ha sido clara y sólidamente juzgado como tal. Así pues, la fidelidad en el pensamiento no es ni dogmatismo ni inconstancia. Tenemos derecho a cambiar de ideas, pero sólo cuando es un deber. El pensamiento fiel, es decir, el pensamiento, consiste en primer lugar en ser fiel a lo verdadero y, en segundo lugar, en ser fiel al recuerdo de la verdad (a la verdad *conservada*).

Cuando digo que a la ciencia le trae sin cuidado la fidelidad al pensamiento, quisiera que se me entendiera correctamente: no es el caso de los sabios, ni de la ciencia mientras se está haciendo. Pero la ciencia, considerándola en sus resultados, vive en el presente y no cesa de olvidar sus primeros pasos. La filosofía, por el contrario, no cesa de continuar los suyos, desde el comienzo. ¿Qué físico relee a Newton? ¿Qué filósofo no relee a Aristóteles? La ciencia progresa y olvida; la filosofía medita y recuerda. Además, ¿qué es la filosofía sino una fidelidad extrema al pensamiento?

Pero volvamos a la moral. El hecho de que tenga que ver con la fidelidad forma parte de su esencia. Sin embargo, Kant no habría estado de acuerdo. La fidelidad es un deber, habría dicho (por ejemplo, entre amigos o entre esposos), pero el deber no podría reducirse a la fidelidad. La ley moral, al ser atemporal, siempre va por delante de nosotros: no se trata de ser fiel, sino de obedecer. Además, ¿a qué hay que ser fiel? Si es a lo que el deber prescribe, la fidelidad es superflua (puesto que el deber, con fidelidad o no, se impone por sí mismo); y, si es a otra cosa, la fidelidad es accesorio (puesto que sólo el deber tiene una importancia absoluta). En cuanto a la fidelidad que el deber impone (fidelidad a la palabra dada, fidelidad conyugal...), para Kant sólo es un caso particular del deber y se reduce a eso. La fidelidad está sometida a la ley moral, no la ley moral a la fidelidad.

Esto es cierto si existe una ley moral, en el sentido en que Kant la entiende: universal, absoluta, intemporal, incondicional... Si hay, por lo tanto, una razón práctica que manda absolutamente, sin consideración alguna al tiempo o al espacio. Pero ¿conocemos una razón así? ¿Qué experiencia tenemos de ella? ¿Y quién puede creer en ella hoy? Kant tendría razón si existiera una ley moral y absoluta, y, por lo tanto, un fundamento objetivo de la moral. Pero yo no conozco ninguno, y, a mi parecer, la suerte que nuestra época nos impone es tener que ser morales habiendo dejado de creer en la verdad (absoluta) de la moral. Entonces ¿en nombre de qué hemos de ser virtuosos? En nombre de la fidelidad: ¡por fidelidad a la fidelidad! Es el espíritu judío contra la ra-

zón alemana, que, por decirlo de alguna manera, es el único que puede salvarla de la barbarie. ¡Qué ingenuidad, objetaría Bergson a Kant, pretender basar la moral en el culto a la razón, dicho de otra forma, en el respeto al principio de la no-contradicción!¹⁷ Cavaillès, como gran lógico que era, dirá lo mismo. Es cierto que una moral debe ser razonable, ya que debe ser universal (o en todo caso universalizable); pero ninguna razón es suficiente: «Ante una tendencia algo marcada, el principio de la no-contradicción no puede hacer nada y las evidencias más claras se empañan. La geometría nunca ha salvado a nadie».¹⁸ No existe virtud *more geometrico*. ¿Por qué la barbarie es menos coherente que la civilización? ¿Por qué la avaricia es menos lógica que la generosidad? Y en el caso de que lo fueran, ¿por qué sería un argumento contra la barbarie o la avaricia? Evidentemente no se trata de renunciar a la razón, pues el espíritu no sobreviviría. Se trata simplemente de no confundir la razón, que es la fidelidad a lo verdadero, con la moral, que es la fidelidad a la ley y al amor. Las dos pueden ir a la par, por supuesto, y esto es a lo que yo llamo espíritu. Pero razón y moral no dejan de ser dos e irreductibles la una a la otra. Dicho de otra manera, la moral no es verdadera, pero tiene valor: no es objeto de conocimiento (al menos el conocimiento que se puede tener de ella es incapaz de exhibir su valor), sino de voluntad. No es intemporal, sino histórica. No va por delante de nosotros, sino detrás. Si la moral no tiene fundamento, si no lo puede tener, la fidelidad hace las veces de él. Por ella no nos sometemos a la intemporalidad de una ley moral universal, sino a la historicidad de un valor, a la presencia en nosotros, siempre particular, del pasado, ya se trate del pasado de la humanidad en general (la cultura, la civilización: lo que nos separa de la barbarie), ya se trate de nuestro propio pasado o del de nuestros padres (el super-ego de Freud, la educación de cada uno: lo que separa nuestra moral de la moral de los otros). Fidelidad a la ley, no como divina sino como humana, no como universal sino como particular (incluso si es universalizable, y debe serlo), no como intemporal sino como histórica: fidelidad a la historia, fidelidad a la civilización y a la Razón, ¡fidelidad a la humanidad del hombre! Se trata de no traicionar lo que la humanidad ha hecho de sí, lo que ha hecho de nosotros.

17. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

18. «Éducation morale y laïcité», *Foi et vie*, núm. 2, enero de 1928, pág. 8. Véase también mi artículo «Jean Cavaillès ou l'héroïsme de la raison», *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, págs. 287-308.

La moral comienza con la urbanidad, decía yo;¹⁹ y continúa —cambiando de naturaleza— con la fidelidad. Primero se hace lo que se hace; después se impone lo que *debe* hacerse. Primero se respetan las buenas maneras y después las buenas acciones. Primero las buenas costumbres y después la bondad misma. Fidelidad al amor recibido, al ejemplo admirado, a la confianza manifestada, a la exigencia, a la paciencia, a la impaciencia, a la ley... Al amor de la madre, a la ley del padre. No invento nada, y esquematizo mucho. Pero todos sabemos bastante de todo esto. El deber, lo prohibido, el remordimiento, la satisfacción de haber actuado bien, la voluntad de hacer lo correcto, el respeto al otro... «depende en sumo grado de la educación», como decía Spinoza,²⁰ y ciertamente no es un motivo para dispensarse de ello. Sólo es moral, sin duda, y la moral no lo es todo, y la moral no es esencial (el amor y la verdad tienen más importancia). Pero ¿quién, a excepción del sabio o el santo, podría prescindir de ella? ¿Y cómo podría prescindir la moral de la fidelidad? La fidelidad está en el comienzo de toda moral: es lo contrario al «cambio de todos los valores», que debería cambiar también la fidelidad, pero no puede. «Queremos ser los *herederos* de toda la moral anterior —decía Nietzsche—, *no entendemos* el comenzar desde cero. Toda nuestra acción sólo es moralidad cuando se rebela contra su forma anterior.»²¹ Pero esta rebelión y esta herencia es también fidelidad. E incluso cabría preguntarse si es necesario rebelarse y contra quién. ¿Contra Sócrates? ¿Contra Epicteto? ¿Contra el Cristo de los Evangelios? ¿Contra Montaigne? ¿Contra Spinoza? ¿Quién podría hacerlo? ¿Quién querría hacerlo? ¿Cómo no darse cuenta de que, en lo esencial, unos y otros son fieles a los mismos valores, a los cuales sólo se podría renunciar renunciando a la humanidad? «No he venido a abolir sino a llevar a cabo...» Palabra de fidelidad, más bella todavía sin la fe y más urgente todavía sin la fe. Fidelidad no a Dios, sino al hombre y al espíritu del hombre (a la humanidad no como hecho biológico sino como valor cultural). Todas las barbaries de este siglo se han desencadenado en nombre del futuro (el Tercer Reich, el estalinismo...). Nadie me hará cambiar la idea de que sólo se resistió a todo esto, moralmente, por fidelidad a un cierto pasado. El bárbaro es el infiel. Incluso los futuros prometedores son sólo deseables en nombre de valores muy antiguos; esto es lo que Marx vio y los marxistas comienzan a

19. *Supra*, cap. 1, pág. 19 y sigs.

20. *Ética*, III, explicación de la definición 27 de las pasiones.

21. Nietzsche, *La voluntad de poder*, lib. III, § 498.

comprender. No existe moral del futuro. Toda moral, como toda cultura, viene del pasado. Sólo hay moral fiel.

La fidelidad en la pareja ya es otro tema. El hecho de que haya parejas que son fieles y otras que no lo son es una verdad de hecho que no parece, o no parece afectar ya, a lo esencial. Al menos si se entiende por fidelidad el uso exclusivo, mutuamente exclusivo, del cuerpo del otro. ¿Por qué sólo se va a amar a una sola persona? ¿Por qué sólo se va a desear a una sola persona? Ser fiel a las ideas que uno tiene no significa (¡menos mal!) que haya que tener sólo una; ni ser fiel en la amistad significa tener sólo un amigo. En estos ámbitos, la fidelidad no significa exclusividad. ¿Por qué va a ser distinto en el amor? ¿En nombre de qué se pretendería el disfrute exclusivo del otro? Es posible que sea más cómodo o más seguro, más fácil de vivir y, quizá a fin de cuentas, más feliz. Es más, creo que es así mientras el amor permanece. Pero no me parece que la moral y el amor estén esencialmente vinculados a esto. Cada uno debe elegir según su fuerza o sus debilidades. Cada uno, o más bien cada pareja: la verdad es un valor más alto que la exclusividad y el amor me parece menos traicionado por el amor (por el otro amor) que por la mentira. Habrá quien piense lo contrario, quizá yo mismo en otro momento. Creo que lo esencial no es eso. Existen parejas libres que son fieles a su manera (fieles a su amor, fieles a su palabra, fieles a su libertad común...). Y también hay muchas otras, estrictamente fieles, tristemente fieles, en las que cada uno de los dos preferiría no serlo... Pero, en estos casos, no es tanto un problema de fidelidad como de celos, no es tanto un problema de amor como de sufrimiento, lo cual ya no es asunto mío. Fidelidad no es compasión. ¿Son dos virtudes? Sin duda, pero precisamente: son dos. No hacer sufrir es una cosa y no traicionar es otra, y a eso es a lo que se llama fidelidad.

Lo esencial es saber qué es lo que hace que una pareja sea una pareja. El simple encuentro sexual, aunque sea repetido, no es suficiente. Pero tampoco la simple cohabitación, aunque sea duradera. La pareja, en el sentido en que tomo la palabra, supone amor y duración. Supone por lo tanto fidelidad, puesto que el amor sólo dura a condición de prolongar la pasión (demasiado breve para hacer una pareja, suficiente para deshacerla) con la memoria y la voluntad. Eso es lo que sin duda significa el matrimonio y lo que el divorcio interrumpe. Sin embargo, una amiga mía, divorciada y vuelta a casar, me decía que de alguna manera continuaba siendo fiel a su primer marido. «Me refiero —me explicaba ella— a lo que hemos vivido juntos, a nuestra historia, a nuestro amor... No quiero renegar de todo eso.» Ninguna pareja, con mayor motivo,

podría durar sin esta fidelidad, por ambas partes, a su historia común, sin esa mezcla de confianza y gratitud, por la que las parejas felices, existen algunas, resultan tan emocionantes al envejecer; más que los enamorados que comienzan, que, por lo general, no hacen otra cosa que soñar su amor. Esta fidelidad me parece preciosa, más que la otra, y esencial para la pareja. No tiene sentido quejarse de que el amor se calme o decline, que por otra parte casi siempre ocurre. Pero, aunque la pareja se separe o continúe viviendo junta, sólo continuará siendo pareja por esta fidelidad al amor recibido y dado, al amor compartido y al recuerdo voluntario y agradecido de este amor. Fidelidad es amor fiel, decía yo, y éste también existe en la pareja, aunque sea «moderna», aunque sea «libre». La fidelidad es amor mantenido de lo que ha tenido lugar, amor al amor, en este caso, amor presente (y voluntario, y voluntariamente mantenido) del amor pasado. Fidelidad es amor fiel, fiel sobre todo al amor.

¿Cómo podría jurar a alguien que le amaré siempre y que no amaré a nadie más? ¿Quién puede jurar sus sentimientos? ¿Y para qué mantener la ficción, las cargas o las exigencias cuando ya no hay amor? ¿No es suficiente razón para renegar de lo que fue o para condenarlo? ¿Es necesario que traicionemos el pasado para amar el presente? Te juro no amarte siempre, sino ser siempre fiel a este amor que vivimos.

El amor infiel no es el amor libre: es el amor olvidadizo, el amor que reniega, el amor que olvida o detesta a lo que ha amado y que a partir de ese momento se olvida o se detesta a sí mismo. Pero ¿es amor?

Ámame tanto como deseas, mi amor; pero *no nos olvidas*.

CAPÍTULO 3

La prudencia

La urbanidad es el origen de las virtudes; la fidelidad, su principio; la prudencia, su condición. ¿Es la prudencia en sí misma una virtud? La tradición responde que sí, y esto es lo que explicaremos en primer lugar.

La prudencia es una de las cuatro virtudes cardinales de la Antigüedad y de la Edad Media.¹ Y quizá la más olvidada. Para los modernos, esta virtud depende menos de la moral que de la psicología, menos del deber que del cálculo. Kant ya no la ve como una virtud: según él, sólo se trata de un amor inteligente o hábil hacia uno mismo, por supuesto no condenable, pero carente de valor moral y sin más prescripciones que las meramente hipotéticas.² Es prudente velar por la propia salud; pero ¿se puede decir que esto sea un mérito? La prudencia es demasiado ventajosa como para ser moral; el deber es demasiado absoluto como para ser prudente. Sin embargo, no se puede decir que Kant fuera el más moderno y el más justo, porque él mismo llegaba a la conclusión de que la veracidad es un deber absoluto en cualquier circunstancia (in-

1. Con la fortaleza (o fuerza del alma), la templanza y la justicia. Esta clasificación (en la que la prudencia, en francés y en español, a veces es llamada sabiduría) parece remontarse al siglo VI a. de J. C. La encontramos muy parecida en Platón (véase p. ej. *Rep.*, IV, 427 e y *Leyes*, I, 63 c), se hará clásica en el estoicismo (véase p. ej. Diógenes Laercio, VII, 126), y más tarde (transmitidas sobre todo por Cicerón) en el pensamiento cristiano, sobre todo en san Ambrosio, san Agustín y santo Tomás de Aquino. Véase a este respecto P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963, págs. 35 y 36; G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, PUF, 1970, págs. 72-86; y santo Tomás, *Suma teológica*, I-II, q. 61 (pág. 371 y sigs. del tomo 2 de la ed. de Cerf, 1984, reimpr. 1993). Véase también Alain, *Propos* del 19 de enero de 1935 («Les quatre vertus», Bibl. de la Pléiade, *Propos*, I, págs. 1 245-1.247), así como la hermosa definición de la virtud (*Définitions*, en *Les arts et les dieux*, Bibl. de la Pléiade, pág. 1.098).

2. Véase p. ej. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, II; *Crítica de la razón práctica*, I, I, cap. 1, escolio 2; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, II, y *Doctrina de la virtud*. Véase también P. Aubenque, «La prudence chez Kant». *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, págs. 156-182.

cluso, citando el ejemplo que él mismo daba, cuando unos asesinos os preguntan si vuestro amigo, al que ellos persiguen, no se ha refugiado en vuestra casa) y sean cuales sean las consecuencias: más vale faltar a la prudencia que al deber de ser veraces, tanto si está en juego la vida de un inocente como la vida de uno mismo.³ Ya no se puede aceptar, me parece, que haya que creer en este absoluto hasta el punto de sacrificar por él nuestra vida, a nuestros amigos y a nuestros semejantes. Esta ética de la convicción, como dirá Max Weber, más bien nos asusta: ¿qué valor tiene el carácter absoluto de los principios si va en contra de la simple humanidad, del buen sentido, de la bondad y de la compasión? Hemos aprendido a desconfiar también de la moral, y tanto más cuanto más absoluta se cree. En lugar de la ética de la convicción, preferimos lo que Max Weber llama una ética de la responsabilidad, la cual, sin renunciar a sus principios (¿cómo podría hacerlo?), se preocupa también de las consecuencias previsibles de la acción.⁴ Una buena intención puede conducir a una catástrofe, y la pureza de los móviles, aunque pudiera demostrarse, jamás ha bastado para impedir lo peor. Así pues, quien se contentara con una buena intención, sería culpable: la ética de la responsabilidad quiere que respondamos no sólo de nuestras intenciones o de nuestros principios, sino también, en la medida que podamos, de las consecuencias de nuestros actos. Es una ética de la prudencia, la única ética que tiene valor. Es mejor mentir a la Gestapo que entregarle un judío o un miembro de la Resistencia. ¿En nombre de qué? En nombre de la prudencia, que es la justa determinación (para el hombre, por el hombre) de este *mejor*. Es moral aplicada, pero ¿cómo sería posible una moral que no se aplicara? Sin la prudencia, las demás virtudes sólo podrían llenar el Infierno de las buenas intenciones.

Pero estábamos hablando de los Antiguos. La prudencia es una palabra demasiado cargada de historia como para no dar lugar a equívocos y, por otra parte, ha desaparecido prácticamente del vocabulario moral contemporáneo. Pero eso no significa que ya no la necesitemos.

Observémosla más de cerca. Se sabe que los latinos tradujeron como *prudencia* la *phronesis* de los griegos, sobre todo de Aristóteles o de los estoicos. Según Aristóteles, es una virtud *intelectual*, por lo cual se halla relacionada con el conocimiento y la razón: la prudencia es la disposición que permite deliberar correctamente acerca de lo que es bueno o malo para el hombre (no en sí mismo, sino dentro del mundo; no

3. Kant, *Sobre un pretendido derecho de mentir por humanidad*.

4. Véase Max Weber, *El político y el científico*.

en general, sino en tal o cual situación), y actuar, en consecuencia, como es conveniente.⁵ Es lo que podría llamarse sensatez, pero al servicio de una buena voluntad. O inteligencia, pero virtuosa. La prudencia condiciona así a todas las demás virtudes: sin ella, ninguna sabría lo que se debe hacer ni cómo alcanzar el fin (el bien) al que aspira. Santo Tomás ha demostrado que, de las cuatro virtudes cardinales, la prudencia es la que debe dirigir a las otras tres:⁶ sin ella, la templanza, la fortaleza y la justicia no sabrían lo que hay que hacer ni cómo hacerlo; serían virtudes ciegas o indeterminadas (el justo amaría la justicia sin saber cómo llevarla a la práctica, el valeroso no sabría qué hacer con su valor, etc.), del mismo modo que, sin ellas, la prudencia sería vacía o sólo sería habilidad. La prudencia tiene algo de modesta o de instrumental: se pone al servicio de fines que no son los suyos y, en lo que se refiere a ella, sólo se ocupa de elegir unos medios.⁷ Pero eso es lo que la hace insustituible: ninguna acción, ninguna virtud —en todo caso ninguna virtud *en acto*— podría prescindir de ella.⁸ La prudencia no reina (la justicia y el amor tienen más valor), pero gobierna. ¿Qué sería de un reino sin gobierno? No basta con amar la justicia para ser justo, ni amar la paz para ser pacífico: además es necesario que haya una buena deliberación, una buena decisión, una buena acción. La prudencia decide y la valentía se ocupa de llevarlo a cabo.

Los estoicos la consideraban una ciencia («la ciencia de las cosas que deben hacerse y de las que no deben hacerse», decían);⁹ pero esto fue

5. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 a-b. Véase también el magistral estudio de Pierre Aubenque, *La prudencia chez Aristote*, París, PUF, 1963.

6. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 57, art. 5, y q. 61, art. 2. Véase también II-II, q. 47 a 56 (especialmente q. 47, arts. 5 a 8). Véase también E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, Vrin, 1974, págs. 266 y sigs.

7. Efectivamente, deliberamos sobre los medios, no sobre los fines: *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1112 b, 11-19. Véase también santo Tomás, *Suma teológica*, I-II, q. 57, art. 5: «Para actuar bien, no sólo hay que hacer algo, sino también hacerlo como se debe, es decir, hay que actuar después de haber hecho una elección regulada y no sólo por impulso o pasión. Pero, como la elección se asienta en unos medios en vista de un fin, su rectitud exige dos cosas: que el fin sea debido y unos medios adaptados a este fin [...]. Por eso es necesario que en la razón exista una virtud intelectual que le proporcione la suficiente perfección para comportarse bien respecto a los medios que se deban tomar. Esta virtud es la prudencia».

8. Aristóteles, *op. cit.*, VI, 13, 1144 a 6-9: «La virtud moral asegura la rectitud del fin que perseguimos, y la prudencia la de los medios para llegar a este fin». Véase también X, 8, 1178 a 18: «La rectitud de las virtudes morales depende de la prudencia».

9. Véase p. ej. el testimonio de Estobeo, *Ecl.*, II, 59, 4, en los *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 262 (citado por P. Aubenque, *op. cit.*, pág. 33 y nota 1). Véase también la comunicación de P. Aubenque sobre la *phronesis* en los estoicos, *Actes du VIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, París, Les Belles Lettres, 1964, págs. 291 y 292.

rechazado por Aristóteles, ya que, según él, sólo hay ciencia de lo esencial y prudencia de lo contingente.¹⁰ La prudencia supone la incertidumbre, el riesgo, el azar, lo desconocido. Un dios no la necesitaría; pero ¿cómo podría un hombre prescindir de ella? La prudencia no es una ciencia; sino que hace las veces de la ciencia cuando ésta falta. Sólo se delibera cuando hay que hacer una elección, dicho de otra forma, cuando ninguna demostración es posible o suficiente: entonces es cuando es necesario desear no sólo el buen fin, sino los buenos medios que llevan a él. No basta con amar a los hijos para ser un buen padre, ni con desear su bien para hacerlo. Amar, diría Coluche, no dispensa de ser inteligente. Los griegos lo sabían, y quizá mejor que nosotros. La *phronesis* es como una sabiduría práctica: sabiduría de la acción, para la acción, en la acción. Sin embargo, no hace las veces de la sabiduría (de la verdadera sabiduría: *sophia*), porque no basta actuar bien para vivir bien, ni ser virtuoso para ser feliz. Aristóteles tiene razón en esto aunque se oponga a casi todos los Antiguos:¹¹ la virtud no es suficiente para la felicidad y la felicidad tampoco es suficiente para la virtud. La prudencia es necesaria tanto para la una como para la otra, ni siquiera la sabiduría podría prescindir de ella. Una sabiduría sin prudencia sería una sabiduría insensata, por lo cual no sería sabiduría.

Epicuro dice algo esencial: la prudencia, que decide (a través de «la comparación y el examen de las ventajas y desventajas»)¹² qué deseos conviene satisfacer, y con qué medios, es «más valiosa incluso que la propia filosofía», y de ella «proviene todas las demás virtudes».¹³ ¿Qué importancia tiene la verdad, si no se sabe vivir? ¿Qué importancia tiene la justicia, si se es incapaz de actuar justamente? ¿Y por qué la íbamos a desear si no aporta nada? La prudencia es como un *savoir-vivre* real (y no simplemente aparente, como la urbanidad), que también sería un arte de gozar: a veces rechazamos muchos placeres, explica Epicuro, porque pueden ocasionarnos un desagrado mayor, o buscamos tal dolor porque nos permite evitar dolores peores o conseguir un placer más intenso o duradero.¹⁴ Así, por ejemplo, vamos siempre al dentista o al tra-

10. *Ética a Nicómaco*, VI, 5. Cuando nuestras ciencias modernas combaten el azar, por ejemplo bajo la forma del cálculo de probabilidades, es para buscar en ello lo necesario. Ahora bien, esto (que da la razón a Aristóteles) sólo vale a nivel de grandes números, cuando toda elección y toda acción deben afrontarse en singular.

11. Véase P. Aubenque, *op. cit.*, pág. 78.

12. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 130 (trad. M. Conche).

13. *Ibid.*, 132. Véanse también las *Máximas capitales* V a X, así como la *Sentence vaticane* 71.

14. *Carta a Meneceo*, 129.

bajo por placer, pero por un placer que la mayor parte de las veces es diferido o indirecto (para evitar o suprimir un dolor), que la prudencia prevé o calcula. Se trata de una virtud siempre temporal y a veces contemporizadora. La prudencia tiene en cuenta el futuro, por eso depende de nosotros enfrentarnos a él (por eso no depende de la esperanza, sino de la voluntad). Así pues, es una virtud presente, como toda virtud, pero preventiva o anticipadora. El hombre prudente está atento no sólo a lo que acontece, sino también a lo que puede acontecer: está atento y presta atención. *Prudentia*, subrayaba Cicerón, viene de *providere*,¹⁵ que significa tanto *prever* como *proveer*. La prudencia es la virtud de la duración, del futuro incierto, del momento favorable (el *kairos* de los griegos), de la paciencia y de la anticipación. No se puede vivir en el instante. No se puede llegar siempre al placer por el camino más corto. La realidad impone su ley, sus obstáculos, sus rodeos. La prudencia es el arte de tenerlos en cuenta: es el deseo lúcido y razonable. Los románticos la despreciarán, porque preferirán sus sueños. Por el contrario, los hombres de acción saben que no hay otro camino, aunque sea para realizar lo improbable y lo excepcional. La prudencia es lo que diferencia la acción del impulso, al héroe del exaltado. En el fondo es lo que Freud llamará el principio de realidad, o al menos es la virtud correspondiente a él: se trata de disfrutar lo más posible, de sufrir lo menos posible, pero teniendo en cuenta las obligaciones y las incertidumbres de la realidad; dicho de otra manera (volvemos a la virtud intelectual de Aristóteles), *inteligentemente*. Así, la prudencia en el hombre tiene la misma función que el instinto en los animales, y, según Cicerón, que la providencia en los dioses.¹⁶

La *prudencia* de los Antiguos (*phronesis*, *prudentia*) va mucho más allá que la simple prevención de los peligros, a lo que se reduce más o menos la nuestra. Sin embargo, ambas se hallan relacionadas, y a los ojos de Aristóteles o de Epicuro, ésta dependería de aquélla. La prudencia determina lo que es necesario elegir y lo que hay que evitar. Ahora bien, el peligro depende con mucha frecuencia de esta última categoría: de ahí la prudencia en el sentido moderno del término (la prudencia como precaución). Sin embargo, hay riesgos que es necesario saber correr, peligros que es necesario saber afrontar: de ahí la prudencia en el sentido antiguo (la prudencia como «virtud del riesgo y de la

15. *De las leyes*, XXIII.

16. Véase Cicerón, *De la República*, VI, 1; *De la naturaleza de los dioses*, II, 22, 58, y *De las leyes*, I, 23. Véase también P. Aubenque, *op. cit.*, pág. 95.

decisión».)¹⁷ La primera, lejos de abolir a la segunda, depende de ella. La prudencia no es el miedo ni la cobardía. Sin la valentía, la prudencia sólo sería pusilanimidad, del mismo modo que, sin ella, la valentía sólo sería temeridad o locura.

Obsérvese, por otra parte, que, incluso en su sentido restringido y moderno, la prudencia continúa condicionando la virtud. Sólo los vivos son virtuosos, o pueden serlo (los muertos sólo pueden, en el mejor de los casos, haberlo sido); sólo los prudentes están vivos, o siguen estándolo. Una imprudencia absoluta sería siempre mortal en un plazo muy corto. ¿Qué quedaría de la virtud? ¿Y cómo podría tener lugar? He señalado, a propósito de la urbanidad, que el niño al principio no diferencia entre lo que está mal (la falta) y lo que hace daño (el dolor, el peligro). Tampoco distingue entre la moral y la prudencia; tanto la una como la otra se hallan sometidas en lo esencial, y durante mucho tiempo, a la palabra o al poder de los padres. Pero ahora hemos crecido (gracias a la prudencia de nuestros padres y después a la nuestra) y esta distinción se nos impone, por lo cual la moral y la prudencia se constituyen diferenciándose. Identificarlas totalmente sería un error; pero oponerlas sería otro. La prudencia aconseja, subrayaba Kant; la moral ordena.¹⁸ Así pues, necesitamos tanto de la una como de la otra, solidariamente. La prudencia sólo es virtud cuando se halla al servicio de un fin estimable (si no sólo sería habilidad), del mismo modo que este fin sólo es completamente virtuoso cuando se sirve de los medios adecuados (si no sólo serían buenos sentimientos). Por esa razón, decía Aristóteles, «no es posible ser un hombre de bien sin prudencia, ni un hombre prudente sin virtud moral».¹⁹ La prudencia no es suficiente para la virtud (ya que ella sólo delibera acerca de los medios, mientras que la virtud también se refiere a la consideración de los fines), pero ninguna virtud podría prescindir de ella. El conductor imprudente no es sólo peligroso, sino también —por la poca importancia que da a la vida ajena— moralmente condenable. A la inversa, ¿cómo no ver que el *sexo seguro*, que no es más que una sexualidad prudente, puede ser también (por el cuidado que se manifiesta hacia la salud del otro, aunque uno mismo esté ya enfermo) una disposición moral? Entre adultos aquiescentes, la sexualidad libre no es una falta. Pero la imprudencia sí lo es. En estos tiempos de sida, comportamientos que en sí mismos no serían condenables pueden llegar a

17. P. Aubenque, *op. cit.*, pág. 137.

18. *Crítica de la razón práctica*, Analítica, cap. I.

19. *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144 b 31.

serlo, no por los placeres que procuran, que son inocentes, sino por los riesgos que ocasionan o hacen correr al otro. Una sexualidad sin prudencia es una sexualidad sin virtud, o en la que, en cualquier caso, la virtud es deficiente. Esto ocurre en todos los campos. El padre imprudente puede amar y desear la felicidad de sus hijos. Sin embargo, su virtud de padre y, sin duda, su amor carecen de algo. Si ocurriera un drama, que él podría haber evitado, sabría que, sin ser absolutamente responsable, no es totalmente inocente. La prudencia consiste primeramente en no hacer daño y en proteger; sin ella, cualquier virtud sería impotente o nefasta.

Ya he dicho que la prudencia no prohíbe el riesgo ni evita siempre el peligro. La prudencia forma parte del oficio del alpinista o del marino. ¿Qué riesgo? ¿Qué peligro? ¿Dentro de qué límites? ¿Con qué finalidad? El principio de placer es el que dispone todo esto, es lo que se llama el deseo o el amor. ¿Cómo? ¿Con qué medios? ¿Con qué precauciones? El principio de realidad es el que decide todo esto y —cuando decide de la *mejor manera*— recibe el nombre de prudencia.

«La prudencia —decía san Agustín— es un amor que escoge con sagacidad.»²⁰ Pero ¿qué escoge? Ciertamente no su objeto, el deseo al que provee, sino los medios de alcanzarlo o de protegerlo. La sagacidad de las madres y de los amantes es la sabiduría del amor loco. Hacen lo que es debido, como es debido, al menos lo que consideran como tal (quien dice virtud intelectual dice riesgo de error), y de esta preocupación ha surgido la humanidad, la suya, la nuestra. El amor les guía; la prudencia les ilumina.

¡Ojalá pudiera iluminar también a la misma humanidad! Hemos visto que la prudencia tenía en cuenta el futuro: olvidarlo sería peligroso e inmoral. La prudencia es esta paradójica *memoria del futuro*, o, por decirlo de otra forma (ya que la memoria como tal no es una virtud), esta paradójica y necesaria *fidelidad al futuro*. Esto lo saben los padres que quieren preservar el futuro de sus hijos, no para escribirlo a su gusto, sino para dejarles el derecho, y si es posible darles los medios, de escribirlo ellos mismos. La humanidad debe comprender también esto si quiere preservar los derechos y las posibilidades de una humanidad futura.²¹

20. Citado por J.-L. Bruguès OP, *Dictionnaire de morale catholique*, ed. CLD, Chambray-lès-Tours, 1991, art. «Prudence» (pág. 346). El autor no indica la referencia. Puede tratarse de una traducción aproximada del *De moribus catholicae Ecclesiae*, II, 1, § XV-25: *Prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens* («La prudencia es el amor que distingue con sagacidad lo que es útil de lo que es dañino», trad. B. Roland-Gosselin, Desclée, 1936, págs. 62 y 63).

21. Véase Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. fran., Editions du Cerf, 1990. Véase también J.-M. Besnier, *L'humanisme déchiré*, Descartes & Cie, 1993, págs. 111-121. Señalemos de paso que J.-M. Besnier no tiene razón para oponerme en este punto a Hans Jonas. El que sólo haya una ética presente, no im-

Cuanto más poder, más responsabilidades: nuestra responsabilidad nunca ha sido tan grave, pues no sólo está en juego nuestra existencia o la de nuestros hijos, sino también (debido a los progresos técnicos y a su temible alcance) la de toda la humanidad, por los siglos de los siglos... Si la ecología, por ejemplo, depende de la prudencia, es porque afecta a la moral. Nos equivocáramos si creyéramos que la prudencia es algo ya superado: es la más moderna de nuestras virtudes, o más bien es la virtud que la modernidad hace más necesaria.

Moral aplicada, decía yo, en los dos sentidos del término: es lo contrario de una moral abstracta o teórica, pero también lo contrario de una moral negligente. Que esta última noción sea contradictoria revela hasta qué punto es necesaria la prudencia, incluida la que sirve para proteger a la moral del fanatismo (siempre imprudente a fuerza de entusiasmo) y de sí misma. ¿Cuántos horrores se han llevado a cabo en nombre del Bien? ¿Cuántos crímenes se han cometido en nombre de la virtud? Estos crímenes y horrores suponían, casi siempre, pecar contra la tolerancia y, en la mayoría de los casos, contra la prudencia. Desconfiemos de esos Savonarolas ofuscados por el Bien, demasiado dominados por los principios para considerar a los individuos, demasiado seguros de sus intenciones para preocuparse de las consecuencias.

Una moral sin prudencia es una moral vana o peligrosa. «*Caute*», decía Spinoza: «Desconfía». ²² Es la máxima de la prudencia, hay que desconfiar también de la moral cuando ésta desconoce sus límites o sus incertidumbres. La buena voluntad no es una garantía, ni la buena conciencia una excusa. En otras palabras, la moral no es suficiente para la virtud: también es necesaria la inteligencia y la lucidez. Esto es lo que el sentido del humor nos recuerda y lo que la prudencia prescribe.

Es imprudente escuchar sólo a la moral, y es inmoral ser imprudente.

pidé que toda ética deba, como lo exige la prudencia, preocuparse del futuro —incluido (sobre todo hoy en día a causa del poder sin precedentes de nuestras técnicas) el de las generaciones futuras—. Sólo los vivos pueden tener deberes; pero también los tienen, es lo que demuestra el libro de Jonas, de cara a los que no viven todavía: de cara a la humanidad futura, no podríamos comprometer su existencia sin ser culpables. En lo que a mí respecta, jamás he pensado que debamos, ni siquiera que podamos, estar eximidos de toda relación con el futuro. Incluso he escrito a menudo y muy claramente lo contrario (véase p. ej. *Le mythe d'Icare*, págs. 149 y 150; *Vivre*, págs. 214-224; *Une éducation philosophique*, págs. 350-352; *L'amour la solitude*, pág. 26 (trad. cast.: *El amor la soledad*, Barcelona, Paidós, 2003); *Valeur et vérité*, págs. 145, 146 y 158-160 y sigs.). Lo que he querido mostrar, contra las seducciones de la esperanza y los peligros de la utopía, es simplemente que la relación con el futuro no puede ser política y moralmente responsable en la medida en que concierne al futuro en tanto éste depende de nosotros: en la medida, pues, en que no es una relación de esperanza, sino de voluntad. La prudencia es la voluntad actual (como toda voluntad) de preparar o de preservar el futuro: el suyo, tanto como pueda, y el de los otros, tanto como deba.

22. Ése era el lema inscrito en su sello.

CAPÍTULO 4

La templanza

No se trata de no gozar, ni de gozar lo menos posible, porque eso no sería virtud, sino tristeza, no sería templanza, sino ascetismo; no sería moderación, sino impotencia. Contra todo esto nunca dejaré de citar el hermoso escolio de Spinoza, quizá el más epicúreo que haya escrito, en el que se haya expresado lo esencial: «Sólo una torpe y triste superstición puede prohibir los placeres. En efecto, ¿hay algo que ahuyente mejor la tristeza que calmar el hambre y la sed? Ésta es también mi norma y mi convicción. A ninguna divinidad, sólo a un envidioso, le puede procurar placer mi impotencia y mi pena; sólo alguien así puede considerar que nuestras lágrimas, nuestros lamentos, nuestro temor y los otros signos de nuestra impotencia interior sean una virtud. Al contrario, cuanto mayor es la alegría, mayor es la perfección que alcanzamos y más necesario se nos hace participar de la naturaleza divina. Así pues, es de hombre sabio utilizar las cosas y obtener de ellas todo el placer posible (sin llegar al hastío, porque eso ya no sería placer)». ¹ Casi todo el sentido de la templanza aparece en la frase contenida en el paréntesis; es lo contrario del hastío, o de lo que conduce a él: no se trata de gozar menos, sino de gozar mejor. La templanza, que es la moderación en los deseos sensuales, es también el requisito para un goce más puro o más pleno. Es un placer lúcido, controlado, cultivado. Spinoza, en ese mismo escolio, dice también: «Es de hombre sabio, me parece, servirse, para su refección y para la reparación de sus fuerzas, de alimentos y de bebidas agradables tomados en cantidad moderada, así como de perfumes, del adorno de unas plantas verdes, del vestido, de la música, de los juegos que ejercitan el cuerpo, de los espectáculos y de otras cosas del mismo

1. Spinoza, *Ética*, IV, escolio de la prop. 45.

tipo que todos podemos utilizar sin ningún perjuicio para el otro». ² La templanza es la virtud por la cual continuamos siendo señores de nuestros placeres y no sus esclavos. Es goce libre, que goza mejor de los placeres al gozar también de la propia libertad. ¡Qué placer fumar, cuando se puede prescindir de ello! ¡Qué placer beber, cuando no se es prisionero del alcohol! ¡Qué placer hacer el amor, cuando no se es prisionero del deseo! Placeres todos ellos más puros desde el momento en que son más libres. Más alegres desde el momento en que están más dominados. Más serenos desde el momento en que son menos dependientes. ¿Es fácil de conseguir? Por supuesto que no. ¿Es posible? No siempre ni para todo el mundo, lo digo por experiencia. Por eso la templanza es una virtud, es decir, una excelencia: una línea de cresta, diría Aristóteles, entre los dos abismos opuestos de la intemperancia y de la insensibilidad, ³ entre la tristeza del libertino y la del que le cuesta trabajo gozar, entre la desgana del tragón y la del anoréxico. ¡Qué desgracia sufrir el cuerpo! ¡Qué felicidad disfrutar de él y ejercitarlo!

El intemperante es un esclavo, y tanto más desde el momento en que transporta a todas partes a su amo consigo. Es prisionero de su cuerpo, prisionero de sus deseos o costumbres, prisionero de su fuerza o de su debilidad. Epicuro tenía razón cuando prefería hablar de la independencia (*autárkeia*) en vez de la templanza o de la moderación (*sophrosiné*) como hacían Aristóteles o Platón. Pero la una siempre va acompañada de la otra: «Vemos la independencia como un gran bien, no porque siempre vivamos con poca, sino para que, si no tenemos mucha, nos contentemos con poca, persuadidos de que aquellos que tienen menos necesidad de ella la disfrutan con más placer cuando la tienen en abundancia, y de que todo lo que es natural es fácil de conseguir, mientras que lo que es vano es difícil de obtener». ⁴ En una sociedad no demasiado pobre, el agua y el pan no faltan casi nunca. En una sociedad rica, el oro y el lujo faltan siempre. ¿Cómo podríamos ser felices si estamos insatisfechos? ¿Y cómo podríamos estar satisfechos si nuestros deseos no tienen límite? A Epicuro, por el contrario, un poco de queso o de pescado seco le parecía un gran banquete. ¡Qué felicidad comer cuando se tiene hambre! ¡Qué felicidad dejar de tener hambre cuando

2. *Ibid.*

3. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 7, 1107 b 4-8, y III, 14, 1119 a 5-20. Sobre la virtud como justo medio (y como cumbre) entre dos vicios opuestos, uno por exceso y otro por defecto, véase también *Ética a Nicómaco*, II, 5 y 6 (especialmente 1107 a 1-7).

4. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 130. Comparar con lo que Aristóteles escribe sobre la templanza: *Ética a Nicómaco*, III, 13-15. Sobre la *autárkeia* en Aristóteles, véase *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1097 b (y sigs.).

se ha comido! ¡Y qué libertad estar sometido sólo a la naturaleza! La templanza es un medio para la independencia, de la misma manera que ésta lo es para la felicidad. Ser temperante es poder contentarse con poco; pero lo importante no es el *poco*, sino el hecho de poder y de contentarse.

La templanza —como la prudencia, y quizá como todas las virtudes— pertenece, pues, al arte de gozar: es un trabajo del deseo sobre sí mismo, del ser vivo sobre sí mismo. Su objetivo no es sobrepasar nuestros límites, sino respetarlos. Es un elemento más de lo que Foucault llamaba *la preocupación por uno mismo*: es una virtud ética, más que moral, ⁵ y depende menos del deber que del sentido común. Es la prudencia aplicada a los placeres: se trata de gozar lo más posible y lo mejor posible, pero por una intensificación de la sensación o de la conciencia que se tiene de ella, y no por la multiplicación indefinida de sus objetos. ¡Pobre Don Juan por necesitar tantas mujeres! ¡Pobre alcohólico por necesitar beber tanto! ¡Pobre glotón por necesitar comer tanto! Epicuro enseñaba a gozar de los placeres tal y como vienen, tan fáciles de satisfacer, cuando son naturales, como calmar el cuerpo. ¿Hay algo más fácil que saciar la sed? ¿Hay algo más fácil de satisfacer que un estómago o un sexo? ¿Hay algo más limitado, más felizmente limitado, que nuestros deseos naturales y necesarios? ⁶ No es el cuerpo el que es insaciable. La no limitación de los deseos, que nos condena a la carencia, a la insatisfacción o a la desgracia, sólo es una enfermedad de la imaginación. Nuestros sueños son mayores que nuestro estómago, y, absurdamente, reprochamos a nuestro estómago su pequeñez. El sabio, por el contrario, «pone límites a los deseos del mismo modo que se los pone al miedo»: ⁷ son los límites del cuerpo y son los de la templanza. Pero los intemperantes ¿los desprecian o quieren librarse de ellos? Si dejan de tener hambre, vomitan. Si dejan de tener sed, lo remedian con unos cacahuets bien salados o con el propio alcohol. Si dejan de tener ganas de hacer el amor, una revista pornográfica consigue poner otra vez la máquina en funcionamiento... Pero ¿de qué sirve todo esto? ¿Y a qué precio? Se vuelven

5. Sobre el sentido de esta distinción, véase mi artículo «¿Moral o ética?», en *Valeur et vérité*, PUF, 1994, págs. 183-205. Sobre la preocupación por sí mismo, véase por supuesto M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, especialmente los tomos 2 y 3 (Siglo XXI Editores).

6. Sobre los deseos naturales y necesarios, y sobre los que no lo son, véase Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 127 y sigs., así como la *Máxima capital*, XXIX. Sobre la clasificación de los deseos en el epicureísmo, véase M. Conche, *Epicure, Lettres et maximes*, reed. PUF, 1987. Introducción, págs. 63-69.

7. Como Lucrecio decía de Epicuro: «*Et finem statuit cupidinis atque timoris*» (*De rerum natura*, VI, 25).

prisioneros del placer, en lugar de liberarse (gracias al propio placer). Se vuelven prisioneros de la carencia, hasta el punto de que ésta acaba, en la saciedad, por faltarles. Qué tristeza, dicen entonces, no tener sed ni hambre de ningún tipo... Quieren más, siempre más, y no saben contentarse, ni siquiera, con *demasiado*. Por eso los libertinos son tristes; por eso los alcohólicos son desgraciados; ¿y existe algo más siniestro que un comilón hartado? «He comido demasiado», dice desplomándose, pesado, hinchado, agotado... «La intemperancia es la peste de la voluptuosidad, y la templanza no es su plaga, sino su condimento», lo que permite saborear el placer «en su más encantadora gracia».⁸ Así es para el *gourmet*, quien, al contrario del comilón, preferirá la calidad a la cantidad. Es un primer paso. Pero el objetivo del sabio es más alto, más cercano a sí mismo o a lo esencial: la calidad de su placer le importa más que la de los manjares que se lo producen. Es un *gourmet*, si se quiere, pero en segundo grado, que sería, sin embargo, el grado primordial: un *gourmet* de sí mismo, o más bien (pues el yo sólo es un manjar como cualquier otro) de la vida, del placer anónimo e impersonal de comer, de beber, de sentir, de amar... No es un esteta, es un conocedor. Sabe que no hay más placer que el de la satisfacción, y que no hay más satisfacción que la del deseo: «Los manjares sencillos proporcionan el mismo placer que un menú suntuoso, una vez suprimido todo el dolor que procede de la necesidad; y el pan de centeno y el agua proporcionan un placer extremo cuando uno se los lleva a la boca estando necesitado. Así pues, la costumbre de los regímenes sencillos y no dispendiosos es buena para mejorar la salud, hace al hombre activo en las ocupaciones necesarias de la vida, nos pone en una mejor disposición cuando nos acercamos, de vez en cuando, a comidas costosas, y nos hace no temer la fortuna».⁹ En una sociedad desarrollada como la de Epicuro, como la nuestra, es fácil procurarse lo necesario; pero lo que no es necesario es difícil de obtener o de conservar serenamente. Pero ¿quién sabe contentarse con lo necesario? ¿Quién sabe amar lo superfluo sólo cuando se tiene? Quizá sólo el sabio. La templanza intensifica su placer, cuando éste existe; y cuando no existe, hace las veces de él. Así pues, el placer existe siempre o casi siempre: ¡qué placer estar vivo!, ¡qué placer no carecer de nada!, ¡qué placer ser dueño de los propios placeres! El sabio epicúreo cultiva de una forma intensiva —más que

8. *Ensayos*, III, 13

9. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 130 y 131.

extensiva— sus voluptuosidades. Lo mejor, no la mayor cantidad, es lo que le atrae y lo que le basta para su felicidad. Vive «contentándose con poco», como dirá Lucrecio, seguro de su bienestar, pues sabe que de «ese poco nunca tendrá carestía»¹⁰ o que si la carestía se impusiera, este poco le curaría enseguida de ella y de todo. ¿De qué puede carecer aquel a quien la vida le basta? San Francisco de Asís encontró también el secreto de una pobreza feliz. Pero la lección sirve sobre todo para nuestras opulentas sociedades, en las que se muere y se sufre más a menudo por intemperancia que por hambre o ascetismo. La templanza es una virtud para todas las épocas, pero más necesaria cuanto más favorables sean estas épocas. No es una virtud de excepción, como la valentía (más necesaria, por el contrario, cuanto más difíciles son los tiempos), sino una virtud común y humilde: una virtud no de excepción, sino de norma; no de heroísmo, sino de reserva. Es lo contrario al *desarreglo de todos los sentidos* que tanto amaba Rimbaud. Quizá, por ese motivo, nuestra época, que prefiere los poetas a los filósofos y los niños a los sabios, tienda a olvidar que la templanza es una virtud, y sólo vea en ella una medida de higiene. ¡Triste época que sólo sabe situar por encima de los poetas a los médicos!

Santo Tomás vio claramente que esta virtud cardinal, aunque menos elevada que las otras tres (la prudencia es más necesaria, la valentía y la justicia más admirables), le elevaba por encima de ellas a causa de su dificultad.¹¹ Esto se debe a que la templanza actúa sobre los deseos más necesarios de la vida del individuo (beber, comer) y de la especie (hacer el amor), que son también los más fuertes¹² y, por lo tanto, los más difíciles de dominar. Ni que decir tiene que no es cuestión de suprimirlos —la insensibilidad es un defecto—,¹³ sino sobre todo, y en la medida de lo posible, de controlarlos (en el sentido de la palabra inglesa *self-control*), de regularlos (del mismo modo que se regula un motor), de mantenerlos en equilibrio, en armonía o en paz. La templanza es una regulación voluntaria de la pulsión de vida, una sana afirmación de nuestra potencia de existir, como diría Spinoza, y especialmente del poder de nuestra alma sobre los impulsos irracionales de nuestros afectos o de nuestros apetitos.¹⁴ La templanza no es un senti-

10. Lucrecio, *De rerum natura*, V, 1117-1119.

11. *Suma teológica*, II-II, q. 141, art. 8.

12. *Ibid.*, art. 4.

13. *Ibid.*, q. 142, art. 1. Véase también Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 7, 1107 b 4-8, y III, 14, 1119 a 5-21.

14. Véase por ejemplo *Ética*, III, escolio de la prop. 56, y V, prop. 42 y escolio.

miento, sino una fuerza, es decir, una virtud.¹⁵ «Es la virtud que supera todos los tipos de ebriedad», decía Alain,¹⁶ y debe, pues, superar también —y en eso se vincula con la humildad— la ebriedad de la virtud¹⁷ y de sí misma.

CAPÍTULO 5

La valentía

De todas las virtudes, la valentía es la más universalmente admirada. Lo extraño del caso es que el prestigio del que goza no parece depender ni de las sociedades ni de las épocas, y apenas de los individuos. En todas partes se desprecia la cobardía y se aprecia el coraje. Las formas y los contenidos pueden variar, ya que cada civilización tiene sus propios miedos y sus propias valentías; pero lo que no varía, o apenas, es que la valentía, como capacidad de superar el miedo, es más apreciada que la cobardía o el amedrentamiento, que se abandonan a él. La valentía es la virtud de los héroes, ¿y quién no admira a los héroes?

Sin embargo, esta universalidad no demuestra nada, incluso podría ser sospechosa. Si algo es universalmente admirado significa que también lo admiran los malvados y los imbéciles. ¿Son éstos unos buenos jueces? Por otra parte, se admira también la belleza, que no es ninguna virtud; y muchos desprecian la amabilidad, que sí lo es. Que la moral pueda ser universal en principio, no significa que tenga un éxito universal. La virtud no es un espectáculo, no tiene nada que ver con los aplausos.

Máxime cuando la valentía puede servir para todo, tanto para el bien como para el mal, cuya naturaleza no puede cambiar. Una maldad valerosa es maldad. Un fanatismo valeroso es fanatismo. ¿Esta valentía —la valentía para el mal, en el mal— es también una virtud? Parece difícil de creer. ¿Se puede admirar la valentía de un asesino o de un miembro de las SS?, ¿el poseer esta valentía les convierte en virtuosos? Si hubieran sido un poco más cobardes, habrían causado menos mal. ¿En qué consiste esta virtud que puede servir para lo peor? ¿En qué consiste este valor que parece ser indiferente a la moral?

15. *Ibid.*, y *Ética*, IV, def. 8.

16. Alain, *Définitions*, en *Les arts et les dieux*, Pléiade, pág. 1.094 (def. de la templanza)

17. Véase Montaigne, *Ensayos*, I, 30 («De la moderación»), y Kant, *Doctrina de la virtud*, Introducción, XVII.

«La valentía no es una virtud —decía Voltaire—, sino una cualidad común a los criminales y a los grandes hombres.»¹ Una excelencia, pues, que, sin embargo, no sería ni moral ni inmoral en sí misma. Con la inteligencia o la fuerza ocurre lo mismo: también son admiradas, también son ambiguas (pueden servir tanto para el mal como para el bien), y por ello son moralmente indiferentes. Sin embargo, no estoy seguro de que la valentía no signifique algo más. Consideremos a cualquier canalla: el que sea inteligente o idiota, robusto o enclenque, no cambia en nada su valoración desde el punto de vista moral. Incluso, en un cierto grado, la estupidez podría disculparle, como también, quizá, cualquier desventaja física que hubiera perturbado su carácter. Se dirá que son circunstancias atenuantes: ¿si no hubiera sido idiota y cojo habría sido tan malvado? La inteligencia o la fuerza, lejos de atenuar la ignominia de un individuo, la duplicaría, haciéndola a veces más nefasta y culpable. No ocurre lo mismo con la valentía. Si la cobardía puede servir a veces de disculpa, la valentía, como tal, sigue teniendo un valor ético (lo que no prueba, como veremos, que sea siempre una virtud), me parece, en el propio canalla. Tomemos a dos miembros de las SS similares en todo, excepto en que uno de ellos demuestra ser cobarde y el otro valiente: el segundo será más peligroso, quizá, pero ¿se puede decir que es mucho más culpable?, ¿mucho más despreciable?, ¿mucho más odioso? Si digo de alguien: «es cruel y cobarde», los dos calificativos se suman; pero si digo: «es cruel y valiente», más bien se restarían. ¿Cómo se puede odiar o despreciar completamente a un kamikaze?

Pero dejemos a un lado la guerra, ya que nos llevaría demasiado lejos. Imaginemos más bien a dos terroristas que, en tiempo de paz, hacen explotar sendos aviones de línea llenos de turistas... ¿Cómo no despreciar mucho más al que lo hace desde el suelo, sin correr ningún riesgo, que al que permanece en el avión y muere, con conocimiento de causa, junto a los otros pasajeros? Me detendré en este ejemplo. Supongamos que nuestros dos individuos tienen unas motivaciones parecidas, por ejemplo ideológicas, y que sus actos tienen, en relación a sus víctimas, idénticas consecuencias. Se admitirá que las consecuencias son demasiado graves y las motivaciones demasiado discutibles para que las primeras puedan ser justificadas por las segundas. Dicho de otra forma, se admitirá que los dos atentados son moralmente condenables. Pero uno de nuestros dos terroristas añade a esto la cobardía, pues sabe que no

1. No encuentro la referencia; pero, al buscarla, encuentro la misma idea en *Roma salvada, o Catilina*, V, 3: «Un valor indómito, en el corazón de los mortales, / produce grandes héroes o grandes criminales».

corre ningún riesgo, y el otro el valor, pues sabe que va a morir. ¿En qué cambia esto las cosas? Repetimos que, en lo que se refiere a las víctimas, las cosas no cambian en nada. ¿Y en lo que se refiere a los que instalan las bombas? ¿Que uno es valiente mientras que el otro es cobarde? Sin duda, pero de qué depende esto, ¿de la moral o de la psicología?, ¿de la virtud o del carácter? Es innegable que la psicología o el carácter pueden desempeñar un papel, e incluso que lo desempeñan necesariamente. Pero me parece que hay algo más que afecta a la moral: el terrorista heroico demuestra al menos, por su sacrificio, una sinceridad, y quizá un desinterés en sus motivaciones. La prueba es que la estima (por supuesto mezclada con otros elementos) que podamos sentir hacia él se vería atenuada, o desaparecería, si llegáramos a saber, leyendo por ejemplo su diario, que ha cometido su crimen con la convicción de que gracias a él ganaba —pensemos en algún fanático religioso— mucho más de lo que perdía; es decir, una vida eterna y bienaventurada. En esta última hipótesis, el egoísmo recuperaría sus derechos, o mejor dicho, jamás los habría perdido, y la moralidad del acto retrocedería proporcionalmente. Nos encontraríamos con alguien que está dispuesto a sacrificar a víctimas inocentes por su propia felicidad, es decir, con un canalla cualquiera, por supuesto valiente en lo que respecta a esta vida, pero con una valentía interesada, aunque sea *post mortem*, y desprovista por tanto de todo valor moral. Una valentía egoísta es egoísmo. Imaginemos en cambio a un terrorista ateo: ¿cómo podríamos suponerle unas motivaciones ruines desde el momento en que sacrifica su vida? La valentía desinteresada es heroísmo; y si esto no prueba nada en cuanto a la valoración del acto en sí mismo, al menos indica algo en cuanto a la valoración del individuo. Este ejemplo me aclara algo. ¿No será que lo que apreciamos en la valentía que culmina en el sacrificio de uno mismo es en primer lugar el riesgo aceptado o corrido sin motivación egoísta? Dicho de otra manera, ¿no será que lo que apreciamos es una forma, si no siempre de altruismo, al menos de desinterés, de desapego, de distanciamiento de uno mismo? En todo caso, esto es lo que, en la valentía, parece *moralmente* apreciable. Si alguien nos agrede en la calle, impidiéndonos cualquier posible retirada, ¿nos defenderíamos furiosamente o más bien imploraríamos su gracia? Es una cuestión más que nada de estrategia o, digamos, de temperamento. Estoy de acuerdo en que la primera actitud se puede considerar más gloriosa o más viril. Pero la gloria no es la moral, ni la virilidad la virtud. Si, por el contrario, también en la calle, oyéramos a una mujer pidiendo socorro porque un indeseable la quisiera violar, está claro que el valor del que daríamos o no

prueba, aun dependiendo en alguna medida, por supuesto, de nuestro carácter, comprometería también nuestra responsabilidad propiamente moral, dicho de otra manera, nuestra virtud o nuestra indignidad. En otras palabras, aunque desde el punto de vista psicológico o sociológico la valentía es siempre apreciada, desde el punto de vista moral sólo es apreciable cuando se pone al servicio ajeno, al menos parcialmente, cuando olvida, más o menos, el interés egoísta inmediato. Por esta razón, sin duda, sobre todo para un ateo, la valentía frente a la muerte es la valentía suprema:² porque el yo no puede encontrar en ella ninguna gratificación concreta o positiva. Digo «inmediato», «concreta» y «positiva» porque todos sabemos perfectamente que uno no se deshace así como así del ego: incluso se puede sospechar que el héroe haya buscado la gloria o huido del remordimiento; dicho de otra manera, que haya buscado en la virtud, aunque sea indirectamente y a título póstumo, su propia felicidad o bienestar. Nadie escapa del ego; nadie escapa del principio de placer. Pero encontrar el placer en el servicio ajeno, encontrar el bienestar en la acción generosa, lejos de recusar el altruismo, es su propia definición y el principio de la virtud.

El amor a uno mismo, decía Kant, sin ser siempre culpable, es la fuente de todo mal.³ Yo añadiría: y el amor al otro es la fuente de todo bien. Pero eso sería ahondar todavía más en la distancia que los separa. Sólo podemos amar al otro cuando nos amamos a nosotros mismos (por esa razón las Escrituras nos dicen que debemos amar al prójimo como a «nosotros mismos»), y quizá uno sólo pueda amarse a sí mismo en la medida en que haya recibido primeramente este amor y lo haya interiorizado. Sin embargo, existe una diferencia de matiz, o de orientación, entre el que sólo se ama a sí mismo y el que ama también, a veces incluso de forma desinteresada, a algún otro, entre el que sólo ama recibir o tomar y el que ama también dar; en otras palabras, entre un comportamiento sórdidamente egoísta y un egoísmo sublimado, purificado, liberado (sí, ¡el egoísmo liberado del ego!), que recibe el nombre de... altruismo o generosidad.

Pero volvamos a la valentía. Así pues, lo que deduzco de mis ejemplos, aunque podrían encontrarse muchos más, es que la valentía, que en un principio es un rasgo psicológico, sólo llega a ser virtud cuando

2. Así lo vieron Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, III, 9, 1115 a y *Ética a Eudemo*, III, 1, 1229 b), santo Tomás (*Suma teológica*, II-II, q. 123, arts. 4 y 5) y Jankélévitch (*Traité des vertus*, II, 1, *Les vertus et l'amour*, cap. 2, págs. 134 y 135 de la ed. Champs-Flammarion, París, 1986).

3. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, primera parte, Observación general. Véase también *Crítica de la razón práctica*, I, escolio 2 del teorema 4, y *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, II,

se pone al servicio del otro o de una causa general y generosa. Como rasgo de carácter, la valentía es sobre todo una escasa sensibilidad al miedo, ya sea porque uno lo sienta poco, ya sea porque lo soporta bien, es decir, con placer. Ésta es la valentía de los temerarios, de los camorristas o de los impávidos: la valentía de los «duros», como se les llama en las películas policíacas, y todo el mundo sabe que la virtud no puede estar vinculada a ella. ¿Quiere decir esto que esta valentía es moralmente indiferente? No es tan simple. Incluso en una situación en la que actuaríamos sólo por egoísmo, se puede considerar que la acción valerosa (por ejemplo luchar contra un agresor en lugar de suplicarle) reflejará mucho más dominio, mucha más dignidad y mucha más libertad, cualidades todas ellas moralmente significativas que aportarán a la valentía, como por retroacción, algo de su valor: la valentía, sin ser siempre moral en su esencia, es aquello sin lo cual toda moral sería imposible o no tendría efecto. ¿Cómo podría atender a sus deberes alguien que se abandonara por completo al miedo? De ahí que una cierta estima humana —yo diría premoral, o casi moral— siga teniendo como objeto la valentía, incluso cuando ésta es puramente física o está al servicio de una acción egoísta. La valentía despierta respeto. Fascinación peligrosa, ciertamente (ya que la valentía, moralmente, no prueba nada), pero que quizá se explique por el hecho de que la valentía manifiesta al menos una disposición a alejarse del puro juego de los instintos o de los temores; es decir, un dominio de sí mismo y del miedo, disposición o dominio que, aunque no siempre sean morales, son al menos la condición —insuficiente, pero necesaria— de toda moralidad. El miedo es egoísta. La cobardía es egoísta. Sin embargo, esta valentía primera, física o psicológica no es todavía una virtud, o esta virtud (esta excelencia) no es todavía moral. Los Antiguos veían en ella un signo de virilidad (*andreia*, que significa «valor» en griego, procede, al igual que *virtus* en latín, de una raíz que designa al hombre, *anér* o *vir*, no como ser genérico, sino por oposición a la mujer); hoy en día muchas personas estarían de acuerdo con esto. «Se tienen o no se tienen», se dice vulgarmente, lo que indica que la psicología, incluso fantasiosa, tiene mucha más importancia aquí que la moral. Pero no nos dejemos engañar demasiado por esta valentía (valentía física, valentía del guerrero). Es evidente que una mujer puede dar prueba de ella. Pero, moralmente, eso no prueba nada. Esta valentía puede tenerla tanto el canalla como el hombre honesto. No es más que una regulación acertada o eficaz de la agresividad: se trata de una valentía patológica, como diría Kant, o pasional, como diría Des-

cartes,⁴ que sin duda es útil en la mayoría de los casos, pero sobre todo para el que la experimenta, por lo cual carece en sí misma de todo valor propiamente moral. Robar un banco conlleva peligro y, por lo tanto, valentía. Sin embargo, no es moral, o por lo menos sería necesario que se dieran unas circunstancias muy especiales (relativas sobre todo a las motivaciones del acto) para que pudiera llegar a serlo. Como virtud, en cambio, la valentía supone siempre una forma de desinterés, de altruismo o de generosidad. No excluye, sin duda, una cierta insensibilidad al miedo, o una cierta inclinación hacia él. Pero no las supone necesariamente. Esta valentía no es la ausencia de miedo: es la capacidad de superarlo, cuando está ahí, a través de una voluntad más fuerte y más generosa. Y eso ya no es (o no es solamente) fisiología, sino fortaleza de ánimo frente al peligro. Ya no es una pasión, sino una virtud, la condición de todas las virtudes. Ya no es la valentía de los duros, sino la de los afables y de los héroes.

Digo que esta valentía es la condición de toda virtud; pero quizá recuerden que también decía lo mismo de la prudencia. ¿Por qué no? ¿Por qué las virtudes únicamente pueden estar condicionadas por sólo una de ellas? Sin la prudencia, las otras virtudes serían ciegas o irracionales; pero sin la valentía serían vanas o pusilánimes. Sin la prudencia, el justo no sabría cómo luchar contra la injusticia; pero sin la valentía, no se atrevería a hacerlo. La valentía no sabría qué medios utilizar para alcanzar su fin; la prudencia retrocedería ante los riesgos que estos medios suponen. El imprudente y el cobarde no serían, pues, verdaderamente justos (no serían capaces de una justicia en acto, que es la verdadera justicia). Toda virtud es valor; toda virtud es prudencia. ¿Cómo podría el miedo sustituir a cualquiera de las dos?

Santo Tomás lo explica perfectamente: al igual que la prudencia, aunque de un modo diferente, la *fortitudo* (la fuerza de ánimo, el valor) es «condición de toda virtud»,⁵ pero, de cara al valor, sólo es una de ellas. Así pues, es una virtud general y al mismo tiempo cardinal, ya que soporta a las otras como un pivote o un gozne (*cardo*), ya que para toda virtud se requiere, decía Aristóteles, «actuar de forma firme e inquebrantable» (es lo que puede llamarse fuerza de ánimo); pero también virtud especial (que nosotros llamamos valor, estrictamente), que per-

4. Descartes, *Tratado de las pasiones*, II, art. 59, y III, art. 172; Kant, *Doctrina de la virtud*, Introducción, XII, y *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, I. Recordemos que, en Kant, «patológico» no significa anormal o enfermizo, sino que designa, conforme a su etimología, todo aquello que depende de la pasión (*pathos*) o, en general, de los impulsos sensibles (véase *Crítica de la razón pura*).

5. *Suma teológica*, II-II, q. 123, art. 2.

mite, como decía Cicerón, «afrentar los peligros y soportar los trabajos». ⁶ Porque el valor, señalemos de paso, es el contrario de la cobardía, pero también de la pereza o de la pasividad. ¿Es el mismo valor en los dos casos? Sin duda. El peligro no es el trabajo; el miedo no es la fatiga. Pero en los dos casos es necesario superar el impulso primero o animal, que preferiría el reposo, el placer o la huida. Como la virtud es un esfuerzo —lo es siempre, fuera de la gracia o del amor—, toda virtud es valor, y por esa razón, la palabra «cobardía», señalaba Alain, es «la más grave de las injurias»: ⁷ no porque la cobardía sea lo peor en el hombre, sino porque, sin valor, uno no podría resistir lo peor en uno mismo o en el otro.

Falta por saber qué relación tiene el valor con la verdad. Platón se hizo muchas preguntas acerca de esto, tratando, sin conseguirlo nunca de una forma satisfactoria, de reconducir el valor al saber (en el *Laques* o en el *Protágoras*) o a la opinión (en la *República*): el valor sería «la ciencia de las cosas que hay que temer y de las cosas que no hay que temer», explica; o al menos la «salvaguarda constante de una opinión recta y legítimamente acreditada en las cosas que hay que temer o no». ⁸ Eso significaba olvidar que el valor supone el miedo, y le basta con enfrentarse a él. Se puede mostrar valor ante un peligro ilusorio; y se puede carecer de él ante un peligro probado. El miedo manda. El miedo basta. ¿Es un miedo justificado o no, legítimo o no, razonable o no razonable? Ésa no es la cuestión. Don Quijote da prueba de su valor al enfrentarse con los molinos, mientras que la ciencia nunca ha dado valor a nadie. No hay virtud que se oponga más al intelectualismo. ¿Cuántos ignorantes heroicos ha habido? ¿Cuántos sabios cobardes? Si fueran realmente sabios, ya no tendrían miedo a nada (como se ve en Epicuro o Spinoza), y no les haría falta tener ningún valor. En lo que se refiere a los filósofos, no hay duda de que necesitan tener valor para pensar; pero el pensamiento jamás ha bastado para dárselo. La ciencia o la filosofía a veces pueden disipar los temores, disipando sus objetos; pero el valor, repeti-

6. *Ibid.* Santo Tomás toma la cita de Aristóteles de *Ética a Nicómaco*, II, 3, 1105 a 32 y la de Cicerón de la *Retórica, De inventione*, II.

7. *Les Propos d'Alain*, NRF, 1920, pág. 131 (es un *propos* magnífico, que no encuentro, quizá porque no lo haya buscado bien, en la colección de la Pléiade).

8. Véase el *Laques*, por entero, el *Protágoras*, 349 d-350 c y 358 d-360 e, la *República*, IV, 429 a-430 c, y las *Leyes*, XII, 963 a-964 d. Sobre el valor en Platón (y en general en la historia de la filosofía), véase también V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour (Traité des vertus)*, II, cap. 2, así como los artículos de E. Smoes y S. Matton en el núm. 6 de la serie «Morales» de la revista *Autrement* («Le courage», París, 1992).

mos, no es la ausencia de miedo: es la capacidad para afrontarlo, para dominarlo, para superarlo, lo cual supone que el miedo existe o debería existir. Que un eclipse, por ejemplo, para un moderno, gracias a todo lo que sabemos sobre él, ya no sea algo a lo que hay que temer, no nos da ningún valor con respecto a él: en todo caso nos quita la ocasión de dar prueba de él... o de no darla. De la misma forma, si pudiéramos convencernos con Epicuro de que la muerte no es nada para nosotros (o con Platón, de que es deseable), no necesitaríamos ya ningún valor para soportar su idea. La ciencia basta en el primer caso, la sabiduría o la fe bastarían en el otro. Pero sólo necesitamos tener valor precisamente donde éstas no bastan: o bien porque nos faltan, o bien, en lo que se refiere a nuestra angustia, porque no son pertinentes ni eficaces. El saber, la sabiduría o la opinión proporcionan o privan al miedo de sus objetos. No proporcionan valor: ofrecen la ocasión de servirse o de eximirse de él.

Jankélévitch lo vio perfectamente: el valor no es un saber, sino una decisión, no es una opinión, sino un acto.⁹ Y por ese motivo la razón no es suficiente: «El razonamiento nos dice *lo que* hay que hacer y si es necesario hacerlo, pero no nos dice *que* haya que hacerlo; y todavía menos él mismo hace lo que dice».¹⁰ Si hay un valor de la razón, es sólo porque la razón nunca tiene miedo; quiero decir que nunca es la razón en nosotros la que se asusta o se perturba. Cavaillès lo sabía, y también que la razón no basta para actuar o querer:¹¹ no hay valor *more geometrico*, ni ciencia valerosa. ¡Demuestre, mientras le torturan, que *no hay que* hablar! Esta demostración sería posible, pero ¿es suficiente? La razón es la misma tanto en Cavaillès (que no habló...) como en cualquier otra persona. Pero la voluntad no; pero el valor no, que sólo es la voluntad más determinada y, de cara al peligro o al sufrimiento, la más necesaria.

Toda razón es universal; todo valor, singular. Toda razón es anónima; todo valor, personal. Por eso a veces es necesario tener valor para pensar y también para sufrir y luchar: porque nadie puede pensar por nosotros, ni sufrir por nosotros, ni luchar por nosotros; dado que la razón no basta, dado que la verdad no basta, dado que es necesario superar en uno mismo todo lo que tiembla o se rebela, todo aquello que preferiría una ilusión tranquilizadora o una mentira comfortable. De ahí el

9. *Op. cit.*, cap. 2, sobre todo en las págs. 90-103 de la ed. Champs-Flammarion (1986). Aristóteles ya decía que «Sócrates tampoco tenía razón cuando decía que el valor es un saber» (*Gran moral*, I, 20, 1190 b 26-32).

10. *Ibid.*, pág. 110.

11. Véase mi artículo «Jean Cavaillès ou l'héroïsme de la raison». *Une éducation philosophique*, sobre todo en las págs. 302-308.

llamado valor intelectual, que es la repulsa, en el pensamiento, de ceder al miedo: la repulsa a someterse a otra cosa que no sea la verdad, a la que nada asusta, aunque en sí misma sea espantosa.

Es también la llamada lucidez, que es el valor de la verdad, pero a la que ninguna verdad basta. Toda verdad es eterna; el valor sólo tiene sentido en la finitud y en la temporalidad, en la duración. Un Dios no tendría necesidad de él. Ni quizá un sabio, si viviera sólo en los bienes inmortales o eternos que describen Epicuro o Spinoza.¹² Pero, como eso no es posible, necesitamos, de nuevo, tener valor. Valor para persistir y soportar, valor para vivir y morir, para aguantar, para luchar, para resistir, para perseverar... Spinoza llama *firmeza de ánimo* (*animositas*) a «este deseo por el cual cada uno se esfuerza por conservar su ser bajo el solo dictado de la razón».¹³ Pero el valor se encuentra en el deseo, no en la razón; en el esfuerzo, no en el dictado. Se trata siempre de perseverar en el ser (es lo que Eluard llamará «el duro deseo de durar»), y todo valor proviene de la voluntad.¹⁴

No estoy seguro de que el valor sea la virtud del principio,¹⁵ o al menos que sólo sea eso, o esencialmente eso: hace falta tener tanto valor, o mucho más, para continuar o mantenerse. Pero es verdad que continuar es volver a comenzar siempre, y que el valor, al no poder ser «ni atesorado ni capitalizado»,¹⁶ sólo continúa en esta condición, como una duración siempre incoativa del esfuerzo, como un comienzo siempre recomenzado, a pesar del cansancio, a pesar del miedo, por lo cual siempre es necesario y siempre difícil... «Es necesario, pues, salir del miedo por el valor —decía Alain—; y este movimiento, que comienza cada una de nuestras acciones, se encuentra también, cuando lo retenemos, en el nacimiento de cada uno de nuestros pensamientos.»¹⁷ El miedo paraliza, y toda acción, incluida la de la huida, se interrumpe un poco. El valor triunfa, al menos lo intenta, y ya es valeroso intentarlo. Si no, ¿qué virtud sería?, ¿qué vida?,

12. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 135; Spinoza, *Ética*, V. Eso no quiere decir (a pesar de Jankélévitch, *op. cit.*, págs. 98 y 99) que Epicuro y Spinoza no den importancia al valor, o a otro valor que no sea la pura *aphobia* (la ausencia de temor) del sabio, sino que éste ocupa todo el lugar que la sabiduría fracasa en ocupar dentro de nosotros...

13. *Ética*, III, 59 escolio. Véase también *Ética*, IV, prop. 63 y demostración.

14. *Ética*, III, 9 y escolio. Véase también *Ética*, V, escolio de la prop. 10 y prop. 41.

15. Contrariamente a lo que escribe Jankélévitch (pero para matizarlo a continuación) al inicio de su capítulo sobre el valor, *op. cit.*, pág. 89.

16. Jankélévitch, *op. cit.*, pág. 96.

17. *Lettres au Docteur H. Mondor sur le sujet du coeur et de l'esprit*, Bibl. de la Pléiade, «Les arts et les dieux», pág. 733.

¿qué felicidad? Un hombre con el ánimo fuerte, leemos en Spinoza, «se esfuerza en actuar bien y en mantenerse alegres».¹⁸ Confrontado a los obstáculos, que son innumerables, este esfuerzo es el mismo valor.

Como toda virtud, el valor sólo existe en el presente. El haber tenido valor no demuestra que se tendrá, ni siquiera que se tenga. Sin embargo, es una señal positiva y, literalmente, animante. El pasado es objeto de conocimiento, por lo cual es más significativo moralmente que el futuro, que sólo es objeto de fe o de esperanza, de imaginación. El querer dar mañana u otro día, no significa ser generoso. El querer ser valiente la semana próxima o dentro de diez años, no es valor. No son más que proyectos de voluntad, decisiones soñadas, virtudes imaginarias. Aristóteles (o el alumno que habla en su nombre) describe con gracia en la *Gran Moral* a los «que se hacen los valientes porque deberán enfrentarse a un riesgo dentro de dos años, y mueren de espanto cuando se encuentran cara a cara con el peligro».¹⁹ Héroes imaginarios, cobardes reales. Jankélévitch, que cita estas palabras, añade lleno de razón que «el valor es la intención del instante en curso», que el instante valiente designa «nuestro punto de tangencia con el futuro próximo»; en pocas palabras, se trata de ser valiente, no mañana o enseguida, sino «sobre la marcha».²⁰ De acuerdo. Pero este instante en curso, en contacto con el futuro próximo o inmediato, no es otra cosa que el presente que dura. No hace falta tener valor para enfrentarse a lo que ya no es, por supuesto; pero tampoco hace falta tenerlo para superar lo que todavía no es. Ni el nazismo ni el fin del mundo, ni mi nacimiento ni mi muerte son para mí objetos de valor (quizá lo sea la idea de la muerte desde el momento en que es actual, y también, en ciertos aspectos, la idea del nazismo o del fin del mundo; pero una idea requiere muchísimo menos valor, en estos campos, que el hecho en sí). ¿Hay algo más ridículo que esos héroes contumaces, que sólo se enfrentan, por supuesto imaginariamente, a peligros diferidos? Sin embargo, añade Jankélévitch: «No es posible respirar el valor si la amenaza ya se ha realizado completamente y si, rompiendo el encanto de lo posible, desapareciendo las angustias de la incertidumbre, el peligro convertido en desgracia ha cesado de ser un

18. *Ética*, IV escolio de la prop. 73.

19. *Gran Moral*, I, 20, 1191 a 33-36. Véase también *Ética a Nicómaco*, III, 9, 1115 a 33-35, y *Retórica*, II, 5, 1382 a 25-30. La Fontaine dedicó una fábula, «El león y el cazador», a este tipo de personaje, al que llama fanfarrón, cuya moraleja merece la pena recordar: «La verdadera prueba de valor / sólo está en el peligro que se palpa / El fanfarrón que lo buscaba —dice La Fontaine—, olvidando lo que había dicho antes, huye en el momento que lo ve». (*Fábulas*.)

20. *Op. cit.*, pág. 107.

peligro».²¹ ¿Seguro? Si fuera así, el valor no sería necesario, e incluso sería inútil, para enfrentarse al dolor, físico o moral, a la enfermedad y al duelo. Sin embargo, ¿no es precisamente en esas situaciones cuando tenemos mucha más necesidad de él? ¿Cómo pueden pensar quienes sufren la tortura, como Cavallès o Jean Moulin, que el futuro y el peligro son los que primero movilizan su valor (¿existe un futuro peor que su presente?, ¿existe peor peligro que la tortura?) y no la atroz actualidad del sufrimiento? Se dirá que la elección se encuentra, si es que la hay, en hacer cesar o continuar este horror, lo cual, como toda elección, sólo tiene sentido apoyándose en el futuro. No hay duda de que el presente es una duración, mucho más que un instante, una *distensión*, como decía san Agustín, siempre procedente del pasado, siempre dirigida hacia el futuro. Y es necesario tener valor, decía yo, para durar y soportar, para resistir sin romperse esta tensión que somos, o esta distancia, entre pasado y futuro, entre memoria y voluntad. Es la vida misma y el esfuerzo de vivir (el *conatus* de Spinoza). Pero este esfuerzo está siempre presente y, a menudo, resulta difícil. El futuro es lo que se teme, pero el presente es lo que se soporta (incluido el miedo presente por el futuro), y la realidad actual de la desgracia, del sufrimiento o de la angustia no requiere menos valor, en este presente que dura, que la amenaza del peligro o las congojas de la incertidumbre, como decía Jankélévitch. Esto es cierto para toda clase de tortura. ¿Al enfermo de cáncer en fase terminal sólo le es necesario tener valor de cara al futuro, de cara a la muerte? ¿Y la madre que ha perdido a su hijo? «Sea valiente», le dicen. Como todo consejo, esto se le dice de cara al futuro, pero eso no quiere decir que necesite tener valor para enfrentarse a un peligro, un riesgo o una amenaza, sino para enfrentarse a una desgracia ya presente, atrozmente presente, y que no es indefinidamente futura debido a que ya está y estará —puesto que el pasado y la muerte son irrevocables— definitivamente presente. Es necesario tener valor para sufrir un *handicap*, para asumir un fracaso o un error, y estos valores, ellos también, se basan primeramente en el presente que dura, y en el futuro sólo en tanto que ya es, que sólo puede ser la continuación de este presente. El ciego necesita más valor que quien ve perfectamente, pero no sólo porque la vida es más peligrosa para él. Yo incluso iría más lejos. En la medida en que el sufrimiento es peor que el miedo, al menos cada vez que lo es, es necesario tener más valor para soportarlo. Por supuesto depende de los sufrimientos y de los miedos. Tomemos entonces un sufrimiento extre-

21. *Op. cit.*, pág. 108.

mo, la tortura; y un miedo extremo, el miedo a la muerte, ambas inminentes. ¿No es necesario tener más valor para soportar la tortura que su amenaza, aunque ésta fuera perfectamente determinada y creíble? ¿Quién no preferiría suicidarse, a pesar del miedo, y no tener que sufrir? ¿Cuántos lo han hecho? ¿Cuántos han lamentado no haber tenido los medios para hacerlo? Es necesario tener valor para suicidarse, no hay duda de que siempre es necesario tenerlo para hacerlo. Pero menos que para soportar la tortura. Si el valor ante la muerte es el valor de los valores, quiero decir el modelo o el arquetipo de todo valor, no es siempre ni forzosamente el mayor. Es el más simple, porque la muerte es la más simple. Es el más absoluto, si se quiere, porque la muerte es absoluta. Pero no es el mayor, porque la muerte no es lo peor. Lo peor es el sufrimiento que dura, es el horror que se prolonga, los dos actuales, atrocemente actuales. Y en el mismo miedo, ¿quién no ve que es necesario tener el mismo valor para superar la actualidad de la angustia, y a veces mucho más, que para afrontar la virtualidad del peligro?

En pocas palabras, el valor no sólo está relacionado con el futuro, con el miedo, con la amenaza, sino también con el presente, y siempre revela más una voluntad que una esperanza. Los estoicos lo sabían e hicieron una filosofía de ello. Sólo tenemos esperanza en lo que no depende de nosotros; sólo queremos lo que depende de nosotros. Por eso la esperanza sólo es una virtud para los creyentes, mientras que el valor es una virtud para todos los hombres. Ahora bien, ¿qué es necesario para ser valeroso? Basta con quererlo,²² o dicho de otro modo, con serlo efectivamente. Pero no basta con esperar, sólo los cobardes se contentan con eso.

Esto nos lleva al famoso tema del valor de la desesperación.

«En los asuntos más peligrosos y más desesperados se emplea el máximo de audacia y de valor», escribía Descartes;²³ y si esto no excluye la esperanza, dice también, excluye que la esperanza y el valor tengan el mismo objeto o se confundan.²⁴ De cara a la muerte, el héroe puede esperar la gloria o la victoria póstuma de sus ideas. Pero esta esperanza no es el objeto de su valor ni tampoco podría hacer las veces de él. Los cobardes esperan la victoria, tanto como los héroes; y sólo se

22. Véase Epicteto y Marco Aurelio, pero también Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoie et le Presque-rien*, Points-Seuil, 1980, t. 3: *La volonté de vouloir* (especialmente el cap. 2), así como el *Traité des vertus*, II, 1, pág. 125.

23. *Tratado de las pasiones*, III, art. 173. Véase también, en los *Principios de la filosofía*, la dedicatoria a la princesa Isabel: «El miedo produce devoción y la desesperación valor».

24. *Ibid.*

huye, sin duda, con la esperanza de salvarse. Estas esperanzas no son el valor, ni bastan para darlo.

Eso no quiere decir que haya que despreciar a la esperanza. Es evidente que puede reforzar el valor o mantenerlo. Aristóteles ya lo había subrayado: es más fácil ser valiente en el combate cuando se tiene la esperanza de triunfar.²⁵ Pero ¿es eso más valeroso? Se puede pensar lo contrario: debido a que la esperanza afirma el valor, es necesario ser sobre todo valeroso cuando falta la esperanza; el héroe verdadero será aquel que sepa afrontar no sólo el riesgo, siempre lo hay, sino también, si llega el caso, la certeza de la muerte o también, puede suceder, de la última derrota. Éste es el valor de los vencidos, que no es menos grande, cuando lo tienen, ni menos meritorio, al contrario, que el de los vencedores. ¿Qué podían esperar los insurrectos del *ghetto* de Varsovia? En cualquier caso, no podían esperar nada para sí mismos, pero su valor no pudo ser más patente y más heroico. ¿Para qué luchaban entonces? Porque es necesario. Porque lo contrario sería indigno. O por la belleza del gesto, como se suele decir, dando por supuesto que esta belleza es de orden ético y no estético. «Las personas verdaderamente valientes sólo actúan por la belleza del acto valiente —escribía Aristóteles—, por el amor al bien —como se puede traducir también— o movidos por el sentimiento del honor.»²⁶ Las pasiones, ya sean la cólera, el odio o la esperanza, pueden también intervenir y prestar su ayuda.²⁷ Pero, sin ellas, el valor sigue siendo posible, mucho más necesario y mucho más virtuoso.

También se puede leer en Aristóteles que el valor, en su forma más elevada, es «sin esperanza»,²⁸ incluso es «antinómico de la esperanza»: debido a que no alimenta ninguna esperanza, el hombre valiente que debe enfrentarse con una enfermedad mortal es mucho más valiente que un marino ante una tempestad; por eso «los que mantienen la esperanza no son por ello auténticos valientes, no más que quienes tienen la convicción de ser los más fuertes y de poder triunfar en el combate».²⁹ No estoy seguro de que se pueda ir tan lejos, o de que esto no suponga

25. *Ética a Nicómaco*, III, 11, 1116 a 1-4.

26. Son las tres traducciones, todas aceptables, que se pueden encontrar para *to kalon prattousin* (*Ética a Nicómaco*, III, 11, 1116 b 30), en las ediciones más accesibles en francés, que cito por orden: la de Barhélemy Saint-Hilaire (revisada y corregida por A. Gómez-Muller, *Le livre de poche*, 1992, pág. 138, traducción casi idéntica en Gauthier y Jolif, Lovaina, 1970, pág. 80); Tricot (Vrin, 1979, pág. 156) y Voilquin (Garnier-Flammarion, 1965, pág. 83). Véase también III, 10, 1115 b 12-13 y 23.

27. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 11, 1116 b-1117 a y *passim*.

28. R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *Ética a Nicómaco*, Introducción, traducción y comentarios, Lovaina, 1970, II, 1, págs. 233 y 234.

29. Sylvain Matton, art. citado, págs. 34 y 35.

al menos llevar a Aristóteles, a través de una interpretación en cierto modo unilateral, a donde yo mismo iría de buena gana, al menos abstractamente. Sin embargo, me temo que sería ir mucho más allá de donde él querría llegar o cosentiría en seguirnos.³⁰ Da igual, esto pertenece sólo a la historia de la filosofía. La vida nos enseña que es necesario tener valor para soportar la desesperación y que a veces la desesperación puede darnoslo. Cuando ya no hay nada que esperar, no hay nada que temer: he aquí todo el valor disponible, y en contra de toda esperanza, para un combate presente, para un sufrimiento presente, para una acción presente. Por eso, explicaba Rabelais, «según la verdadera disciplina militar, no hay que hacer que el enemigo desespere, porque tal necesidad multiplica su fuerza y aumenta su valor».³¹ De quienes no temen nada se puede temer todo. ¿Qué pueden temer quienes ya no esperan nada? Los militares lo saben y desconfían de ellos, lo mismo que los diplomáticos o los hombres de Estado. Toda esperanza da pie a otra; toda desesperación, a sí misma. ¿Para suicidarse? Suele haber otras cosas mejores que hacer: la muerte es una esperanza como cualquier otra. Alain, que fue soldado, y un soldado valiente, conoció durante la guerra a algunos héroes verdaderos. Esto es lo que dice de ellos: «Es necesario no esperar ya nada para ser totalmente valiente; y yo he visto lugartenientes y subtenientes de infantería que parecían haber puesto punto final a sus vidas; su alegría me daba miedo. En esto yo estaba detrás; siem-

30. No puedo detenerme aquí en los problemas de interpretación, sobre todo en la difícil conciliación de dos pasajes de la *Ética a Nicómaco*, el 1115 b 33-1116 a 3, por una parte, y el 1117 a 10-27, por otra. De esto se deduce que «el cobarde es una especie de pesimista, porque teme todo»; pero también que, aunque el optimista se parezca en algo al valiente, no es valiente. «No se es más valiente por ser optimista.» En pocas palabras, el optimismo se parece al valor (por la confianza) pero se diferencia en todo (por su fragilidad). No me parece que se pueda decir que, debido a esto, el valor es «antinómico de la esperanza» (como dice S. Matton en su magnífico artículo), y por otra parte todo el mundo sabe que el ejemplo no sirve, pues los optimistas pueden ser también valientes. Pero es cierto que lo que se deduce de estos textos, y es lo que me importa, es que el valor y la esperanza no sólo son dos cosas diferentes, sino que además son independientes la una de la otra —tanto de derecho como de hecho— (véase a este respecto las pertinentes observaciones de Gauthier y Jolif, en su comentario de la *Ética a Nicómaco*, Lovaina, 1970, II, 1, págs. 232-234). Aquel que espera puede, por otra parte, ser valiente; pero sólo lo es verdaderamente a condición de que su audacia o su valentía sólo provengan de su esperanza. Esto lo explica muy bien la *Gran Moral* (I, 20, 1.191 a 11-21): «Si al privar a alguien de algo, pierde su valentía, no es un hombre valiente»; aquel que sólo da pruebas de valentía «a causa de la esperanza o de la espera de un bien» no es, pues, verdaderamente valiente, ya que su aparente valentía no sobreviviría a la pérdida de su esperanza. Aristóteles, como de costumbre, se acerca más a la experiencia común: sólo es verdaderamente valiente, tanto para él como para nosotros, aquel que puede serlo tanto en la derrota, incluso segura, como en la victoria, incluso asegurada. La valentía de la desesperación no es, pues, toda la valentía; pero es su piedra de toque, y en eso se distingue la valentía de la simple confianza.

31. *Gargantúa*, cap. 43.

pre se está detrás de alguien».³² Sí, y no solamente en la guerra. Alain describe también, ya no durante el combate, sino en una clase, el valor de Lagneau, «su absoluta desesperación», gracias a la cual pensaba «con alegría, sin ningún temor y sin ninguna esperanza».³³ Todos estos valores se parecen y nos dan miedo. Pero ¿no demuestra nuestro miedo que tenemos necesidad de tener valor? Se conoce también la fórmula famosa de Guillermo de Orange: «No hay necesidad de esperar para acometer algo, ni de conseguirlo para perseverar». Se decía que era taciturno, pero eso no le impedía actuar ni atreverse. ¿Dónde se ha visto que sólo los optimistas conozcan el valor? No hay duda de que es más fácil acometer algo o perseverar cuando la esperanza o el éxito están ahí. Pero cuanto más fácil es, menos necesidad de valor se tiene.

Lo que Aristóteles ha demostrado claramente en todo caso, y con lo cual terminaremos, es que el valor debe tener una medida. Eso no significa que se pueda ser demasiado valientes, ni siquiera cara a un peligro demasiado extremo. Pero es necesario que los riesgos sean proporcionales al fin buscado: es hermoso arriesgar la vida por una causa noble, pero no es razonable hacerlo por futilidades o por la pura fascinación del peligro. Esto es lo que distingue al valiente del temerario y lo que hace que el valor —como toda virtud, según Aristóteles— se halle en la cúspide, entre estos dos abismos (o en el justo medio entre estos dos excesos) que son la cobardía y la temeridad: el cobarde está demasiado sometido a su miedo, el temerario demasiado indiferente a su vida o al peligro para poder ser verdaderamente (es decir, virtuosamente) valiente.³⁴ La audacia, aunque sea extrema, sólo es virtuosa cuando se halla moderada por la prudencia: el miedo ayuda a ello, la razón prevé. «La virtud de un hombre se muestra igual de grande tanto cuando evita los peligros —escribe Spinoza— como cuando triunfa sobre ellos: elige la huida con la misma firmeza de ánimo, o presencia de espíritu, que el combate.»³⁵

Por lo demás hay que recordar que el valor no es el más fuerte, sino el destino o, es la misma cosa, el azar. El valor en sí depende de él (bas-

32. *Souvenirs de guerre*, Pléiade, «Les passions et la sagesse», pág. 441.

33. *Souvenir concernant Jules Lagneau*, cap. 2, Pléiade, «Les passions et la sagesse», págs. 751 y 758. Véanse también págs. 738, 741 y 748.

34. *Ética a Nicómaco*, II, 7 1107 a 33-1107 b 4, y III, 9-10, 1115 a-1116 a 15; *Ética a Eudemo*, III, 1 1228 a 23-1229 b 26.

35. *Ética*, IV, prop. 69 y escolio (el hombre libre, según Spinoza, es aquel que vive bajo la única guía de la razón).

ta quererlo, pero ¿quién elige su voluntad?) y se halla sometido a él. Para todo hombre, hay lo que puede y lo que no puede soportar: que encuentre o no, antes de morir, eso que le quebrantará, es cuestión de suerte tanto como de mérito. Los héroes lo saben cuando son lúcidos, lo cual les hace humildes, de cara a sí mismos, y misericordiosos, de cara a los otros. Todas las virtudes se hallan íntimamente relacionadas entre sí, y todas dependen del valor.

CAPÍTULO 6

La justicia

Con la justicia abordamos la última de las cuatro virtudes cardinales. El tema es tan importante que necesitaremos de las otras tres virtudes para exponerlo. Y de la propia justicia, pues ésta se halla expuesta a todo tipo de intereses y conflictos.

Sea cual sea la virtud que se estudia, no se puede prescindir de la justicia. Hablar injustamente de una de ellas, o de varias, sería traicionarlas y, tal vez por eso, la justicia, sin hacer las veces de ninguna de ellas, contiene a todas las demás. Y *a fortiori* es necesaria tratándose de sí misma. Pero ¿quién puede jactarse de conocerla o de poseerla totalmente?

«La justicia no existe —decía Alain—; la justicia pertenece al orden de las cosas que precisamente hay que hacer porque no existen.»¹ Y añadía: «La justicia existirá si se la realiza. Éste es el problema humano». Muy bien, pero ¿qué justicia? ¿Y cómo podemos realizarla sin saber lo que es o debe ser?

De las cuatro virtudes cardinales, la justicia es la única que es absolutamente buena. La prudencia, la templanza o la valentía sólo son virtudes cuando se hallan al servicio del bien, o de valores —como la justicia— que las sobrepasan o las motivan. Si la prudencia, la templanza o el valor estuvieran al servicio del mal o de la injusticia, no serían virtudes, sino simples talentos o cualidades, como dice Kant, de la mente o del temperamento. Quizá sea útil recordar este famoso texto:

1. *Propos* del 2 de diciembre de 1912 (Pléiade, *Propos*, II, pág. 280). Véase también los *81 chapitres...*, IV, 7 y VI, 4 (Pléiade, «Les passions et la sagesse», págs. 1.184 y 1.228).

De todo lo que se puede concebir en el mundo, e incluso, en general, fuera del mundo, no existe nada que pueda ser considerado como bueno sin restricción, a excepción de una voluntad buena. La inteligencia, la agudeza, la facultad de juzgar, y los otros *talentos* de la mente, sea cual sea el nombre con que se los designe, o la valentía, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del *temperamento*, son, en muchos aspectos, sin duda alguna, cosas buenas y deseables; pero estos dones de la naturaleza pueden ser extremadamente malos y funestos si la voluntad que debe hacer uso de ellos, y cuyas disposiciones propias se llaman por eso *carácter*, no es buena.²

Aunque en este texto Kant sólo habla de la valentía, es evidente que se podría decir lo mismo de la prudencia o de la templanza. El asesino o el tirano pueden practicar tanto la una como la otra, conocemos mil ejemplos, pero no por ello son virtuosos. Por el contrario, si el asesino o el tirano son justos, su acto cambia inmediatamente de sentido o de valor. Se me preguntará qué es un asesinato justo y una tiranía justa. Esta pregunta demostraría al menos la singularidad de la justicia, pues a nadie le sorprende oír hablar de un asesino prudente o de un tirano sobrio.

En pocas palabras, la justicia es buena en sí misma, lo mismo que la buena voluntad de Kant,³ por eso ésta no podría ignorarla. Hay que cumplir con el deber, por supuesto, pero no a costa de la justicia ni en contra de ella. Además, ¿cómo sería posible hacerlo a costa de la justicia, si el deber supone la justicia, es más, si el deber es la misma justicia como exigencia y como límite?⁴ La justicia no es una virtud como las demás. Es el horizonte de todas ellas y la ley de su coexistencia. Es una «virtud completa», decía Aristóteles.⁵ Todo valor la supone; toda humanidad la requiere. Lo cual no quiere decir que haga las veces de felicidad (¿cómo podría?); pero sí que ninguna felicidad puede prescindir de ella.

Se trata de un problema que Kant y, más tarde, Dostoievski, Bergson, Camus o Jankélévitch se plantearon: si para salvar a la humanidad fuera necesario condenar a un inocente (torturar a un niño, dice Dostoievski), ¿habría que resignarse a hacerlo? No, responden ellos. No merecería la pena, sería una ignominia. «Pues si la justicia desaparece —escribe Kant—, el hecho de que los hombres vivan en la Tierra no

2. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, I.

3. *Ibid.*

4. Véase, p. ej., *Doctrina del derecho*. Introducción general. III y IV.

5. *Ética a Nicómaco*, V, 3, 1129 b 25-31.

tendría ningún valor.»⁶ El utilitarismo llega aquí a su límite. Si la justicia sólo fuera un contrato de utilidad, como decía por ejemplo Epicuro,⁷ o una optimización del bienestar colectivo, como decían Bentham o Mill,⁸ podría ser justo, si con ello se consiguiera la felicidad de casi todos, sacrificar a unos cuantos sin su acuerdo, aunque fueran completamente inocentes y no pudieran defenderse. Precisamente esto es lo que la justicia prohíbe, o debe prohibir, dice Rawls siguiendo las ideas de Kant: la justicia es más valiosa que el bienestar o la eficacia, y, aunque fuera por la felicidad de la mayoría, no podría ser sacrificada.⁹ ¿Se podría sacrificar legítimamente la justicia, cuando sin ella no habría ni legitimidad ni ilegitimidad? ¿Y en nombre de qué se podría sacrificar, si ni la humanidad, ni la felicidad, ni el amor, tendrían un valor absoluto sin la justicia? Ser injusto por amor es ser injusto, y el amor deja de ser amor para convertirse en favoritismo o parcialidad. Ser injusto en beneficio de la propia felicidad o de la felicidad de la humanidad es ser injusto y la felicidad pasa a ser egoísmo o comodidad. Sin la justicia, los valores dejarían de ser valores (sólo serían intereses o móviles), o no valdrían nada. Pero ¿qué es la justicia? ¿Y cuál es su valor?

La palabra justicia se emplea con dos sentidos: con el de conformidad al derecho (*ius*, en latín) y con el de igualdad o proporción. «No es justo», dice el niño que tiene menos que los otros, o menos de lo que piensa que le corresponde; y lo mismo le dirá a su amigo cuando hace trampas —aunque éste las haga para volver a establecer una igualdad entre ellos— sin respetar las reglas, escritas o no, del juego que les une y les opone. De la misma manera, los adultos juzgarán injustas tanto la diferencia demasiado patente de riqueza (se habla de justicia social sobre todo en este sentido), como la transgresión de la ley (que la justicia, es decir, en este caso la institución judicial, tendrá que conocer y juzgar). El justo, por el contrario, es quien no viola la ley, ni los intereses le-

6. Kant, *Doctrina del derecho*, II, I, Comentario E. Véase también Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, II, libro 5, cap. 4; Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*; Camus, *El hombre rebelde*, II; y Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, cap. 5, pág. 47 de la edición Champs-Flammarion, 1986.

7. *Doctrinas capitales*, 31 a 38.

8. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, reed. University of London, 1970; Mill, *El utilitarismo*. Aparece la misma orientación en Hume: *Investigación sobre los principios de la moral*, sección III; véase también el *Tratado de la naturaleza humana*, libro III, segunda parte.

9. John Rawls, *Teoría de la justicia* (sobre todo las secciones 1, 5 y 87). Esta importante obra es un clásico del pensamiento político contemporáneo y ha dado lugar, sobre todo en el mundo anglosajón, a numerosos estudios y discusiones. Véase a este respecto la obra, muy documentada, de Ph. Van Parijs, *Qui' est-ce qui'une société juste?*, Seuil, 1991.

gítimos del otro, ni el derecho (en general) ni los derechos (de los particulares); en pocas palabras, aquel que sólo toma la parte de bienes y de males que le corresponde.¹⁰ La justicia se articula por entero en ese doble respeto a la *legalidad*, en el Estado, y a la *igualdad*, entre individuos: «Lo justo es lo que se conforma a la ley y lo que respeta la igualdad, y lo injusto es lo que es contrario a la ley y lo que no respeta la igualdad».¹¹

Por muy vinculados que estén estos dos sentidos (es justo que los individuos sean iguales ante la ley), siguen siendo muy diferentes. Como legalidad, la justicia es de hecho, y no tiene más valor que el circular: Aristóteles señalaba que «todas las acciones prescritas por la ley son justas, en (este) sentido»;¹² pero ¿qué demuestra esto, si la ley no es justa? Pascal, de una forma más cínica, señaló también: «La justicia es lo que está establecido; y así todas nuestras leyes establecidas serán necesariamente consideradas justas sin ser examinadas, ya que son leyes establecidas».¹³ ¿Qué justicia es ésa en la que el juez no está obligado a respetar la ley —y la letra de la ley— por encima de sus propias convicciones morales o políticas? El hecho de la ley (la *legalidad*) es más importante que su valor (su *legitimidad*), o más bien hace las veces de éste. Si no, no habría Estado; si no, no habría derecho, por lo tanto, no habría Estado de derecho. «*Auctoritas, non veritas, facit legem*»: la autoridad, no la verdad, hace la ley. Esto, que se puede leer en Hobbes,¹⁴ rige también en nuestras democracias. Los más numerosos, no los más justos o los más inteligentes, se imponen y hacen la ley. Positivismo jurídico, se llama hoy, lo cual es inadmisibles en lo que se refiere al derecho e insuficiente en lo que se refiere al valor. El soberano decide cuál es la justicia, y a eso se le llama *ley*.¹⁵ Pero el soberano —aunque sea el pueblo— no siempre es justo. Pascal decía también: «La igualdad de los bienes es justa, pero...».¹⁶ Pero el soberano —aunque sea el pueblo— ha decidido de otra manera: la ley protege la propiedad privada, tanto en nuestras democracias como en la época de Pascal, garantizando así la desigualdad de las riquezas. Cuando la igualdad y la legalidad se oponen, ¿dónde está la justicia?

10. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 2 y V, 9.

11. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 2, 1129 a 34. Véase también *Gran Moral*, I, 23, 1193 b.

12. *Ética a Nicómaco*, V, 3, 1129 b 12.

13. *Pensamientos*, 645-312. Véase también mi prólogo a Pascal, *Pensées sur la politique*, Rivage Poche, 1992.

14. En el texto latino del *Leviatán*, II, cap. 26.

15. Como lo demostraron Hobbes (*Leviatán*, II, cap. 26), Spinoza (*Tratado político*, caps. 3 y 4) y después Rousseau (*Contrato social*, II, cap. 6). Es donde convergen positivismo y voluntarismo: véase H. Bataillon, *La philosophie du droit*, PUF, col. «Que sais-je?», reed. 1981, págs. 11-15 y 22-24.

16. *Pensamientos*, 81-299.

La justicia, leemos en Platón, es lo que protege la parte de cada uno, su lugar, su función, preservando así la armonía jerarquizada del conjunto.¹⁷ ¿Sería justo dar a todos las mismas cosas cuando no tienen ni las mismas necesidades ni los mismos méritos? ¿Sería justo exigir a todos las mismas cosas, cuando no tienen ni las mismas capacidades ni las mismas responsabilidades? Pero ¿cómo mantener entonces la igualdad entre hombres desiguales? ¿O la libertad entre iguales? Este tema, que ya era objeto de discusión en Grecia, continúa siéndolo todavía hoy. El más fuerte se impone, y a esto se le llama política: «La justicia se halla sujeta a discusión. La fuerza es fácilmente reconocible e indiscutible. Además, no se ha podido dar la fuerza a la justicia, porque la fuerza contradujo a la justicia y dijo que era injusta, y dijo que ella, la fuerza, era la justa. Y así, no pudiendo hacer que lo justo fuera fuerte, se ha hecho que lo fuerte fuera justo».¹⁸ Es un abismo que ni la propia democracia podría salvar: «La mayoría es la mejor vía, porque es visible y tiene la fuerza para hacerse obedecer; sin embargo, es la opinión de los menos hábiles»,¹⁹ y a veces de los menos justos. Rousseau resulta muy útil, pero inseguro. Nada garantiza que la voluntad general sea siempre justa (salvo que se defina la justicia por voluntad general, círculo vicioso que evidentemente vaciaría a esta garantía de todo valor, es decir, de todo contenido), por lo cual no podría condicionar su validez. Todos los demócratas lo saben. Todos los republicanos lo saben. La ley es la ley, sea justa o no. Pero entonces ya no estamos hablando de la justicia, lo cual nos remite al segundo sentido. No ya a la justicia como hecho (la legalidad), sino a la justicia como valor (la igualdad, la equidad) o como virtud.

Este segundo punto se halla más cerca de la moral que del derecho. Cuando la ley es injusta, es justo combatirla —y a veces hasta puede ser justo violarla—. Es la justicia de Antígona contra la de Creonte. La justicia de la Resistencia contra la de Vichy. La de los justos contra la de los juristas. Sócrates, injustamente condenado, rechazó la salvación que hubiera podido proporcionarle la huida y prefirió morir respetando las leyes antes que vivir transgrediéndolas.²⁰ Me parece que esto es llevar demasiado lejos el amor por la justicia, o, más bien, confundirla abusivamente con la legalidad. ¿Es justo sacrificar la vida de un inocente por

17. *República*, IV. Para una introducción general a las diferentes teorías de la justicia, desde Platón hasta Rawls, véase también un librito muy pedagógico de Gérard Potdevin, *La justice*, Paris, Quintette, 1993.

18. Pascal, *Pensamientos*, 103-298.

19. *Ibid.*, 85-878.

20. Platón, *Crítón*, sobre todo 48-54.

unas leyes injustas o injustamente aplicadas? En cualquier caso, está claro que tal actitud, aun siendo sincera, sólo es tolerable si va dirigida hacia uno mismo: el heroísmo de Sócrates, ya discutible en su principio, sería pura y simplemente criminal si sacrificara por las leyes a cualquier otro inocente que no fuera él mismo. Estoy de acuerdo en que hay que respetar las leyes, o al menos obedecerlas y defenderlas. Pero no a costa de la justicia, no a costa de la vida de un inocente. Si alguien hubiera podido salvar a Sócrates, aunque fuera ilegalmente, habría sido justo que lo intentara y sólo Sócrates hubiera podido legítimamente negarse a que le salvaran. La moral está por encima de las leyes, la justicia está por encima de las leyes, al menos cuando se trata de lo esencial, y quizá sea en eso en lo que se reconoce lo esencial. ¿Qué es lo esencial? La libertad de todos, la dignidad individual, y los derechos, primero, del otro.

La ley es la ley, decía yo, sea justa o no: ninguna democracia, ninguna república sería posible si sólo obedeciéramos las leyes que aprobamos. Sí, pero ninguna sería aceptable, si, por obediencia a ellas, hubiera que renunciar a la justicia o tolerar lo intolerable. Se trata de un problema de jerarquías que no puede resolverse de una vez por todas. Éste es exactamente el terreno de la casuística, en el buen sentido del término. A veces hay que echarse al monte, a veces hay que obedecer o desobedecer tranquilamente... Evidentemente, lo deseable es que las leyes y la justicia vayan en la misma dirección, y cada uno de nosotros, en cuanto ciudadanos, estamos obligados moralmente a esforzarnos por conseguirlo. La justicia no pertenece a nadie, a ningún campo, a ningún partido: todos están obligados moralmente a defenderla. No me expreso bien. Los partidos no tienen moral. La justicia está al cuidado, no de los partidos, sino de los individuos que los componen o se oponen a ellos. La justicia no existe, y sólo es un valor cuando hay justos para defenderla.

Pero ¿qué es un justo? Responder a esta pregunta quizá sea lo más difícil. ¿Es el que respeta la legalidad? No, puesto que ésta puede ser injusta. ¿El que respeta la ley moral? He conocido varios justos que pretendían no conocerla o que incluso negaban totalmente su existencia. Lean si no las cartas de Montaigne. Además, si la ley moral existiera, o si la conociéramos, no necesitaríamos tanto que hubiera justos: con la justicia tendríamos suficiente. Kant, por ejemplo, pretendía deducir de la justicia, o de la idea que tenía de ella, la necesidad absoluta de la pena de muerte para todos los asesinos,²¹ lo cual, como bien sabemos,

21. *Doctrina del derecho*, II, 1. Comentario E.

otros justos han rechazado y rechazan. Estos desacuerdos entre justos son esenciales para la justicia, pues denotan su ausencia. La justicia no es de este mundo ni de ningún otro. Aristóteles tiene razón, en contra de Platón y de Kant, o al menos así es como yo interpreto lo que dice: no es la justicia la que hace a los justos, sino los justos quienes hacen la justicia. ¿Cómo pueden hacerla si no la conocen? Respetando la legalidad, como hemos visto, y la igualdad. Pero la legalidad no es la justicia; ¿y cómo podría ser suficiente la legalidad? El juicio de Salomón, tantas veces citado, no se basó en la justicia, sino en la psicología. O mejor dicho, sólo fue justo su segundo juicio, cuando devolvió al niño a su verdadera madre y renunció así a la igualdad. Si hubiera decidido cortar al niño en dos, no se hubiera tratado de justicia, sino de barbarie. La igualdad no lo es todo. ¿Sería justo el juez que infligiera a todos los acusados la misma pena? ¿Sería justo el profesor que diera a todos los alumnos la misma nota? Se dirá que las penas o las notas deben ser, más que iguales, proporcionadas al delito o al mérito. Sin duda, pero ¿quién es el que juzga si esto es así? ¿Y según qué baremo? ¿Cuál sería la pena por un robo? ¿Cuál por una violación? ¿Cuál por un asesinato? ¿Y si se hubiera producido en tales circunstancias? ¿Y en tales otras? La ley responde más o menos a estas preguntas, y también los jurados y los jueces. Pero no la justicia. Estas mismas preguntas se plantean en el campo de la enseñanza. ¿Hay que recompensar al alumno trabajador o al alumno dotado? ¿Hay que recompensar el resultado o el mérito? ¿Ambas cosas? Pero ¿cómo es posible hacerlo en el caso de una oposición en la que sólo se puede aprobar a unos suspendiendo a otros? ¿Y según qué criterios, que a su vez deberían ser evaluados? ¿Y según qué normas, que a su vez deberían ser juzgadas? Los profesores responden como pueden, es necesario que lo hagan; pero la justicia, no. La justicia no responde, la justicia no responde nunca. Por eso es necesario que haya jueces en los tribunales y profesores que corrijan los exámenes... ¡Qué astutos son quienes lo hacen con la conciencia totalmente tranquila, porque, según ellos, *conocen* la justicia! A mi parecer, los justos son más bien quienes la desconocen, quienes reconocen ignorarla y la hacen como pueden, si no a ciegas, lo cual sería demasiado decir, sí al menos arriesgándose (desgraciadamente, el mayor riesgo no lo corren ellos) y en la incertidumbre. Es el momento de citar de nuevo a Pascal: «Sólo hay dos tipos de hombres: los justos que se creen pecadores y los pecadores que se creen justos».²² Nunca sabremos a cuál de esta dos catego-

22. *Pensamientos*, 562-534.

rías pertenecemos, porque, ¡si lo supiéramos, pasaríamos a pertenecer a la otra!

Así pues, es necesario que haya un criterio, aunque sea aproximativo, y un principio, aunque sea incierto. El principio, sin reducirse a esto, debe defender una cierta igualdad, reciprocidad o equivalencia entre los individuos. Éste es el origen de la palabra *equidad* (de *aequus*, igual), que sería un sinónimo de justicia, ya lo veremos, si no fuera también, y sobre todo, su perfección. Es también lo que parece indicar el símbolo de la balanza, cuyos dos platillos están en equilibrio y deben estarlo. La justicia es la virtud del orden, si éste es equitativo, y del intercambio, si éste es honesto. ¿Es el intercambio mutuamente ventajoso? No hay duda de que eso sería lo más positivo y quizá lo más frecuente (cuando compro una barra de pan al panadero los dos salimos beneficiados). Pero ¿se puede garantizar que siempre sea así? No se puede garantizar; pero sí constatar que el orden o el intercambio no serían *justos* de otra manera. Si procedo a un intercambio que me es desventajoso (si, por ejemplo, intercambio mi casa por una barra de pan) es porque estoy loco, mal informado o me veo forzado, lo que, en los tres casos, vaciaría el intercambio, no obligatoriamente de todo valor jurídico (al menos es la autoridad quien debe decidirlo), pero sí claramente de toda justicia. Para que el intercambio sea justo debe efectuarse entre iguales, o, al menos, entre socios en los que no exista ninguna diferencia (de fortuna, de poder, de saber...) que pueda imponer un intercambio contrario a sus intereses o a sus voluntades libres y lúcidas, tal y como se expresarían en una situación de igualdad. Esto es algo que todo el mundo sabe, lo cual no quiere decir que todo el mundo se someta a ello. Aprovecharse de la ingenuidad de un niño, de la ceguera de un loco, del desprecio de un ignorante o de la angustia de un desvalido para obtener de ellos, a sus espaldas o por presión, un acto contrario a sus intereses o a sus intenciones, es ser injusto, aunque la legislación, en algunos países o circunstancias, pudiera no oponerse a ello formalmente. La estafa, la extorsión y la usura son tan injustas como el robo. El simple comercio sólo es justo cuando respeta, entre comprador y vendedor, una cierta paridad, tanto en la cantidad de información disponible en lo que se refiere al objeto de intercambio, como en los derechos y deberes de cada uno. Diré más: el mismo robo puede ser justo, quizá, cuando la propiedad es injusta. ¿Y cuándo es injusta la propiedad sino cuando se burla de las exigencias de una cierta igualdad, al menos relativa, entre los hombres? Decir, como Proudhon, que «la propiedad es un robo» es sin duda exagerado e incluso impensable (puesto que es negar una propiedad

que, sin embargo, el robo supone). Pero ¿se puede gozar con toda justicia de lo superfluo cuando otros mueren por carecer de lo necesario? «La igualdad de los bienes sería justa», decía Pascal. Su desigualdad, en cualquier caso, no podría ser absolutamente justa, ya que condena a unos a la miseria o a la muerte mientras que otros acumulan riquezas sobre riquezas y placeres sobre hastío.

Por lo tanto, la igualdad que es esencial para la justicia no es tanto la igualdad entre los objetos intercambiados, que siempre es discutible y casi siempre admisible (si no, no habría intercambio), como la igualdad entre los sujetos que intercambian; igualdad no de hecho, por supuesto, sino de derecho, lo que supone, por lo tanto, que todos estén igual de informados y sean libres, al menos en lo que se refiere a sus intereses y a las condiciones de intercambio. Se objetará que una igualdad así nunca se consigue por completo. Es cierto, pero los justos son quienes tienden a ella y los injustos los que se oponen. Si usted vende una casa después de haber habitado en ella durante años, está claro que la conoce mucho mejor que cualquier posible comprador. En ese caso, lo justo sería informar al eventual comprador de cualquier defecto, visible o no, que pudiera haber en ella, e incluso, aunque la ley no le obligue a ello, de tal o cual inconveniente del vecindario. Lo cierto es que no todos lo hacemos, ni siempre, ni totalmente. Y, sin embargo, todos sabemos que lo justo sería hacerlo, y que, cuando no lo hacemos, somos injustos. Cuando se presenta un comprador y usted le enseña la casa, ¿tiene que decirle que el vecino es un borracho y que chilla después de medianoche?, ¿tiene que advertirle que las paredes se llenan de humedades en invierno?, ¿que la carpintería está roída por las termitas? La ley puede prescribirlo o ignorarlo, según los casos; pero la justicia siempre lo ordena.

Se puede objetar que con tales exigencias vender casas sería muy difícil o muy poco ventajoso... Quizá. Pero ¿dónde se ha visto que la justicia sea fácil y ventajosa? Sólo es ventajosa para quien la recibe o se beneficia de ella; pero sólo es una virtud para quien la practica o la realiza.

¿Hay que renunciar entonces al propio interés? Por supuesto que no. Pero hay que someterlo a la justicia y no a la inversa. ¿Y si no se hace? Entonces conténtate con ser rico, responde Alain, pero no pretendas además ser justo.²³

Así pues, el principio es claramente la igualdad, como vio Aristóteles, pero primero y sobre todo la igualdad entre los hombres, tal y como se deduce de la ley o tal y como se presupone moralmente, al me-

23. 81 chapitres sur l'esprit et les passions, VI, 4 (Pléiade, «Les passions et la sagesse», págs. 1.229-1.230).

nos en derecho y aunque sea contra las desigualdades de hecho más evidentes, mejor establecidas (incluso jurídicamente) y más respetables. La riqueza no proporciona ningún derecho especial (proporciona un poder especial, pero el poder no es la justicia). El genio o la santidad no proporcionan ningún derecho especial. Mozart debe pagar el pan que compra como cualquier otra persona. Y san Francisco de Asís, ante un tribunal realmente justo, no tendría ni más ni menos derechos que cualquier otra persona. La justicia es la igualdad, pero la igualdad de derechos, ya sean jurídicamente establecidos o moralmente exigidos. Esto es lo que Alain, siguiendo a Aristóteles, confirma e ilustra: «La justicia es igualdad. No entiendo por igualdad una quimera, que quizá algún día se realice, sino la relación que cualquier intercambio justo establece enseguida entre el fuerte y el débil, entre el sabio y el ignorante, y que consiste en que, por un intercambio más profundo y absolutamente generoso, el fuerte y el sabio suponen en el otro una fuerza y una ciencia igual a la suya, convirtiéndose así en consejeros, jueces y redentores».²⁴ El que vende un coche de segunda mano sabe esto perfectamente, así como quien lo compra, pues están de acuerdo, casi siempre, en lo que es la justicia, aunque ninguno de los dos la respete en absoluto. ¿Cómo se podría ser injusto, si no se supiera lo que es la justicia? Sin embargo, lo que ambos saben, por poco que reflexionen, es que su transacción sólo será justa si unos iguales —en poder, en saber, en derechos...— *la hubieran podido consentir*. La justicia supone una condición de igualdad, y a ella deben someterse nuestros intercambios.

Quizá éste sea también el criterio o, como dice Alain, la regla de oro de la justicia: «En cualquier contrato y en cualquier intercambio, ponte en el lugar del otro, pero con todo lo que sabes, y, suponiéndote tan libre de necesidades como un hombre puede serlo, mira si, en su lugar, aprobarías ese intercambio o ese contrato».²⁵ Regla de oro, ley implacable: ¿hay alguna obligación más rigurosa y más exigente? La justicia, al querer que sólo haya intercambio entre sujetos iguales y libres, afecta, incluso como valor, tanto a la política como a la moral. «Es justa —decía Kant— toda acción que permite o cuya máxima permite a la libre voluntad de cada uno coexistir con la libertad de los demás siguiendo

24. *81 chapitres...*, VI, 5, págs. 1.230-1.231. Esta misma idea se encuentra en Simone Weil (que fue alumna de Alain): la virtud de la justicia «consiste, si uno es el superior en una relación desigual de fuerzas, en conducirse exactamente como si hubiera igualdad» (*Attente de Dieu*, Fayard, 1966, reed. «Le Livre de vie», 1977, pág. 129).

25. *Ibid.*, VI, 4, pág. 1.230.

una ley universal.»²⁶ Esta coexistencia de las libertades bajo una misma ley supone su igualdad, al menos de derecho, o mejor dicho, sólo ella la lleva a cabo: es la propia justicia, que siempre hay que hacer y deshacer,²⁷ y que siempre está amenazada.

La justicia afecta a la política, decía yo: postular que los sujetos son libres e iguales (libres, por lo tanto iguales) es el principio de toda verdadera democracia y el crisol de los derechos del hombre. Por eso la teoría del contrato social, mucho más que la del derecho natural, es esencial en nuestra modernidad. Evidentemente son dos ficciones, pero una presupone una realidad, lo cual siempre es inútil (si existiera un derecho natural, no necesitaríamos *hacer* justicia: bastaría con restituirla), y la otra afirma un principio o una voluntad: lo que se discute, en la idea del contrato original, tanto en Spinoza o Locke como en Rousseau o Kant, no es tanto la existencia de hecho de un libre acuerdo entre iguales (nuestros autores saben perfectamente que nunca ha existido un contrato así), como la postulación de derecho de una libertad igual, para todos los miembros de un cuerpo político, que haga posibles y necesarios unos acuerdos que conjuguen, aquí volvemos a encontrarnos con Aristóteles, la *igualdad* (puesto que toda libertad es por principio igual a cualquier otra) y la *legalidad* (puesto que estos acuerdos pueden tener, bajo tal o cual condición, fuerza de ley). Kant, quizá más claramente que Rousseau, Locke o Spinoza, demostró que la existencia de un acuerdo original sólo era hipotética, pero que esta hipótesis era necesaria para toda representación no teológica del derecho y de la justicia:

He aquí, pues, un contrato original, sólo sobre el cual puede construirse entre los hombres una constitución civil, por tanto totalmente legítima, y constituirse una república. Pero este contrato [...] no es en absoluto necesario suponerlo como un hecho, y tampoco es posible suponerlo como tal [...]. Al contrario, es una simple Idea de la razón, pero que tiene una realidad (práctica) indudable, en el sentido de que obliga a todos los legisladores a promulgar sus leyes como *pudiendo* haber emanado de la voluntad colectiva de todo un pueblo, y a considerar a todo sujeto, en la medida en que desea ser ciudadano, como si, mediante su sufragio, hubiera concurrido a formar una voluntad de este género. Porque ésta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Pero si esta ley es de tal na-

26. *Doctrina del derecho*, introducción a la doctrina del derecho, C. Véase también *Teoría y práctica*, II: «El derecho es la limitación de la libertad individual a condición que permita la libertad de todos, en la medida en que ésta es posible según una ley universal».

27. Véase Alain, *op. cit.*, pág. 1.228.

turalidad que es *imposible* que todo un pueblo *pueda* dar su asentimiento (si por ejemplo decreta que una clase determinada de sujetos deben tener hereditariamente el privilegio de la nobleza), no es justa; pero si es solamente *posible* que un pueblo dé su asentimiento, entonces es un deber considerar la ley como justa, incluso suponiendo que el pueblo se encontrara actualmente en una situación o en una disposición de su manera de pensar tales que, si fuera consultado acerca de ello, se negaría probablemente a dar su asentimiento.²⁸

Dicho en otras palabras, el contrato social «es la regla, y no el origen, de la constitución del Estado: no es el principio de su fundación, sino el de su administración»; no explica un devenir, sino que aclara un ideal; en este caso «el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública».²⁹ Así pues, se trata de una hipótesis puramente reguladora, pero necesaria: el contrato original no permite conocer el «origen del Estado», ni lo que éste es, sino «lo que debe ser».³⁰ La idea de justicia, como coexistencia de libertades bajo una ley al menos posible, no depende del conocimiento, sino de la voluntad (de la razón simplemente práctica, diría Kant). No es un concepto teórico o explicativo para una sociedad dada, sino una guía para el juicio y un ideal para la acción.

Rawls dirá prácticamente lo mismo. Si es necesario imaginar a los hombres en una «posición original» donde cada uno de ellos ignorara el lugar que le está reservado en la sociedad (lo que Rawls llama «el velo de ignorancia»), es para poder pensar la justicia como equidad (y no como simple legalidad o utilidad), lo cual sólo es posible a condición de poner entre paréntesis las diferencias individuales y el apego de cada uno, incluso justificado, a sus intereses egoístas o contingentes.³¹ Rawls también considera esa posición como puramente hipotética, e incluso ficticia, pero operante desde el momento en que permite liberar, al menos parcialmente, la exigencia de justicia de los intereses demasiado particulares que nos mueven a ella y con los cuales, casi irrefutablemen-

28. *Teoría y práctica*, II, Corolario. Véase también *Doctrina del derecho*, Observación general, A y § 52. Kant permanece fiel aquí a Rousseau, para quien la idea de contrato social no va dirigida a explicar un hecho, sino a fundar una legitimidad: *Contrato social*, I, 1. En cuanto a Spinoza, cuya problemática es diferente, evitará cada vez más todo tipo de referencia a un contrato histórico original: véase a este respecto A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Ed. de Minuit, 1969, págs. 307-330.

29. Kant, Refl., Ak. XVIII, núm. 7.416 y núm. 7.734.

30. *Ibid.*

31. Véase *Teoría de la justicia*, sobre todo las secciones 3-4 y 20-30. Rawls se inspira en Kant para su análisis: véase, p. ej., su prefacio y su interpretación de Kant (a veces discutible, pero siempre sugestiva) en la sección 40.

te, nos sentimos tentados a confundirla. La posición original, diría yo, es como la reunión supuesta de *iguales sin ego* (ya que se supone que cada individuo no sólo ignora su «posición de clase o su estatus social», sino también su inteligencia, su fuerza o los «rasgos concretos de su psicología»),³² y por eso es aclaratoria. El yo es injusto siempre³³ y, por esta razón, sólo se puede pensar en la justicia poniendo al yo fuera de juego o, en todo caso, sin posibilidad de gobernar el juicio. A esto conduce la posición original, en la cual nadie ha vivido jamás, ni puede vivir, pero en la cual podemos tratar de situarnos, al menos de un modo provisional y ficticio, para pensar y juzgar. Un modelo así deja de lado el egoísmo (en la posición original, «nadie conoce su propia situación en la sociedad ni sus ventajas naturales, y por eso nadie tiene la posibilidad de elaborar unos principios en su propio beneficio»),³⁴ sin por eso postular un improbable altruismo (ya que cada uno se niega a sacrificar sus intereses, incluso indeterminados, a los del otro).³⁵ Lo cual dice mucho acerca de lo que es la justicia: no es ni egoísmo ni altruismo, sino la pura equivalencia de los derechos atestiguada o manifestada por la intercambiabilidad de los individuos. Se trata de que cada individuo sea considerado como uno, pero esto sólo es posible, ya que todos los individuos reales son diferentes y están apegados a sus propios intereses, que les enfrentan, si cada uno se pone en el lugar del otro, y a esto conduce en efecto *el velo de ignorancia* que, según Rawls, debe caracterizar la posición original: al ignorar cada individuo lo que él será, sólo puede buscar su interés en el interés de todos y de cada uno, y a este interés indiferenciado (este interés que es al mismo tiempo mutuo y, por el artificio del velo de ignorancia, individualmente desinteresado) es a lo que se puede llamar justicia o lo que permite en todo caso aproximarse a ella. Habría que preguntarse si, ya en Rousseau, la alienación total de cada individuo (en el contrato original) y el doble carácter universal de la ley (en la República) no conducían, al menos tendencialmente, a un resultado parecido.³⁶ Pero esto nos llevaría demasiado lejos —en el pensamiento político, precisamente—, cuando de lo que se trata es de volver a la moral, es decir, a la justicia, no como exigencia social, sino como virtud.

32. Rawls, *Teoría de la justicia*, sección 24.

33. Como lo vio Pascal: *Pensamientos*, 597-455 y 978-100.

34. *Teoría de la justicia*, sección 24.

35. Es lo que Rawls llama el desinterés mutuo (*mutual disinterestedness*: véase *Teoría de la justicia*, secciones 3 y 22), que basta para distinguir claramente la justicia de la caridad.

36. Véase el *Contrato social*, I, 6 (sobre el contrato original) y II, 6 (sobre la generalidad de la ley).

Las dos están evidentemente ligadas: el ego es ese vínculo que queda cuando se las desune. Ser justo, en el sentido moral del término, es negarse a situarse por encima de las leyes (por eso la justicia, incluso como virtud, permanece unida a la igualdad). Pero ¿esto no es lo mismo que decir que la justicia es la virtud por la cual cada individuo tiende a superar la tentación inversa, que consiste en situarse por encima de todo, y a sacrificar por tanto sus deseos o sus intereses? El yo es «injusto en sí mismo —escribe Pascal—, desde el momento en que se considera el centro de todo»; y es «incómodo para los otros, desde el momento en que les quiere sojuzgar, porque cada yo es el enemigo y querría ser el tirano de todos los demás». ³⁷ La justicia es lo contrario de esta tiranía y, por lo tanto, lo contrario (pero quizá sea el caso de toda virtud) del egoísmo y del egocentrismo, o, por decirlo de otra forma, la negativa a abandonarse a ella. Por consiguiente está muy cerca del altruismo del amor, que en realidad es el único altruismo. Pero sólo muy cerca: amar es demasiado difícil, sobre todo tratándose de nuestro prójimo (sólo sabemos amar, y quizá ni eso, a nuestros próximos), sobre todo tratándose de los hombres tal y como son o tal y como parecen (Dostoievski, más cruel que Lévinas, observa que muchos hombres serían más fáciles de amar si no tuvieran rostro...), ³⁸ amar exige demasiado, amar es demasiado peligroso, amar, en una palabra, es pedirnos demasiado. Frente a la desmesura de la caridad, para la que el otro lo es todo, la justicia se mantiene en la medida que simboliza su balanza, dicho de otra forma, en el equilibrio o la proporción: a cada cual le corresponde su parte, ni demasiado mucho ni demasiado poco, como dice Aristóteles, ³⁹ y a mí mismo —por eso la justicia, a pesar de su mesura, o a causa de ella, sigue siendo para cada uno de nosotros un horizonte casi inaccesible— como si yo fuera cualquiera.

En realidad es lo que soy —ésta es la verdad de la justicia— y los otros, justos o injustos, se encargarán de recordármelo...

«La justicia —leemos en Spinoza— es una disposición constante del alma a atribuir a cada uno lo que, según el derecho civil, le corresponde.» ⁴⁰ En otras palabras, llamamos justo a «quien tiene una voluntad constante de atribuir a cada uno lo suyo». ⁴¹ Es la definición tradicional,

37. *Pensamientos*, 597-455.

38. *Los hermanos Karamazov*, II, V, 4 («La rebelión»).

39. *Ética a Nicómaco*, V, 7, 1131 b 16-20, y 10, 1134 a-b.

40. *Tratado teológico-político*, cap. 16.

41. *Tratado político*, cap. 2, § 23.

tal y como se encuentra ya en Simónides o en san Agustín. ⁴² Pero ¿qué es lo mío? Nada, según la naturaleza, y por ese motivo la justicia supone una vida social política y jurídicamente organizada: «No hay nada en la naturaleza que pueda decirse que es de uno o de otro, sino que todo pertenece a todos; por tanto, en el estado natural, no se puede concebir una voluntad de atribuir a cada uno lo suyo, o de quitar a alguien lo que es suyo; es decir, en el estado natural no hay nada que pueda llamarse *justo* o *injusto*». ⁴³ Para Spinoza, como para Hobbes, lo justo y lo injusto son unas «nociones extrínsecas», ⁴⁴ que sólo describen «cualidades relativas al hombre en sociedad, no al hombre solitario». ⁴⁵ Lo cual no impide, por supuesto, que la justicia sea también una virtud, ⁴⁶ pero esta virtud sólo es posible allí donde el derecho o la propiedad están establecidos. ¿Y cómo, si no es por el consentimiento, libre o forzado, de los individuos? La justicia sólo existe en tanto los hombres la quieran, de común acuerdo, y la lleven a cabo. Por lo tanto, en el estado natural no hay justicia ni justicia natural. Toda justicia es humana, toda justicia es histórica: no hay justicia (en el sentido jurídico del término) sin leyes, ni (en el sentido moral) sin cultura, no hay justicia sin sociedad.

¿Se puede concebir, en cambio, una sociedad sin justicia? Hobbes o Spinoza responderían que no, y yo los apoyaría de buen grado. ¿Cómo sería una sociedad sin leyes y sin un mínimo de igualdad o de proporción? Se ha dicho muchas veces que incluso los bandidos sólo pueden formar una comunidad, aunque sea de malhechores, a condición de que respeten entre ellos una cierta justicia, al menos, es el caso decirlo, una justicia distributiva. ⁴⁷ ¿Cómo podría ser de otra forma a escala de toda

42. Véase a este respecto el artículo «Justice» en la *Encyclopédie philosophique universelle*, II, *Les notions philosophiques*, PUF, 1990, t. 1, págs. 1.406 y 1.407. Véase también santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, q. 58, art. 1. Santo Tomás parte de «la definición de los juristas: “La justicia es una voluntad perpetua y constante de dar a cada uno su derecho”», definición que, como él dice, «es exacta si se comprende bien». Un poco más adelante, apoyándose en san Ambrosio, demostrará que «la justicia es la virtud que devuelve a cada uno lo que se le debe» (*ibid.*, art. 11).

43. *Ética*, IV, escolio 2 de la prop. 37; véase también *Tratado político*, II, 23.

44. *Ibid.*

45. Hobbes, *Leviatán*, I, cap. 13.

46. «Los hombres que son gobernados por la razón, es decir, los que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no ansian para sí mismos nada que no deseen también para los otros hombres, y de ese modo son justos, de buena fe y honestos» (*Ética*, IV, escolio de la prop. 18).

47. Desde Aristóteles se distingue tradicionalmente la justicia *distributiva* y la justicia *conmutativa* (del latín *commutatio*, intercambio; Aristóteles la llamaba «correctiva» o «sinalagmática»). La justicia distributiva es aquella que reparte riquezas u honores entre los miembros de una comunidad: no se halla sometida a la legalidad, sino a la proporción (puede ser legítimo que tal individuo tenga más que tal otro, por ejemplo si contribuye mucho más al bien común). La justicia conmutativa, en cambio, es aquella que rige los intercambios: debe respetar la igualdad entre las cosas intercambiadas, sean cual sean las dife-

una sociedad? Sin embargo, en Hume encontramos una respuesta diferente que da que pensar. Se basa en cinco hipótesis, de desigual valor, me parece, pero todas ellas sugerentes y dignas de ser examinadas.

Hume no niega en absoluto la utilidad, ni siquiera la necesidad de la justicia, para toda sociedad real. Y precisamente éste es el fondo de la teoría —utilitarista por anticipado— que da de ella: «La necesidad de la justicia para la salvaguarda de la sociedad es el único fundamento de esta virtud», escribe,⁴⁸ y aunque esta unicidad sea discutible, como hemos visto y volveremos a ver, apenas se puede poner en duda esta necesidad. ¿Cuál de nuestras sociedades podría sobrevivir sin leyes, tanto jurídicas como morales? Tratándose de cualquier sociedad humana efectiva, ninguna. Pero al ser estas sociedades tan complejas, ¿cómo podemos saber si esta necesidad de la justicia es su único fundamento, como piensa Hume? Tratando, responde él, de concebir sociedades, al menos posibles, donde esta necesidad no existiera: si la justicia subsiste en ellas, al menos como exigencia, quiere decir que la necesidad no es suficiente para explicarla; si desaparece, es un argumento muy sólido para llegar a la conclusión de que sólo la necesidad basta, en una sociedad dada, para explicar la aparición y fundamentar el valor de la justicia. Dentro de este espíritu, Hume avanza cinco suposiciones sucesivas que supriman la *necesidad* de la justicia y, por tanto, su *validez*. Si estas hipótesis fueran admisibles y la inferencia justificada, habría que deducir que la utilidad o la necesidad públicas son efectivamente «el único origen de la justicia» y «el único fundamento de su mérito».⁴⁹

Estas cinco tesis son las siguientes: una abundancia absoluta, un amor universal, una miseria o una violencia extremas y generalizadas (como en la guerra o en el estado salvaje de Hobbes), la confrontación entre seres dotados de razón pero demasiado débiles para defenderse y, por último, una separación total de los individuos, que conlleve para cada uno de ellos una soledad radical.⁵⁰ Hume quiere demostrar que si en estos cinco modelos la justicia dejara de ser necesaria o útil, dejaría también de tener valor.

rencias entre los individuos (véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 5-7, 1.130 b-1.132 b). Volvemos a encontrar la misma idea en santo Tomás: la justicia conmutativa tiene como objeto «los intercambios mutuos entre dos personas», explica, mientras que la justicia distributiva está «destinada a repartir proporcionalmente el bien común de la sociedad» (*Suma teológica*, II-II, q. 61, pág. 405).

48. *Investigación sobre los principios de la moral*, sección III, 2.

49. *Op. cit.*, sección III, 1. Si he elegido la argumentación de la *Investigación* es porque me parece más condensada y más elegante; pero estas mismas tesis se encuentran también en el *Tratado de la naturaleza humana*, III, 2.

50. *Investigación sobre los principios de la moral*, III, 1.

La quinta de estas suposiciones es sin duda la más sólida. Al regular la justicia nuestras relaciones con el otro, en la soledad carecería de objeto, de pertinencia y de contenido. ¿Qué valor y qué sentido tendría considerar como virtud una disposición que nunca pudiera ser ejercida? Lo cual no quiere decir que sea imposible ser justo o injusto con uno mismo, sino que sólo es posible en relación, aunque sea implícita, con los otros. Juzgar es siempre más o menos comparar y por eso toda justicia, aunque sea reflexiva, es social. La justicia no existe sin sociedad, ya lo hemos visto, lo cual da la razón a Hume: la justicia no existe en la soledad absoluta.

Se puede admitir también, más o menos, el alcance de la segunda hipótesis. Si cada individuo estuviera lleno de amistad, de generosidad y de benevolencia para con sus semejantes, ya no habría necesidad ni de leyes ni de respetar en relación a ellos un deber de igualdad: el amor iría más allá del simple respeto a los derechos, como vemos en las familias unidas, y haría las veces de justicia. Digo «más o menos» porque habría que preguntarse si este amor *aboliría* la justicia, como piensa Hume, o bien nos haría más justos, como yo me inclino a pensar, llevándonos más allá. Recordemos la hermosa fórmula de Aristóteles: «Si somos amigos, no necesitamos para nada la justicia; si somos justos, tenemos más necesidad de la amistad».⁵¹ Lo cual no significa que seamos injustos con los amigos, sino que entonces la justicia —quien puede lo más puede lo menos—, no hace falta decirlo, se da por supuesta y superada en las dulces exigencias de la amistad. Sin embargo, la apuesta no es muy fuerte: es cierto que el amor, sobre todo si fuera universal e ilimitado, no tiene que preocuparse de obligaciones que él satisface de paso, pero sin detenerse en ellas y tampoco (ya que nada le incita a transgredirlas) sin sentirse sometido a ellas. Lo mismo puede decirse del amor y de la soledad.

Las otras tres hipótesis son mucho más problemáticas.

En primer lugar examinaremos la abundancia. Imaginemos que todos los bienes posibles se ofrecen, en cantidad ilimitada, a quienquiera que los desee: en tal situación, explica Hume,

la prudente y envidiosa virtud de la justicia jamás se le hubiera ocurrido a nadie. ¿Qué finalidad tiene repartir los bienes si cada individuo tiene más que suficiente? ¿Para que establecer la propiedad allí donde es imposible que sea lesionada? ¿Por qué declarar este objeto como *mío*, cuando si alguien viniera a apoderarse de él, yo sólo tendría que extender la mano

51. *Ética a Nicómaco*, VIII, I, 1155 a, 26-27.

para apoderarme de otro objeto de igual valor? La justicia, en este caso, al ser totalmente inútil, sería un ceremonial vano y nunca podría pertenecer al catálogo de las virtudes.⁵²

Si fuera así, ya no tendría ningún sentido prohibir el robo ni, por tanto, garantizar la propiedad. Pero ¿es esta última, como Hume parece pensar,⁵³ el único objeto de la justicia? ¿Es el único de los derechos del hombre que puede verse amenazado, el único que debe ser defendido? En una sociedad rica, como podría ser la edad de oro de los poetas o el comunismo de Marx, siempre sería posible calumniar al prójimo o condenar a un inocente (el robo quizá no tuviera objeto, ¿pero el asesinato?), lo cual sería tan injusto como en nuestras sociedades pobres o (como dice Rawls, que aquí está de acuerdo con Hume) «con una penuria relativa de recursos».⁵⁴ Si la justicia, como se coincide en pensar, es la virtud que respeta la igualdad de los derechos y concede a cada individuo lo que le es debido, ¿cómo se puede pensar que sólo concierna a las propiedades... o a los propietarios? ¿Es poseer mi único derecho? ¿Ser propietario es mi única dignidad? ¿Y estaremos en paz con la justicia sólo por el simple hecho de no haber robado nunca?

Yo haría la misma observación, o una observación del mismo tipo, respecto a la extrema miseria o a la generalización de la violencia. «Supongamos —escribe Hume— que una sociedad ya no pudiera satisfacer todas las necesidades ordinarias, hasta el extremo de que ni siquiera las mayores frugalidades o habilidades pudieran impedir que una mayoría muriera y que el conjunto se hundiera en una completa miseria: se admitirá sin dificultad, pienso, que en una urgencia tan apremiante, las estrictas leyes de la justicia se interrumpen y dejan sitio a los motivos, más imperiosos, de la necesidad y de la preservación de uno mismo.»⁵⁵ Creo, sin embargo, que esto se ve refutado por la experiencia de los campos de concentración nazis. Tzvetan Todorov, basándose en los testimonios de los supervivientes, ha demostrado que «incluso en el corazón de los campos, en este extremo del extremo, la elección entre el bien y el mal seguía siendo posible», y que la «escasez de Justos» no es suficiente razón —salvo hacerles el juego a sus verdugos— para olvidarlos.⁵⁶ En los

52. *Op. cit.*, III, 1.

53. Véase, *ibid.*, III, 2 («la propiedad, que es el objeto de la justicia...»).

54. *Teoría de la justicia*, sección 22.

55. *Op. cit.*, III, 1. También aquí Rawls parece estar de acuerdo con Hume: *Teoría de la justicia*, sección 22.

56. T. Todorov, *Face à l'extrême*, Seuil, 1991 (págs. 218 y 330 para las frases citadas).

campos, al igual que en otras partes, las diferencias individuales eran por tanto diferencias éticas.⁵⁷ Algunos robaban la ración de sus compañeros, denunciaban los espíritus más firmes a los guardianes, oprimían a los más débiles, adulaban a los más fuertes... Injusticia. Otros organizaban la resistencia y la solidaridad, compartían los recursos comunes, protegían a los más débiles, en pocas palabras, trataban de restablecer, dentro del horror generalizado, una apariencia de derecho o de equidad... Justicia. No dudo de que la justicia cambiara de forma, pero no por ello desapareció como exigencia, como valor, ni como posibilidad: también en los campos de concentración había justos y canallas, o, mejor dicho, era posible (desconfiemos de las generalizaciones exageradas y simplificadoras) ser *más o menos justo*, y algunos lo fueron a costa de su vida, heroicamente. Sacha Petcherski, Milena Jesenska, ETTY Hillesum, Rudi Masarek, Maymilien Kolbe, Else Krug, Mala Zimetbaum, Hiasl Neumeier... ¿Hay que hacer como si estas personas no hubieran existido? ¿Y cuántos otros, aun siendo menos heroicos, fueron a pesar de todo más justos de lo que hubieran podido serlo, e incluso hubieran querido serlo más, si no hubiese estado en juego su propia supervivencia? A fuerza de repetir que, en los campos, toda moral desapareció, se acaba dando la razón a los que quisieron hacerla desaparecer y se olvida a aquellos que se rebelaron —a su nivel, con sus medios— a este aniquilamiento, a aquellos que, cada día, cada momento, libraron un combate contra los guardianes, contra los otros detenidos y contra sí mismos. ¿Cuántos héroes desconocidos hubo? ¿Cuántos justos olvidados? Si no hubiera sido por el testimonio de Robert Antelme, ¿quién se acordaría de Jacques, el estudiante de medicina?

Si pudiéramos ir a buscar a un miembro de las SS y mostrarle a Jacques, le diríamos: «Mírele, usted ha hecho de él un hombre podrido y amarillento, por lo cual ha conseguido que se parezca lo más posible a lo que usted piensa que es por naturaleza: un desecho, una hez. Pues bien, le diremos algo que debería dejarle fulminado si “el error” pudiera matar: usted le permitió convertirse en un hombre completo, seguro de sus poderes, de los recursos de su conciencia y del alcance de sus actos, en un hombre

57. Véase, p. ej., el hermoso libro donde Robert Antelme extrae las lecciones de su experiencia de deportado (*L'espece humaine*, Gallimard, 1957, reed. 1990, sobre todo pág. 93): «En los campos de concentración —escribe— conoceríamos las estimas más completas y los desprecios más definitivos, el amor del hombre y el horror de él con una certidumbre más absoluta que nunca. Las SS que nos confunden no pueden hacer que nos confundamos. No pueden impedirnos elegir [...] El hombre de los campos no es la abolición de estas diferencias. Al contrario, es su realización efectiva.»

fuerte. [...] Con Jacques nunca consiguió nada. Usted hubiera querido que robara, pero no robó. Usted hubiera querido que lamiera el culo a los kapos para comer, pero no lo hizo. Usted hubiera querido que se riera cuando un coronel molía a golpes a uno de sus compañeros, pero no lo hizo».⁵⁸

Jacques, decía Robert Antelme, es «lo que en la religión se llama un santo».⁵⁹ Y en lo que en todas partes se llama un justo.

¿Por qué las cosas tendrían que ser diferentes en la guerra? Es evidente que ésta cambia de arriba abajo las condiciones de ejercicio de la justicia y hace que su práctica sea mucho más difícil y ardua: no hay guerra justa, si por eso se entiende una guerra que respetara las leyes y los derechos ordinarios de la humanidad. Pero eso no impide que tal soldado u oficial pueda ser, en un momento dado, más justo que otro, o menos injusto, lo que es suficiente para probar que la exigencia de justicia, ni su valor, se vean pura y simplemente abolidos por la guerra. Hume lo reconocía en otro pasaje, dando a entender que esto se debe a que las guerras permiten que subsista, aun entre enemigos, un interés común o una utilidad compartida.⁶⁰ Pero esto no podría acabar con la exigencia de justicia, ya que ésta puede ir en contra de esos intereses o de esa utilidad. Nada nos impide considerar, por ejemplo, aunque sólo sea como hipótesis, que la tortura o la ejecución de los prisioneros puedan ser mutuamente ventajosos en una guerra (cada uno de los ejércitos podría salir ganando con ello); ¿sería suficiente para que la tortura o la ejecución fueran justos? No se puede negar que la utilidad común refuerza la exigencia de justicia y suele ser la motivación más fuerte que nos impulsa a respetarla. Pero si la justicia sólo consistiera en eso, ya no habría ni justicia ni injusticia. Sólo habría lo útil y lo nocivo, el interés y el cálculo: la inteligencia bastaría a la justicia, o más bien haría las veces de ella. Pero éste no es el caso, y es lo que los justos, incluso frente a lo peor, nos recuerdan.

En cuanto a la cuarta y última hipótesis de Hume, produce escalofríos, y sufrimos al ver cómo un genio así puede escribir lo que escribe:

58. *L'espèce humaine*, pág. 94. Véase también el testimonio de Primo Levi sobre su amigo Alberto en *Si esto es un hombre*.

59. *Ibid.*, pág. 93.

60. *Op. cit.*, sección IV, pág. 117: «Podemos comprobar que a los hombres también les es imposible matarse entre sí sin estatutos ni principios, sin una idea de la justicia y del honor. La guerra tiene sus leyes, lo mismo que la paz [...]. El interés común y la utilidad engendran infaliblemente una norma del bien y del mal entre las partes afectadas».

Si existiera una especie de criaturas, que vivieran entre los hombres, dotadas de razón, pero con una fuerza tan inferior, tanto física como mental, que fueran incapaces de cualquier resistencia, y no pudieran nunca, ni siquiera ante la más flagrante provocación, hacernos sentir los efectos de su resentimiento, pienso que estaríamos necesariamente obligados, por las leyes de la humanidad, a tratar a estas criaturas con dulzura; pero, propiamente hablando, no estaríamos obligados por ningún deber de justicia a tener consideración con ellas, y ellas no podrían tener ni derecho ni propiedad para oponer a tales dueños arbitrarios. Nuestras relaciones con ellas no podrían ser llamadas «sociedad» —ya que este nombre supone un cierto grado de igualdad—, sino «poder absoluto» por un lado y «obediencia servil» por otro. Estas criaturas deben renunciar inmediatamente a lo que nosotros ansiamos; nuestro permiso es el único contrato por el cual mantienen sus posesiones; nuestra compasión y nuestra amabilidad son los únicos frenos que les permiten influir en nuestro querer arbitrario. Y, puesto que ningún inconveniente resulta jamás del ejercicio de un poder tan firmemente establecido por la naturaleza, las obligaciones de la justicia y de la propiedad, al ser absolutamente inútiles, no podrían tener nunca cabida en una asociación tan desigual.⁶¹

He querido citar este párrafo por entero para no correr el riesgo de traicionarlo. Vemos que las cualidades personales de Hume, y sobre todo su humanidad, no se ponen en tela de juicio. Pero tal pensamiento parece inadmisibles tanto por su fondo como desde un punto de vista filosófico. Estoy de acuerdo en que hay que tener compasión y dulzura con los más débiles, pero ¿cómo es posible aceptar que la compasión y la dulzura hagan las veces de la justicia o dispensen de ella? No hay justicia, escribe Hume, ni tampoco sociedad, sin «un cierto grado de igualdad». Muy bien, pero entonces habría que añadir que la igualdad en cuestión no es una igualdad de hecho o de poder, ¡sino una *igualdad de derechos*! Ahora bien, para tener derechos, bastan la razón y la conciencia, aunque sean virtuales y sin ninguna fuerza para defenderse o atacar. De otro modo, ni los niños ni los enfermos tendrían derechos y al final (porque ningún individuo sería lo bastante fuerte como para defenderse eficazmente) nadie los tendría.

Imaginemos por un momento a estos individuos razonables y sin defensas de los que habla Hume: ¿tendríamos, por ejemplo, el *derecho* (ya que la dulzura y la compasión son de otro orden) de explotarlos o ro-

61. *Op. cit.*, sección III, 1 (el subrayado es de Hume).

barlos a nuestro antojo? «Ésta es manifiestamente la situación de los hombres con respecto a los animales», escribe Hume.⁶² No estoy de acuerdo, porque precisamente los animales no están, en el sentido usual del término, «dotados de razón».⁶³ Hume lo sabe perfectamente y por eso toma otros dos ejemplos, ¡y qué ejemplos! «La gran superioridad de los europeos civilizados en relación a los indios salvajes —escribe— nos ha incitado a imaginarnos en una relación semejante con ellos, y nos ha hecho rechazar toda obligación de justicia, e incluso de humanidad, en nuestra forma de tratarlos.»⁶⁴ De acuerdo, pero ¿es justo? Su debilidad, de cara a los europeos, era sin embargo indiscutible, y la justicia para con ellos dejaba, los acontecimientos lo han demostrado, de ser socialmente necesaria. ¿Significa eso que no les debíamos ninguna justicia? ¿Puede admitirse que la dulzura y la compasión agotan todo lo que les debíamos, o más bien (puesto que se supone que, debido a su debilidad no tenían ningún derecho) todo lo que no les *debíamos*? No es aceptable, me parece, sin renunciar a la misma idea de justicia.

Esto es algo que Montaigne, tan próximo a Hume en tantos otros puntos, supo percibir. La debilidad de los indios de América, lejos de dispensarnos de ella, reclamaba nuestra justicia (¡no sólo nuestra compasión!), y nosotros somos culpables, gravemente culpables, de haber sobrepasado nuestros derechos violando los suyos.⁶⁵ La justicia, «que distribuye a cada uno lo que le pertenece», como dice Montaigne,⁶⁶ no podría autorizar las masacres y los pillajes. Y si fue evidentemente «engendrada para la sociedad y comunidad de los hombres,⁶⁷ nada autoriza a pensar que no haya sido fundada para su propia y exclusiva utilidad. Es una hipótesis que no se encuentra en Montaigne, pero todo hace pensar que la habría aceptado: imaginemos que descubriéramos una nueva América en otro planeta y que ésta estuviera habitada por seres razonables, pero mansos y sin defensas; ¿estaríamos dispuestos a hacer otra vez de conquistadores, a masacrar de nuevo, a saquear de nue-

62. *Ibid.*

63. Lo cual no significa que no tengan ningún derecho: véase a este respecto mi artículo «Sur les droits des animaux», que aparecerá en *Esprit*.

64. *Ibid.*

65. *Ensayos*, III, 6 y *passim*. Señalemos que, tanto en Montaigne como en Pascal (véase *Pensamientos*, 729-931 y 905-385), la determinación de los valores es sobre todo negativa. Apenas sabemos lo que podría ser una justicia ideal o perfecta, pero reconocemos claramente la injusticia cuando está ahí: «Aunque no podamos delimitar lo que es justo —escribirá Pascal—, sabemos perfectamente lo que no lo es» (729-931).

66. *Ensayos*, II, 12.

67. *Ibid.*

vo? Podría suceder si el interés y la utilidad nos empujaran a ello con suficiente fuerza, pero eso no quiere decir que fuera justo.

El segundo ejemplo que toma Hume puede parecer más festivo, pero no por ello es menos discutible: «En muchas naciones —continúa— el sexo femenino se reduce a una esclavitud análoga y, frente a sus señores, es incapaz de poseer nada. Pero, a pesar de que los hombres, cuando están unidos, tengan en todos los países la suficiente fuerza física como para imponer esta severa tiranía, la persuasión, la maña y los encantos de sus bellas compañeras son tales que las mujeres son generalmente capaces de romper esta unión y de compartir con el otro sexo todos los derechos y los privilegios de la vida en sociedad».⁶⁸ Yo no niego la realidad de esta esclavitud ni las mañas ni los encantos de las mujeres. Pero ¿sería justa esta esclavitud? ¿Y lo sería en un país donde la ley no la prohibiera, sino que incluso la prescribiera para aquellas mujeres que carecieran totalmente de persuasión, maña o encantos? Es impensable, y también lo es que la dulzura y la compasión sean, de cara a una mujer fea y desmañada, los únicos límites que debamos respetar, si la legislación no impone unos límites positivos.

En Lucrecio (al igual que Epicuro, bastante utilitarista en lo que se refiere a la justicia) encontramos una idea rigurosamente inversa: la debilidad de las mujeres y de los niños, en los tiempos prehistóricos, lejos de excluirlos de la justicia, hace que ésta sea necesaria (pero *moralmente* necesaria) y deseable:

Cuando supieron servirse de las chozas, de las pieles de los animales y del fuego, cuando la mujer, a través del vínculo del matrimonio, llegó a ser propiedad de un solo esposo, y vieron aumentar la descendencia nacida de su sangre, entonces el género humano comenzó a perder poco a poco su rudeza [...]. Venus les privó de su vigor; y los niños, por medio de sus caricias, no tuvieron dificultad en ablandar la natural ferocidad de sus padres. Entonces también la amistad comenzó a anudar sus vínculos entre vecinos, deseosos de evitarse toda violencia mutua: se apoyaron los unos a los otros, y los niños y las mujeres dieron a entender confusamente a través de la voz y del gesto que era justo [*aecum*] que todos tuvieran piedad de los débiles.⁶⁹

68. *Op. cit.*

69. *De rerum natura*, V, 1011-1023. Es posible que Lucrecio, debido a la importancia que atribuye, en la aparición de la justicia, a la protección de los débiles y a la vida afectiva, se distinga del utilitarismo más estricto de Epicuro. Véase a este respecto el comentario de Léon Robin, *Commentaire du De rerum natura* (en colaboración con A. Ernout), Les Belles Lettres, 1962, t. 3, págs. 138-140.

La mansedumbre y la compasión no hacen las veces de la justicia ni marcan su final: son sobre todo su origen y, por eso, la justicia, que va dirigida en primer lugar a los más débiles, no podría en ningún caso excluirlas de su campo de acción ni dispensarnos, frente a ellos, del deber de respetarla. Es evidente que la justicia es socialmente útil e indispensable; pero esta utilidad o esta necesidad sociales no podrían limitar en absoluto su alcance. Una justicia que sólo fuera dirigida a los fuertes sería injusta, lo cual dice lo esencial de la justicia como virtud: es el respeto de la igualdad de los derechos, no de las fuerzas, y de los individuos, no de los poderes.

En muchas ocasiones, Pascal es mucho más cínico que Hume. Pero no transige en lo fundamental: «La justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica».⁷⁰ No son los más justos los que se apoderan de ella, sino siempre los más fuertes. Pero esto, que impide soñar, no impide luchar. ¿Por la justicia? ¿Por qué no, si la amamos? La impotencia es fatal; la tiranía es odiosa. Así pues, es necesario «unir la justicia y la fuerza»:⁷¹ ésta es la finalidad de la política y lo que la hace necesaria.

Lo deseable, decía yo, es evidentemente que las leyes y la justicia vayan en el mismo sentido. Lo cual es una grave responsabilidad para el soberano, y especialmente, en nuestras democracias, para el poder legislativo. Sin embargo, no podríamos descargar toda la responsabilidad en los parlamentarios: todo poder se toma o se defiende, pero nadie obedece de una forma inocente. Pero eso sería engañarse y soñar con una legislación absolutamente justa que bastaría con aplicar. Aristóteles ya había demostrado que la justicia no puede estar contenida por entero en las disposiciones necesariamente generales de una legislación. Por esa razón, en su cúspide, es equidad: porque la igualdad a la que aspira o instaure es una igualdad de derecho, a pesar de las desigualdades de hecho e incluso, a menudo, a pesar de las que nacerían de una aplicación de la ley demasiado mecánica o demasiado intransigente. «Lo equitativo —explica Aristóteles—, aun siendo justo, no es lo justo según la ley, sino un correctivo de la justicia legal», el cual permite adaptar la generalidad de la ley a la complejidad cambiante de las circunstancias y a la irreductible singularidad de las situaciones concretas.⁷² De modo que

70. *Pensamientos*, 103-298. Sobre lo que yo entiendo por cinismo, en el sentido filosófico del término, véase mi obra *Valeur et vérité (Etudes cyniques)*, PUF, 1994. Sobre el pensamiento político de Pascal, véase mi prefacio a sus *Pensées sur la politique* (Rivages-Poche, 1992).

71. *Ibid.*

72. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 14, 1137 a 31-1138 a 3.

el hombre equitativo es justo, e incluso eminentemente, pero en el sentido de que la justicia, más que la simple conformidad a una ley, es un valor y una exigencia. «Lo equitativo —decía también Aristóteles— es lo justo, independientemente de la ley escrita.»⁷³ Al hombre equitativo le importa menos la legalidad que la igualdad, o al menos sabe corregir los rigores y las abstracciones de aquella por las exigencias mucho más flexibles y complejas (puesto que se trata, repetimos, de igualdad entre individuos diferentes) de ésta. Lo cual puede llevarle muy lejos e incluso en detrimento de sus intereses: «Aquel que tiende a escoger y a llevar a cabo las acciones equitativas y no sólo no aprecia rigurosamente sus derechos en el sentido de lo peor, sino que tiende a tomar menos de lo que le corresponde, aunque tenga la ley de su parte, es un hombre equitativo, y esta disposición es la equidad, que es una forma especial de justicia y no una disposición totalmente distinta.»⁷⁴ Digamos que es justicia aplicada, justicia viva, justicia concreta, justicia verdadera.

La equidad va siempre acompañada de la misericordia («la equidad —decía Aristóteles— es perdonar al género humano»),⁷⁵ lo cual no significa que haya que renunciar siempre a castigar, sino que, para que el juicio sea equitativo, hay que haber superado el odio y la cólera.

La equidad siempre va acompañada también de la inteligencia, de la prudencia, de la valentía, de la fidelidad, de la generosidad, de la tolerancia... En este sentido se acerca a la justicia, no ya como virtud particular, tal como la hemos considerado aquí, sino como virtud general y completa,⁷⁶ la que contiene o supone a todas las demás,⁷⁷ de la que Aristóteles decía que se la considera «como la más perfecta de las virtudes, y (que) ni la estrella vespertina ni el lucero del alba son tan admirables».⁷⁸

¿Qué es un justo? Es alguien que pone su fuerza al servicio del derecho, y de los derechos, y que, decidiendo en él la igualdad de los hombres, a pesar de las desigualdades de hecho o de talentos, que son innumerables, instaure un orden que no existe, pero sin el cual ningún orden podría satisfacerlos. El mundo se rebela, y el hombre. Así pues, es ne-

73. *Retórica*, I, 13.

74. *Ética a Nicómaco*, V, 14, 1137 b 34-1138 a 3.

75. Citado y traducido por Jankélévitch (*Traité des vertus*, II, 2, reed. 1986, pág. 79). Jankélévitch, en nota, remite a la *Gran Moral*, II, 2, pero no encuentro esta idea en mi edición (trad. C. Dalimier, Arléa, 1992); en cambio encuentro una formulación parecida en la *Retórica*, I, 13, 1347 b: «Una cosa equitativa es también disculpar las acciones humanas.»

76. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 2-5, 1129 a-1131 a.

77. *Ibid.*, sobre todo V, 3, 1129 b 11-1130 a 13.

78. *Ibid.*, V, 3, 1129 b 27-29: el texto en cursiva es una cita de Eurípides.

cesario rebelarse a ellos; y rebelarse primeramente a la injusticia que cada uno lleva en sí, que es en sí. Por esta razón la lucha por la justicia no tendrá fin. Ese Reino al menos nos está vedado, o más bien sólo estaremos ya en él en la medida en que nos esforcemos por alcanzarlo: ¡Felices los que tienen hambre de justicia, porque nunca se verán saciados!

CAPÍTULO 7

La generosidad

La generosidad es la virtud de dar. No se trata «de atribuir a cada uno lo suyo», como decía Spinoza a propósito de la justicia,¹ sino de ofrecerle lo que no es suyo, lo que es nuestro y le falta. Es posible que la justicia pueda también verse beneficiada con ella (si se da a alguien lo que, sin pertenecerle todavía, sin corresponderle según la ley, le es debido de alguna manera: por ejemplo, si se da de comer a quien tiene hambre), pero esto no es necesario ni esencial para la generosidad. De ahí que a veces se tenga el sentimiento de que la justicia es más importante, más urgente y más necesaria que la generosidad, que a su lado sería como un lujo o un suplemento de alma. «Es necesario ser justo antes de ser generoso —decía Chamfort—, del mismo modo que se tienen camisas antes de tener encajes.»² De eso no hay duda. Sin embargo, al pertenecer las dos virtudes a diferentes registros, el problema no se plantea siempre, ni a menudo, en estos términos. Es cierto que tanto la justicia como la generosidad afectan a nuestras relaciones con el otro (al menos principalmente, porque también se puede tener necesidad de ellas para uno mismo); pero la generosidad es más subjetiva, más singular, más afectiva, más espontánea, mientras que la justicia, incluso aplicada, es más objetiva, más universal, más intelectual o más reflexiva. La generosidad parece depender mucho más del corazón que del temperamento; la justicia, del espíritu o de la razón. Mientras que los derechos del hombre, por ejemplo, pueden ser objeto de una declaración, la generosidad, no: se trata de actuar, pero no en función de tal o cual texto, de tal o cual ley, sino más allá de cualquier texto, más allá de cualquier ley,

1. Cf. *supra*, cap. 6.

2. *Maximes et pensées*, cap. 2, § 160 (G.-F. 1968, pág. 82).

en todo caso se trataría de una ley humana y acorde con las exigencias del amor, de la moral o de la solidaridad.

Me detendré en esta última palabra. En un principio, la solidaridad debería haber figurado en este tratado, pero renuncié a incluirla por dos motivos: en primer lugar porque tenía que escoger (sólo quería hacer un pequeño tratado), y en segundo lugar porque me pareció que la justicia y la generosidad podían reemplazarla ventajosamente.

¿Qué es la solidaridad? Es un estado de hecho antes de ser un deber, y un estado de alma (que se siente o no) antes de ser una virtud o más bien un valor. El estado de hecho aparece claramente en la etimología de la palabra: ser solidario es pertenecer a un conjunto *in solido*, como se decía en latín, es decir, «para el todo».³ Así, en lenguaje jurídico se dice que unos deudores son solidarios cuando cada uno de ellos puede y debe responder de la totalidad de la suma que han recibido colectivamente. Lo cual tiene mucho que ver con la *solidez*, de la que se deriva la palabra *solidaridad*: un cuerpo sólido es un cuerpo en el que todas las partes están relacionadas entre sí (donde las moléculas, se podría decir, son mucho más *solidarias* que en los estados líquidos o gaseosos), de tal forma que todo lo que le sucede a una les sucede a las otras o se refleja en ellas. En pocas palabras, la solidaridad es en primer lugar el hecho de una cohesión, de una interdependencia, de una comunidad de intereses o de destino. En este sentido, ser solidarios es pertenecer a un mismo conjunto, y compartir por consiguiente —se quiera o no, se sepa o no— una misma historia. Solidaridad objetiva, se dirá: en esto se diferencia el guijarro de los granos de arena, y una sociedad de una multitud.

Como estado de alma, la solidaridad no es más que el sentimiento o la afirmación de esta interdependencia. Es la solidaridad subjetiva: «Todos, tanto obreros como estudiantes, participamos en la misma lucha», decíamos en 1968, o bien: «Todos somos judíos alemanes»; dicho de otra forma, la victoria de los unos será la victoria de los otros, o recíprocamente, y lo que hagan a uno de los nuestros, aunque sea diferente (porque es judío, porque es alemán...), nos lo hacen a todos. No es necesario decir que no tengo nada en contra de estos sentimientos, que son nobles. Pero ¿son por eso virtudes? Y en el caso de que lo sean, ¿se trata de solidaridad? En mayo del 68, los patronos o los CRS no eran menos solidarios entre sí (sin duda lo eran más) que los obreros y los estudiantes, y aunque eso no condene ni a los unos ni a los otros, hace que

3. *Dictionnaire historique de la langue française*, bajo la dir. de A. Rey, Dictionnaires Le Robert, 1992, artículo «Solidario».

la moralidad del conjunto sea un poco dudosa o sospechosa. Es raro que una virtud se comparta tanto... Por lo demás, si la solidaridad es comunidad de intereses (solidaridad objetiva) y toma de conciencia de esta comunidad (solidaridad subjetiva), no tiene el mismo valor que los intereses, que apenas lo tienen. Una de dos: o bien esta comunidad es real, efectiva, y entonces al defender al otro lo único que hago es defenderme a mí mismo (lo que no es en absoluto censurable, pero depende demasiado del egoísmo como para poder depender de la moral); o bien esta comunidad es ilusoria, formal o ideal, y entonces, si luchó por otro, ya no se trata de solidaridad (puesto que mi interés no está en juego), sino de justicia (si el otro se halla oprimido, herido, espoliado...) o de generosidad (si simplemente está triste o débil). En pocas palabras, la solidaridad es demasiado interesada o demasiado ilusoria como para ser una virtud. No es otra cosa que egoísmo o generosidad no reconocida. Eso no impide que sea un valor, pero que vale sobre todo en tanto escapa del encogimiento del yo, del egoísmo estrecho o limitado, digamos del solipsismo ético. Es la ausencia de un defecto más que una cualidad. Prueba de ello es que la lengua se rebela, a pesar de los abusos a la que la someten los políticos, a todo intento de moralizar o de convertir la solidaridad en un absoluto. Si digo de alguien: «Es justo, es generoso, es valiente, es tolerante, es sincero y amable...», todo el mundo comprende que estoy enunciando sus virtudes, las que le hacen ser un hombre moralmente estimable, es decir, admirable. Si añado: «Es solidario», todo el mundo se quedará sorprendido ante este uso intransitivo y me preguntará: «¿Solidario... con quién?».

El abuso que hoy en día se hace de esta palabra me parece indicar sobre todo nuestra frecuente incapacidad para utilizar las palabras adecuadas, porque nos dan miedo. *Solidaridad*, señalan los lexicógrafos, se ha convertido «en el vocabulario sociopolítico en un sustituto prudente de *igualdad*»⁴ y yo añadiría, de *justicia* o *generosidad*. Pero ¿qué importancia tiene esta prudencia, que no es más que timidez y mala fe? ¿Se cree que porque se supriman estas palabras, dejarán de existir las virtudes que designan? ¿Se imagina que una comunidad de intereses pueda hacer las veces de ellas? ¡Triste época que suprime las grandes palabras para no ver su propia pequeñez!

Tratándose de un tratado de las virtudes, y no de un diccionario de ideas recibidas, he dejado, pues, la solidaridad dentro del universo al que pertenece, el de los intereses convergentes u opuestos de los dife-

4. *Ibid*.

rentes corporativismos, aunque sean planetarios, de los *lobbyists* de todo tipo, aunque sean legítimos. No creo en absoluto que seamos todos solidarios, es decir, todos interdependientes. ¿Me hace estar menos vivo vuestra muerte? ¿Me hace menos rico vuestra pobreza? No sólo la miseria del Tercer Mundo no perjudica a la riqueza de Occidente, sino que ésta sólo es posible, directa o indirectamente, a condición de que la primera exista, a la que explota o arrastra. El hecho de que todos vivamos en la misma Tierra y de que seamos ecológicamente solidarios, no impide que seamos también, y mucho más, económicamente rivales. Dejémonos de historias. ¡África y América del Sur no están necesitadas de solidaridad, sino de justicia y de generosidad! En cuanto al hecho de pensar que los que tienen trabajo en nuestros países serían solidarios con los que no lo tienen, basta con ver lo que hacen concretamente los sindicatos, en todas sus ramas, para comprobar que la defensa de los intereses sólo vale para los intereses *comunes*, y que ninguna solidaridad objetiva (ni por tanto subjetiva, ya que ésta sólo se distingue de la generosidad por aquélla) bastará para solucionar el problema del paro, ni siquiera para intentar seriamente resolverlo. De nuevo no se trata de solidaridad (podría ser que los huelguistas y los asalariados tuvieran intereses divergentes, u opuestos), sino de justicia y de generosidad. En todo caso se trata de abordar el problema, como conviene en este libro, desde el punto de vista moral o ético. Se puede decir que este aspecto no lo es todo: la política y la economía no podrían reducirse a él, ni tampoco supeditarse. Pero el que no lo sea todo no significa que no sea nada. La moral sólo tiene importancia en la medida en que nosotros se la demos. Por eso tiene importancia, y mucha.

Pero volvamos a la generosidad. Quizá la solidaridad la puede motivar, suscitar y reforzar, pero la solidaridad sólo es verdaderamente generosa cuando va más allá del interés, incluso del interés compartido, es decir, a condición de que vaya más allá de la solidaridad. Si yo estuviera verdaderamente interesado en ayudar, por ejemplo, a los niños del Tercer Mundo, no tendría necesidad de ser generoso para hacerlo. Me bastaría con ser lúcido y prudente. «Hay que combatir el hambre para salvar la paz», decía un movimiento católico en la década de 1970. Esta frase desagradaba a nuestra juventud y a nuestra generosidad, que consideraban sórdido este comercio. ¿Estábamos equivocados? No lo sé. En todo caso, si ése fuera realmente nuestro interés, lo haríamos, salvo que fuéramos idiotas, sin tener necesidad de ser generosos, ¡y vaya si lo haríamos! Que no lo hagamos, o lo hagamos tan poco, basta para pro-

bar que a nuestros ojos ése no es nuestro verdadero interés, que somos hipócritas cuando pretendemos lo contrario, por lo cual nada prueba que sean nuestros ojos los que son malos, ni que carezcamos de lucidez. Es el corazón el que es malo, porque es egoísta; más que de lucidez, estamos faltos de generosidad.

Sin querer reducirlo todo a una cuestión de dinero, ya que se puede dar otra cosa, no debemos omitir el hecho de que el dinero tiene la cualidad, sirve para eso, de ser cuantificable. Y también permite, por ejemplo, hacer esta pregunta: ¿Qué porcentaje de nuestros ingresos dedicamos a ayudar a los más pobres o a los más desgraciados que nosotros? Pero los impuestos ocupan un lugar aparte desde el momento en que no son voluntarios; y lo mismo ocurre con la familia o los amigos próximos, ya que el amor, mucho más que la generosidad, basta para explicar que lo que hacemos por ellos (ya que su felicidad es nuestra felicidad) lo hacemos también por nosotros... Quizá esté simplificando demasiado. En lo que respecta a los impuestos, por ejemplo, puede ser un acto de generosidad, si se pertenece a la clase media, o acomodada, votar por un partido político que ha anunciado su firme intención de aumentarlos. Pero eso es algo tan raro, que esta generosidad tiene pocas ocasiones de manifestarse. Los partidos, que sólo saben anunciar una disminución de los impuestos, muestran así el crédito que dan a nuestra generosidad. Se me considera pesimista; pero ¿no lo son mucho más los políticos, a pesar de lo que digan, y por muy sólidas razones? Con la familia o a los amigos íntimos, sucede un poco lo mismo. Sin embargo, sería simplificar en exceso no querer ver en esos casos ninguna generosidad posible o necesaria. Aun cuando la felicidad de mis hijos es la mía, o la condiciona, también puede suceder que sus deseos se opongan a los míos, sus juegos a mi trabajo, su entusiasmo a mi cansancio... ¡Hay tantas ocasiones para demostrar, o no demostrar, nuestra generosidad con respecto a ellos! Pero ése no es mi propósito aquí. Sólo quería plantear la cuestión del dinero claramente, y para ello es necesario globalizar los presupuestos familiares. Así pues, ¿qué porcentaje de nuestros ingresos familiares dedicamos a los gastos, llamémosles de generosidad, en otras palabras, a otra felicidad que no sea la nuestra o la de nuestros íntimos? Que cada uno responda en lo que a él respecta. Creo que ninguno llegamos al 10% y muchas veces ni siquiera al 1%... Ya sé que el dinero no lo es todo. Pero ¿por qué milagro íbamos a ser más generosos en los campos no financieros o no cuantificables? ¿Por qué íbamos a tener el corazón más abierto que el monedero? Lo contrario es mucho más verosímil. ¿Cómo podemos saber si lo poco que damos es realmente generosidad

o es el precio que pagamos por nuestro bienestar moral, el poco precio que pagamos por tener la conciencia limpia? En pocas palabras, si la generosidad es una virtud tan grande, tan alabada, es porque es muy endeble dentro de todos nosotros, porque el egoísmo siempre es más fuerte, porque la generosidad brilla por su ausencia la mayoría de las veces... «Porque el corazón del hombre está hueco y lleno de basura», decía Pascal.⁵ Porque sólo está lleno, casi siempre, de sí mismo.

Pero ¿hay que distinguir, como hago yo, incluso oponer, el amor y la generosidad? «Es cierto que la generosidad puede no ser amante —reconocía Jankélévitch—, pero el amor es casi necesariamente generoso, al menos en relación al amado y durante el tiempo que ama.»⁶ Sin reducirse al amor, la generosidad tendería, pues, «en su más alta cima», a confundirse con él: «Porque si se puede dar sin amar, es imposible amar sin dar».⁷ De acuerdo. Pero entonces ¿es amor o generosidad? Es una cuestión de definición y ahora no voy a discutir acerca de las palabras. Sin embargo, nunca se nos ocurre la idea de sentirnos generosos con respecto a nuestros hijos, ni siquiera de deber serlo. Sentimos demasiado amor por ellos, y demasiada angustia, como para engañarnos. Lo que hacemos por ellos lo hacemos por nosotros mismos. No necesitamos tener ninguna virtud para hacerlo. El amor es suficiente, ¡y qué amor! ¿Cómo es posible que amemos tanto a nuestros hijos y tan poco a los hijos de los demás? Precisamente porque mis hijos son míos, y me amo a través de ellos... ¿Es eso generosidad? Apenas: no es más que egoísmo dilatado, transitivo, familiar. En cuanto al otro amor, al amor liberado del ego, el de los santos o de los bienaventurados, tampoco estoy muy seguro de que la generosidad nos enseñe demasiado acerca de él, ni acerca de ella. ¿No sucede con la generosidad lo mismo que con la justicia? ¿Acaso el amor no supera tanto a la una como a la otra, mucho más de lo que está sometida a ellas? Dar cuando se ama ¿es signo de generosidad o de amor? Ni siquiera los amantes se equivocan en esto. Una mujer mantenida puede hablar de la generosidad de sus clientes o protectores. Pero ¿puede hacerlo una mujer amada?, ¿y una mujer amante? En cuanto a los santos... ¿Era Cristo generoso? ¿Es ésa la palabra que le va? Lo dudo mucho, y, por otra parte, compruebo que esta virtud apenas se menciona en la tradición cristiana, por ejemplo en san Agustín o en santo Tomás, como tampoco la mencionaban, señalémoslo de paso, los griegos o los latinos. ¿Será una cuestión de vocabulario? La

5. *Pensamientos*.

6. *Traté des vertus*, II, 2, cap. 6, reed. Champs-Flammarion, 1986, pág. 314.

7. *Ibid.*, pág. 327.

palabra *generositas* existía en latín, pero se empleaba para designar más bien la excelencia de un linaje (*gens*) o de un temperamento. Sin embargo, podía, como ocurre a veces en Cicerón, traducir la *mégalo-psuchia* de los griegos (la nobleza de sentimientos) de una forma más sencilla que la pomposa *magnanimitas*, que es el calco culto. Esto es cierto sobre todo en francés, donde la *magnanimidad* apenas ha salido de las escuelas, y no hay duda de que la generosidad expresa mejor lo que la nobleza de sentimientos puede tener de moral y, por lo tanto, de virtud. Así ocurre en Corneille, al que volveremos, y en Descartes. Sin embargo, en el lenguaje contemporáneo la nobleza de sentimientos tiene menos importancia que el dar, o sólo es generosa por su facilidad para dar. La generosidad aparece entonces en la encrucijada de dos virtudes griegas, la *magnanimidad* y la *liberalidad*: el magnánimo no es ni vanidoso ni ruin, el liberal no es ni avaro ni pródigo,⁸ por lo cual son generosos siempre, cuando sólo son uno.

Pero esto no es todavía el amor, y tampoco puede hacer las veces de él.

La generosidad es la virtud de dar, decía yo. Dar dinero (porque afecta a la liberalidad), darse uno mismo (porque afecta a la magnanimidad, incluso al sacrificio). Pero no se puede dar lo que no se posee, y sólo se puede dar a condición de no estar poseído por aquello que se da. En este sentido la generosidad es indisoluble de una forma de libertad o de dominio de uno mismo, que, para Descartes, será lo esencial de su contenido. ¿De qué se trata? De una pasión y, a la vez, de una virtud. Su definición aparece en un famoso artículo del *Tratado de las pasiones*, que es necesario citar por entero:

Así, yo creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que se pueda legítimamente estimar, sólo consiste, en parte, en que él mismo sabe que no hay nada que verdaderamente le pertenezca excepto la libre disposición de sus voluntades, y no porque deba ser alabado o criticado, sino porque las use bien o mal; y en parte, en que siente dentro de sí mismo una firme y constante resolución de utilizarlas bien, es decir, de tener siempre la voluntad de acometer y ejecutar todas las cosas que él piense que son las mejores. En esto consiste observar perfectamente la virtud.⁹

8. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1-3 1119 b 22- 1122 a 16 (sobre la liberalidad), y 7-9 a 34-1125 a 33 (sobre la magnanimidad). Véase también *Ética a Eudemo*, III, 4 y 5, así como la *Gran Moral*, I, 23-25.

9. *Las pasiones del alma*, III, art. 153 («En qué consiste la generosidad»). Sobre la doble naturaleza, pasional y virtuosa, de la generosidad, véase el artículo 161.

La redacción es algo laboriosa, pero el sentido está claro. La generosidad es ser consciente de la propia libertad (o de uno mismo como libre y responsable) y tener la firme resolución de utilizarla bien. Conciencia y confianza, pues: conciencia de ser libre, confianza en el uso que se hará de esa libertad. Por eso la generosidad produce la estima de uno mismo, que más bien (en eso se diferencia la generosidad cartesiana de la magnanimidad aristotélica) es la consecuencia que el principio. El principio es la voluntad, sólo ella: ser generoso es saberse libre de actuar bien y de quererlo. Para Descartes, la voluntad siempre es necesaria y suficiente cuando es efectiva. El hombre generoso no es prisionero de sus pasiones, ni de sí mismo, sino al contrario, es dueño de sí, y por tanto no tiene que buscar excusas. La voluntad le basta. La virtud le basta. En esto se acerca a la generosidad en el sentido normal del término; eso es lo que explica el artículo 156: «Los que son generosos de esta manera están predispuestos a hacer grandes cosas, pero no a acometer nada de lo que no se sientan capaces. Y porque consideran que no hay nada más grande que hacer el bien a los otros hombres y despreciar su propio interés, son siempre perfectamente corteses, afables y serviciales con todos. Y de esta forma son enteramente dueños de sus pasiones, en especial de los deseos, de los celos y de la envidia...».¹⁰ La generosidad es lo contrario del egoísmo, como la magnanimidad lo es de la mezquindad. Estas dos virtudes sólo forman una,¹¹ lo mismo que estos dos defectos. ¿Hay algo más mezquino que el yo? ¿Hay algo más sórdido que el egoísmo? Ser generoso es estar liberado de uno mismo, de las pequeñas cobardías, de las pequeñas posesiones, de las pequeñas cóleras, de los pequeños celos... Descartes veía en eso no sólo el principio de toda virtud, sino el bien supremo para cada uno, el cual sólo consiste, decía, «en una firme voluntad de hacer el bien, y en la satisfacción que eso produce».¹² Felicidad generosa, que reconcilia, seguía diciendo, «las dos opiniones más contrarias y más celebres de los antiguos», la de los epicúreos (para los cuales el bien supremo es el placer) y la de los estoicos (para los cuales es la virtud).¹³ El Jardín y el Pórtico, gracias a la generosidad, se unen al final. ¿Hay alguna virtud más agradable y algún placer más virtuoso que gozar de la propia y excelente voluntad? En eso reside la grandeza de ánimo: ser generoso es ser libre, que en realidad es la única grandeza.

10. *Ibid.*, art. 156. Véase también el art. 187 («es una parte de la generosidad tener buena voluntad hacia el otro...»).

11. *Ibid.*, art. 161.

12. Descartes, *Carta del 20 de noviembre de 1647 a Cristina de Suecia*.

13. *Ibid.*

En cuanto a saber en qué consiste esta libertad, es otra cuestión, metafísica más que moral, de la que apenas depende la generosidad. ¿Cuántos avaros han creído en el libre arbitrio? ¿Cuántos héroes no creyeron en él? Ser generoso es ser capaz de querer, explica Descartes, y por tanto de dar, cuando muchos otros sólo saben desear, pedir, tomar... ¿Es una voluntad libre? Sin duda, ya que quiere lo que quiere. En cuanto a saber si ella hubiera podido querer otra cosa, e incluso si esta cuestión tiene un sentido (¿cómo podría quererse otra cosa que lo que se quiere?), es un problema que ya he tratado en otras ocasiones¹⁴ y no tiene cabida en un tratado de las virtudes. El hecho de que una voluntad esté o no esté determinada, que sea necesaria o contingente (que sea libre en el sentido de Epicteto o en el sentido de Descartes), no quiere decir que no tenga que confrontarse con las mezquindades del yo, y es la única capaz, aparte de la gracia o del amor, de triunfar sobre ellas. La generosidad es este triunfo, cuando la voluntad es la causa de ella.

Sería preferible, por supuesto, que el amor bastara. Pero si bastara, ¿necesitaríamos ser generosos? El amor apenas está en nuestro poder, ni puede estarlo. ¿Quién decide amar? ¿Qué puede la voluntad sobre un sentimiento? El amor no se ordena;¹⁵ la generosidad, sí: basta con quererla. El amor no depende de nosotros, ése es su mayor misterio. Por eso es más que una virtud, por eso es una gracia, la única. La generosidad depende de él, por eso es una virtud, por eso se distingue del amor, incluso en ese gesto del dar en el que, no obstante, se parece a él.

¿Ser generoso sería, pues, dar sin amar? Sí, si es verdad que el amor da sin tener necesidad de ser generoso. ¿Qué madre se siente generosa por alimentar a sus hijos? ¿Qué padre por llenarlos de regalos? Se sentirían más bien egoístas por hacer tanto por sus hijos (¿por amor? sí, pero el amor no lo excusa todo), y tan poco por los de los demás, aunque sean infinitamente más desgraciados o estén más desprovistos que los suyos. Dar cuando se ama está al alcance de cualquiera. Pero eso no es virtud: es gracia irradiante, es un exceso de existencia o de alegría, es efusión feliz, es facilidad desbordante. Pero ¿sería dar, ya que no se pierde nada? La comunidad del amor hace que todas las cosas sean comunes: ¿cómo podría yo dar prueba de generosidad en eso? Los verdade-

14. Véase mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2 (PUF, 1988), cap. 4, sobre todo págs. 67-93 y 142-149.

15. Véase Kant, *Crítica de la razón práctica*. Móviles de la razón pura práctica, e *infra*, nuestro cap. 18.

ros amigos, señalaba Montaigne, «no se pueden prestar ni dar nada», pues todo es «común entre ellos», de la misma manera que las leyes, decía, «prohíben las donaciones entre el marido y la mujer, queriendo inferir de ello que todo debe ser de cada uno de los dos, y que no tienen nada que dividir y partir (compartir) juntos».¹⁶ ¿Cómo podrían dar prueba entre ellos de generosidad? Sé que las leyes han cambiado y me alegro de ello, ya que las parejas deben sobrevivir muy a menudo al amor, o los individuos, a las parejas. Pero ¿ha cambiado también el amor, y la amistad, hasta el punto de que tengamos siempre necesidad de generosidad? «La unión de tales amigos, al ser realmente perfecta —escribía también Montaigne—, les hace perder el sentimiento de tales deberes, y odiar y desterrar entre ellos las siguientes palabras de división y de diferencia: buena acción, obligación, reconocimiento, ruego, agradecimiento, y otras parecidas...»¹⁷ ¿Quién no ve que la generosidad forma parte de ellas y que una amistad verdadera no tiene ninguna necesidad de ella? ¿Qué podría darle yo si todo lo que es mío es suyo? Se me objetará, y con razón, que esto sólo vale para las amistades perfectas, como la que parece ser que vivió Montaigne, y que éstas son muy poco frecuentes... Pero eso significa darme la razón, al menos en lo esencial: la generosidad sólo nos es necesaria cuando falta el amor, por lo cual, casi siempre nos es necesaria.

La generosidad, como la mayoría de las virtudes, obedece a su manera al mandamiento evangélico. ¿Amar al prójimo como a uno mismo? Si pudiéramos hacerlo, ¿de qué serviría la generosidad? Sólo tendríamos necesidad de ella con nosotros mismos (a veces tenemos tanta necesidad de ella que ni siquiera nos amamos). ¿Y por qué nos la ordenan, si no podemos tenerla? Sólo se puede ordenar una acción. No se trata, pues, de amar, sino de actuar *como* si amáramos:¹⁸ con nuestro prójimo como con nosotros mismos, con un desconocido como con nosotros mismos. Por supuesto, no se trata de las pasiones o de la afectividad singular, que no son transferibles, sino de las acciones, que sí lo son. Por ejemplo, si tú amaras a ese extraño que sufre o tiene hambre, ¿no harías nada para ayudarlo? Si amaras a ese menesteroso, ¿le negarías el auxilio que te pide? Si lo amaras *como a ti mismo*, ¿qué harías? La respuesta, que es de una sencillez implacable, es la respuesta moral, y lo que exige —o lo que

16. *Ensayos*, I, 28 («De la amistad»).

17. *Ibid.*

18. Sobre la concepción de la moral en la práctica, véase mi artículo «Morale ou éthique?», en *Valeur et vérité (Etudes cyniques)*, PUF, 1994, págs. 183-205.

exigiría— la virtud. El amor no tiene necesidad de la generosidad, pero sólo él puede prescindir de ella sin egoísmo y sin falta.

Amamos el amor, pero no sabemos amar: la moral nace de este amor y de esta impotencia. En ello hay una imitación de las pasiones, como podría decir Spinoza,¹⁹ pero cada uno imita sobre todo aquellas que le faltan... De la misma forma que la urbanidad es una apariencia de virtud (ser cortés es conducirse como si se fuera virtuoso),²⁰ toda virtud —en todo caso toda virtud moral— es una apariencia de amor: ser virtuoso es actuar como si se amara. A falta de ser virtuosos, lo aparentamos, y eso es lo que se llama urbanidad. A falta de saber amar, lo aparentamos, y eso es lo que se llama moral. Y los hijos imitan a sus padres, que imitan a los suyos... El mundo es un teatro, la vida es una comedia, donde, sin embargo, todos los papeles no valen, ni todos los actores. Sabiduría de Shakespeare: la moral quizá sea una comedia, pero no hay buena comedia sin moral. ¿Hay algo más serio, hay algo más moral, que reír o llorar? Nosotros lo aparentamos, pero eso no es un juego: las reglas que respetamos nos constituyen, tanto para lo mejor como para lo peor, mucho más de lo que nos divierten. Interpretamos un papel, si se quiere, pero es el nuestro: es nuestra vida, nuestra historia. En esto no hay nada arbitrario o contingente. Nuestro cuerpo nos induce a ello, por el deseo; nuestra infancia nos induce a ello, por el amor y la ley. Porque el deseo primeramente quiere tomar. Porque el amor quiere primeramente consumir, devorar, poseer. Pero la ley lo prohíbe. Pero el amor lo prohíbe a quien da y a quien auxilia. Quizá Freud esté menos lejos de lo que él mismo pensaba de una cierta inspiración evangélica. Hemos mamado el amor al mismo tiempo que la leche, lo bastante como para saber que sólo él podía llenarnos (que «sin amor no se es nada», como dice la canción), y que desde ese momento, y para siempre, no cesaría de faltarnos... De ahí esas virtudes que, aunque aproximativas y débiles, son el homenaje que ofrecemos al amor cuando se halla ausente, y son la señal de que éste continúa teniendo valor, como exigencia, incluso cuando no aparece, de que reina, si se quiere, allí donde no gobierna, de que sigue mandando (es lo que se llama un valor) incluso durante su ausencia.

Estamos faltos de amor, decía antes; y ésta suele ser la experiencia más clara que tenemos de él.

Esta carencia la hemos convertido en una fuerza, o en varias, y a esto es a lo que llamamos virtudes.

19. En otro sentido: véase *Ética*, III, prop. 27, demostración, escolio y corolario.

20. Véase *supra*, cap. 1.

Esto es aplicable, sobre todo, a la generosidad, que nace, como exigencia, donde el amor falta, pero no totalmente, porque al menos amamos el amor («*nondum amabam et amare amabam*»:²¹ todavía estamos en este punto), o en todo caso lo amamos lo suficiente como para que siga teniendo un valor, como modelo o como mandamiento, allí donde, como sentimiento, no consigue triunfar o expandirse. Y puesto que, si amáramos, daríamos, la generosidad, a falta de amor, nos invita a dar incluso a los que no amamos, y más si están más necesitados o nosotros estamos en mejor situación. Sí, allí donde el amor no puede guiarnos, porque se halla ausente, ¡que al menos lo hagan la urgencia y la proximidad! A esto se le llama equivocadamente tener caridad (ya que la caridad verdadera es amor, y su falsificación, condescendencia o compasión), pero habría que llamarlo generosidad, puesto que ésta depende de nosotros, sólo de nosotros, puesto que en este sentido es libre, puesto que es —en contra de la esclavitud de los instintos, de las posesiones y de los miedos— la libertad misma, en espíritu y en acto.

El amor tiene más valor, por supuesto, y por eso la moral no lo es todo, ni siquiera lo esencial. Sin embargo, la generosidad tiene más valor que el egoísmo, y la moral que la pasividad.

Esto no significa que la generosidad sea lo contrario del egoísmo, si por eso se entiende que ésta se libra totalmente de él. ¿Cómo sería posible? ¿Por qué sería necesario? «Como la razón no requiere nada que sea contra natura —escribe Spinoza—, requiere, pues, que cada uno se ame a sí mismo, busque la propia utilidad, desee todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor y, absolutamente hablando, que cada uno se esfuerce por conservar su ser tanto como le sea posible.»²² No nos apartamos del principio de placer, puesto que no nos apartamos de la realidad. Pero eso no quiere decir que todos los placeres sean iguales. La alegría decide. El amor decide.²³ ¿Qué es entonces la generosidad? «Un deseo —responde Spinoza— por el cual un individuo, sólo a partir del mandato de la razón, se esfuerza en asistir a los otros hombres y en establecer entre ellos y él un vínculo de amistad.»²⁴ Así, la generosidad, junto con la firmeza o el valor (*animositas*), es una de las dos circunstancias de la fuerza de ánimo: «Las acciones que se dirigen sólo a la

21. «Yo no amaba todavía, pero amaba amar» (san Agustín, *Confesiones*, III, 1).

22. *Ética*, IV, escolio de la prop. 18.

23. *Ética*, III y IV, *passim*. Véase también las primeras páginas. del *Tratado de la reforma del entendimiento*, así como el *Breve tratado*, II, 5.

24. *Ética*, III, escolio de la prop. 59.

utilidad del agente las relaciono con la firmeza —explica Spinoza—, y las que se dirigen también a la utilidad de otro, a la generosidad».²⁵

Así pues, hay utilidad en los dos casos y, en los dos casos, utilidad del propio sujeto. No nos apartamos del ego, o sólo nos apartamos si asumimos primeramente nuestra propia exigencia, que es la de perseverar en nuestro ser, lo más posible, lo mejor posible, en otras palabras, la de «actuar y vivir».²⁶ Todo el mundo sabe, y Spinoza no lo desmiente, que esto no es siempre realizable, que a veces es preciso morir, e incluso que es preciso hacerlo necesariamente, ya que el universo es el más fuerte. Pero quien prefiere morir en lugar de traicionar, morir en lugar de renunciar, morir en lugar de abandonar, afirma su ser todavía más, opone su fuerza vital —su *conatus*— a la muerte o a la ignominia, de una forma victoriosa mientras vive, y de una forma útil mientras lucha o resiste. Spinoza no cesa de repetir que la virtud es afirmación de uno mismo y búsqueda de la propia utilidad;²⁷ pero también que Cristo, incluso en la cruz, es el mejor ejemplo de ella.²⁸ La utilidad propia no es la mayor comodidad, ni siempre la vida más larga: es la vida más libre, es la vida más verdadera. No se trata de vivir siempre, ya que no se puede, sino de vivir bien. ¿Y cómo es posible hacerlo sin valor y sin generosidad?

Se habrá observado que la generosidad es definida como deseo, no como alegría, lo cual es suficiente para distinguirla del amor o, como dice también Spinoza, de la caridad. Está bastante claro que la alegría puede nacer por añadidura, e incluso que se persigue expresamente, ya que la amistad (a la que tiende la generosidad) no es otra cosa que una alegría compartida. Pero, precisamente, la alegría o el amor pueden *nacer* de la generosidad, no reducirse o confundirse con ella. Para hacer el bien a quien se ama no es necesario el «mandato de la razón», ni, por tanto, de la generosidad: el amor es suficiente; la alegría es suficiente.²⁹ Pero cuando el amor falta, cuando la alegría falta o es demasiado débil (cuando ni siquiera la compasión, la cual nos hace benévolos intervendría),³⁰ la razón

25. *Ibid.* Sobre la firmeza de ánimo en Spinoza, cf. *supra*, cap. 5, pág. 70.

26. *Ética*, IV, prop. 21. Véase también la prop. 20 y su escolio.

27. *Ética*, IV, prop. 20 a 25 y *passim*.

28. Véase, p. ej., el *Tratado teológico-político*, cap. 1, y las *Cartas 73, 75 y 78 a Oldenburg*. Véase también S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, 1965 (págs. 190-199), y sobre todo A. Mathéron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, 1971. Recordemos de paso, para evitar cualquier malentendido, que Spinoza nunca creyó ni en la divinidad de Cristo ni en su resurrección (véase, p. ej., las *Cartas 73 y 78*).

29. *Ética*, III, prop. 19, 21, 25, 28 y 39, con sus demostraciones.

30. Véase *Ética*, III, escolio de la prop. 22, y prop. 27, escolios y corolarios (especialmente el escolio del corolario 3), así como la def. 35 de las pasiones. Véase también, *infra*, el cap. 8.

subsiste y nos enseña —ella que no tiene ego y por eso nos libera del egoísmo— que «no hay nada más útil al hombre que el hombre»,³¹ que todo odio es malo,³² en fin, que «todo aquel que se guía por la razón desea para los otros lo que desea para sí mismo». Ahí es donde la utilidad del agente se encuentra con la del otro, y donde el deseo se vuelve generoso: se trata de combatir el odio, la ira, el desprecio o la envidia —que no son más que tristezas y causa de tristezas— con el amor, cuando está ahí, o con la generosidad, cuando el amor falta.³⁴ Quizá aquí (tratándose de la distinción entre el amor y la generosidad) fuerce un poco el texto, que es equívoco,³⁵ pero no su espíritu, que está muy claro: «el odio debe ser vencido a través del amor»,³⁶ y la tristeza a través de la alegría; y la función de la generosidad —como deseo, como virtud— es tender a ello o esforzarse en ello. La generosidad es deseo de amor, deseo de alegría y de partición, y ella misma es alegría, ya que el generoso se regocija con este deseo y ama al menos en él este amor del amor. Recordemos la sólida definición de Spinoza: «El amor es una alegría que va acompañada por la idea de una causa exterior». Amar el amor, por tanto, es regocijarse con

31. *Ética*, IV, escolio de la prop. 18.

32. *Ética*, IV, prop. 41 y 45. Véase también III, escolios de las prop. 11, 13 y 39, así como las definiciones 3 y 7 de las pasiones.

33. *Ética*, IV, escolio de la prop. 18, prop. 37, y escolio de la prop. 73.

34. *Ética*, IV, prop. 46, demostración y escolio. Véase también el corol. 1 de la prop. 45.

35. «Quien vive bajo la guía de la razón, se esfuerza, todo lo que puede, en compensar, a través del amor o de la generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etcétera, que otro siente hacia él» (*Ética*, IV, prop. 46; véase también V, escolio de la prop. 10). ¿Qué significa exactamente este «*amore contra, sive generositate compensare*»? Se podría pensar que el *sive* indica una identidad, con la expresión conocida «*Deus sive Natura*», aunque se sepa que *sive*, en latín, puede designar también una disyunción o una alternativa. Así como, y con mucha más razón, en la demostración, cuando Spinoza escribe «*amore contra compensare conabitur, hoc est generositate*», ¿no hay que comprender, como Appuhn y todos los traductores, «a través del amor, es decir, a través de la generosidad»? Pero ¿en qué se diferencian entonces estas dos palabras o más bien estos dos conceptos? Ahora bien, es necesario que haya una diferencia, ya que Spinoza, que no suele ser redundante, utiliza las dos y, en otros lugares, da de ellas unas definiciones expresamente diferentes (*Ética*, III, def. 6 de las pasiones, y escolio de la prop. 59). En cuanto al *hoc est* de la demostración (que se puede traducir por «es decir»), sólo puedo comprenderlo de la siguiente manera: la generosidad es idéntica, no al amor, sino al *esfuerzo para amar o para actuar, a falta de ello, como si se amara*. Por otra parte, es el sentido de la definición de la generosidad, tal como la hemos citado más arriba: no es una alegría o un amor, recordémoslo, sino «un deseo por el cual un individuo se esfuerza» en ayudar a su semejante y en establecer con él (lo que supone que aún no existe) una relación de amistad. En resumen, y aquí volvemos a encontrar la demostración de la prop. 46, «quien vive bajo la guía de la razón se esforzará, de cara al odio, etc., de otro, en compensarlo a través del amor, es decir (*hoc est*), a través de la generosidad», no porque el amor sea lo mismo que la generosidad («de la cual se verá la definición —recuerda Spinoza— en el escolio de la prop. 59 de la tercera parte»), sino porque la generosidad es lo mismo que este esfuerzo.

36. *Ética*, IV, escolio de la prop. 73 (que remite a las prop. 37 y 46).

37. *Ética*, III, def. 6 de las pasiones. Esta causa puede también ser interior, y esto es lo que define la

la idea de que el amor existe, o que existirá,³⁸ pero también es esforzarse en que advenga,³⁹ y en eso consiste la generosidad: ser generoso, diría yo, es esforzarse en amar y actuar en consecuencia. La generosidad se opone así al odio (y al desprecio, a la envidia, a la ira, y sin duda también a la indiferencia...), del mismo modo que el valor se opone al temor, o, en general, del mismo modo que la firmeza de espíritu se opone a la impotencia y la libertad a la esclavitud.⁴⁰ No es todavía la salvación, ya que no nos da la beatitud ni la eternidad; pero estas virtudes no dejan de ser para nosotros «las primeras de las cosas». Dependien de lo que Spinoza llama «una conducta recta de la vida»,⁴² las «normas de vida»,⁴³ los «preceptos de la razón»,⁴⁴ o simplemente «moralidad». Por que no es verdad que haya que vivir más allá del bien y del mal, ya que no se puede.⁴⁶ Ni, por tanto, que la moral de los tristes o de los censores pueda convenirnos.⁴⁷ Lo que está en juego aquí es una moral de la generosidad,⁴⁸ que conduce a una ética del amor. «Actuar bien y mantenerse alegres», decía Spinoza:⁴⁹ el amor es el objetivo; la generosidad, el camino.

satisfacción de uno mismo (*acquiescentia in se ipso*): *Ética*, III, escolios de las prop. 30 y 55 (véase también la prop. 53) y def. 25 de las pasiones.

38. Ya que «el hombre siente por la imagen de algo pasado o futuro la misma pasión de alegría o de tristeza que por la imagen de algo presente» (*Ética*, III, prop. 18). Porque, especifica la demostración, «durante el tiempo que el hombre se vea afectado por la imagen de algo, lo considerará como presente, incluso aunque ese algo no exista».

39. Ya que «quien ama se esfuerza necesariamente en tener presente y conservar lo que ama» (*Ética*, III, escolio de la prop. 13).

40. Véase *Ética*, III, escolio de la prop. 59, y V, escolios de las prop. 10 y 42.

41. *Ética*, V, prop. 41.

42. *Ética*, V, escolio de la prop. 10.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ética*, IV, escolio 1 de la prop. 37, y V, prop. 41. La traducción de *pietas* por moralidad, en lo que coinciden la mayoría de los traductores, no es sólo fiel a la definición que Spinoza da de ella, la cual no hace ninguna referencia a la religión ni a ningún sentimiento de piedad («Llamo moralidad al deseo de hacer el bien que tiene su origen en lo que vivimos bajo la guía de la razón»), sino también al sentido latino de la palabra *pietas*, que concierne al cumplimiento de los deberes, tanto hacia los dioses (en cuyo caso se la puede traducir legítimamente por *piedad*) como hacia los hombres (en cuyo caso corresponde a nuestra *moralidad*).

46. *Ética*, IV, prefacio y escolios de las prop. 50 y 58; véase también, en la quinta parte, el escolio de la prop. 10, así como la prop. 41, su demostración y su escolio. Sobre la relación Spinoza-Nietzsche, véase mi artículo «Nietzsche et Spinoza», en *De Sils-Maria à Jérusalem*, obra colectiva bajo la dirección de D. Bourel y J. Le Rider, Cerf, 1991, así como las pertinentes observaciones de Sylvain Zac, en *La morale de Spinoza*, PUF, 1972, pág. 45 y sigs.

47. *Ética*, III, prefacio, y IV, prop. 18 y escolio.

48. Utilizando una expresión de A. Negri, *L'anomalie sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982, pág. 262.

49. *Ética*, IV, escolios de las prop. 50 y 73.

Si la generosidad fuera absoluta y universal, decía Hume, nos dispensaría de la justicia;⁵⁰ y hemos visto que esto podía efectivamente concebirse. En cambio, está claro que la justicia, incluso realizada, no podría dispensarnos de la generosidad: por eso esta última es socialmente menos necesaria, pero humanamente más valiosa.

¿De qué sirven estas comparaciones, se preguntarán, si somos tan poco capaces tanto de la una como de la otra? Precisamente ese poco, que a pesar de todo es algo, es lo que nos hace sensibles a su pequeñez y nos hace desear, a veces, aumentarla. ¿Hay alguna virtud que no sea primeramente, aunque de forma muy pequeña, un deseo de virtud?

En cuanto a saber si la generosidad proviene de un sentimiento natural y primero, como pensaba Hume, o bien de un proceso de elaboración del deseo y del amor a uno mismo (especialmente por la imitación de las pasiones y la sublimación de las pulsiones), como pensaron Spinoza o Freud,⁵¹ les toca a los antropólogos decidirlo, y, por otra parte, apenas tiene importancia moralmente. Tan equivocado es basar el valor de las virtudes en su origen, como querer, en nombre de este origen, invalidarlas. Personalmente, estoy convencido de que todas ellas provienen de la animalidad, y por tanto de lo más bajo (al menos de lo que nos parece como tal: está claro que la materia y el vacío, de donde todo procede, incluida la animalidad, no tienen ni alto ni bajo). Pero eso significa decir también que las virtudes nos elevan, por lo cual, lo contrario de toda virtud es una forma de bajeza.

La generosidad nos eleva *hacia los otros*, podría decirse, y hacia nosotros mismos en tanto nos liberamos de nuestro pequeño yo. El lenguaje nos advierte que quien no es completamente generoso es ruin, cobarde, mezquino, vil, codicioso, egoísta, sórdido... Y todos nosotros lo somos, pero no siempre ni del todo: la generosidad es lo que nos separa de eso, o, a veces, nos libera.

Señalemos por último que la generosidad, como todas las virtudes, es plural, tanto en su contenido como en los nombres que recibe o que sirven para designarla. Unida al valor, puede ser heroísmo. Unida a la compasión, se convierte en benevolencia. Unida a la misericordia, en indulgencia. Pero su nombre más hermoso es uno que todo el mundo conoce: unida a la amabilidad, se llama bondad.

50 Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, III, 1, pág. 87: véase también *supra*, el cap. 6, págs. 89 y 90.

51. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, V, 2; Spinoza, *Ética*, III, prop. 27 y escolio (sobre esta especie de función *mimética*, en Spinoza, véase también mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, cap. 4, págs. 102-109); Freud, *El malestar en la cultura*, y *passim*.

CAPÍTULO 8

La compasión

La compasión tiene mala prensa: a casi nadie le gusta ser objeto de ella, ni siquiera sentirla. En esto se diferencia claramente de, por ejemplo, la generosidad. Si compadecer es padecer *con*, y todo padecimiento es malo, ¿cómo podría ser buena la compasión?

Sin embargo, una vez más, el lenguaje nos advierte que no la rechazamos demasiado rápidamente. Sus antónimos, leemos en nuestros diccionarios, son la dureza, la crueldad, la frialdad, la indiferencia, la sequedad de corazón, la insensibilidad... lo cual hace que la compasión nos resulte amable, al menos por contraste. Además, su casi sinónimo, en todo caso su doblete etimológico, es *simpatía*, que en griego significa literalmente lo mismo que *compasión* en latín. Aunque sólo fuera por este motivo, deberíamos prestarle mayor atención: ¿cómo es posible que en una época en que la simpatía juega un papel tan importante, la compasión esté tan mal vista? Sin duda alguna se debe a que en este siglo se prefieren los sentimientos a las virtudes. Pero entonces ¿qué sucede con la compasión, si es verdad, como voy a intentar demostrar, que pertenece a estos dos órdenes? ¿No es en esta ambigüedad donde reside una parte de su debilidad y lo esencial de su fuerza?

Pero primero diré algo sobre la simpatía. ¿Hay alguna cualidad más seductora que ella? ¿Un sentimiento más agradable? En esta singular mezcla reside su encanto: la simpatía es a la vez una cualidad (cuando se la suscita, cuando se *es* simpático) y un sentimiento (cuando se *tiene* simpatía). Y como esta cualidad y este sentimiento se corresponden casi por definición, la simpatía entre dos individuos, generalmente recíproca, es como un encuentro feliz. Es como una sonrisa de la vida, como un regalo del azar. Todo el mundo sabe que la simpatía

no prueba nada, pero eso tampoco prueba nada. ¿Puede ser simpático un canalla? No hay duda de que puede resultarlo en un primer contacto, e incluso en un segundo. Pero hemos visto que un canalla puede ser también educado, fiel, prudente, moderado, valiente... ¿Y por qué no generoso a veces, y justo, si llega el caso? Esto nos lleva a hacer una distinción entre las virtudes completas, como diría Aristóteles, que bastan para atestiguar el valor de un ser, como son la justicia y la generosidad (el canalla sólo puede ser justo y generoso muy de vez en cuando, y, cuando lo es, deja de ser canalla, al menos desde este punto de vista), y las virtudes parciales: aquellas que, consideradas aisladamente, son compatibles con la mayoría de los vicios y de las ignominias. Un canalla puede ser fiel y valiente; pero si siempre fuera justo y generoso, dejaría de ser un canalla. La hipótesis del canalla simpático, que es más que una hipótesis, demuestra, por lo tanto, que la simpatía no es una virtud completa, lo cual es evidente, pero no demuestra que no sea una virtud, lo que habría que examinar.

¿Qué es la simpatía? Es tanto la participación afectiva en los sentimientos del otro (estar en simpatía es sentir o experimentar juntos, o de la misma forma, o el uno hacia el otro), como el placer o la seducción que se derivan de ella. Así pues, como vio claramente Max Scheler, la simpatía sólo tiene el valor que tienen estos sentimientos, si es que tienen algún valor, pero en cualquier caso la simpatía nunca podrá invertir el valor de éstos. «Compartir la alegría que alguien siente ante el mal, [...] compartir su odio, su maldad, su malvada alegría, no es, por supuesto, moral.»¹ Por eso, la simpatía como tal no podría ser una virtud: «La simpatía pura y simple, como tal, no tiene en cuenta el valor y la calidad de los sentimientos de los otros. [...] En todas sus manifestaciones es totalmente y por principio indiferente a su valor.»² Simpatizar es sentir *con*. Es cierto que ésta puede dar paso a la moral, puesto que es salir, al menos parcialmente, de la prisión del yo. Queda por saber *con qué* se simpatiza. Participar del odio del otro es ser rencoroso. Participar de la crueldad del otro es ser cruel. De la misma forma, quien simpatiza con el torturador participando de su sádica alegría, sintiendo la excitación que él siente, comparte también su culpabilidad o, al menos, su maldad. ¡Qué horrible simpatía es la simpatía en el horror!

Se comprende rápidamente que la compasión es diferente. Sin embargo, es una de las formas de la simpatía: la compasión es la simpatía en

1. M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, I, 1.

2. *Ibid.*

el dolor o en la tristeza,³ o, dicho de otra forma, es la participación en el sufrimiento del otro. Pero por eso mismo, aunque no todos los sufrimientos sean iguales, aunque existan incluso sufrimientos malvados (como el sufrimiento del envidioso ante la felicidad del otro), no por ello dejan de ser sufrimiento, y todo sufrimiento es digno de compasión. Aquí existe una asimetría muy notable. Todo placer es un bien, pero no es siempre, al contrario, un bien moral (la mayoría de nuestros placeres son moralmente indiferentes), ni siquiera, piensen en el placer del torturador, un bien moralmente aceptable. La simpatía en el placer sólo tiene el valor del placer en cuestión, o mejor dicho, si a veces puede tener un valor mayor (puede ser loable participar del placer, incluso moralmente indiferente, del otro, pues es lo contrario a la envidia), sólo es en la medida en que este placer no esté moralmente pervertido, es decir, dominado por el odio o la crueldad. Todo sufrimiento, por el contrario, es un mal, y un mal moral, pero no porque siempre sea moralmente condenable (hay muchos sufrimientos inocentes y otros virtuosos o heroicos), sino porque siempre es moralmente lamentable: la compasión es ese lamento, o más bien ese lamento es la forma mínima de la compasión.

«¿Compartir la alegría que A siente a la vista del mal del que B es víctima —se pregunta Max Scheler— es dar muestra de una actitud moral?»⁴ Por supuesto que no. Pero sí participar del sufrimiento de B.

¿Ocurre lo mismo si el sufrimiento de B es un sufrimiento malvado, si, por ejemplo, sufre por la felicidad de C? La respuesta de la compasión es afirmativa y por eso es tan misericordiosa. Compartir el sufrimiento de otro no es aprobarlo ni compartir las razones, buenas o malas, de su sufrimiento, sino negarse a considerar el sufrimiento, sea cual sea, como un hecho indiferente, y a un ser vivo, sea quien sea, como una cosa. Por eso la compasión es universal en su principio, y mucho más moral desde el momento en que no se preocupa, esto es lo que la conduce a la misericordia, de la moralidad de sus objetos. Siempre existe la misma asimetría entre placer y sufrimiento. Simpatizar con el placer del torturador, con su malvada alegría, es compartir su culpabilidad. Pero sentir compasión por su sufrimiento o su locura, por la cantidad de odio que hay en él, por la cantidad de tristeza, por la cantidad de miseria, es ser inocente del mal que le corroe y negarse, al menos, a añadir odio al odio. Es la compasión de Cristo por sus verdugos; de Buda por los malvados. Estos ejemplos nos anonadan seguramente por su altura, pero es

3. Véase M. Scheler, *op. cit.*, I, 9.

4. *Op. cit.*, I, 1.

así como percibimos la compasión. La compasión es lo contrario de la crueldad, que se complace en el sufrimiento del otro, y del egoísmo, que no se preocupa por este sufrimiento. Tan cierto es que la crueldad y el egoísmo son defectos, como que la compasión es una virtud. ¿Una virtud? Oriente (sobre todo el Oriente budista) responde afirmativamente, y añade que quizá sea la mayor de todas.⁵ En cuanto a la respuesta de Occidente, es más matizada, y exige que la examinemos brevemente.

Desde los estoicos hasta Hannah Arendt (pasando por Spinoza y Nietzsche), son innumerables las críticas que se han hecho a la compasión o, utilizando la palabra más a menudo empleada por sus detractores, a la piedad. Críticas realizadas, casi siempre, de buena fe y, muy a menudo, legítimas. La piedad es la tristeza que sentimos frente a la tristeza del otro, pero nuestra piedad no le salva de la tristeza, ya que continúa teniéndola, ni tampoco justifica nuestra tristeza, ya que añade más tristeza. Lo único que consigue la piedad es aumentar la cantidad de sufrimiento que hay en el mundo, y esto es lo que la condena. ¿Para qué acumular tristeza sobre tristeza, desgracia sobre desgracia? El sabio no tiene piedad, decían los estoicos, puesto que no siente pesar.⁶ Lo cual no quiere decir que no quiera socorrer a su prójimo, sino que para ello no tiene necesidad de la piedad: «¿Por qué no socorrer a las personas, si se puede, en vez de compadecerlas? ¿No es posible ser generosos sin sentir piedad? No estamos obligados a cargar con las tristezas de los otros; pero sí a aliviar a los otros de su tristeza siempre que podamos».⁷ Acción, pues, más que pasión, y acción más generosa que piadosa. Eso está muy bien cuando la generosidad existe y es suficiente. Pero ¿y si no es así?

Spinoza se halla muy cerca de los estoicos en lo que se refiere a este tema. Se suele citar con mucha frecuencia —ya sea para regocijarse con

5. Véase el artículo Karunā (compasión) en la *Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1990, t. II, 2, pág. 2848. Véase también, para una introducción, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, col. «Ponts-sagesses», reed. 1978, págs. 69 y 70, así como L. Silburn, *Le bouddhisme*, Fayard, 1977 (numerosas referencias señaladas en el índice, en Karunā).

6. Véase, p. ej., Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, VII, 123, y Cicerón, *Tusculanas*, III, 10, 21. Esta condena de la piedad, que es una constante del estoicismo, no impedirán que Epicuro o Marco Aurelio utilicen positivamente la palabra (véase, por ejemplo, *Conversaciones*, I, 18, *Pensamientos*, II, 13 y VII; pero la piedad, en el sentido en que ellos la entienden (como ausencia de odio y de cólera contra los malvados o los ignorantes), está más cerca de lo que yo llamaría *miser cordia* (véase, *infra*, cap. 9; sobre la piedad en Marco Aurelio; véase también P. Hadot, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992, pág. 240).

7. Cicerón, *Tusculanas*, IV, 26. La misma idea aparece en Epicuro: «Simpatizamos con nuestros amigos no a través de nuestros lloros, sino a través de nuestra solicitud» (*Sentencias vaticanas*, 66); existe otra traducción que dice: «Estemos en simpatía con nuestros amigos, no gimiendo, sino meditando».

ella o para ofuscarse— su condena a la *commiseratio*: «La piedad en un hombre que vive bajo la guía de la razón es en sí misma mala e inútil»;⁸ por eso el sabio «se esfuerza, en la medida de lo posible, en que ésta no le afecte».⁹ Esta frase contiene algo esencial. La piedad es una tristeza (una tristeza nacida, por imitación o identificación, con la del otro).¹⁰ Ahora bien, lo que es bueno es la alegría y lo que es justo es la razón: el amor y la generosidad, no la piedad, deben movernos a ayudar a nuestros semejantes, y con estas cualidades es suficiente.¹¹ Al menos son suficientes para el sabio, es decir, para aquel, como dice a menudo Spinoza, que «vive bajo la sola guía de la razón». Quizá sea en eso en lo que se reconoce la sabiduría: en la pura acogida de lo verdadero, en el amor sin tristeza, en la ligereza, en la generosidad serena y alegre... Pero ¿quién de nosotros es sabio? Para todos los demás, y esto es algo que se olvida demasiado a menudo, es decir, para todos nosotros (puesto que nadie es totalmente sabio), la piedad tiene más valor que su contrario e incluso que su ausencia: «Hablo expresamente —precisa Spinoza— del hombre que vive bajo la guía de la razón. En cuanto a aquel a quien ni la razón ni la piedad le mueven a socorrer a los otros, se le llama justamente inhumano, pues no parece un hombre».¹² De modo que, sin ser una virtud, la piedad «es sin embargo buena»,¹³ de la misma manera, por otra parte, que la vergüenza o el arrepentimiento:¹⁴ porque contribuye a la benevolencia y a la humanidad.¹⁵ En este aspecto, Spinoza, a pesar de lo que se haya dicho de él, se opone a Nietzsche: no se trata de invertir los valores o las jerarquías,¹⁶

8. *Ética*, IV, prop. 50. Appuhn traduce *commiseratio* por *commiseración*, lo que es aceptable en la medida en que Spinoza la define como «una tristeza nacida del perjuicio del otro» (*Ética*, III, escolio de la prop. 279), «Una tristeza que acompaña a la idea de un mal acaecido a otra persona que consideramos semejante a nosotros» (*Ética* III, definición 18 de los afectos). La traducción por *piedad* (por la que han optado la mayoría de los traductores: Guérinot, Gaillois, Misrahi, Pautrat...) es también aceptable y sin duda más fiel al espíritu de la lengua: además de que la palabra tiene un uso más corriente, me parece que la tristeza, esencial en la definición de Spinoza, se entiende mucho más...

9. *Ibid.*, corolario.

10. *Ética*, III, escolios de las prop. 22 y 27.

11. *Ética*, IV, prop. 37, 46 y *passim*.

12. *Ética*, IV, escolio de la prop. 50. Véase también A. Matheron, como siempre enormemente preciso y claro, *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, 1969, págs. 145-148 y sobre todo págs. 156-159.

13. *Ética*, IV, escolio de la prop. 58 (donde se dice que, «al igual que la piedad, la vergüenza, que no es una virtud, es sin embargo buena».

14. *Ibid.* Véase también S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, 1959, reed. 1972, págs. 76 y 77, así como (sobre el arrepentimiento) A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, págs. 111-113.

15. *Ética*, III, def. 35 y 45 de las pasiones.

16. Lo contrario, por supuesto, de lo que Nietzsche no ha cesado de decir: véase, p. ej., *La genealogía de la moral*, I, 11, así como lo que yo escribí acerca de ella en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*,

sino simplemente de aprender a practicar en la alegría —es decir, por amor o por generosidad— lo que los hombres se esfuerzan a menudo en practicar en la tristeza, es decir, por deber o por piedad. «Existe una bondad que ensombrece la vida —escribirá Alain en un espinocista *propos* de 1909—, una bondad que es tristeza, a la que se llama comúnmente piedad, y que es una de las plagas del hombre.»¹⁷ De acuerdo, pero la piedad es mejor que la crueldad y el egoísmo, como vieron Montaigne y Spinoza, y como el propio Alain confirma: «Evidentemente la piedad de un hombre injusto o totalmente irreflexivo es preferible a la insensibilidad de un bruto».¹⁸ Pero esto sigue sin hacer de la piedad una virtud: sólo es tristeza y pasión. «La piedad no llega muy lejos», dirá también Alain.¹⁹ Sin embargo, es mejor que nada; es cierto que es sólo un comienzo, pero un comienzo al fin y al cabo. Quizá sea en este punto donde Spinoza se muestra más lúcido. Entre la moral del sabio y la moral de todo el mundo²⁰ hay, por supuesto, una diferencia importante en cuanto a los afectos empleados (deber y piedad de un lado, amor y generosidad del otro: tristeza o alegría), pero apenas existe diferencia entre sus acciones: el amor libera de la ley, pero sin abolirla, e inscribiéndola, por el contrario, «en el fondo de los corazones».²¹ ¿La ley? ¿Qué ley? La única que Spinoza ha hecho suya, que es la de la justicia y la de la caridad.²² La razón y el amor son suficientes para el sabio; pero la piedad conduce a ellas en los demás. ¡Qué presuntuoso sería quien pretendiera prescindir de ella!

Por lo demás, no estoy seguro de que la piedad o la tristeza agoten todo lo que yo entiendo por compasión. ¿No podría existir una especie de compasión si no alegre, al menos positiva, que no sería tanto sufri-

obra colectiva bajo la dirección de L. Ferry y A. Renaut, Grasset, 1991, especialmente págs. 66-68. Sobre la relación de Nietzsche con Spinoza (a quien Nietzsche siempre consideró como un predecesor, pero también como un adversario dominado por el miedo y el resentimiento), véase también mi artículo «Nietzsche et Spinoza», en *De Sils-Maria à Jérusalem (Nietzsche et le judaïsme, les intellectuels juifs et Nietzsche)*, obra colectiva bajo la dirección de D. Bourel y J. Le Rider, Cerf, 1991, de la pág. 47 a la 66.

17. *Propos* del 5 de octubre de 1909, *Propos*, pág. 60. Sobre la relación de Alain con Spinoza, véase mi artículo «Le dieu et l'idole (Alain y Simone Weil face à Spinoza)» en *Spinoza au XXe siècle*, obra colectiva bajo la dirección de O. Bloch, PUF, 1993, págs. 13-39.

18. *Propos* del 3 de febrero de 1910, *Propos*, II, pág. 161.

19. *Propos* del 5 de noviembre de 1927, *Propos*, II, pág. 161.

20. Por retomar una distinción propuesta por Sylvain Zac, *La morale de Spinoza*, cap. 5. Véanse también págs. 116 y 117, donde S. Zac señala con toda razón que «Spinoza nunca discute el valor» de esta moral de todo el mundo (sobre todo en su versión judeo-cristiana).

21. Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 4.

22. *Ibid.*, cap. 14. Véase también A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants...*, caps. 2 y 3, y S. Zac. *La morale de Spinoza*. Comentarios finales.

miento padecido como disponibilidad atenta, no tanto tristeza como solicitud, no tanto pasión como paciencia y escucha? Quizá Spinoza se refería a esto al hablar de *miser cordia*, que se traduce normalmente por misericordia, es lo más fácil, pero que me parece más próxima (puesto que las nociones de falta y perdón, esenciales en la misericordia, no aparecen) a lo que yo entiendo por compasión, cuya definición traduciría de la siguiente manera: «La compasión [*miser cordia*] es el amor que afecta al hombre de tal manera que le hace alegrarse por la felicidad del otro y entristecerse por su desgracia».²³ Es cierto que, por lo general, la compasión se siente más que nada, incluso exclusivamente, por la desgracia del otro, no por su felicidad. Pero Spinoza parece tener dudas, ya que, curiosamente, también nos dice que entre la *commiseratio* y la *miser cordia*, es decir, entre la piedad y la compasión, según nuestra traducción, «parece no existir ninguna diferencia, a no ser que la piedad quizá se refiera a un afecto singular y la compasión a una disposición natural para sentirlo»;²⁴ curiosamente, decía yo, puesto que eso es suponer que la piedad, ella también, debería poder no sólo entristecerse por la desgracia del otro, sino también, como la misericordia, alegrarse por su felicidad, lo cual va más allá del uso corriente, e incluso espinocista, de la palabra. Pero, después de todo, ¿qué importancia tiene el uso, si lo oímos en sus definiciones? En las definiciones paralelas de compasión y piedad, la piedad (*commiseratio*) se define como tristeza, mientras que la compasión (*miser cordia*) se define como amor, es decir, en primer lugar como alegría.²⁵ Esto no suprime la tristeza de la compasión, que todos podemos experimentar (cuando nos alegramos de la existencia de alguien, es decir, cuando lo amamos, nos entristecemos al verle sufrir),²⁶ pero cambia su orientación, me parece, y su valor. Pues el amor es una alegría,²⁷ y aunque la tristeza pudiera más que él, tanto en la compasión como en la piedad, al menos éstas son tristezas sin odio,²⁸ o que sólo odian la desgracia, no al desgraciado, y se ocupan más de ayudarlo que de despreciarlo.²⁹ La vida es demasiado difícil y los hombres son dema-

23. *Ética*, II, definición 24 de las pasiones. El texto en latín es el siguiente: «*Miser cordia est Amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur*».

24. *Ética*, III, explicación de la def. 18 de las pasiones.

25. *Ética*, III, def. 6, 18 y 24 de las pasiones.

26. *Ética*, III, prop. 21, y escolio de la prop. 22.

27. *Ética*, III, def. 6 de las pasiones.

28. *Ética*, III, corolario 2 de la prop. 27.

29. *Ibid.*, corolario 3: «Si un objeto nos inspira piedad, nos esforzaremos en la medida de lo posible en liberarlo de su miseria». Spinoza, en todo esto, no está tan lejos de Descartes: véase el *Tratado de las pasiones*, III, arts. 185-189.

siado desgraciados como para que un sentimiento como éste no sea necesario y justificado. Es preferible una verdadera tristeza, he dicho muy a menudo, que una falsa alegría. Hay que añadir: es preferible un amor entristecido —esto es exactamente la compasión— que un odio alegre.

¿Sería preferible un amor alegre? Por supuesto: sería preferible la sabiduría o la santidad, sería preferible el puro amor, sería preferible la caridad. «La compasión —escribe Jankélévitch— es una caridad reactiva o secundaria que, para amar, necesita del sufrimiento del otro, que depende de las miserias del impedido, del espectáculo de las miserias. La piedad va al remolque de la desgracia: la piedad sólo ama a su prójimo si éste despierta piedad, la conmiseración sólo simpatiza con el otro si éste es miserable. La caridad, por el contrario, es espontánea [...]: la caridad no necesita ver al prójimo cubierto de harapos para descubrir su miseria; nuestro prójimo, después de todo, puede y debe ser amado incluso si no es desgraciado...»³⁰ Sí, sin duda, ¡pero es tan difícil! La desgracia, por definición, es más fuerte que la envidia, y la piedad es más fuerte que el odio: así pues, hay menos obstáculos al amor, a la proximidad desgarradora del otro. La compasión, precisamente porque es reactiva, proyectiva y tiende a identificarse, es quizá el amor más bajo, pero también el más fácil. Nietzsche quiere conseguir que rechacemos la compasión.³¹ Como si no la rechazáramos por adelantado. Como si nuestro deseo más vivo, más natural, más espontáneo, no fuera librarnos de la compasión. ¿Quién no tiene bastante con su propio sufrimiento? ¿Quién no prefiere olvidarse del de los otros, o ser insensible a él? Vauvenargues, más lúcido que Nietzsche, dice: «El avaro dice en secreto: ¿soy yo el responsable de la suerte de los miserables? Y rechaza la piedad que le importuna».³² Sin la piedad viviríamos mejor, o al menos los que viven bien vivirían mejor. Pero ¿es nuestro objetivo esta comodidad? Pero ¿conseguir este tipo de vida es la norma que queremos seguir? ¿De qué sirve filosofar, si al final sólo nos sirve para llegar a las conclusiones que nos interesan, como cualquier demagogo? Schopenhauer es mucho más profundo, pues ve en la

30. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, cap. 6, Champs-Flammarion, 1986, págs. 168 y 169.

31. Véase, por ejemplo, *El Anticristo*, § 7: «Al cristianismo se le llama la religión de la compasión. La compasión es lo opuesto a las emociones tónicas que elevan la energía del sentimiento vital: tiene un efecto deprimente [...]. Preserva lo que está lo suficientemente maduro para morir, se arma para la defensa de los desheredados y los condenados de la vida, y, por la multitud de fracasados de todo tipo que mantiene vivos, da a la propia vida un aspecto siniestro y equívoco. Se han atrevido a decir que la compasión es una virtud (en toda moral aristocrática pasa por una debilidad)». Véase también *Más allá del bien y del mal*, § 260, y *La voluntad de poder*, III, 227.

32. *Introducción al conocimiento del espíritu humano*. Reflexiones y máximas, 82.

compasión el resorte por excelencia de la moralidad, y el origen —insuperable y no susceptible de inversión— de su valor.³³ La compasión se opone directamente a la crueldad, que es el mayor mal, al egoísmo, que es el principio de todos los males, y nos guía con mucha mayor seguridad que un mandamiento religioso o que una máxima de los filósofos. ¿Es posible hacer que emanen de la compasión incluso las virtudes de la justicia y de caridad, como quería Schopenhauer? Me parece que no del todo. Pero como son virtudes últimas que necesitan un desarrollo considerable de la humanidad o de la civilización, ¿quién sabe si, sin la piedad, hubieran llegado alguna vez a realizarse?

Señalemos de paso, siempre con Schopenhauer, que la compasión también tiene valor en relación con los animales. La mayoría de nuestras virtudes apuntan sólo a la humanidad, lo cual es su grandeza y su límite. La compasión, por el contrario, simpatiza universalmente con todo lo que sufre: si tenemos deberes hacia los animales, como yo pienso,³⁴ es antes que nada por ella, y por eso la compasión es quizá la más universal de nuestras virtudes. Se dirá que también se puede amar a los animales, y dar prueba, hacia ellos, de fidelidad o de respeto. Eso es cierto, pues tenemos el ejemplo de san Francisco de Asís en Occidente, y muchos otros en Oriente. Sin embargo, no sería conveniente poner en el mismo plano los sentimientos que podemos tener hacia los animales y los que, evidentemente superiores y mucho más exigentes, debemos a los seres humanos. No se es fiel a los amigos como se es fiel a un perro, ni respetuoso con un hombre, incluso con un desconocido, como se es con un pájaro o un ciervo. En lo que respecta a la compasión, esta evidencia se difumina. ¿Qué es peor: dar una bofetada a un niño o torturar a un gato? Si este último acto es más grave, como me inclino a pensar, hay que concluir también que este desgraciado animal, en el ejemplo considerado, se merece más nuestra compasión. En este caso, el dolor está por encima de la especie, y la compasión del humanismo. Así pues, la compasión es una virtud singular que nos abre no sólo a toda la humanidad, sino también al conjunto de los seres vivos o, por lo menos, a los que sufren. Una sabiduría basada en ella, o alimentada de ella, sería la más universal de las sabidurías, como vio Lévi-Strauss,³⁵ y la más necesaria. Es la sabiduría del Buda, pero es también la de Montaigne,³⁶ y

33. *El fundamento de la moral*, sobre todo en los cap. III y IV, y especialmente en los § 16-19 y 22. Véase también *El mundo como voluntad y como representación*, IV, 67.

34. Véase mi artículo «Sur les droits des animaux» que aparecerá en *Esprit*.

35. *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, cap. 2 (especialmente págs. 50-56).

36. Véase, p. ej., el hermoso ensayo «Sobre la crueldad» (*Ensayos*, II, 11; véase también I, 1, pág. 8 de la edición Villey-Saulnier: «Siento un maravilloso abandono hacia la misericordia y la mansedumbre. Tan-

es la verdadera. Es la sabiduría de los vivos, sin la cual toda sabiduría humana sería demasiado humana, o más bien demasiado poco humana. La humanidad, como virtud, es casi un sinónimo de la compasión, lo cual dice mucho tanto de la una como de la otra. Que se pueda ser humano también con los animales, y que se deba serlo, es la superioridad más clara que la humanidad puede arrogarse, siempre que continúe siendo digna de ella. Carecer totalmente de compasión es ser inhumano, y sólo un hombre puede serlo. Esto hace posible un nuevo humanismo, que no sería el disfrute exclusivo de una esencia o de los derechos vinculados a ella, sino la percepción exclusiva —hasta que se pruebe lo contrario— de las exigencias o deberes que el sufrimiento del otro, sea quien sea, nos impone. Humanismo cósmico: humanismo de la compasión.

Schopenhauer cita abundantemente a Rousseau,³⁷ y Lévi-Strauss, como se sabe, apela a él expresamente.³⁸ De hecho, es difícil no citarlo, pues fue uno de los primeros en decir lo esencial, que tanto se acerca, por otra parte, al menos hoy, a la experiencia o a la sensibilidad comunes. Hay que volver a leer el bello pasaje del *Segundo discurso*, en el que Rousseau demuestra que la piedad es la primera de todas las virtudes y la única que es natural.³⁹ Y esto se debe a que es un sentimiento antes que una virtud, «sentimiento natural», dice Rousseau, tanto más fuerte en cuanto que se deriva sin duda del amor a uno mismo (por identificación con el otro) y templa así, en todo hombre, «el entusiasmo que siente hacia su bienes con una repugnancia innata hacia el sufrimiento de su semejante».⁴⁰ Compasión sin límites, o sin más límites que el dolor, puesto que todo aquel que sufre, por el hecho de sufrir, es mi semejante en algo. Compadecer es comulgar en el sufrimiento; y esta identidad, que es innumerable, nos impone su ley, o más bien nos la propone, que es la de la dulzura: «Haz tu bien haciendo al otro el menos mal posible».⁴¹ De este modo, la piedad es lo que nos aleja de la barbarie, como vio Mandeville, pero también, según Rousseau, es la virtud madre de la que derivan todas las demás:

to que, en mi opinión, cedería más fácilmente a la compasión que a la estimación...». Sobre la relación de Lévi-Strauss con el budismo, véase *Tristes tropiques*, págs. 471-480 (trad. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997); y sobre su relación con Montaigne: *Histoire de lynx*, Plon, 1991, cap. 18, págs. 277 y sigs.

37. *El fundamento de la moral*, III, 19. Son citas del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y de *El Emilio*.

38. *Op. cit.*, págs. 45-56. Véase también *Tristes tropiques*, Plon, 1955, cap. 38, págs. 451-454.

39. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, I.

40. *Ibid.* Sobre la piedad en Rousseau, es conveniente leer los bellos análisis de Jacques Derrida, en *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967, II, cap. 3, págs. 243-272.

41. Rousseau, *op. cit.*, pág. 156.

Mandeville sintió claramente que con toda su moral los hombres nunca hubieran sido más que monstruos si la Naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón: pero no vio que de esta única cualidad proceden todas las virtudes sociales que quiere discutir a los hombres. En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables, o a la especie humana en general? La benevolencia e incluso la amistad son producto de una piedad constante, dirigida a un objeto en particular: pues desear que alguien no sufra, ¿qué es sino desear que sea feliz?⁴²

No sé si se puede ir tan lejos, ni si, por otra parte, es deseable reducir todas las virtudes a una sola. ¿Por qué razón debería tener la piedad este privilegio de la unidad? Sin embargo, estoy convencido de que la piedad se opone a lo peor, que es la crueldad, y al mal, que es el egoísmo. Esto no prueba, no más que en lo que se refiere a la generosidad, que ella misma no se encuentre totalmente exenta de crueldad y egoísmo. Por el contrario, desde Aristóteles es un lugar común ver en la piedad «una desgracia de la que somos testigos [...] cuando presumimos que podemos sufrirla nosotros mismos, o a alguno de nosotros».⁴³ La piedad sólo sería un egoísmo proyectivo o transferencial: en realidad «lo que tememos para nosotros sería lo que nos inspiraría la piedad hacia aquellos que lo están sufriendo», pues comprendemos que «podríamos padecer la misma adversidad».⁴⁴ ¿Por qué no? Pero si realmente

42. *Ibid.* Bernard Mandeville, que nació en Holanda y residió en Inglaterra (1670-1733), es autor de *La fábula de las abejas*, que produjo un escándalo por su visión subversiva de los valores morales, ya que los reduce todos al amor propio y al amor a uno mismo. Véase Paulette Carrive, *Bernard Mandeville*, Vrin, 1980.

43. Aristóteles, *Retórica*, II, 8, 1385 b. De ahí que la piedad sea (junto con el temor) uno de los resortes de la tragedia: véase Aristóteles, *Poética*, 1449 b 27-28, 1452 a, 1453 b...

44. *Ibid.*, 1386 a. Esta idea tendrá gran éxito, sobre todo en los siglos XVII y XVIII. Véase, p. ej., La Rochefoucauld, máxima 264: «La piedad es a menudo un sentimiento de nuestros propios males en los males del otro; es una hábil prevención de las desgracias en las que podemos caer...». O Chamfort, *Sur l'art dramatique*, máxima 36: «La piedad sólo es un secreto que nos repliega sobre nosotros mismos a la vista de los males que sufren los otros y de los que igualmente podemos ser víctimas». La Bruyère retomando la misma idea, parece ver mejor los límites de la piedad: «Si es verdad que la piedad o la compasión es un examen retrospectivo de nosotros mismos que nos hace ponernos en el lugar de los desgraciados, ¿por qué entonces consiguen de nosotros tan poco alivio en sus miserias?» (*Caracteres*, Del corazón, 48). Vauvernagues la rechaza, simple y llanamente: «La piedad sólo es un sentimiento mezclado de tristeza y de amor; no creo que necesite ser excitada por un examen retrospectivo de nosotros mismos, como se cree. Porque la miseria no podría hacer sobre nuestros corazones lo que hace una llaga sobre nuestros sentidos. ¿Acaso no hay cosas que afectan inmediatamente al espíritu? ¿No se anticipa siempre la impresión de las novedades a nuestras reflexiones? ¿Es incapaz nuestra alma de un sentimiento desinteresado?» (*Introducción al conocimiento del espíritu humano*, II, «De la piedad»). En el

fuera así, ¿cambiarían en algo las cosas? La piedad no es menos real, y además subsiste, señálemoslo de paso, cuando la sentimos por unos males que nunca podríamos padecer. La muerte de un niño, y el sufrimiento atroz de sus padres, apiadarían también a un anciano sin hijos. ¿Se trata de un sentimiento absolutamente desinteresado? Ni lo sé ni me importa... Lo que sí sé es que se trata de un sentimiento real, y realmente compasivo. Lo demás no son más que tejemanejes del yo. Eso es tanto como querer condenar el amor, o negar su existencia con el pretexto de que siempre estará vinculado a alguna pulsión sexual. En lo que concierne al amor, Freud no era tan tonto; ¿por qué, en lo concerniente a la compasión, íbamos a ser nosotros mucho más tontos que él?

En cuanto a la relación de la compasión con la crueldad, aunque sea más paradójica no por ello es menos impensable: en primer lugar porque la ambivalencia se encuentra en todas partes, hasta en nuestras virtudes, y, en segundo lugar, porque la misma piedad puede suscitar o autorizar la crueldad. Hannah Arendt lo ha demostrado a propósito de la Revolución francesa («la piedad, considerada como resorte de la virtud, se demostró poseedora de un potencial de crueldad superior al de la propia crueldad»),⁴⁵ y si esto no condena absolutamente ni la piedad ni la revolución, justifica una cierta vigilancia tanto en lo que respecta a la una como a la otra: que la piedad nos aleje de lo peor, o que se oponga a él, no impide que a veces también pueda conducirnos a él. La piedad no es ni una garantía ni una panacea. Pero lo que demuestra perfectamente Hannah Arendt es que la piedad sólo pudo justificar la violencia y la crueldad, durante el Terror, a causa de su abstracción: por piedad hacia los desgraciados en general, es decir, por el pueblo, en el sentido del siglo XVIII, no se dudó en hacer algunos desgraciados más... Según Hannah Arendt, la *piedad* se distingue de la *compasión* en que esta última, al contrario de la piedad, «sólo puede comprender lo particular y nunca conoce lo general; por consiguiente no puede «ir más allá de lo que sufre una persona única», ni *a fortiori* «ser inspirada por los sufrimientos de una clase entera».⁴⁶ La piedad es abstracta, globalizadora,

siglo XX, encontramos el mismo rechazo en Alain: «Se describe muy mal la piedad si se dice que quien la siente piensa en sí mismo y se ve en el lugar del otro. Esta reflexión sólo se produce después de la piedad; por imitación del semejante, el cuerpo se dispone enseguida al sufrimiento, lo que da lugar a una ansiedad que en un primer momento no tiene nombre; el hombre se pide cuentas a sí mismo de este arrebatado del corazón que le llega como una enfermedad...» (*Propos* del 20 de febrero de 1923, Bibl. de la Pléiade, *Propos*, I, pág. 469).

45. *Essai sur la révolution*, cap. 2, trad. francesa Gallimard, «Tel» sobre todo de la pág. 99 a la 141 (págs. 127 y 128) para la expresión citada.

46. *Ibid.*, pág. 121.

charlatana. La compasión, concreta, singular (aun cuando tuviéramos, como Jesucristo, «la capacidad de sentir compasión por todos los hombres en su singularidad, es decir, sin reunirlos en una entidad como puede ser la humanidad sufriente»,⁴⁷ como haría la piedad) y voluntariamente silenciosa.⁴⁸ De ahí la violencia de la piedad, y a veces su crueldad, frente a la gran dulzura de la compasión. Si aceptamos esta distinción, podríamos decir que Robespierre y Saint-Just, en nombre de la piedad (hacia los pobres en general), carecieron de compasión (hacia los adversarios, o los supuestos adversarios, de la Revolución, en tanto que individuos singulares). Pero entonces esta piedad sólo es un sentimiento abstracto (Spinoza lo llamaría imaginario), y la compasión es claramente una virtud.

Yo propondría otra diferencia entre estas dos nociones, que, más que sustituir a la que sugiere Hannah Arendt, se añadiría a ella: la piedad siempre va acompañada, me parece, de un cierto desprecio o, al menos, del sentimiento, en el que la siente, de su propia superioridad. *Suave mari magno...*⁴⁹ En la piedad hay una suficiencia que subraya la insuficiencia de su objeto. Prueba de ello es el doble sentido del adjetivo *piadoso*, que designa en primer lugar a aquel que es proclive a la piedad, el que la siente, pero también al que es objeto de ella o la merece. En francés este último significado de *piadoso* es claramente despreciativo: es casi un sinónimo de mediocre, lamentable o despreciable. Nada de esto tiene que ver con la compasión: *compasivo* sólo se dice de quien lo experimenta, y ningún adjetivo pasivo (como podría ser *compasible*) está en correspondencia con él. Quizá sea porque la compasión no supone, en cuanto a su objeto, ningún juicio de valor concreto: se puede sentir compasión por lo que se admira, así como por lo que se condena. En cambio, me parece que nunca se tiene compasión por lo que no se respeta al menos un poco: en caso contrario, ya no sería compasión, sino piedad. Esta distinción me parece fiel al espíritu de la lengua. A aquel que sufre, por ejemplo, porque está gravemente enfermo, podemos hacerle participe de nuestra compasión o de nuestra simpatía; pero no nos atreveríamos a expresarle nuestra piedad, porque sería considerada como despreciativa o insultante. La piedad se experimenta desde arriba hacia abajo.⁵⁰ La compasión,

47. *Ibid.*, pág. 122.

48. *Ibid.*, págs. 121 y 122 (donde H. Arendt opone «la compasión muda de Jesús» a «la piedad elocuente del Inquisidor», en *El gran inquisidor* de Dostoievski).

49. Véase Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1-19.

50. Es el caso sobre todo (¿y desde qué altura!) en Descartes; véase el artículo 187 del *Tratado de las pasiones*.

por el contrario, es un sentimiento horizontal: sólo tiene sentido entre iguales, o mejor dicho, *realiza* esta igualdad entre el que sufre y el que, junto a él y desde ese momento en el mismo plano, comparte su sufrimiento. En ese sentido, no existe piedad sin una parte de desprecio; no existe compasión sin respeto.

Quizá Alain se refería a esto, cuando escribía que «el espíritu no tiene piedad, y no puede tenerla; el respeto se lo impide».⁵¹ Lo cual no quiere decir que el espíritu sea despiadado, si se entiende por esto que nunca podría ceder o compadecer. Pero ¿cómo podría apiadarse de lo que respeta o venera? Por eso, Alain decía también, «la piedad pertenece al cuerpo, no al espíritu»:⁵² el espíritu (el espíritu respetuoso, el espíritu fiel) sólo puede sentir compasión. No caigamos sin embargo en la religión o en el espiritualismo. Hablando estrictamente, no es el espíritu el que tiene compasión o respeto: el respeto y la compasión son los que *hacen* el espíritu. Por eso el espíritu nace del sufrimiento: si nace de su propio sufrimiento, se le llama coraje; si nace del sufrimiento del otro, compasión.

Hay que evitar confundir la compasión con la condescendencia o, en el sentido caricaturesco que estas palabras han tomado, con las buenas obras, la caridad (en el sentido en el que se *hace* caridad) o la limosna. Se puede pensar, como Spinoza, que quien debe ocuparse de los miserables es el Estado, no los miserables:⁵³ y, que en consecuencia, contra la miseria *más vale hacer política que caridad*. Estoy de acuerdo con él, porque, aunque yo diera todo lo que tengo a los pobres, hasta hacerme tan pobre como ellos, seguiría habiendo miseria. La miseria es un problema social y exige una solución social. De ese modo, la compasión, como la generosidad, puede justificar que se luche por el aumento de los impuestos y por su mejor utilización, lo que sin duda sería más eficaz (y para muchos de nosotros más costoso, por lo tanto más generoso) que las moneditas que se den a diestro y siniestro. Sin embargo, esto no nos dispensa de tener con respecto a los pobres o los marginados una actitud de proximidad fraternal, de respeto, de disponibilidad caritativa, de simpatía, en resumen, de compasión, que, por otra parte, puede manifestarse también, puesto que la política no es suficiente para todo, en una acción concreta de benevolencia, en el sentido de Spinoza,⁵⁴ o de

51. *Propos*, del 22 de julio de 1992. Bibl. de la Pléiade, *Propos*, II, pág. 496.

52. *Ibid.*

53. *Ética*, IV, Apéndice, cap. 17. Véase también A. Matheron, *Individu et communauté...*, pág. 157.

54. *Ética*, III, definición 35 de las pasiones: «La benevolencia es un deseo de hacer el bien a aquel por quien sentimos conmiseración»

solidaridad. Cada uno hace aquí lo que puede, o más bien lo que quiere, en función de sus medios y de la poca generosidad de la que sea capaz. El ego manda y decide. Pero no completamente solo, y eso es lo que significa la compasión.

La compasión es un sentimiento y, como tal, se siente o no se siente, no se manda. Por esa razón, como nos recuerda Kant, no es susceptible de ser un deber.⁵⁵ Sin embargo, los sentimientos no son un destino que sólo puede sufrirse. El amor no se decide, pero se educa. Lo mismo ocurre con la compasión: no es un deber sentirla, pero sí es un deber, explica Kant, desarrollar en uno la capacidad de sentirla.⁵⁶ Por eso la compasión es también una virtud, es decir, un esfuerzo, una potencia y una excelencia. El hecho de que sea lo uno y lo otro —sentimiento y virtud, tristeza y potencia—⁵⁷ explica el privilegio que Rousseau y Schopenhauer, sin razón o con ella (sin duda sin razón y con ella), vieron en ella: la compasión es lo que permite pasar de lo uno a lo otro, del orden afectivo al orden ético, de lo que se siente a lo que se quiere, de lo que se es a lo que se debe. Se dirá que el amor también realiza este paso. Sin duda. Pero el amor no está casi a nuestro alcance y la compasión sí.

La compasión, decía yo, es la gran virtud del Oriente budista. Se sabe que la caridad —esta vez en el buen sentido del término— es la gran virtud, al menos en palabras, del Occidente cristiano. ¿Hay que elegir? ¿Para qué, si las dos no se excluyen? No obstante, si hubiera que hacerlo, creo que se podría decir lo siguiente: la caridad tendría más valor, seguramente, si fuéramos capaces de ella; pero la compasión es más accesible, se le parece (en la dulzura) y puede conducirnos a ella. ¿Quién puede estar seguro de haber conocido alguna vez un auténtico impulso de caridad? En cambio, ¿quién puede dudar de haberlo sentido de compasión? Hay que comenzar por lo más fácil, y, desgraciadamente,

55. *Doctrina de la virtud*, § 34 y 35.

56. *Ibid.*, § 35: «Aunque no sea en sí un deber el compartir la pena o la alegría ajena, si lo es participar activamente en su destino. Por tanto, es un deber indirecto cultivar en nosotros los sentimientos naturales (estéticos) de simpatía [...]. También es un deber no evitar los lugares donde se encuentran los malhechores que carecen de lo más necesario, sino buscarlos, como tampoco hay que huir de los hospitales o de las prisiones para deudores, etc., a fin de evitar el doloroso sentimiento de simpatía, del que no podríamos defendernos, porque este sentimiento es un móvil implantado en nosotros por la naturaleza para hacer lo que la representación del deber no señalaría por sí sola».

57. Esta última conjunción, incluso para Spinoza, no es contradictoria: véase *Ética*, III, prop. 37 y demostración («Cuanto mayor es la tristeza, mayor es la potencia de actuar por la que el hombre se esfuerza a su vez en alejar la tristeza»). Véase también el bello artículo de Laurent Bove, «Spinoza y la cuestión de la résistance», *L'enseignement philosophique*, núm. 5, mayo-junio de 1993, págs. 3 y sigs.

estamos mucho mejor dotados para la tristeza que para la alegría... Así pues, ánimo a todos y sed compasivos también con vosotros mismos.

O dicho de otra forma: el mensaje de Cristo, que es de amor, es más exaltante, pero la lección de Buda, que es de compasión, es más realista.

«Ama y haz lo que quieras»,⁵⁸ o bien ten compasión y haz lo que debas.

CAPÍTULO 9

La misericordia

La misericordia, en el sentido en el que tomo esta palabra, es la virtud del perdón; o más bien, y mejor dicho, su verdad.

¿Y qué es perdonar? Si por perdonar se entiende, como nos invita una cierta tradición, el hecho de cancelar la falta, de considerarla como si no fuera nada y no hubiera sucedido, es un poder que nosotros no tenemos, o una tontería que más vale evitar. El pasado es irrevocable, y toda verdad es eterna: incluso Dios, señalaba Descartes, no puede hacer que lo que ha sido hecho no haya sido hecho.¹ Nosotros tampoco podemos hacerlo, y nadie está obligado a hacer lo imposible. En cuanto a olvidar la falta, además de que en muchos casos sería faltar a la fidelidad en lo que se refiere a las víctimas (¿hay que olvidar los crímenes del nazismo?, ¿hay que olvidar Auschwitz y Oradur?), sería casi siempre una tontería y faltaríamos también a la prudencia. Si un amigo nos traicionara, ¿sería inteligente seguir otorgándole nuestra confianza? Si uno de nuestros comerciantes nos robara, ¿sería inmoral sustituirlo? Pretender lo contrario sería contentarse con vanas palabras y proclamar una virtud ciega o ingenua. Sé *cauto*, decía Spinoza, *desconfía*,² y eso no era pecar contra la misericordia. Sus biógrafos cuentan también que, habiendo sido apuñalado por un fanático, conservó durante toda su vida la casaca perforada, para no olvidar nunca este suceso y, sin duda, esta lección.³ Eso no quiere decir que no hubiera perdonado (veremos que el perdón, en cierto sentido, forma parte de las exigencias de la doctrina), sino simplemente que perdonar no es cancelar, que perdonar no es olvidar.

1. *Carta a Morus, del 5 de febrero de 1649*. La misma idea en Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 6-11.

2. Véase *supra*, cap. 3, pág. 46 y nota 22.

3. *Vie de Spinoza*, J. Colerus (Bibl. de la Pléiade, pág. 1.510).

58. Por citar de nuevo la bella fórmula de san Agustín, que resume tan bien el espíritu de los Evangelios (*Comentario de la primera Epístola de san Juan*, Tratado VII, cap. 8).

¿Qué es entonces? Es dejar de odiar, y ésta es la definición de la misericordia: es la virtud que triunfa sobre el rencor, sobre el odio justificado (por lo cual va más lejos que la justicia), sobre el resentimiento, sobre el deseo de venganza o de castigo. Así pues, es la virtud que perdona, pero no suprimiendo la falta o la ofensa, ya que no se puede, sino dejando de estar resentido con quien nos ha ofendido o perjudicado. No es la clemencia, que sólo renuncia a castigar (se puede odiar sin castigar, y castigar sin odiar), ni la compasión, que sólo simpatiza en el sufrimiento (se puede ser culpable sin sufrir, y sufrir sin ser culpable), ni por último la absolución, si por ella se entiende el poder —que sólo podría ser sobrenatural— de anular los pecados y las faltas. Así pues, es una virtud singular y limitada, pero lo bastante difícil y lo bastante loable como para ser una virtud. Cometemos demasiadas faltas los unos contra los otros y somos demasiado miserables y demasiado débiles como para que no sea necesaria.

Volvamos brevemente a su diferencia con la compasión. Esta última tiene como objeto el sufrimiento, lo hemos visto, y la mayoría de los sufrimientos son inocentes. La misericordia tiene como objeto las faltas, y muchas de ellas son indoloras. Así pues, la misericordia y la compasión son dos virtudes diferentes, que, en lo que se refiere a sus objetos, son bastante claras. Sin embargo, es verdad que se perdona más fácilmente a quien sufre, aunque su sufrimiento no tenga nada que ver con su falta (y, sobre todo, no sea arrepentimiento). La misericordia es lo opuesto al rencor, y el rencor es odio. Ahora bien, hemos visto, a propósito de la compasión, que es imposible odiar a quien vemos sufrir atrozmente: la piedad deja de lado el odio, decía yo, y de ese modo la compasión, sin confundirse con ella, puede conducirnos a la misericordia. Lo inverso puede también ser cierto a veces (se compadece más fácilmente cuando se deja de odiar); pero la compasión, que es más afectiva, más natural, más espontánea, es casi siempre el primer movimiento. La misericordia es más difícil y más escasa.

En la misericordia es necesaria la reflexión, de la que la piedad puede prescindir perfectamente. ¿En qué reflexiona el misericordioso? ¿En que él también ha pecado mucho? Quizá esto le disuada de tirar la primera piedra, como dicen los Evangelios.⁴ Pero esta misericordia por identificación sólo tiene validez cuando la identificación es posible, es decir, cuando las faltas son comunes, o podrían llegar a serlo. De ese modo, puedo perdonar al ladrón, porque yo también he robado alguna vez

4. Evangelio según san Juan, VIII, 1-11

(libros, en mi juventud). Al mentiroso, porque yo también miento. Al egoísta, porque yo también lo soy. Al cobarde, porque yo podría serlo. Pero ¿al violador de un niño? ¿Y al verdugo? Cuando la falta sobrepasa la medida común, la identificación pierde su fuerza, e incluso su plausibilidad. Ahora bien, estos crímenes sobre todo, y los más horribles de ellos, son los que requieren nuestra misericordia. ¿De qué sirve el perdón si sólo tiene como objeto las naderías? ¿De qué sirve la misericordia si sólo perdona lo que, incluso sin ella, sería perdonable?

Así pues, es necesario que haya algo más aparte de la identificación, pero ¿qué? ¿El amor? Cuando éste existe, y cuando subsiste, después del descubrimiento de la falta, conlleva evidentemente la misericordia, pero también la deja sin objeto. Perdonar es dejar de odiar, es renunciar a la venganza, y el amor no puede perdonar, porque lo ha hecho siempre, porque lo hará siempre, porque sólo existe bajo esta condición. ¿Cómo se puede dejar de odiar cuando no se odia en absoluto? ¿Cómo se puede perdonar cuando uno no tiene ningún rencor que vencer? El amor es misericordioso, pero eso es algo natural en él, y, por lo tanto, no es una virtud específica de él. «Se perdona mientras se ama», decía La Rochefoucauld.⁵ Pero perdonar cuando se ama no es misericordia: es amor. Los padres lo saben y los niños también, a veces. ¿El amor infinito? Tampoco, porque no se puede. Pero sí incondicional, y superior a toda posible falta, a toda posible ofensa. «¿Qué es lo que no me perdonarías?», pregunta el niño a su padre. Y el padre no encuentra nada, ni siquiera lo peor. Los padres no tienen que perdonar a sus hijos: el amor hace las veces de misericordia. Son los niños los que tienen que perdonar a sus padres, si pueden, o cuando puedan. ¿Perdonarles qué? Su exceso de amor y de egoísmo, su exceso de amor y de estupidez, su exceso de angustia y de desdicha... O bien su demasiado poco amor, por lo que el perdón no será menos necesario. ¿Qué es convertirse en adulto sino eso? Me gusta mucho la fórmula de Oscar Wilde en *El retrato de Dorian Gray*: «Al principio los hijos aman a sus padres; cuando se hacen mayores los juzgan y, algunas veces, les perdonan». Felices los hijos que pueden perdonar a sus padres: ¡felices los misericordiosos!

Por lo que respecta al resto de la gente, es decir, a los que no forman parte de nuestra familia, somos tan poco capaces de amor, sobre todo de cara a los malvados, que es improbable que la misericordia pueda nacer de él. ¿Cómo podríamos amar a nuestros enemigos, o incluso soportarlos, sin perdonarles primero? ¿Cómo podría resolver el amor un

5. Máxima 330.

problema que sólo se plantea debido a su ausencia? Porque no sabemos amar, y mucho menos amar a los malvados. ¡Por eso necesitamos tanto la misericordia! No porque el amor esté ahí, sino porque no está, porque sólo hay odio, ¡porque sólo hay cólera! ¿Cómo podemos amar a los canallas? En cuanto a los buenos, no necesitan para nada nuestra misericordia, ni nosotros la necesitamos en nuestra relación con ellos. La admiración es suficiente.

Así pues, de nuevo es necesario que exista otra cosa, pero no un sentimiento; por eso la misericordia resulta más difícil que la compasión. Cuando nuestro cuerpo se proyecta en el sufrimiento del otro, y quiere tratar con indulgencia a quien sufre, tenemos piedad. Cuando nuestro cuerpo quiere castigar, quiere vengar, sentimos cólera, rencor y odio. Quizá pudiera renunciar a estos sentimientos si el adversario sufriera, si la piedad viniera en ayuda de la misericordia. ¿Y si no fuera así? Es necesario algo más o algo menos que una sensación, algo más o algo menos que un sentimiento: es necesario una idea. Al igual que la prudencia, la misericordia es una virtud intelectual, al menos intelectual en un principio y durante mucho tiempo. Se trata de comprender algo. ¿El qué? Que el otro es malvado, si lo es, o que se equivoca, si se equivoca, o que es un fanático o se halla dominado por las pasiones, si las pasiones o las ideas le dominan; en resumen, que en todos los casos le resultaría muy difícil actuar contrariamente a lo que es (¿por qué milagro iba a poder hacerlo?) o convertirse de pronto en bueno, amable, razonable y tolerante... Perdonar es aceptar. No para dejar de luchar, por supuesto, sino para dejar de odiar. «Muero sin sentir ningún odio hacia el pueblo alemán.»⁶ ¿Sin sentir odio hacia sus propios verdugos? Eso es más difícil y, por otra parte, la historia no lo dice. ¿Cómo no ver, sin embargo, que él fue más libre que ellos? Incluso encadenado, fue más libre que sus asesinos, que eran unos esclavos. Esto es lo que el perdón experimenta o expresa, por eso se parece enormemente a la generosidad (en el *perdón* hay *don*): es como una sobreabundancia de libertad, que ve demasiado la que les falta a los culpables como para estar resentido contra ellos, y les concede la gracia de comprenderlos, de disculparlos, de perdonarlos por existir y ser lo que son... ¿Qué canalla ha escogido libremente serlo? ¿Quiere decir esto que es inocente? Digamos más bien

6. Como dijo delante del pelotón de ejecución nazi, en febrero de 1944, uno de los veintitrés fusilados de «el anuncio rojo», al menos si se cree en la reconstrucción poética (basada, sin embargo, en las cartas de los fusilados) que hizo Aragon de este hecho en «Estrofas para acordarse»: poema de fidelidad —escrito en 1955— y de misericordia (*Le roman inachevé*, Gallimard, 1956, reed. 1975, págs. 227 y 228).

que, si es culpable, no es culpa suya, que es prisionero de su odio, de su estupidez, de su ceguera; que no ha escogido ser lo que es, ni su cuerpo, ni su historia; que nadie elegiría libremente ser tan malvado; que todo esto tiene unas causas, que sería hacer un gran honor a este canalla imaginarlo libre o incomprendible (¿y por qué no sobrenatural, ya puestos?); que sería perjudicarse a uno mismo odiarlo; que basta con combatirlo o soportarlo con tranquilidad, con serenidad, con alegría, si se puede, y perdonarlo, si no se puede; que se trata de vencer al menos el odio en uno mismo, a falta de poderlo vencer en él, de ser dueño de uno mismo, a falta de poderle dominar, de alcanzar al menos esta victoria sobre el mal, sobre el odio, de no cargar las tintas, de no ser cómplice en tanto que víctima, de mantenerse lo más cerca posible del bien, que es el amor, lo más cerca del amor, que es la misericordia, lo más cerca de la misericordia, que es la compasión. Y como decía Epicteto: «Hombre, si es absolutamente necesario que el mal del otro te haga experimentar un sentimiento contrario a la naturaleza, que sea el de la piedad y no el del odio».⁷ O bien, como decía Marco Aurelio: «Instruídles o soportarles».⁸ O también, como decía Cristo: «Padre, perdónales porque no saben lo que hacen».⁹

Jankélévitch, que cita esta última frase, la encuentra un poco demasiado «socrática» para su gusto. Si no saben lo que hacen, su falta es un error, no un crimen: y en ese caso, ¿hay algo que perdonar?¹⁰ Todo error es involuntario: debe ser corregido antes que castigado, disculpado antes que perdonado. Pero entonces ¿para qué sirve la misericordia? Nada es malo voluntariamente, decía Sócrates:¹¹ es el llamado intelectualismo socrático, para quien el mal no es más que un error. Pero evidentemente esto no es más que un error sobre el mal. El mal está en la voluntad, no en la ignorancia. En el corazón, no en la inteligencia o la mente. En el odio, no en la estupidez. El mal no es un error, que no es nada: el mal es egoísmo, maldad, crueldad... Por eso requiere el perdón, con el que el error no tiene nada que ver. «Se *disculpa* al ignorante, pero se *perdona* al malvado.»¹² Sólo la voluntad es culpable, sólo ella

7. *Disertaciones*, I, 18 (9). Véase también I, 28 (9) y II, 22 (36).

8. *Pensamientos*, VIII, 59. Véase también II, 13, V, 28, VI, 27, VII, 63, VIII, 17, IX, 42 y XI, 18...

9. Evangelio según san Lucas, XXIII, 34.

10. V. Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier, 1967, págs. 98 y 99.

11. Véase, p. ej., Platón, *Protágoras*, 358 c-d; *Menón*, 77 b; *Timeo*, 86 d-e; *Leyes*, V, 731 c y 734 b, IX, 860 d... Esta conocida tesis, que es un lugar común de la sabiduría griega, será retomada sobre todo por los estoicos.

12. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, III (*L'innocence et la méchanceté*), pág. 167 de la ed. Champs-Flammarion (1986). Véase también *Le Pardon*, cap. 2.

puede serlo: es el único objeto legítimo del rencor y, por tanto, de la misericordia. No tenemos nada en contra de la lluvia ni en contra del rayo, y, por tanto, no tenemos nada que perdonarlos. Nadie es malo involuntariamente, y sólo los malvados pueden depender del perdón. El perdón sólo se dirige a la libertad, del mismo modo que sólo puede nacer de la libertad: es una gracia libre para una falta libre.

Sí, pero ¿qué libertad? La libertad de actuar, por supuesto: sólo la voluntad es culpable, y una acción sólo es culpable a condición de que sea voluntaria. Si un bailarín nos pisa sin querer, no lo hace por maldad, sino por torpeza. Si nos pide disculpas y las aceptamos, no le estamos perdonando, sólo estamos siendo educados. Sólo se puede perdonar a quien lo ha hecho aposta, como se dice, a quien, por lo tanto, ha hecho lo que él quería, a quien, dicho de otra manera, ha actuado *libremente*. Libertad de acción: ser libre, en este sentido, es hacer lo que uno quiere. En cuanto a saber si esta persona era libre, no solamente de hacerlo, sino también de quererlo, si hubiera podido, por tanto, querer otra cosa, es una cuestión imposible de dilucidar, pues no se basa en la libertad de acción, que todos podemos constatar, sino en la libertad de la voluntad (el libre arbitrio), que está fuera de demostración (ya que sólo se podría experimentar a condición de querer otra cosa que lo que se quiere) y fuera de experiencia. Los Antiguos, salvo a veces Platón, apenas se preocuparon de esta libertad, porque no buscaban un culpable absoluto para un castigo eterno. Lo cual no les impedía, acabo de recordarlo a propósito de los estoicos, oponer la piedad a la cólera, la justicia a la venganza y la misericordia al rencor. ¿Sería necesario, bajo el pretexto de que nos preocupamos más de nuestra culpabilidad, que llegáramos a ser incapaces de perdonar? ¿Cómo se puede someter una decisión a una cuestión irresoluble?

Así como no quise tratar el problema del libre arbitrio en el capítulo de la generosidad, tampoco lo quiero tratar aquí. La virtud no podría depender de tal o cual metafísica. Simplemente diré lo siguiente: el hecho de que el malvado haya escogido libremente serlo o se haya hecho malvado necesariamente (a causa de su cuerpo, de su infancia, de su educación, de su historia...) no lo hace menos malvado y menos responsable, al menos de sus actos, ya que ha actuado voluntariamente. En consecuencia, se le puede castigar, si es necesario, e incluso odiarlo, si se quiere. Sin embargo, son dos cosas diferentes. El castigo puede justificarse por su utilidad social o individual, e incluso por una cierta idea que se tiene de la justicia («Ha matado, es justo matarlo...»). Pero el odio sólo es tristeza añadida, no para el culpable, sino para quienes lo

sienten.¹³ ¿De qué sirve? Si el malvado es lo que es, lo sea libremente o no, su misma maldad de alguna manera le disculpa: ya sea por las causas que la han producido, si es maldad determinada, ya sea por este amor al mal, por esta voluntad intrínsecamente malvada; en pocas palabras, por ella misma, si es maldad libre. ¿Es culpa suya ser malvado? Sí, se dirá, porque ha escogido serlo. Pero ¿habría elegido serlo si no lo fuera ya? Porque suponer que ha elegido el mal cuando prefería el bien, es suponerle de nuevo inocente o loco por haberlo hecho. En pocas palabras, cada uno es culpable de sus actos, e incluso también de uno mismo (por haber escogido libremente ser lo que se es); eso no hace más que confirmar su maldad, si hace el mal por el mal, o su maldad de corazón, como dice Kant, si sólo hace el mal por egoísmo (para su propio bien).¹⁴ La misericordia no anula esta voluntad malvada ni renuncia a combatirla, sino que se niega a compartirla, a añadir odio a su odio, egoísmo a su egoísmo, cólera a su violencia. La misericordia deja el odio para los rencorosos, la mala intención para los malintencionados, el rencor para los malos. No porque éstos no sean verdaderamente rencorosos, malintencionados o malos (aun cuando lo fueran debido a tal o cual determinismo, como yo pienso, ningún determinismo podría anular lo mismo que produce), sino *porque lo son*. Esto lo ha visto muy bien Jankélévitch: «Son malintencionados, pero precisamente por eso hay que perdonarlos —porque son todavía más desgraciados que malintencionados—. O mejor dicho, su mala intención en sí misma es lo que es una desgracia; ¡tienen la infinita desgracia de ser malintencionado!».¹⁵

En todo caso se perdonará más fácilmente cuando se tenga conciencia de las causas que pesan sobre un acto o, sobre todo, sobre una personalidad. ¿Hay algo más atroz y más imperdonable que martirizar a un niño? Sin embargo, cuando se sabe que tal padre verdugo es (como suele suceder) un antiguo niño mártir, algo cambia en la opinión que tenemos de él: no suprime el horror de la falta, sino que ayuda a comprenderla y, a partir de entonces, a perdonarla. ¿Cómo podemos saber si en el caso de que hubiéramos sido educados como él, en el miedo y la violencia, no habríamos evolucionado como él? Y aunque no fuera así, es (ya que se supone que las circunstancias hubieran sido idénticas) porque nosotros somos diferentes de lo que él es: pero ¿ha elegido él serlo?,

13. Spinoza, *Ética*, III, def. 7 de las pasiones: «El odio es una tristeza que acompaña a la idea de una causa exterior». Véase también Descartes, *Tratado de las pasiones*, II, art. 140.

14. Sobre esta distinción, véase Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, I, 3.

15. *Le Pardon*, pág. 209.

¿y nosotros no serlo? Por otra parte, ¿cómo se podría escoger lo que se es, si toda elección lo supone y depende de ello? ¿Cómo podría la existencia preceder a la esencia, que no sería existencia de nada —que no sería, pues, más que inexistencia—? Esta libertad sólo sería una nada, lo cual da la razón a Sartre y a quien lo niega.

Pero he aquí que, al final, estoy hablando del libre arbitrio, que yo quería haber dejado de lado. Digamos más bien lo siguiente. Es posible que haya dos formas de perdonar, dependiendo de que se crea o no en el libre arbitrio del culpable: si se cree en él, se trata de pura gracia, como diría Jankélévitch, y si no se cree en él, de conocimiento verdadero, como diría Spinoza. Pero las dos se parecen en esto —que es la misericordia misma—, en que el odio desaparece, y en que la falta, sin ser olvidada ni justificada, es aceptada por lo que es: un horror que hay que combatir, una desgracia que hay que compadecer, una realidad que hay que soportar, un hombre, en resumen, al que, si se puede, hay que amar. Quienes hayan leído mis anteriores libros sabrán que, por mi parte, nunca he podido creer en el libre arbitrio, pero éste no es el momento de explicar por qué.¹⁶ Baste con recordar la gran idea de Spinoza, de la que cada uno pensará lo que quiera: los hombres se detestan más cuanto más libres se imaginan y menos cuanto más necesarios o determinados se saben.¹⁷ Por eso la razón apacigua, por eso el conocimiento es misericordioso. «Juzgar —decía Malraux— es evidentemente no comprender, porque, si se comprendiera, no se podría juzgar.» Digamos más bien que ya no se podría odiar; y esto es todo lo que pide, o más bien todo lo que propone: la misericordia.

Éste es el sentido de una de las frases más conocidas de Spinoza: «No os moféis, no lloréis, no detestéis, simplemente comprended».¹⁸ En esto consiste la misericordia,¹⁹ sin otra gracia aquí que la de la verdad. ¿Sigue siendo un perdón? En absoluto, ya que allí donde se comprende, ya no hay nada realmente que perdonar (el conocimiento, como el amor, hace que el perdón sea necesario y al mismo tiempo superfluo). ¿Es una disculpa? No quiero discutir acerca de las palabras. Todo se

16. Véase sobre todo *Vivre*, cap. 4, sobre todo págs. 67-89 y 142-149. Véase también mi artículo «L'âme machine, ou ce que peut le corps», en *Valeur et vérité*, sobre todo págs. 124-127.

17. Véase, p. ej., *Ética*, III, prop. 49, demostración y escolio, y IV, escolios de las props. 50 y 73.

18. *Tratado político*, I, 4.

19. En el sentido en que tomo la palabra, que no es, recordémoslo, el que le da normalmente Spinoza, el cual corresponde mucho más a nuestra *compasión* (véase *supra*, el cap. 8, sobre todo pág. 145). Señalemos, sin embargo, que a veces también Spinoza utiliza *misericordia* en el sentido que yo le doy: véase, p. ej., el *Tratado teológico-político*, cap. 14. Otras veces, *misericordia* es sobre todo lo contrario de la venganza: *Tratado político*, I, 5, y *Ética*, IV, cap. 13 del Apéndice.

puede disculpar, si se quiere, ya que todo tiene unas causas. Pero no es suficiente con saberlo: el perdón *realiza* esta idea, que sin él sólo sería una abstracción. No tenemos nada en contra de la lluvia y del rayo, decía yo, y, por lo tanto, no tenemos nada que perdonarles. ¿No ocurre lo mismo con el malintencionado? ¿No consiste el verdadero milagro —que no lo es— de la misericordia en abolir el perdón en el mismo momento en que se concede, en disolverse el odio en la verdad? El hombre no es un imperio dentro de un imperio: todo es real, todo es verdad, tanto el mal como el bien, y por eso no hay ni bien ni mal, aparte del amor o del odio que nosotros pongamos. Por eso la misericordia de Dios, como diría Spinoza,²⁰ es realmente infinita: porque es la verdad misma, que no juzga. En las regiones que alcanzan los sabios, los místicos y los santos, nadie puede habitar en permanencia. Pero la misericordia tiende a ello; pero la misericordia conduce a ello. Es el punto de vista de Dios, si se quiere, en el corazón del hombre: ¡gran paz de la verdad, gran suavidad del amor y del perdón! Pero el amor triunfa sobre el perdón, o el mismo perdón triunfa en este don del amor. Perdonar es dejar de odiar, es por tanto dejar también de poder perdonar: cuando el perdón está concluido, cuando es completo, cuando no hay nada más que la verdad y el amor, no hay más odio que hacer cesar, y el perdón se anula en la misericordia. Por eso decía al comienzo que la misericordia no era tanto la virtud del perdón como su verdad: ella lo realiza, pero suprimiendo su objeto (no la falta, sino el odio); ella lo lleva a cabo, pero anulándolo. El sabio de Spinoza, en un cierto sentido, no tiene nada que perdonar: no porque no pueda sufrir una injusticia o una agresión, sino porque nunca se guía por el pensamiento del mal ni se deja engañar por la ilusión del libre arbitrio.²¹ Sin embargo, su sabiduría no es menos misericordiosa, e incluso lo es mucho más: ya que el odio desaparece del todo, llevándose con él toda idea de culpabilidad absoluta (que sería responsabilidad no del acto, sino del ser), ya que el amor, en sí mismo, vuelve a ser posible. Por esa razón, en otro sentido, perdona todo. ¿Quiere decir eso que todos somos inocentes y amables? ¡Por supuesto no lo somos de la misma forma! Aunque todas las obras de las gentes de bien y las de los malintencionados formen parte de la naturaleza y se deriven de sus leyes, explica Spinoza, no por ello son menos diferentes

20. Al menos cuando utiliza el lenguaje un poco antropomórfico del *Tratado teológico-político*.

21. *Ética*, I, Apéndice, y IV, prop. 64, demostración y corolario. Véase también B. Rousset, *La possibilité philosophique du pardon* (Spinoza, Kant, Hegel), en las Actas del coloquio sobre *Le Pardon*, M. Perrin (ed.), Beauchesne, «Le Point Théologique», núm. 45, 1987, págs. 188 y 189.

«las unas de las otras, no sólo en grado, sino también en esencia: aunque tanto una rata como un ángel, la tristeza como la alegría, dependan de Dios [es decir, de la naturaleza], una rata no puede ser, sin embargo, una especie de ángel, como tampoco la tristeza una especie de alegría». ²² La misericordia no conlleva ni la supresión de la falta, que permanece, ni las diferencias de valor, que ella supone y manifiesta, ni, tampoco, es necesario recordarlo, las necesidades del combate. ²³ Pero al suprimir el odio, dispensa de buscarle justificaciones. Apaciguando la cólera y el deseo de venganza, permite la justicia y, si es necesario, el castigo sereno. ²⁴ Por último hace posible que los malintencionados, al formar parte de lo real, se ofrezcan también a nuestro conocimiento, a nuestra comprensión y —al menos es el horizonte que la misericordia deja entrever— a nuestro amor. Es cierto que no todo tiene el mismo valor, pero todo es verdad, tanto el canalla como el hombre honesto. Misericordia para todos: ¡paz a todos, incluso en la misma lucha!

La imaginación se resiste, y el odio. Se resistiría por menos. «Si Spinoza hubiera sido contemporáneo de las exterminaciones en masa —dice Robert Misrahi—, no hubiera existido el spinozismo. Si Spinoza hubiera sido un superviviente de Auschwitz, no habría podido decir: “*Humanas acciones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*”. A partir de aquí, comprender ya no es perdonar. O, mejor dicho, ya no se puede comprender; ya no hay nada que comprender. Porque los abismos de la pura maldad son incomprensibles.» ²⁵ Pero ¿es eso tan seguro? ¿No es conceder un crédito singular a estos brutos el hecho de suponerlos inexplicables o incomprensibles? ¿Einstein, Mozart o Jean Moulin serían explicables y las SS no? ¿La vida sería racional y el odio no? ¿El amor podría comprenderse y la crueldad no? A fuerza de ver en los campos de concentración una irracionalidad absoluta, se da la razón (por supuesto sólo en este punto, pero ¿no es ya demasiado?) a los irracionales que los construyeron o prepararon. ¿Qué valor tendría la razón si sólo pudiera comprender a quienes la siguen o se someten a ella? El hecho de que el nazismo no sea *razonable*, lo que está bastante claro,

22. Carta 23 a Blyenbergh.

23. Acerca de todo esto he hablado en otro lugar: véase *Vivre*, cap. 4, sobre todo págs. 84-93.

24. *Ética*, IV, prop. 45 y corol. 1; *Tratado teológico-político*.

25. V. Jankélévitch, *Le Pardon*, pág. 92, que remite en nota a R. Misrahi, en *La conscience juive face à l'Histoire: le Pardon* (Congreso judío mundial, 1965), pág. 286, y al *Tratado político* de Spinoza, I, 4, cuya cita latina que acabo de mencionar en el párrafo anterior es traducida de la siguiente manera por Apuh: «No hay que ridiculizar las acciones de los hombres, no hay que llorar por ellas, no hay que detestárselas, hay que conocerlas de verdad».

no impide que sea *racional*, como cualquier otra realidad: que la razón no pueda aprobarlo no impide que pueda conocerlo y explicarlo. ¿Qué hacen si no es eso los historiadores? ¿Y cómo se podría combatir, si no?

Aquí es donde es necesario sobre todo diferenciar el olvido de la misericordia. La tradición demuestra que se puede perdonar todo y los modernos, incluso los más fieles, están dispuestos a aceptarlo:

El perdón no pregunta si el crimen es digno de ser perdonado, si la expiación ha sido suficiente, si el rencor ha durado lo bastante... No existe falta tan grave que no se pueda, en último recurso, perdonar. ¡No hay nada imposible para la toda poderosa remisión! El perdón, en este sentido, lo puede todo. Allí donde el pecado abunda, dice san Pablo, el perdón sobreabunda. [...] Si hay crímenes tan monstruosos que ni siquiera su autor puede expiarlos, siempre queda el recurso de perdonarlos, pues el perdón está hecho precisamente para estos casos desesperados o incurables. ²⁶

Lo cual no autoriza evidentemente a *olvidar* el crimen, ni nuestros deberes de fidelidad con respecto a las víctimas, ni las exigencias de la lucha contra los criminales de hoy en día o los defensores de los de ayer. Jankélévitch se ha explicado demasiado bien para que sea necesario detenerse en sus palabras. ²⁷ Sin embargo, sigue habiendo un problema, que es como una llaga abierta: ²⁸ ¿se puede perdonar, y es necesario, a quienes nunca han pedido perdón? No, responde Jankélévitch:

El arrepentimiento del criminal, y sobre todo su remordimiento, dan por sí solos un sentido al perdón, de la misma manera que la desesperación da por sí sola un sentido a la gracia. [...] El perdón no está destinado a las buenas conciencias satisfechas, ni a los culpables no arrepentidos. [...] El perdón no está hecho para los cerdos ni para las cerdas. Antes de que pueda tratarse de perdón, sería necesario primeramente que el culpable, en lugar de discutirlo, se reconociese culpable, sin alegatos ni circunstancias atenuantes, y sobre todo sin acusar a sus propias víctimas: ¡es lo mínimo! Para que perdonáramos sería necesario en primer lugar que vinieran a pedirnos perdón. [...] ¿Por qué íbamos a perdonar a quienes sienten tan poco y tan raramente sus monstruosas fechorías? [...] Porque si los crímenes no expiados son precisamente aquellos que necesitan

26. V. Jankélévitch, *Le Pardon*, pág. 203.

27. Véase *Le Pardon*, págs. 204 y sigs., así como *L'Imprescriptible*, Seuil, 1986.

28. Véase *L'Imprescriptible*, págs. 14 y 15.

ser perdonados, los criminales no arrepentidos son precisamente quienes no tienen necesidad de él.²⁹

Ellos no, sin duda. Pero ¿nosotros? El odio es siempre una tristeza, y es la alegría la que es buena. Eso no quiere decir que haya que reconciliarse con los brutos, ni tolerar sus exacciones. Pero ¿necesitamos odiarlos para combatirlos? Ni tampoco que haya que olvidar el pasado. Pero ¿necesitamos el odio para acordarnos de él? No se trata de rebajar los pecados, cosa que no es posible, repetimos, y por otra parte no se debe (sólo las víctimas podrían considerarse autorizadas, pero las víctimas no están aquí, ya que las han matado). Se trata de suprimir el odio en la medida de lo posible y de combatirlo con la alegría en el corazón, cuando sea posible,³⁰ o la misericordia en el alma, cuando la alegría es imposible o estaría desplazada: se trata de que amemos a nuestros enemigos, si podemos, o de que los perdonemos, si no podemos.³¹

Cristo o san Esteban dieron ejemplo, si se cree en la tradición, de este perdón incondicional:³² de este perdón que no espera que el malintencionado lo sea menos (ya que lamentaría haberlo sido) para perdonarlos, de este perdón que es realmente un don y no un intercambio (mi perdón a cambio de tu arrepentimiento), de este perdón incondicional, de este perdón sin provecho alguno, por decirlo de alguna manera, pero que, sin embargo, es la mayor victoria contra el odio y quizá la única, de este perdón que no olvida, pero que comprende, que no cancela pero que acepta, de este perdón que no renuncia al combate ni a la paz, ni a sí mismo ni al otro, ni a la lucidez ni a la misericordia. Estoy totalmente de acuerdo en que estos ejemplos nos sobrepasan. Pero ¿dejan por eso de iluminarnos?

Esto no quiere decir, sin embargo, que las Escrituras puedan hacer las veces de sabiduría ni que tengan respuesta a todo, ni que yo las apruebe (incluso dejando de lado la religión) por entero. No estoy dispuesto a poner la otra mejilla, y prefiero, contra la violencia, la espada a la debilidad.³³ Amar a los enemigos, supone que se los tiene (¿cómo po-

29. *Le Pardon*, págs. 204 y 205 (se trata, evidentemente, en el contexto, de los criminales nazis). Véase también *L'Imprescriptible*, págs. 50 y sigs., así como el *Tratado de las virtudes*, III, pág. 172.

30. «Quien quiere vengar sus ofensas con un odio recíproco, vive sin duda de un modo miserable. Quien, por el contrario, trata de combatir victoriosamente el odio con el amor, combate con alegría y seguridad...» (Spinoza, *Ética*, IV, escolio de la prop. 46.)

31. *Ética*, IV, prop. 46, dem. y escolio; Apéndice, caps. 13 y 14.

32. Evangelio según san Lucas, XXIII, 34; Hechos de los apóstoles, VII, 60. Véase también la hermosa figura de Mgr Bienvenu en *Los miserables* (sobre todo I, 2, 12).

33. Comparese desde este punto de vista, en el Evangelio según san Mateo, los versículos V, 39, y X, 34.

dría amarse lo que no existe?). Pero que se los tenga no supone necesariamente que se los odie. El amor es una alegría, no una impotencia o un abandono: amar a nuestros enemigos no es dejar de combatirlos; es combatirlos alegremente.

La misericordia es la virtud del perdón, y su secreto, y su verdad. No anula la falta, sino el rencor, no el recuerdo, sino la cólera, no el combate, sino el odio. No es todavía el amor, sino que hace las veces de él, cuando éste es imposible, o lo prepara, cuando éste sería prematuro. Virtud de segundo orden, si se quiere, pero de primera necesidad, y por ello enormemente necesaria. La máxima de la misericordia sería: allí donde no puedes amar, deja al menos de odiar.

Obsérvese que la misericordia puede tener por objeto tanto las faltas como las ofensas. Tal indecisión es reveladora de nuestra mezquindad, que condena siempre a quien nos condena, y para la cual toda ofensa es una falta y toda afrenta es culpable. Es así, y hay que saberlo. Misericordia para todos y para uno mismo.

Porque el odio es una tristeza, la misericordia (lo mismo que el trabajo del duelo, al que se parece y del que quizá dependa: perdonar es hacer el duelo del odio) está del lado de la alegría. Puede que la misericordia no esté alegre todavía, y eso sería el perdón, o que lo esté ya, y eso sería el amor. Virtud mediadora, o de transición. Sin embargo, al final, para quien puede alcanzarla, ya no hay nada que perdonar: la misericordia triunfa en esta paz (¡adiós al odio!, ¡adiós a la ira!) donde el perdón culmina y se anula. Misericordia infinita, como lo es el mal, o que debería serlo, y por eso fuera de nuestro alcance sin duda. Pero ya es una virtud esforzarse por ella: la misericordia es este camino, que incluye incluso a quienes fracasan en él. Perdónate, alma mía, tus odios y tus cóleras.

¿Puede uno perdonarse a sí mismo? Por supuesto: ya que uno puede odiarse y dejar de odiarse. Si no, ¿dónde estaría la sabiduría?, ¿dónde estaría la felicidad?, ¿dónde estaría la paz? Hay que perdonarse por ser lo que se es... y perdonarse también, cuando se puede sin caer en la injusticia, que el odio a veces sea demasiado fuerte, o el sufrimiento, o la cólera, como para poder perdonar a tal o cual enemigo... ¡Felices los misericordiosos, que combaten sin odio u odian sin remordimientos!

CAPÍTULO 10

La gratitud

La gratitud es la más agradable de las virtudes. Sin embargo, no es la más fácil. ¿Por qué iba a serlo? Es un placer difícil o escaso, pero eso no quita para que sea menos agradable que otros e incluso que lo sea mucho más. En el caso de la gratitud, sin embargo, el hecho de que sea agradable no sorprende tanto como el hecho de que sea difícil. ¿Quién no prefiere recibir un regalo a un golpe? ¿Quién no prefiere dar las gracias a perdonar? La gratitud es un segundo placer que prolonga un primer placer: es como un eco de alegría a la alegría sentida, como una felicidad por añadidura debida a una felicidad de más. ¿Hay algo más sencillo? La gratitud es el placer de recibir y la alegría de estar alegre. Sin embargo, hay que decir, pues no resulta evidente, que la gratitud es una virtud y que se puede carecer de ella, y que, por tanto, sentirla tiene algún mérito, a pesar del placer o quizá a causa de él. Pero ¿por qué? La gratitud es un misterio, pero no por el placer que se experimenta, sino por el obstáculo que se vence. Es la más agradable de las virtudes y el más virtuoso de los placeres.

Se me objetará que la generosidad es una virtud todavía más agradable: el placer de dar, se dice... Pero el hecho de que esta frase sea un argumento publicitario debe ponernos en guardia. Si fuera tan agradable dar, ¿necesitaríamos que los publicistas nos lo recordaran? Si la generosidad fuera un placer, o más bien, si sólo fuera eso, o sobre todo eso, ¿estaríamos tan escasos de ella? El dar supone una pérdida, por eso la generosidad se opone al egoísmo y lo supera. Pero ¿acaso supone una pérdida recibir? La gratitud nos nos quita nada: es un don que se da a cambio de otro, pero sin pérdida y casi sin objeto. Lo único que la gratitud tiene para dar es el placer de haber recibido. ¿Existe una virtud más ligera, más luminosa y se podría decir más mozartiana, y no sólo

porque Mozart nos la inspire, sino porque la canta, porque la encarna, porque existe en él esa alegría, un agradecimiento exaltado por no se sabe qué, por todo, esa generosidad de la gratitud? ¿Existe una virtud más feliz y más humilde, una gracia más fácil y más necesaria que la de *dar las gracias* con una sonrisa o con un paso de danza, con un canto o con la felicidad? La generosidad de la gratitud... Esta última expresión, que debo a Mozart, me ilumina: si la gratitud nos falta tan a menudo, ¿no será, una vez más, por la incapacidad de dar, más que de recibir, por egoísmo más que por insensibilidad? Agradecer es dar; dar las gracias es compartir. Este placer que te debo no es sólo para mí. Esta alegría es nuestra. Esta felicidad es nuestra. El egoísta puede alegrarse de recibir. Pero incluso la alegría es *su* bien y se la guarda para él solo. Y, si la muestra, es más para despertar la envidia que la felicidad: exhibe su placer, pero es *su* placer. Olvida que los demás pueden tener algo que ver en esta alegría. ¿Qué le importan los otros? Por eso el egoísta es ingrato: no porque no le guste recibir, sino porque no le gusta reconocer lo que debe al otro —y la gratitud es precisamente este reconocimiento—, porque no le gusta devolver —y la gratitud da las gracias—, porque no le gusta compartir, porque no le gusta dar. ¿Qué da la gratitud? Se da a sí misma: como un eco de alegría, decía yo, y por eso es amor, por eso es compartir, por eso es un don. Es placer que se añade al placer, felicidad que se añade a la felicidad, gratitud que se añade a la generosidad... El egoísta es incapaz de todo esto, sólo conoce sus propias satisfacciones, su propia felicidad, a la que vela de la misma forma que el avaro lo hace con sus tesoros. La ingratitud no es la incapacidad de recibir, sino la incapacidad de devolver —bajo forma de alegría, bajo forma de amor— un poco de la alegría recibida o sentida. Por eso la ingratitud es tan frecuente. Absorbemos la alegría como otros la luz: el egoísmo es como un agujero negro.

La gratitud es don, la gratitud es compartir, la gratitud es amor: es una alegría que va acompañada por la idea de su causa, como diría Spinoza,¹ cuando esta causa es la generosidad del otro, o su coraje, o su amor. Es la alegría a cambio de lo que nos han dado: amor a cambio de lo que nos han dado. En el sentido literal, sólo podemos sentir gratitud hacia los seres vivos. Sin embargo, cabría preguntarse si toda alegría recibida, sea cual sea su causa, no puede ser el objeto de esta alegría recíproca que es la gratitud. ¿Cómo no sentirnos agradecidos al sol por su

1. Recordemos una vez más la referencia: *Ética*, III, definición 6 de las pasiones («El amor es una alegría que acompaña la idea de una causa exterior»).

existencia? ¿Cómo no sentirnos agradecidos a la vida, a las flores, a los pájaros? Ninguna alegría me sería posible sin el resto del universo (puesto que, sin el resto del universo, yo no existiría). Por eso, toda alegría, incluso la alegría puramente interior o reflexiva (*la acquiescentia in se ipso* de Spinoza)² tiene un motivo exterior, que es el universo, Dios o la naturaleza: que es todo. Nadie es causa de sí mismo, ni por lo tanto (en última instancia) de su alegría. Toda cadena de causas, y existen una infinidad, es infinita: todo está íntimamente relacionado, todo está íntimamente relacionado con nosotros y todo nos atraviesa. Todo amor, llevado a su límite, debería amarlo todo: todo amor debería ser amor a todo (cuanto más amamos las cosas singulares, podría decir Spinoza, más amamos a Dios);³ y esto provocaría una especie de gratitud universal, no indiferenciada (¿cómo podríamos sentir la misma gratitud hacia los pájaros que hacia las serpientes, hacia Mozart que hacia Hitler?), sino global en el sentido de que sería gratitud por el todo, del que no excluiría nada, del que no rechazaría nada, ni siquiera lo peor (gratitud *trágica*, pues, en el sentido de Nietzsche),⁴ puesto que lo real hay que tomarlo o dejarlo, puesto que la totalidad de lo real es la única realidad.

Esta gratitud es gratuita, por lo cual no podemos exigir de ella, o por ella, ningún tipo de pago. El reconocimiento quizá sea un deber, en todo caso una virtud, pero no puede ser un derecho, señala Rousseau, por el que se pueda exigir cualquier cosa en su nombre.⁵ No confundamos la gratitud con un toma y daca. Lo cual no quiere decir que el amor no desee el bien del amado, casi necesariamente, al menos si es amor al otro más que a uno mismo, si es benevolencia más que concupiscencia. No obstante, volveremos sobre esto en el último capítulo. Ahora digamos solamente que la gratitud se ve movida a actuar, a su vez, en favor de quien la suscita, pero no para intercambiar un servicio por otro (eso ya

2. Es decir, literalmente, el *descanso* (pero agradable y confiado) en *sí mismo*, que Spinoza define como «una alegría nacida de lo que el hombre se considera a sí mismo y su poder de actuar» (*Ética*, III, definición 25 de las pasiones). Los traductores lo traducen legítimamente por *contentamiento de sí mismo* (Appuhn), *satisfacción íntima* (Guérinot), *satisfacción interior* (Caillols), *satisfacción de sí* (Pautrat, Mirahí). Es como una gratitud de uno mismo hacia uno mismo. Epicuro diría que es el placer del alma en reposo, cuando no existe otra causa en el individuo que el propio individuo. Yo diría que es el placer en el reposo de uno mismo en uno mismo. También podría traducirse, me parece, por *confianza en uno mismo* o, simplemente, por *amor a uno mismo* (que no hay que confundir con el amor propio *philautia*). Véase también *Ética*, IV, prop. 52, demostración y escolio, así como (sobre el amor propio) el escolio de la prop. 55 del libro III.

3. Véase *Ética*, V, prop. 24.

4. Véase, p. ej., *La voluntad de poder*, IV, § 462, 463 y 464.

5. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, II («El reconocimiento es claramente un deber que se debe llevar a cabo, pero no un derecho que se pueda exigir»).

no sería gratitud, sino un trueque),⁶ sino porque el amor quiere devolver alegría a quien le alegra; por eso, casi siempre, la gratitud alimenta la generosidad, que a su vez alimenta a la gratitud. De ahí el «amor recíproco», como dice Spinoza, y el «celo de amor» que caracterizan también a la gratitud: «El *reconocimiento* o la *gratitud* es el deseo o el celo de amor por el que nos esforzamos en hacer el bien a aquel que nos lo ha hecho en virtud de un sentimiento parecido de amor hacia nosotros.»⁷ De ese modo pasamos de la gratitud simplemente afectiva, como dirá Kant,⁸ a la gratitud activa: de la alegría a cambio a la acción a cambio. Por mi parte, y a pesar de Spinoza, vería en esto no tanto una definición (ya que, por ejemplo, se puede sentir gratitud hacia un muerto, al que no se puede hacer el bien), como una consecuencia, pero da igual. Lo que está claro es que la gratitud se distingue de la ingratitud precisamente en que sabe ver en el otro (y no, como el amor propio, que sólo lo ve en sí mismo)⁹ la causa de su alegría: por eso la ingratitud es mala,¹⁰ por eso la gratitud es buena y hace bueno a quien la siente.

La fuerza del amor propio explica así la escasez o la dificultad («todo lo que es bello es tan difícil como escaso...»)¹¹ de la gratitud: del amor recibido, todos preferimos extraer gloria, que es amor a uno mismo, antes que reconocimiento, que es amor al otro.¹² «El orgullo no quiere deber —escribe La Rochefoucauld—, y el amor propio no quiere pagar.»¹³ ¿Cómo no va a ser ingrato el amor propio, si sólo sabe amarse a sí mismo, admirarse a sí mismo y celebrarse a sí mismo? En la gratitud hay humildad, pero la humildad es difícil. Según Spinoza, en la gratitud hay tristeza, pero hablaremos de esto en el próximo capítulo. Lo que la gratitud enseña, sin embargo, es que existe una humildad feliz, o una alegría humilde, porque sabe que no es su propia causa, ni su propio principio, y por ello se alegra todavía más (¡qué placer decir gracias!), porque es amor, y no de uno mismo ante todo y sobre todo, porque se sabe deudora, o más bien (puesto que no hay nada que reembolsar) porque se sabe satisfecha, más allá de toda esperanza y antes de

6. *Ética*, IV, escolio de la prop. 71.

7. *Ética*, III, definición 34 de las pasiones. Véase también *ibid.*, las prop. 39 y 41, así como el escolio de la prop. 41 (donde se encuentra la expresión «amor recíproco»).

8. *Doctrina de la virtud*, «Del deber del reconocimiento».

9. *Ética*, III, escolio de la prop. 41.

10. *Ética*, IV, escolio de la prop. 71.

11. *Ética*, IV, último escolio.

12. *Ética*, III, escolio de la prop. 41. Por eso «los hombres están mucho más dispuestos a la venganza que a devolver los favores» (*ibid.*).

13. Máxima 228.

toda espera, por la existencia de eso mismo que la suscita, que puede ser Dios, cuando se cree en Él, que puede ser el mundo, que puede ser un amigo o un desconocido, que puede ser cualquier cosa, porque ella se sabe el objeto de una gracia, que devuelve, sin saber a quién ni cómo, porque es bueno dar las gracias, alegrarse de la alegría y del amor, cuyas razones siempre nos superan, que tienen cabida en nosotros, que nos hacen vivir, que nos transportan. Humildad de Bach, humildad de Mozart, tan diferentes la una de la otra (el uno da las gracias, con un genio sin igual, el segundo, se podría decir, es la gracia misma...), pero tanto la una como la otra conmovedoras por su feliz gratitud, por su auténtica sencillez, por su poder casi sobrehumano, con esa serenidad, incluso en la angustia y en el sufrimiento, de quien se sabe efecto, y no principio, y contenido en eso mismo a lo que canta y le hace ser y le arrastra... Clara Haskil, Dinu Lipatti o Glenn Gould han sabido expresar esto, me parece, al menos en sus mejores momentos, y esta alegría que sentimos al escucharlos refleja lo esencial de la gratitud, que es la alegría misma en la medida en que la recibimos, en la medida en que es inmerecida (sí, ¡incluso para los mejores!), en la medida en que es gracia de una gracia más alta, que es la de existir, que es la existencia misma, que es el ser mismo, y el principio de toda existencia, de todo ser, de toda alegría y de todo amor...

Sí, lo que podemos leer en la *Ética* de Spinoza se oye también en la música, y me parece que en la de Bach y Mozart mejor que en cualquier otra (en Haydn se oye sobre todo la urbanidad y la generosidad, en Beethoven el valor, en Schubert la dulzura, en Brahms la fidelidad...), lo cual dice mucho acerca de la gran altura en la que se sitúa la gratitud. Es una virtud más para gigantes que para enanos. Sin embargo, esto no nos puede dispensar de ella: demos gracias a la gracia y a aquellos que la revelan celebrándola.

Ningún hombre es causa de sí mismo: el espíritu, decía Claude Bruaire, está «en deuda por su ser».¹⁴ Sin embargo, no es así, porque nadie ha pedido ser (es el préstamo y no el don lo que hace la deuda), porque nadie podría pagar una deuda así. La vida no es deuda: la vida es gracia, el ser es gracia, y ésta es la mayor lección de la gratitud.

La gratitud se alegra de lo que ha ocurrido, o de lo que es, por lo tanto es lo contrario de la pesadumbre o de la nostalgia (que sufren por un pasado que no fue o que ha dejado de ser), y también de la esperan-

14. C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, PUF, col. «Epiméthée», 1983, pág. 60. Véase también la pág. 198.

za o de la angustia, que desean o temen (desean y temen) un futuro que todavía no ha llegado, que quizá no llegue nunca, pero que, sin embargo, les tortura con su ausencia... Gracitud o inquietud. La alegría de lo que es o fue contra la angustia de lo que podría ser. «La vida del insensato —decía Epicuro— es ingrata e inquieta: toda ella se dirige hacia el futuro.»¹⁵ De esa forma viven en vano, incapaces de saciarse jamás, de estar jamás satisfechos, de ser jamás felices: no viven, se disponen a vivir, como decía Séneca,¹⁶ esperan vivir, como decía Pascal,¹⁷ puesto que añoran lo que han vivido o, más a menudo, lo que no han vivido... Añoran tanto el pasado como el futuro. El sabio, por el contrario, se alegra de vivir, por supuesto, pero también de haber vivido. La gracitud (*charis*) es esta alegría de la memoria, este amor por el pasado, no este sufrimiento por lo que ha dejado de ser, ni el lamento por lo que no ha sido, sino el recuerdo alegre de lo que fue. Es el tiempo reencontrado, si se quiere («la gracitud por lo que ha sido») dice Epicuro,¹⁸ lo que hace que la idea de la muerte nos resulte indiferente, como dirá Proust, puesto que la muerte misma, que se adueñará de nosotros, no podrá adueñarse de lo que hemos vivido: son bienes inmortales, dice Epicuro,¹⁹ no porque no vayamos a morir, sino porque la muerte no podría anular lo que hemos vivido, lo que, fugitiva y definitivamente, hemos vivido. La muerte sólo nos privará del futuro, que no existe. La gracitud nos libera de él por el saber feliz de lo que fue. El reconocimiento es un conocimiento (mientras que la esperanza sólo es imaginación); por eso afecta a la verdad, que es eterna, y la habita. La gracitud es el goce de la eternidad.

Pero no nos devuelve el pasado, se podrá objetar a Epicuro, ni lo que hemos perdido... Sin duda, pero nadie puede devolvérselo. La gracitud no anula el duelo; lo lleva a cabo: «Hay que sanar a los desgraciados por el recuerdo agradecido de lo que se ha perdido y por saber que no es posible hacer que no haya sucedido lo que ha sucedido.»²⁰

15. Citado por Séneca, *Cartas a Lucilio*, 15, 9. Véase también la *Sentence vaticane* 69 («La ingraticitud del alma hace al ser vivo ávido hasta el infinito de variedades en el género de vida»), y las notas muy aclaradoras de M. Conche, en su edición de *Cartas y máximas* de Epicuro, reed. PUF, 1987, págs. 52 y 53.

16. *Cartas a Lucilio*, 45, 13 («non vivunt, sed victuri sunt»).

17. *Pensamientos*, 47-172.

18. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 122. Esta última expresión parece indicar (pues de otra forma sería muy pleonástica) que la gracitud, tanto para Epicuro como para nosotros, puede inscribirse en el presente, si bien, en Epicuro, al menos en los textos de él que hemos conservado, parece estar vinculada esencialmente a la memoria. Pero ¿qué es la conciencia sino una memoria en el presente y del presente?

19. *Carta a Meneceo*, 135.

20. Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 55. Sobre la noción de duelo, véase también mi artículo «Vivre, c'est perdre», en el núm. 128 de la revista *Autrement*, col. «Mutations» (*Deuils*).

¿Existe una formulación más bella del duelo? Se trata de aceptar lo que es, y también, por lo tanto, lo que ya no es, y amarlo tal cual, en su verdad, en su eternidad: se trata de pasar del dolor atroz de la pérdida a la dulzura del recuerdo, del duelo que hay que llevar a cabo al duelo llevado a cabo («el recuerdo agradecido de lo que se ha perdido»), de la amputación a la aceptación, del sufrimiento a la alegría, del amor desgarrado al amor quietado. «Dulce es el recuerdo del amigo desaparecido», decía Epicuro:²¹ la gracitud es esta misma dulzura cuando se vuelve feliz. Sin embargo, en un principio el sufrimiento es fortísimo: «¡Qué atroz es que nuestro amigo haya muerto!» ¿Cómo podríamos aceptarlo? Por eso el duelo es necesario, por eso es difícil, por eso es doloroso. Pero la alegría vuelve a pesar de todo: «¡Qué bien que haya vivido!» El trabajo del duelo es el trabajo de la gracitud.

No estoy convencido de que la gracitud sea un deber, como pensaban Kant y Rousseau.²² Además, no creo demasiado en los deberes. Pero en cambio estoy seguro de que es una virtud, es decir, una excelencia; prueba de ello es la evidente bajeza de quien es incapaz de sentirla y la mediocridad de todos los que carecemos de ella. El odio sobrevive mejor que el amor. El rencor es más fuerte que la gracitud. Pero ésta a veces también puede transformarse en rencor debido a la gran susceptibilidad del amor propio: la ingraticitud hacia el benefactor, escribe Kant, «es un vicio extremadamente detestable a juicio de todos, pero el hombre tiene tan mala reputación en este aspecto que no consideramos inverosímil que podamos hacernos un enemigo por los favores que nos haya hecho».²³ Grandeza de la gracitud: pequeñez del hombre.

Además, el mismo reconocimiento puede resultar a veces sospechoso. La Rochefoucauld sólo veía en él interés disfrazado,²⁴ y Chamfort señalaba también que «existe una especie de reconocimiento ruin».²⁵ Es servilismo disfrazado, egoísmo disfrazado, esperanza disfrazada. Sólo se da las gracias para recibir mayores favores (se dice: ¡gracias! pero se piensa: ¡más!). No es gracitud, sino adulación, obsequiosidad y mentira. No es virtud, sino vicio. Por otra parte, incluso cuando es sincero, el reconocimiento no podría dispensarnos de ninguna otra virtud, ni justifi-

21. Citado por Plutarco, *Contra Epicuro*.

22. Rousseau: cf. *supra*, nota 5; Kant, *Doctrina de la virtud*, § 32.

23. *Doctrina de la virtud*, § 36.

24. Al menos en «la mayoría de los hombres», para quienes sólo es «un secreto deseo de recibir favores todavía mayores» (Máxima 298). Véanse también las máximas 223-226.

25. Máxima 564.

car la falta que sea. No es una virtud segunda, sino secundaria: la justicia o la buena fe pueden autorizar una carencia de gratitud, pero la gratitud no autoriza una carencia de justicia o de buena fe. Él me ha salvado la vida: ¿debo por ello levantar un falso testimonio a su favor y hacer que condenen a un inocente? ¡Por supuesto que no! Sería ingrato olvidar lo que uno debe a los demás y a sí mismo a favor de lo que uno debe a un individuo determinado. No es ingrato, escribe Spinoza, «aquel a quien los dones de una cortesana no le convierten en el instrumento dócil de su lubricidad, los de un ladrón en un encubridor de sus hurtos, o en cualquier otra cosa parecida. Pues éste, por el contrario, muestra que está dotado de una constancia de alma y que no aceptaría ser corrompido por ningún regalo, sea por su propia perdición, sea por la perdición de la comunidad».²⁶ Gratitud no es complacencia. Gratitud no es corrupción.

La gratitud es alegría, repetámoslo, la gratitud es amor: por eso está vinculada a la caridad, que sería como «una gratitud incoactiva, una gratitud sin causa, una gratitud incondicional, del mismo modo que la gratitud es una caridad segunda o hipotética».²⁷ La alegría añadida a la alegría es amor añadido al amor. La gratitud es por eso el secreto de la amistad, no por el sentimiento de una deuda, puesto que no se debe nada a los amigos, sino por una sobreabundancia de alegría común, de alegría recíproca, de alegría compartida. «La amistad danza alrededor del mundo —decía Epicuro— pidiéndonos a todos que nos despertemos para dar las gracias.»²⁸ Gracias por existir, se dicen el uno al otro, y al mundo, y al universo. Esta gratitud es claramente una virtud, puesto que es la felicidad de amar, la única que existe.

26. *Ética*, IV, escolio de la prop. 71. Véase también la prop. 70, su demostración y su escolio.

27. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, pág. 250. Véase también I, págs. 112 y sigs.

28. Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 52, que vuelvo a traducir apoyándome sobre todo en Jean Bollack, «Les maximes de l'amitié», en las *Actas del VIII Congreso de la Asociación Guillaume-Budé*, «Les Belles Lettres», 1969, pág. 232 («La amistad danza alrededor del mundo, pidiéndonos a todos que nos despertemos a la vida feliz»). He aquí algunas de las traducciones más usuales: «La amistad da la vuelta al mundo y nos convida a todos a que nos despertemos para la vida feliz» (Solovine); la amistad gira alegremente alrededor del mundo. Como un heraldo, nos lanza a todos la siguiente llamada: «Despertaos para felicitaros los unos a los otros» (Festugière); «La amistad gira en corro alrededor del mundo habitado, como un heraldo que nos interpela a todos para que nos despertemos y nos sintamos felices» (Conche); «La amistad gira en corro alrededor del mundo: nos interpela a todos para que nos despertemos y nos felicitemos los unos a los otros» (Rosis-Lewis). La palabra griega que más problemas plantea es *makarismos* (de la misma familia que *makarios*, feliz, bienaventurado), que puede significar la acción de estimar, alabar y desear la felicidad del otro (Bailly), pero por lo tanto también, en la reciprocidad de la amistad, una común y recíproca acción de gracias. Recordemos una vez más la referencia: *Ética*, III, definición 6 de las pasiones («El amor es una alegría que acompaña la idea de una causa exterior»).

CAPÍTULO 11

La humildad

La humildad es una virtud humilde: ni siquiera está segura de ser una virtud. Quien se vanagloria de ella demuestra simplemente que le falta.

Sin embargo, esto no prueba nada, pues la humildad enseña que ninguna virtud debe vanagloriarse ni estar orgullosa de sí misma. La humildad hace a las virtudes discretas, como inadvertidas para sí mismas, casi negadas. ¿Se trata de inconsciencia? No, más bien se trata de una conciencia extrema de los límites de toda virtud y de uno mismo. Esta discreción es la señal —ella misma discreta— de una absoluta lucidez y de una exigencia sin debilidades. La humildad no es el desprecio a uno mismo, sino, en todo caso, un desprecio sin desprecio. No es ignorancia de lo que se es, sino más bien conocimiento, o reconocimiento, de todo lo que no se es. Éste es su límite, ya que se basa en una nada. Pero en eso es también humana: «Todo lo sabio que quiera, pero al fin y al cabo es un hombre: ¿existe algo más caduco, más miserable y con menos valor?».¹ Sabiduría de Montaigne: sabiduría de la humildad. Es absurdo querer superar al hombre, no se puede, no se debe.² La humildad es una virtud lúcida, siempre insatisfecha de sí misma, pero que lo estaría todavía más si no lo estuviera. Es la virtud del hombre que sabe que no es Dios.

De esa forma es la virtud de los santos, mientras que los sabios, excepto Montaigne, parecen carecer de ella. Pascal no se equivoca en absoluto cuando critica la *soberbia* de los filósofos. Algunos han tomado en serio su divinidad, de la que los santos no se hacen ilusiones. «¿Divi-

1. Montaigne, *Ensayos*, II, 2.

2. *Ensayos*, II, 12; véase también III, 13 (señalemos que se trata de las conclusiones, respectivamente, del más largo y del último de los ensayos de Montaigne: las últimas palabras de Montaigne son de una sosegada y alegre humildad).

no, yo?» Para eso habría que ignorar a Dios o ignorarse a uno mismo. La humildad rechaza al menos la segunda de estas dos ignorancias; por eso es una virtud: depende del amor a la verdad y se somete a él. Ser humilde es amar la verdad más que a uno mismo.

Por esa razón todo pensamiento digno de este nombre presupone la humildad: el pensamiento humilde, es decir, el pensamiento, se opone en esto a la vanidad, que no piensa, pero que es pretenciosa. Se dirá que esta humildad apenas dura. Pero el pensamiento tampoco. De ahí que los sistemas sean siempre orgullosos.

La humildad pensaría sin ser pretenciosa: duda de todo, especialmente de sí misma. Es humana, demasiado humana... ¿No será más bien el disfraz de un orgullo muy sutil?

Pero tratemos primeramente de definirla.

«La humildad —escribe Spinoza— es una tristeza nacida de lo que el hombre considera su impotencia o su debilidad.»³ Es menos una virtud que un estado: es un afecto o, dicho de otra forma, un estado de alma. Todo el que imagina su propia impotencia tiene el alma «entristecida por este motivo».⁴ Es una experiencia que todos tenemos, por lo cual sería abusivo hacer de ello una fuerza. Ahora bien, para Spinoza, la virtud no es otra cosa que fuerza de alma, y siempre feliz. La humildad no es, por lo tanto, una virtud;⁵ el sabio no tiene necesidad de ella.

Sin embargo, pudiera ser que sólo fuera una cuestión de palabras. No sólo porque, para Spinoza, la humildad, sin ser una virtud, es, sin embargo, «más útil que perjudicial»⁶ (puede ayudar a quien la practica a vivir bajo el dictado de la razón», y los Profetas han hecho bien en recomendarla),⁷ sino también, y sobre todo, porque Spinoza piensa expresamente en otro afecto, positivo, que corresponde exactamente a nuestra humildad virtuosa: «Si suponemos un hombre que comprende su impotencia porque sabe que hay algo más poderoso que él mismo, y por este conocimiento delimita su propia capacidad de actuar, comprendemos que este hombre se conoce a sí mismo claramente, es decir, que su capacidad de actuar es secundada».⁸ Esta humildad es una vir-

3. *Ética*, III, def. 26 de las pasiones.

4. *Ética*, III, prop. 55 (véase también el escolio).

5. *Ética*, IV, prop. 53.

6. *Ética*, IV, escolio de la prop. 54.

7. *Ibid.*

8. *Ética*, IV, demostración de la prop. 53. Sobre la diferencia entre «la humildad virtuosa» y «la humildad viciosa», véase también Descartes, *Tratado de las pasiones*, III, arts. 155 y 159.

tud, porque no hay fuerza más grande para el alma que conocerse a sí misma adecuadamente (lo contrario de la humildad es el orgullo, y todo orgullo es ignorancia) sin por ello dejar de conocer otra cosa más grande. ¿Es una virtud sin tristeza? ¿Por qué no, si uno deja de amarse sólo a sí mismo?

Evitemos, pues, a pesar de ciertos traductores, confundir la humildad con la *micropsuchia* de Aristóteles, que más bien habría que traducir por *bajeza* o *mediocridad*. Recordemos que, para Aristóteles, toda virtud es una cumbre entre dos abismos. Lo mismo ocurre con la magnanimidad o nobleza de sentimientos: quien se aleja de ella por exceso cae en la vanidad y quien se aleja por defecto cae en la bajeza. Ser bajo es privarse de lo que uno es digno, es desconocer el propio valor real, hasta el punto de prohibirse, por no haberse sentido nunca capaz, cualquier acción un poco elevada.⁹ Esta bajeza coincide bastante con lo que Spinoza, distinguiéndola de la humildad, llama *abjectio*, que se traduce normalmente por menosprecio o desprecio de uno mismo, pero que Bernard Pautrat tuvo razón, me parece, en traducir por bajeza: «La bajeza (*abjectio*) es hacer menos caso de uno mismo, por tristeza, de lo que es justo».¹⁰ Es evidente que esta bajeza puede nacer de la humildad,¹¹ y esto es lo que convierte a esta última en viciosa. Pero en eso no hay ninguna fatalidad: se puede estar triste de la propia impotencia sin por eso exagerarla, e incluso, es lo que yo llamo humildad virtuosa, encontrar en esta tristeza un aumento de fuerza para combatirla. Se dirá que esto se desvía del spinozismo. No estoy seguro,¹² y, además, me trae sin cuidado. La experiencia nos enseña que la tristeza es una fuerza que a veces se halla dentro de nosotros, o que puede movilizar la que tenemos, lo que Spinoza por otra parte reconocía,¹³ y que tiene mucha más impor-

9. *Ética a Nicómaco*, IV, 9. Esto explica, sin justificarlo completamente, que Tricot, siguiendo a santo Tomás y la etimología, traduzca *micropsuchia* (literalmente: pequeña alma) por «pusilanimidad», que, aunque significa «pequeña alma» en latín, apenas tiene este sentido en francés moderno: el hombre pusilánime carece de valentía o de audacia; el hombre bajo, de orgullo o de dignidad.

10. Spinoza, *Ética*, III, def. 29 de las pasiones.

11. *Ética*, III, explicación de la def. 28 de las pasiones.

12. Seguramente se podría decir de la humildad, *mutatis mutandis*, lo que Alexandre Matheron escribe acerca del arrepentimiento: «este conocimiento verdadero del mal nos hace sensibles a la verdad liberadora» (*Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971, pág. 113). La humildad, incluso como tristeza, puede ayudarnos a liberarnos de nosotros mismos: es un antídoto contra el narcisismo. Por otra parte, al menos tanto como el arrepentimiento, forma parte del mensaje profético (como recuerda Spinoza: *Ética*, IV, 54, escolio) y evangélico (Cristo, «maestro amable y humilde de corazón»: Mt. 11, 29), del que Spinoza, como sabemos, se declara expresamente heredero.

13. «Cuanto más grande es la tristeza, más grande es la parte de la capacidad de actuar del hombre a la cual ella se opone necesariamente; por lo cual cuanto más grande es la tristeza, más grande es la capa-

tancia que los sistemas. Hay una valentía de la desesperación y también una valentía de la humildad. Por lo demás, no hay duda de que es preferible una verdadera tristeza que una falsa alegría.

La humildad, como virtud, es esta tristeza verdadera de no ser más que uno mismo. ¿Y cómo se podría ser otra cosa? La misericordia vale también para uno mismo, porque templa la humildad con un poco de dulzura. La misericordia enseña que hay que contentarse con uno mismo. Pero ¿quién podría estar contento sin vanidad? La misericordia y la humildad corren parejas y se completan. Uno debe aceptarse a sí mismo y dejarse de historias.

«Estar satisfechos con nosotros mismos es el objeto supremo de nuestra esperanza», escribe Spinoza.¹⁴ Digamos que la humildad es su desesperanza y con eso estará dicho todo.

¿Todo? Todavía no. Podríamos incluso decir que lo esencial no ha sido abordado. ¿Y qué es lo esencial? El *valor* de la humildad. He dicho que es una virtud, pero ¿cuál es su importancia?, ¿cuál es su rango?, ¿cuál es su dignidad?

Veamos el problema: si la humildad es digna de respeto o de admiración, ¿tiene razón en ser humilde? Y si la tiene, ¿tendríamos razón en admirarla? Parece que la humildad es una virtud contradictoria, ya que sólo podría justificarse por su propia ausencia o tener valor en detrimento suyo.

«Yo soy muy humilde»: autocontradicción performativa.

«Carezco de humildad»: es un primer paso hacia ella.

Pero ¿cómo es posible que un sujeto valga desvalorizándose?

Llegamos así, en el fondo, a la doble crítica, kantiana y nietzscheana, de la humildad. Observemos un poco los textos. En la *Doctrina de la virtud*, Kant opone legítimamente lo que él llama la «falsa humildad» (o bajeza) al deber de respetar en uno mismo la dignidad del hombre como sujeto moral: la *bajeza* es lo contrario del *honor*, explica él, y de la misma forma que la primera es un vicio, el segundo es una virtud.¹⁵ Kant se apresura a añadir que existe también una verdadera humildad (*humilitas moralis*), de la que da esta bella definición: «La humildad es la

ciudad de actuar por la cual el hombre se esfuerza a su vez en alejar la tristeza» (*Ética*, III, dem. de la prop. 37). Eso nos lleva a pensar en una «dinámica de la resistencia»: véase a este propósito el hermoso artículo de Laurent Bobe, «Spinoza et la question de la resistance», *L'Enseignement philosophique*, mayo-junio de 1993, núm. 5, págs. 3-20.

14. *Ética*, IV, escolio de la prop. 52.

15. *Doctrina de la virtud*, introducción a la primera parte.

conciencia y el sentimiento del poco valor que uno tiene *en comparación con la ley*.»¹⁶ Lejos de atentar contra la dignidad del sujeto, esta última humildad la supone (no habría ninguna razón para someter a la ley a un individuo que no fuera capaz de tal legislación interior: la humildad implica la elevación) y la confirma (someterse a la ley es una exigencia de la misma ley: la humildad es un deber).

Queda por decir que Kant mantiene a la humildad dentro de unos estrictos límites, sin llegar, dicho sea de paso, a las costumbres cristianas (¿o sólo católicas?), ni siquiera, me parece, a una cierta disposición espiritual cuya generalidad y valor se halla atestiguada por los místicos, y no sólo de Occidente. «Arrodillarse o postrarse hasta el suelo, incluso para sensibilizarse a la adoración de las cosas celestes, es contrario a la dignidad humana», escribe Kant,¹⁷ lo cual es muy hermoso. Pero ¿es cierto lo que dice? Es evidente que uno no debe ser ni servil ni adulator. Pero ¿es necesario por eso —en contra de las tradiciones espirituales más elevadas y mejor comprobadas— condenar también, por ejemplo, la mendicidad?¹⁸ ¿Pecaron contra la humanidad san Francisco de Asís o Buda? Como mucho se puede admitir que «en todos los casos es indigno de un hombre humillarse y doblegarse ante otro». ¹⁹ Pero, aparte de que la humildad no es humillación y no tiene necesidad de ella (la humillación sólo es buena para los orgullosos o para los perversos), ¿hay que tomar completamente en serio, tratándose de uno mismo, esta *sublimidad*, como dice Kant, de nuestra constitución moral? ¿No es precisamente eso carecer de humildad, de lucidez y de humor? El hombre empírico (*homo phaenomenon*, *animal rationale*) apenas tiene importancia, explica Kant, pero considerado como persona (*homo noumenon*), es decir, como sujeto moral, posee una dignidad absoluta: «Su escaso valor en tanto que *hombre animal* no puede perjudicar a su dignidad como *hombre razonable*». ²⁰ De acuerdo. Pero ¿qué subsiste de este último si los dos sólo forman uno? Los materialistas son más humildes, pues nunca olvidan al animal que llevan dentro. Son hijos de la tierra (*humus*, de donde proviene *humildad*) e indignos para siempre del cielo que se inventan. Incluso tratándose de «la comparación de uno mismo con otros hombres»: ²¹ ¿es realmente culpable o bajo inclinarse

16. *Ibid.*, segunda sección, § 11.

17. *Ibid.*, § 12.

18. Como hace Kant: *ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Op. cit.*

21. Y no ya con la Ley: *ibid.*, § 11.

ante Mozart, Cavaillès o ante el abate Pierre? «Quien se transforma en gusano no debe quejarse de que le pisen», escribe orgullosamente Kant.²² Pero quien se transforma en estatua —aunque sea en honor del Hombre o de la Ley— ¿debe quejarse de que le acusen de afectación o frialdad? Prefiero al mendigo sublime que lava los pies del pecador.

En cuanto a Nietzsche —no nos cansaremos de volver a él—, tiene razón en todo y no tiene razón en nada, y lo que dice acerca de la humildad tampoco se libra de esto. ¿Quién puede discutirle que en la humildad suele haber una gran parte de nihilismo o de resentimiento? ¿Cuántos se acusan a sí mismos sólo para acusar mejor al mundo o a la vida y así disculparse? ¿Cuántos se niegan sólo por incapacidad de afirmar —¡y de hacer!— sea lo que sea? «Aquellos que parecen estar más llenos de menosprecio hacia sí mismos y de humildad, generalmente son los que están más llenos de ambición y de envidia», decía ya Spinoza.²³ De acuerdo. Pero ¿es el caso de todas las personas? Existe una humildad en Cavaillès, en Simone Weil y Etty Hillesum —e incluso en Pascal o en Montaigne—, a cuyo lado la grandeza nietzscheana tiene trazas de ampulosidad. Nietzsche vuelve a utilizar la misma imagen que Kant, la del gusano: «El gusano se encoge cuando le pisan, lo cual revela una gran sabiduría. De ese modo disminuye la posibilidad de que vuelvan a pisarle. En el lenguaje de la moral eso se llama humildad».²⁴ Pero ¿consiste toda la humildad en eso? ¿Es lo esencial en ella? ¿Es posible explicar con este tipo de filosofía la humildad de un san Francisco de Asís o de un san Juan de la Cruz? «Los más generosos suelen ser los más humildes», escribe Descartes, y eso no tiene nada que ver con un gusano.²⁵ Tampoco se puede ver en la humildad tan sólo el reverso del odio a uno mismo. No confundamos la humildad con la mala conciencia, la humildad con el remordimiento, la humildad con la vergüenza. No se trata de juzgar lo que uno ha hecho, sino lo que uno es. Y somos tan poco... ¿Hay motivo para juzgar? El remordimiento, la mala conciencia o la vergüenza suponen que se podría haber actuado de otra manera y mejor. «Podría estar mejor»: con esta fórmula, el maestro acusa más que anima; es lo mismo que dice el remordimiento. La humildad diría más

22. *Ibid.*, Cuestiones casuísticas.

23. *Ética*, III, definición 29 de las pasiones, explicación. Véase también *Ética*, IV, Apéndice, cap. 22 (así como Descartes, *Tratado de las pasiones*, art. 159).

24. *El crepúsculo de los ídolos*. Máximas, af. 31.

25. *Tratado de las pasiones*, III, art. 155; véase también la condena del orgullo en el art. 157. Sobre la humildad en la tradición cristiana, remitimos al hermoso artículo de Jean-Louis Chrétien, en el núm. 8 de la serie «Morales» de la revista *Autrement (L'humilité)*, 1992), págs. 37-52.

bien: «Esto es lo que se puede hacer». Es demasiado humilde para acusarse o disculparse y demasiado lúcida para avergonzarse. Una vez más, la humildad y la misericordia van juntas y el valor no tiene necesidad de ánimos. El remordimiento es un error (porque supone el libre arbitrio: los estoicos y Spinoza lo rechazan por ese motivo) más que una falta. La humildad es un saber antes de ser una virtud. Es un triste saber, si se quiere. Pero es más útil al hombre que una alegre ignorancia. Más vale despreciarse que estar equivocado.

Si llegar a confundir la una con la otra, se podría aplicar a la humildad, y *a fortiori* (porque ésta no supone la ilusión del libre arbitrio, ni tampoco el aumento de sufrimiento), lo que Spinoza dice de la vergüenza: «Aunque sea triste, el hombre que siente vergüenza de lo que ha hecho es, sin embargo, más perfecto que el impudente que no tiene deseo alguno de vivir honestamente».²⁶ Incluso triste, el hombre humilde es más perfecto que el desvergonzado pretencioso. Eso es algo que todo el mundo sabe (más vale la humildad del hombre bueno que la arrogancia satisfecha del canalla) y que quita la razón a Nietzsche. La humildad es una virtud de esclavo, dice éste; los amos, «altivos y orgullosos», no la necesitan: toda humildad les resulta despreciable.²⁷ De acuerdo. Pero ¿no es más despreciable el desprecio que la humildad? ¿Acaso la «glorificación de uno mismo», en la que el aristócrata se reconoce,²⁸ es compatible con esta lucidez, que, para Nietzsche, y con motivo, es la virtud filosófica por excelencia? «Me conozco demasiado bien como para glorificarme de lo que soy, objetaría el hombre humilde: más bien necesito toda la misericordia de la que soy capaz para poder solamente soportarme...» ¿Hay algo más ridículo que jugar al superhombre? ¿De qué sirve dejar de creer en Dios, si uno se engaña con respecto a sí mismo? La humildad es el ateísmo en primera persona: el hombre humilde es tan ateo con respecto a sí mismo como el no creyente lo es con respecto a Dios. ¿Por qué pretender romper todos los ídolos si es para glorificar al último (¡el yo!), si es para celebrar su propio culto? «La humildad equivale a la verdad», dirá Jankélévitch:²⁹ ¡cuánta más verdad y humildad hay en esto que en la glorificación nietzscheana! La sinceridad y la humildad son hermanas: «La despiadada y lúcida sinceridad, la sinceridad sin ilusiones es para el sincero una continua lección de modestia; y viceversa, la modestia favorece el

26. *Ética*, IV, escolio de la proposición 58.

27. *Más allá del bien y del mal*, af. 260.

28. *Ibid.*

29. *Traité des vertus*, II, 1, cap. 4 («L'humilité et la modestie»), pág. 286.

ejercicio del autoanálisis sincero». ³⁰ Éste es también el espíritu del psicoanálisis («su majestad el yo», como dice Freud, pierde allí su trono), por eso es estimable. Hay que amar la verdad o amarse a uno mismo. Todo conocimiento es una herida narcisista.

Entonces ¿hay que odiarse a uno mismo, como decía Pascal? Por supuesto que no, ya que sería faltar a la caridad, a la que cada uno de nosotros tiene derecho (incluido uno mismo), o más bien que da a cada uno, más allá de cualquier derecho, el amor que no se merece, pero que lo ilumina, como una gracia injustificable y debida, gratuita y necesaria ese poco amor verdadero, incluso en lo que nos concierne (pero entonces ya no se basa en el ego, sino que lo atraviesa), del que a veces somos capaces.

Hay que amar al prójimo como a uno mismo, y a uno mismo como al prójimo: «En eso consiste la humildad —decía san Agustín—, en eso consiste la caridad». ³¹ Por eso la humildad conduce al amor, como Jankélévitch ha recordado, ³² y no hay duda de que todo amor verdadero la supone: sin la humildad, el yo ocupa todo el espacio disponible, y sólo ve al otro como objeto (de concupiscencia, no de amor) o como enemigo. La humildad es este esfuerzo, a través del cual el yo trata de liberarse de las ilusiones que se hace sobre sí mismo y —porque estas ilusiones le constituyen— a través del cual se disuelve. Grandeza de los humildes. Van hasta el fondo de su pequeñez, de su miseria, de su nada, en donde ya no hay nada, en donde está todo. Helos ahí solos y desnudos, expuestos sin disfraces al amor y a la luz.

Pero ¿somos capaces del amor sin ilusiones ni concupiscencia, es decir, de la caridad?

Éste no es el lugar para decidirlo. Pero aun cuando no fuéramos capaces, nos queda la compasión, que es su rostro más humilde y su aproximación cotidiana.

En su capítulo sobre la humildad, Jankélévitch observa con razón que «los griegos apenas conocieron esta virtud». ³³ ¿Quizá por no haber concebido un Dios lo bastante grande como para que la pequeñez del hombre fuera evidente? Sin embargo, no es seguro que siempre se engañaran con respecto a su grandeza (me parece que Jankélévitch se equivoca, lo mismo que Pascal, con «el orgullo estoico»: ³⁴ hay también

30. *Ibid.*, pág. 285.

31. Citado por el *Vocabulaire de théologie biblique*, art. «Humilité», Ed. du Cerf, 1971, pág. 555.

32. *Op. cit.*, p. ej., págs. 287 y 401.

33. *Ibid.*, pág. 289.

34. *Ibid.*, págs. 308 y 309.

una humildad en Epicteto, por la cual el ego sabe que no es Dios y que no es nada); pero quizá tuvieran menos narcisismo que combatir, o menos ilusiones que disipar. Lo cierto es que este Dios (el nuestro: el de los judíos, cristianos y musulmanes), en el que se cree o no se cree, es para todos nosotros, por diferencia, una terrible lección de humildad. Los antiguos se definían como mortales: sólo la muerte, pensaban, los separaba de la divinidad. Nosotros ya no estamos en ese punto, y ahora sabemos que la misma inmortalidad no podría (y por eso sería sin duda insostenible) hacer de nosotros otra cosa de lo que somos... ¿Quién no aspira a veces a morir para liberarse de sí mismo?

Quizá la humildad sea por eso la más religiosa de las virtudes. ¿Cómo desearíamos arrodillarnos en las iglesias! ¿Por qué negárnoslo? Sólo hablo por mí: pero para eso tendría que imaginarme que un Dios me ha creado y de esta pretensión al menos estoy liberado. Somos tan poca cosa, tan débiles, tan miserables... La humanidad sería una creación tan irrisoria: ¿cómo podemos imaginar que un Dios haya querido *esto*?

De ese modo, la humildad, nacida de la religión, puede conducir al ateísmo.

Crear en Dios sería un pecado de orgullo.

CAPÍTULO 12

La sencillez

A la humildad a veces le falta sencillez debido al desdoblamiento que supone. Juzgarse es tomarse demasiado en serio. El hombre sencillo no se plantea tantos problemas con respecto a sí mismo. ¿Quizá sea porque se acepta tal y como es? Sería demasiado decir. No se acepta ni se rechaza. No se interroga, no se contempla, no se considera. No se alaba ni se desprecia. Es lo que es, sencillamente, sin rodeos, sin afectación, o más bien—ya que *ser* le parece una palabra demasiado importante para una existencia tan pequeña— hace lo que hace, como cada uno de nosotros, pero no le parece que sea tema de conversación, de comentarios, ni siquiera de reflexión. Es como los pájaros del bosque, ligeros y siempre silenciosos incluso cuando cantan, incluso cuando se posan. Lo real es suficiente para lo real, y la sencillez es lo real en sí mismo. De ese modo, el hombre sencillo es un individuo real reducido a su más simple expresión. ¿Es el canto su más simple expresión? En ocasiones es el canto; la mayoría de las veces, el silencio; y siempre la vida. El hombre sencillo vive del mismo modo que respira, sin más esfuerzos ni gloria, sin más consecuencias ni oprobio. La sencillez no es una virtud que se añada a la existencia. Es la propia existencia en la medida en que nada se añade a ella. Por consiguiente es la más ligera de las virtudes, la más transparente y la más escasa. Es lo contrario de la literatura: es la vida sin frases y sin mentiras, sin exageración, sin grandilocuencia. Es la vida insignificante y es la verdadera vida. La sencillez es lo contrario de la duplicidad, de la complejidad, de la pretensión. Por eso es tan difícil. ¿No es siempre doble la conciencia, debido a que sólo puede ser conciencia de algo? ¿No es siempre complejo lo real debido a que en él se entrelazan las causas y las funciones? ¿No es pretencioso cualquier hombre desde el momento en que se esfuerza en pensar? ¿Existe algo más simple que la estupidez, la inconsciencia y la nada?

El hombre sencillo puede no plantearse estas preguntas. Pero eso no las anularía ni nos bastaría para resolverlas. La sencillez no es necesidad. Pero estas preguntas tampoco bastarían para anular la sencillez de todo, ni la virtud que se encuentra vinculada a ella. La inteligencia no es sinónimo de estorbo, de complicación o de esnobismo. Es cierto que lo real es complejo, y sin duda de una complejidad infinita. Nunca podremos acabar de describir o de explicar un árbol, una flor, una estrella, un guijarro... Lo cual no les impide ser simplemente lo que son (sí: simple y exactamente lo que son, sin ninguna falta, sin ninguna duplicidad, sin ninguna pretensión), ni obliga a nadie a perderse en este infinito de la descripción o del conocimiento. Complejidad de todo: simplicidad de todo. «La rosa no tiene ningún por qué, florece porque florece, no se preocupa de sí misma, no desea ser vista...»¹ ¿Hay algo más complicado que una rosa para quien quiere comprenderla? ¿Existe algo más sencillo, para quien no quiere nada? Complejidad del pensamiento: simplicidad de la mirada. «Todo es más simple de lo que podamos imaginar —decía Goethe—, y al mismo tiempo más enmarañado de lo que podríamos concebir.»² Complejidad de las causas: simplicidad de la presencia. Complejidad de lo real: simplicidad del ser. «Lo contrario del ser no es la nada —escribe Clément Rosset—, sino el doble.»³ Lo contrario de lo sencillo no es lo complejo, sino lo falso.

La sencillez en el hombre —la sencillez como virtud— no consiste en negar la conciencia o el pensamiento. Se reconoce más bien en su capacidad para, sin anularlos, liberarse de ellos, para no ser su víctima ni su prisionera. Admitamos que toda conciencia es doble, puesto que supone conciencia de un objeto (intencionalidad) y de la conciencia que adquiere de él (reflexividad). Pero esto no prueba nada en contra de la sencillez de lo real, ni de la vida, ni incluso de la conciencia pura, prerreflexiva y prepredicativa, sin la cual ninguna predicación ni ninguna reflexión serían posibles. La sencillez no es inconsciencia, la sencillez no es estupidez: el hombre sencillo no es un simple. La sencillez constituye más bien «el antídoto de la reflexividad»⁴ y de la inteligencia,

1. Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, 289. Este distico se encuentra en la edición bilingüe de R. Munier, París, Arfuyen, 1993, págs. 64 y 65: pero lo cito según la traducción —en mi opinión más bella— de A. Préau, en su traducción de Heidegger, *El principio de la razón*, cap. 5.

2. *Sentencias en prosa*, trad. Lichtenberger, *La sagesse de Goethe*, La Renaissance du livre, 1930.

3. *Le philosophe et les sortilèges*, Editions de Minuit, 1985, pág. 52. Véase también *Le réel et son double*, Gallimard, 1976, reed. 1984.

4. Como lo ha visto perfectamente Dupuy, en el artículo «Simplicité» del monumental *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, bajo la dirección de M. Viller, SJ, París, Beauchesne, 1990 (para el t. 14), pág. 921.

porque las impide acrecentarse, perderse en ellas mismas y perder lo real, tomarse en serio, convertirse en pantalla y ser un obstáculo finalmente para eso mismo que pretenden revelar o desvelar. La sencillez enseña a desprenderse, o más bien es este desprendimiento de todo y de uno mismo: «Ceder —como dice Bobin—, acoger lo que llega, sin conservar nada como propio...»⁵ La sencillez es desnudez, desposesión, pobreza. Su única riqueza es todo. Su único tesoro es nada. La sencillez es libertad, ligereza, transparencia. Sencillo como el aire, libre como el aire: la sencillez es el aire del pensamiento, es como una ventana abierta al gran aliento del mundo, a la infinita y silenciosa presencia de todo... ¿Hay algo más sencillo que el viento? ¿Hay algo más aéreo que la sencillez?

Quizá, intelectualmente, la sencillez no sea otra cosa que el sentido común, que el juicio recto cuando no se ve dificultado por lo que sabe o cree, cuando está abierto a lo real, a la sencillez de lo real, y cuando actúa como si siempre fuera nuevo en cada una de sus operaciones. Es la razón, cuando no es víctima de sí misma: razón lúcida, razón encarnada, razón mínima, si se quiere, pero condición de todas las razones. Entre dos demostraciones, entre dos hipótesis, entre dos teorías, los científicos tienen la costumbre de privilegiar la más sencilla: apuestan por la sencillez de lo real, más que por la fuerza de nuestra mente. Esta elección, que carece de pruebas, es, sin embargo, de sentido común. Yo mismo me he quejado muchas veces de que los filósofos, sobre todo los contemporáneos, hacen normalmente la elección inversa y prefieren lo más complicado, lo más oscuro, lo más enrevesado... Esto les protege de toda refutación, pero hace que sus teorías sean tan inverosímiles como aburridas. La complicación, no de lo real, sino del pensamiento, es una mala complicación. Es preferible «una verdad sencilla e ingenua», como decía Montaigne,⁶ proporcionada a la complejidad de lo real, cuando es necesario, pero sin añadirle las complicaciones de nuestro espíritu ni confundirla con ellas. La inteligencia es el arte de reducir lo más complejo a lo más sencillo, no a la inversa. Es la inteligencia de Epicuro, de Montaigne, de Descartes... y, hoy en día, la de nuestros sabios. ¿Hay algo más simple que $E = mc^2$? Sencillez de lo real, incluso cuando es complejo; claridad del pensamiento, incluso cuando es difícil. «Aristóteles, el gramático, no entendía nada —escribe Montaigne— cuando

5. *L'éloignement du monde*, Lettres vives, 1993, pág. 12.

6. *Ensayos*, I, 26. Esto vale también, y *a fortiori* para la frase: «La expresión que prefiero es una expresión simple e ingenua, lo mismo por escrito que hablada, una expresión rica y nerviosa, corta y concisa, no tanto delicada y cuidada como vehemente y brusca...» (*ibid.*).

criticaba a Epicuro la sencillez de sus palabras y el objetivo de su arte de la oratoria, que era exclusivamente la claridad del lenguaje.»⁷ ¿Por qué hay que hacer las cosas de una forma complicada cuando pueden hacerse de una forma sencilla, largas cuando se las puede hacer breves, oscuras cuando se las puede hacer claras? ¿Y qué valor tiene un pensamiento que no sea sencillo, breve y claro? Se atribuye a nuestros sofistas una oscuridad afectada. No lo creo. Lo que afectan es profundidad, y para eso es necesaria la oscuridad. Un agua poco profunda sólo puede parecer profunda si está turbia... Sus argumentos serían más convincentes si fueran más claros. Pero si fueran convincentes, ¿necesitarían ser oscuros?

Esto no es nada nuevo. La escolástica es eterna, o más bien cada época tiene su propia escolástica. Cada generación tiene sus sofistas, sus embaucadores, su *preciosos ridículos*, sus pedantes. Descartes, en contra de los pedantes de su tiempo, dijo algo esencial que vale también para los nuestros: «Su forma de filosofar es muy cómoda para los espíritus mediocres; porque la oscuridad de las distinciones y de los principios de los que se sirven hace que puedan hablar de todas las cosas tan osadamente como si supieran y defender todo lo que dicen contra los más sutiles y los más hábiles sin que éstos puedan convencerles».⁸ La oscuridad protege. La complejidad protege. A la oscuridad y la complejidad, Descartes opone los principios «extremadamente simples y evidentes» de los que se sirve, gracias a los cuales todo el mundo puede comprender su filosofía y discutirla. No se piensa para protegerse. La sencillez es también una virtud intelectual.

Pero ante todo es una virtud moral e incluso espiritual. Transparencia de la mirada, pureza del corazón, sinceridad del discurso, rectitud del alma o del comportamiento... Parece como si sólo pudiéramos acercarnos a ella indirectamente. Pero la sencillez no es la pureza, no es la sinceridad, no es la rectitud... Por ejemplo, señala Fenelón, «vemos a muchas personas que son sinceras sin ser sencillas: no dicen nada que no crean verdadero, sólo quieren pasar por lo que son, pero temen constantemente pasar por lo que no son; están siempre estudiándose a sí mismas, midiendo como con un compás todas sus palabras y todos sus pensamientos y revisando todo lo que han hecho por el temor de haber hecho o dicho demasiado».⁹ En resumen, se ocupan demasiado

7. Montaigne, *ibid.*

8. *Discurso del método*, IV, AT, 70-71.

9. *Lettres et opuscules spirituels*, XXVI. «Sur la simplicité». Bibl. de la Pléiade, t. 1, 1983, pág. 677.

de sí mismos, aunque sea por buenos motivos, lo cual es lo contrario de la sencillez. Eso no quiere decir que no se pueda pensar en uno mismo. «Queriendo ser sencillos —escribe Fénelon— nos alejaríamos de la sencillez.»¹⁰ Se trata de no afectar nada, ni siquiera la sencillez. Más vale ser sencillamente egoísta que afectar generosidad. Más vale ser sencillamente voluble que afectar fidelidad. Lo cual no quiere decir, una vez más, que la sencillez se reduzca a la sinceridad, a la ausencia de hipocresía o de mentira, sino que es más bien la ausencia de cálculo, de artificios, de elaboración. Más vale una mentira sencilla que una sinceridad calculada. «Estas personas son sinceras —continúa Fénelon—, pero no son sencillas; no están cómodas con los otros, y los otros no están cómodos con ellas; no tienen ninguna soltura, ninguna libertad, ninguna ingenuidad, ninguna naturalidad; nos gustaría más unas personas menos regulares y más imperfectas, unas personas que fueran menos afectadas. Éste es el gusto de los hombres y también el de Dios: quieren almas que no se ocupen de ellas mismas y que no parezcan estar siempre retocándose delante de un espejo.»¹¹ La sencillez es espontaneidad, coincidencia inmediata consigo mismo (incluido con lo que uno ignora de sí mismo), improvisación feliz, desinterés, desprendimiento, desdén por demostrar, por ganar, por parecer... De ahí la impresión que da de libertad, de ligereza, de ingenuidad feliz. «La sencillez —escribe Fénelon— es una rectitud del alma que elimina cualquier examen inútil acerca de sí misma y de sus acciones. [...] Se siente libre en su recorrido, porque nunca se detiene a retocarse con arte.»¹² La sencillez es despreocupada, pero no descuidada: se ocupa de lo real, no de sí misma. Es lo contrario del amor propio. Fenelón dice también: «Como interiormente se está despegado de uno mismo por la supresión de cualquier examen voluntario, se actúa más naturalmente. [...] Aunque la auténtica sencillez parezca a veces un poco descuidada e irregular, posee un aroma de candor y de verdad al que la gente es sensible, algo ingenuo, dulce, inocente, alegre, tranquilo, que encanta cuando, con ojos puros, se la observa de cerca y de forma seguida».¹³ La sencillez es olvido de uno mismo, por eso es una virtud: no es lo contrario del egoísmo, como la generosidad, sino lo contrario del narcisismo, de la pretensión, de la suficiencia. Se podrá objetar que la generosidad tiene más valor. Sí, mientras el ego permanece y domina. Pero, mientras que no toda generosi-

10. *Ibid.*, pág. 683.

11. *Ibid.*, pág. 677.

12. *Ibid.*, págs. 677 y 679.

13. *Ibid.*, pág. 686.

dad es sencilla (¡qué suficiencia encontramos en Descartes!), la absoluta sencillez es siempre generosa (¡qué generosidad la de san Francisco!). Lo cual se debe a que el ego sólo es el conjunto de ilusiones que éste se hace sobre sí mismo: el narcisismo no es un efecto del ego, sino su principio. La generosidad lo supera; la sencillez lo disuelve. La generosidad es un esfuerzo; la sencillez, un descanso. La generosidad es una victoria; la sencillez, la paz. La generosidad es una fuerza; la sencillez, una gracia.

Jankélévitch vio claramente que, sin la sencillez, toda virtud carecería de lo esencial.¹⁴ ¿Qué valor tendría una gratitud afectada, una humildad afectada, un coraje cuyo único fin fuera el de lucirse? No serían ni gratitud, ni humildad, ni coraje. Una modestia sin sencillez es una falsa modestia. Una sinceridad sin sencillez es exhibicionismo o cálculo. La sencillez es la verdad de las virtudes: ninguna es ella misma si no se halla liberada de la preocupación de parecer e incluso de la preocupación de ser (sí: ¡liberada de sí misma!), es decir, si no es afectada, artificiosa y pretenciosa. Aquel que sólo es valiente en público, generoso en público, virtuoso en público, no es verdaderamente valiente, generoso ni virtuoso. Y aquel que sólo es sencillo en público (hay algunos que tutean al primero que llega, pero luego, cuando se miran al espejo, se tratan a sí mismos de usted) es simplemente amanerado. «La sencillez afectada —decía La Rochefoucauld— es una delicada impostura.»¹⁵ Así pues, sin la sencillez, toda virtud está pervertida, como vacía de sí misma, como llena de sí. Por el contrario, una sencillez auténtica no suprime los defectos, sino que los hace más soportables: ser simplemente egoísta, simplemente cobarde, simplemente infiel, nunca ha impedido a nadie ser seductor o simpático. Por el contrario, el imbécil pretencioso, el egoísta hipócrita, el cobarde vanidoso, o el presumido que se hace el romántico o que alardea de sus éxitos amorosos son siempre insoportables. La sencillez es la verdad de las virtudes y la excusa de los defectos. Es la gracia de los santos y el encanto de los pecadores.

Sin embargo, está claro que no lo disculpa todo; en realidad es menos una disculpa que una seducción. Pero quien quisiera utilizarla como tal carecería de sencillez.

El simple es aquel que no finge, que no presta atención (a sí mismo, a su imagen, a su reputación), que no calcula, que no tiene trampas, se-

14. *Traité des vertus*, III (*L'innocence et la méchanceté*), págs. 404 y sigs. De la edición Champs-Flammarion, 1986.

15. *Máximas y reflexiones*, 289

cretos, segundas intenciones, programas, proyectos... ¿Es la sencillez una virtud de la infancia? No estoy muy seguro. Más bien es la infancia como virtud, pero una infancia reencontrada, reconquistada, como liberada de sí misma, de esta imitación de los adultos, de esta impaciencia por hacerse mayor, de esta gravedad de vivir, de ese gran secreto de ser uno mismo... La sencillez sólo se aprende poco a poco. Observen a Clara Haskil interpretando a Mozart o a Schumann. Ningún niño interpretará jamás como esta anciana señora las *Variaciones en do mayor* o las *Escenas de niños*; ningún niño interpretaría estas obras con tanta gracia, tanta poesía, tanta ligereza, tanta inocencia... Es la infancia del espíritu, a la que los niños casi nunca tienen acceso.

La sencillez es una virtud y una gracia. En ella se encuentra contenido el espíritu de los evangelios: «Mirad los pájaros del cielo: ni siembran, ni cosechan ni recogen en los graneros, y, sin embargo, vuestro padre que está en los cielos los alimenta... Mirad cómo crecen los lirios del campo, no se fatigan ni hilan...».¹⁶ La prudencia nos recuerda que no se puede vivir así siempre. Virtud intelectual contra virtud espiritual. ¿Quién no ve que la prudencia es más necesaria y la sencillez más alta? El Padre celestial alimenta muy mal a sus hijos y es prudente no vivir como un pájaro. Pero también es sabio no olvidar totalmente la sabiduría, que está hecha de sencillez. La sabiduría del poeta: «Vamos de aquí para allá buscando por todas partes una alegría diseminada en migajas, y los saltos de un gorrion son nuestra única oportunidad de gozar de Dios diseminado por la tierra».¹⁷ Para Dios todo es sencillo; para los sencillos todo es divino. Incluso el trabajo, incluso el esfuerzo. «No os preocupéis por el mañana: ya se ocupará el mañana de sí mismo. Cada día tiene su afán...»¹⁸ No está prohibido sembrar ni cosechar. Pero ¿por qué inquietarse por la cosecha mientras se siembra? ¿Por qué echar de menos la siembra cuando se cosecha? La sencillez es una virtud presente, una virtud actual, por eso toda virtud sólo es real si es sencilla. No está prohibido hacer proyectos, programas, cálculos... Pero en eso no hay sencillez, ni, por tanto, tampoco virtud. Sólo es grave y complicado el futuro. Sólo es sencillo el presente.

La sencillez es el olvido de uno mismo, del orgullo y del miedo: es quietud contra inquietud, alegría contra preocupación, ligereza contra

16. Evangelio según san Mateo, VI, 26-28 (véase también Lucas, XII, 22-27).

17. Christian Bobin, *L'éloignement du monde*, pág. 37.

18. Evangelio según san Mateo, VI, 34.

seriedad, espontaneidad contra reflexión, amor contra amor propio, verdad contra pretensión... El yo subsiste, por supuesto, pero como aligerado, purificado, liberado («desligado de sí, *desprendido de todo reino*»).¹⁹ Hace ya mucho tiempo que el yo ha renunciado a buscar su salvación, que ya no se preocupa por su condenación. La religión es demasiado complicada para él. Incluso la moral es demasiado complicada para él. ¿Para qué estas perpetuas reflexiones sobre uno mismo? Uno no acabaría nunca de examinarse, de juzgarse, de condenarse... Nuestras mejores acciones son sospechosas; nuestros mejores sentimientos, equívocos. El hombre sencillo lo sabe y se ríe de ello. No se interesa lo suficiente a sí mismo como para juzgarse. La misericordia hace en él las veces de inocencia, o la inocencia, quizá, de misericordia. No se toma ni en serio ni trágicamente. Sigue su camino con el corazón ligero, el alma en paz, sin objetivos, sin nostalgia, sin impaciencia. El mundo es su reino y le es suficiente. El presente es su eternidad y le llena. No tiene que demostrar nada, puesto que no quiere parecer nada. Ni tampoco tiene que buscar nada, puesto que todo está ahí. ¿Existe algo más sencillo que la sencillez? ¿Existe algo más ligero? La sencillez es la virtud de los sabios y la sabiduría de los santos.

CAPÍTULO 13

La tolerancia

En los exámenes de acceso a la universidad se ha propuesto varias veces el siguiente tema de composición: «¿Juzgar lo que hay de intolerable, demuestra siempre intolerancia?». O bien, bajo una forma diferente: «¿Ser tolerante significa tolerarlo todo?». En ambos casos, la respuesta es evidentemente negativa, al menos si se quiere que la tolerancia sea una virtud. ¿Habría que considerar virtuoso a quien tolerara la violación, la tortura y el asesinato? ¿Es posible ver esta tolerancia de lo peor como una disposición digna de estima? Aunque la respuesta sólo puede ser negativa (lo cual es un defecto para un tema de composición), la argumentación no deja de plantear un cierto número de problemas, relativos a su definición y a sus límites, que pueden ocupar a los estudiantes, imagino, durante las cuatro horas que dura el examen... Una composición no es un sondeo de opinión. Es cierto que hay que responder, pero la respuesta sólo tiene valor por los argumentos que la preparan y la justifican. Filosofar es pensar sin pruebas (si hubiera pruebas ya no sería filosofía), pero no pensar en cualquier cosa (por otra parte, pensar en cualquier cosa ya no sería pensar), ni de cualquier forma. La razón manda, como en las ciencias, pero sin comprobación ni refutación posibles. ¿Por qué no contentarse entonces con las ciencias? Porque no se puede: no responden a ninguna de las preguntas esenciales que nos planteamos, ni siquiera a las que ellas nos plantean. La pregunta «¿son necesarias las matemáticas?» no puede ser contestada con una respuesta matemática. La pregunta «¿son las ciencias verdaderas?» no es susceptible de una respuesta científica. Y tampoco lo son, no hace falta decirlo, las preguntas referentes al sentido de la vida, la existencia de Dios o la validez de nuestros valores... Ahora bien, ¿cómo renunciar a ellas? Se trata de pensar tanto como se viva; por lo tanto, todo lo más que se pueda; por lo tanto,

19. *Eloge du rien*, Fata Morgana, 1990, pág. 15.

todo lo más que se sepa. La metafísica es la verdad de la filosofía, incluida la epistemología, incluida la filosofía moral o política. Todo está relacionado y nos relaciona. Una filosofía es un conjunto de opiniones razonables, lo cual es más difícil y más necesario de lo que se cree.

Se dirá que me estoy alejando del tema. Pero no estoy haciendo una composición. La escuela no puede durar siempre, y mejor que sea así. Por otra parte, no está tan claro que me haya alejado tanto de la tolerancia. Filosofar —decía yo— es pensar sin pruebas. Y aquí es donde interviene la tolerancia. Cuando la verdad es conocida con certeza, la tolerancia no tiene objeto. No podríamos tolerar que el contable que se equivocara en sus cálculos se negara a corregirlos. Y tampoco que el físico se negara a corregirse cuando la experiencia le quita la razón. El derecho al error sólo tiene validez *a parte ante*; pero, una vez que el error ha sido demostrado, deja de ser un derecho y no da ninguno: perseverar en el error, *a parte post*, ya no es un error, sino una falta. Por eso los matemáticos no tienen necesidad de tolerancia. Las demostraciones son suficientes para su tranquilidad. En cuanto a aquellos que quisieran impedir a los científicos trabajar o expresarse (la Iglesia contra Galileo), no es de tolerancia de lo que carecen, sino de inteligencia y de amor a la verdad. En primer lugar hay que conocer. Lo verdadero, que no impone nada, prima y se impone a todos. Los científicos no tienen necesidad de tolerancia, sino de libertad.

La experiencia atestigua que la tolerancia y la libertad son dos cosas diferentes. Ningún científico pedirá, ni tampoco aceptará, que se toleen sus errores, una vez conocidos, ni sus incompetencias, una vez confirmadas, en su especialidad. Pero ninguno aceptará tampoco que le dicten lo que debe pensar. Para ellos no existe más obligación que la experiencia y la razón: para ellos no hay más obligación que la verdad en la medida que sea posible, y esto es lo que se llama la libertad de espíritu. ¿En qué se diferencia de la tolerancia? En que esta última sólo interviene cuando no hay conocimiento, mientras que la libertad de espíritu es el mismo conocimiento en la medida que nos libera de todo, incluso de nosotros mismos. La verdad no obedece, decía Alain; por eso es libre, aunque sea necesaria (o *porque es necesaria*), y hace libre. «La Tierra gira alrededor del Sol»: aceptar o no aceptar esta proposición no depende en absoluto, desde un punto de vista científico, de la tolerancia. Una ciencia sólo avanza corrigiendo sus errores; por lo tanto, no se podría pedir que los tolerara.

El problema de la tolerancia sólo se plantea en las cuestiones de opinión. Por eso se plantea a menudo y casi siempre. Ignoramos más cosas

de las que sabemos, y todo lo que sabemos depende, directa o indirectamente, de lo que ignoramos. ¿Se puede demostrar de un modo absoluto que la Tierra y el Sol existen? Y, si no existieran ninguno de los dos, ¿qué sentido tendría afirmar que la primera gira alrededor del segundo? Una proposición que no dependa de la tolerancia desde un punto de vista científico, puede depender de ella desde un punto de vista moral o religioso. Es lo que ocurre con la teoría evolucionista de Darwin: quienes piden que se la tolere (o, incluso, los que piden que se la prohíba) no han comprendido en qué es científica;¹ pero quienes quieren imponerla autoritariamente como verdad absoluta del hombre y de su génesis darían pruebas de intolerancia. La Biblia no es ni demostrable ni refutable: por lo tanto, hay que creer en ella o tolerar que se crea en ella.

Aquí volvemos a encontrarnos con el mismo problema de antes. Si hay que tolerar la Biblia, ¿por qué no habremos de tolerar el *Mein Kampf*? Y si toleramos el *Mein Kampf*, ¿por qué no habremos de tolerar el racismo, la tortura y los campos de concentración?

Esta tolerancia universal sería moralmente condenable: porque olvidaría a las víctimas, porque las abandonaría a su suerte, porque dejaría que se perpetuara su martirio. Tolerar es aceptar lo que podríamos condenar, es permitir lo que podríamos impedir o combatir. Es, pues, renunciar a una parte de nuestro poder, de nuestra fuerza, de nuestra ira... Del mismo modo que se toleran los caprichos de un niño o las posiciones de un adversario. Sin embargo, sólo se es virtuoso cuando se asume algo, cuando se va más allá del propio interés, del propio sufrimiento, de la propia impotencia. La tolerancia sólo tiene valor contra uno mismo y en relación a otro. No hay tolerancia cuando no se tiene nada que perder, y todavía menos cuando se tiene todo que ganar soportando, es decir, no haciendo nada. «Todos tenemos bastante fuerza —decía La Rochefoucauld— para soportar los males ajenos.»² Quizá, pero nadie verá en esto tolerancia alguna. Dicen que Sarajevo era la ciudad de la tolerancia; abandonarla hoy (diciembre de 1993) a su destino de ciudad asediada, de ciudad hambrienta, de ciudad masacrada, sólo sería dejadez por parte de Europa. Tolerar es soportar uno mismo: cuando es otro el que soporta, ya no es tolerancia. Tolerar el sufrimiento de los otros, tolerar la injusticia de la que no se es víctima, tolerar el

1. Lo cual no quiere decir que sea verdadera, sino simplemente que, en el caso de que sea falsa, debe ser posible demostrarlo (véase K. Popper, *La lógica de la investigación científica*); ni que sólo sea científica, o lo sea totalmente (véase K. Popper, *Búsqueda sin término*, cap. 37), sino simplemente que una parte de ella escapa a la opinión y, por tanto, también a la tolerancia.

2. *Máximas y reflexiones*, 19

horror que no se sufre, no es tolerancia, sino egoísmo, indiferencia, o algo peor. Tolerar a Hitler era hacerse su cómplice, al menos por omisión, por abandono, y esta tolerancia era ya colaboración. ¡Es preferible el odio, el furor, o la violencia que esta pasividad ante el horror, que esta aceptación vergonzosa de lo peor! Una tolerancia universal sería tolerancia de lo atroz: ¡qué atroz tolerancia!

Pero esta tolerancia universal sería también contradictoria, al menos en la práctica, y por tanto no sólo sería moralmente condenable, como acabamos de ver, sino que estaría políticamente condenada. Esto es lo que han demostrado, dentro de unas problemáticas diferentes, Karl Popper y Vladimir Jankélévitch. Llevada al límite, la tolerancia «acabaría por negarse a sí misma»,³ ya que dejaría las manos libres a quienes quieren suprimirla. Así pues, la tolerancia sólo es válida dentro de ciertos límites, que son los de su propia salvaguarda y los de la preservación de sus condiciones de posibilidad. Es lo que Karl Popper llama «*la paradoja de la tolerancia*»: «Si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia».⁴ Esto sólo es válido en la medida en que la humanidad es lo que es, conflictiva, pasional, dividida, pero por eso es válido. Una sociedad donde fuera posible una tolerancia universal ya no sería humana y, por otra parte, ya no tendría necesidad de tolerancia.

Al contrario del amor o de la generosidad, que no tienen límites intrínsecos ni más finitud que la nuestra, la tolerancia se halla, pues, esencialmente limitada: ¡una tolerancia infinita sería el fin de la tolerancia! ¿Eso significa que los enemigos de la libertad tendrían que carecer de libertad? No es tan simple. Una virtud no podría aislarse en la intersubjetividad virtuosa: quien es justo sólo con los justos, generoso sólo con los generosos, misericordioso sólo con los misericordiosos, etc., no es ni justo ni generoso ni misericordioso. Tampoco es tolerante aquel que sólo es tolerante con los tolerantes. Si la tolerancia es una virtud, como yo pienso y como se admite normalmente, tiene valor por sí misma, incluso con respecto a aquellos que no la practican. La moral no es un acuerdo ni un espejo. Es cierto que los intolerantes no tendrían por qué quejarse de que se fuera intolerante con ellos. Pero ¿dónde se ha visto que una virtud dependa del punto de vista de quienes carecen de ella? El justo debe guiar-

3. V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, pág. 92 de la ed. Champs-Flammarion (1986).

4. *La sociedad abierta y sus enemigos*, t. 1, nota 4 del cap. 7 (Barcelona, Paidós, 1994, pág. 512).

se «por los principios de la justicia, y no por el hecho de que el injusto no pueda quejarse».⁵ Lo mismo ocurre con el tolerante, que debe guiarse por los principios de la tolerancia. Si no es necesario tolerarlo todo, pues eso sería el final de la tolerancia, tampoco se puede renunciar totalmente a la tolerancia con aquellos que no la respetan. Una democracia que prohibiera todos los partidos no democráticos sería muy poco democrática, del mismo modo que una democracia que les dejara hacer todo sería demasiado democrática, o más bien demasiado nociva, y por eso estaría condenada: ya que renunciaría a defender el derecho por medio de la fuerza, cuando fuera necesario, y la libertad por medio de la coacción. Aquí el criterio no es moral, sino político. Lo que debe determinar la tolerabilidad de tal o cual individuo, de tal o cual grupo o comportamiento, no es la tolerancia que demuestren (porque entonces hubiera sido necesario prohibir todos los grupos extremistas de nuestra juventud, y darles la razón por eso), sino su peligrosidad efectiva: una acción intolerante, un grupo intolerante, etc., deben ser prohibidos sólo en el caso de que amenacen efectivamente la libertad o, en general, las condiciones de posibilidad de la tolerancia. En una república fuerte y estable, una manifestación contra la democracia, contra la tolerancia o contra la libertad, no basta para ponerlas en peligro: así pues, no hay motivo para prohibirla, y hacerlo sería no tener tolerancia. Pero si las instituciones son frágiles, si la guerra civil amenaza o ha comenzado, si grupos facciosos amenazan con tomar el poder, esa misma manifestación puede convertirse en un verdadero peligro: entonces puede ser necesario prohibirla, impedir-la, incluso por medio de la fuerza, y sería carecer de firmeza o de prudencia renunciar a considerarlo. En pocas palabras, depende de cada caso, y esta «casuística de la tolerancia», como dice Jankélévitch,⁶ es uno de los mayores problemas de nuestra democracia. Después de haber recordado la paradoja de la tolerancia, que se debilita a fuerza de querer extenderla hasta el infinito, Karl Popper añade lo siguiente:

Con este planteamiento no queremos significar, por ejemplo, que siempre debamos impedir la expresión de concepciones filosóficas intolerantes; mientras podamos contrarrestarlas mediante argumentos racionales y mantenerlas en jaque ante la opinión pública, su prohibición sería, por cierto, poco prudente. Pero debemos reclamar el *derecho* de prohibirlas, si es necesario por la fuerza, pues bien puede suceder que no estén destinadas a imponérsenos en el plano de los argumentos racionales, sino que,

5. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, II, 4, secc. 35.

6. *Op. cit.*, pág. 93.

por el contrario, comiencen por acusar a todo razonamiento. [...] Deberemos exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación a la intolerancia y a la persecución, de la misma manera que en el caso de la incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos.⁷

Democracia no es debilidad. Tolerancia no es pasividad.

Moralmente condenable y políticamente condenada, una tolerancia universal no sería, pues, ni virtuosa ni viable.

Dicho de otra forma: hay muchas cosas intolerables, incluso y sobre todo para el tolerante. Moralmente, es intolerable el sufrimiento ajeno, la injusticia, la opresión, cuando sería posible impedirlos o combatirlos con un mal menor. Políticamente, es intolerable todo lo que amenaza efectivamente la libertad, la paz o la supervivencia de una sociedad (lo que supone una valoración, siempre incierta, de los riesgos), por lo tanto todo lo que amenaza la tolerancia, desde el momento que esta amenaza no es simplemente la expresión de una posición ideológica (que podría ser tolerada), sino un peligro real (el cual debe ser combatido, por la fuerza, si es necesario). Esto da lugar a la casuística, en el mejor de los casos, y a la mala fe, en el peor.⁸ Esto da lugar a la democracia, a sus incertidumbres y a sus riesgos, que, no obstante, son preferibles a la comodidad y a las certezas de un totalitarismo.

¿Qué es el totalitarismo? Es el poder total (de un partido o del Estado) sobre el todo (de una sociedad). Pero si el totalitarismo se distingue de la simple dictadura o del absolutismo, es sobre todo por su dimensión ideológica. El totalitarismo nunca es sólo el poder de un hombre o de un grupo: es también, y quizá primeramente, el poder de una doctrina, de una ideología (a menudo con pretensiones científicas), de una «verdad», o pretendida como tal. A cada tipo de gobierno su principio, decía Montesquieu; del mismo modo que una monarquía funciona con el honor, una república con la virtud y un despotismo con el miedo, el totalitarismo, añade Hannah Arendt, funciona con la ideología o (visto desde dentro) con la «verdad».⁹ Por eso todo totalitarismo es intolerante: porque la verdad no se discute, no se vota, y no necesita

7. *Op. cit.*, pág. 512. Véase también el texto ya citado de Rawls, sobre todo las págs. 254-256.

8. Véase Jankélévitch, *op. cit.*, pág. 93.

9. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, III, 1-9; Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, t. 3: *El sistema totalitario*, cap. 4 («Ideología y terror: un nuevo tipo de régimen»). Sobre el caso particular del estalinismo, véase también *El mito de Ícaro*, cap. 2.

para nada las preferencias o las opiniones de nadie. Es como una tiranía de la verdad. Y por eso también toda intolerancia tiende al totalitarismo o, en materia religiosa, al integrismo: sólo se puede pretender imponer un punto de vista en nombre de una supuesta verdad, o mejor dicho, sólo con esta condición puede pretenderse que esta imposición sea legítima. Una dictadura que se impone por la fuerza es un despotismo y, si se impone por la ideología, un totalitarismo. Se comprende que la mayoría de los totalitarismos sean también despotismos (es necesario que la fuerza, en caso de necesidad, venga en ayuda de la idea...), y que, en nuestras sociedades modernas, que son sociedades de comunicación, la mayor parte de los despotismos tiendan al totalitarismo (es necesario que la Idea dé la razón a la fuerza). El adoctrinamiento y el sistema policial van a la par. El caso es que el problema de la tolerancia, que durante mucho tiempo sólo fue una cuestión religiosa, tiende a invadir toda la vida social, o dicho de otra forma, porque está claro que hay que decirlo a la inversa, nos encontramos con que el sectarismo, que al principio sólo era religioso se vuelve omnipresente y multiforme en el siglo XX, pero esta vez más bajo el dominio de la política que de la religión: de ahí el terrorismo, cuando el sectarismo está en la oposición, o el totalitarismo, cuando está en el poder. De esta historia, que fue la nuestra, tal vez salgamos, pero en cambio no saldremos de la intolerancia, del fanatismo ni del dogmatismo. Renacen con cada nueva «verdad». ¿Qué es la tolerancia? Alain respondía: «Un tipo de sabiduría que triunfa sobre el fanatismo, ese temible amor a la verdad».¹⁰

Entonces ¿hay que dejar de amar la verdad? Eso sería hacer un buen regalo al totalitarismo y prohibirse combatirlo. «El sujeto ideal del reino totalitario —señalaba Hannah Arendt— no es ni el nazi convencido ni el comunista convencido, sino el hombre para quien la distinción entre hecho y ficción (*i. e.* la realidad de la experiencia) y la distinción entre verdad y falsedad (*i. e.* las normas del pensamiento) ya no existen.»¹¹ La sofística sirve los propósitos del totalitarismo: si nada es verdad, ¿qué se puede oponer a sus mentiras? Si no hay hechos, ¿cómo se le puede reprochar el enmascararlos, el deformarlos?, ¿y qué se puede oponer a su propaganda? Porque si el totalitarismo aspira a la verdad, cada vez que ésta defrauda sus expectativas, no puede dejar de inventar otra más dócil. No me detengo más, pues estos hechos son de sobra conocidos. El totalitarismo comienza por ser un dogmatismo (pretende

10. *Définitions*, Pléiade, *Les arts et les dieux*, pág. 1.095 (definición de la tolerancia).

11. *Op. cit.*, pág. 224.

que la verdad le dé la razón y justifique su poder) y acaba convirtiéndose en sofística (llama «verdad» a lo que justifica su poder dándole la razón)... En primer lugar la «ciencia», después la propaganda falsa. Está claro que se trata de falsas verdades o de falsas ciencias (como el biologismo nazi o el historicismo estalinista), pero lo esencial no es eso. Un régimen que se apoyara en una ciencia verdadera —imaginemos, por ejemplo, una tiranía de los médicos— no sería menos totalitario desde el momento en que pretendiera gobernar en nombre de sus verdades: porque la verdad no gobierna jamás, ni dice lo que hay que hacer ni lo que hay que prohibir. La verdad no obedece, he recordado antes citando a Alain, y por eso es libre. Pero tampoco manda, y por eso somos libres. Es verdad que moriremos, pero eso no condena la vida ni justifica el asesinato. Es verdad que mentimos, que somos egoístas, infieles, ingratos... pero eso no nos disculpa, ni tampoco quita la razón a quienes, a veces, son fieles, generosos o agradecidos. Disyunción de los órdenes: la verdad no es el bien; el bien no es la verdad. El conocimiento no podría, pues, hacer las veces de la voluntad, ni en lo que concierne a los pueblos (ninguna ciencia, aunque fuera verdadera, podría sustituir a la democracia), ni en lo que concierne a los individuos (ninguna ciencia, aunque fuera verdadera, podría hacer las veces de moral).¹² Aquí es donde el totalitarismo fracasa, al menos teóricamente: porque la verdad, contrariamente a lo que él pretende, no podría darle la razón ni justificar su poder. Sin embargo, es verdad que una verdad no se vota; pero tampoco gobierna: todo gobierno puede, pues, ser sometido a un voto, y debe hacerlo.

Para ser tolerante no es necesario renunciar a amar la verdad, sino que, por el contrario, este mismo amor —pero desilusionado— nos suministra las principales razones para serlo. La primera de estas razones es que amar la verdad, sobre todo en estos campos, es también reconocer que nunca se la llega a conocer del todo ni con una certeza absoluta. El problema de la tolerancia, ya lo hemos visto, sólo se plantea en las cuestiones de opinión. Ahora bien, ¿qué es una opinión, sino una creencia incierta o, en todo caso, sin otra certeza que la subjetiva? El católico puede, subjetivamente, estar seguro de la verdad del catolicismo. Pero si es intelectualmente honesto (si ama la verdad más que la certeza), debe reconocer que es incapaz de convencer a un protestante, a un ateo o a un musulmán, aunque sean cultivados, inteligentes y de buena fe. Cada uno, por muy convencido que pueda estar de tener razón, debe, pues, admitir que le es imposible demostrarlo, y que se halla por lo tanto en el mis-

12. Acerca de todo esto, que aquí sólo puedo esbozar, véase *Valeur et vérité (études cyniques)*, PUF, 1994.

mo plano que sus adversarios, tan absolutamente convencidos como él e igualmente incapaces de convencerlo... La tolerancia, como fuerza práctica (como virtud), se basa en nuestra debilidad teórica, es decir, en nuestra incapacidad para alcanzar el absoluto. Montaigne, Bayle y Voltaire lo vieron: «Es dar un altísimo valor a las propias conjeturas, el hacer quemar a un hombre vivo por ellas», decía el primero; «la evidencia es una cualidad relativa», decía el segundo; y el tercero decía como Calderón: «¿Qué es la tolerancia? Es el patrimonio de la humanidad. Todos estamos llenos de debilidades y de errores; la primera ley de la naturaleza es que debemos perdonarnos mutuamente nuestras tonterías».¹³ En esto la tolerancia se parece mucho a la humildad, o más bien se deriva de ella, lo mismo que ésta se deriva de la buena fe: amar la verdad hasta el final es aceptar también la duda a la que conduce en lo que concierne al hombre. Voltaire decía también: «Debemos tolerarnos mutuamente, porque todos somos débiles, inconsecuentes, y sujetos a la mutabilidad y al error. ¿Una caña doblada por el viento en el fango diría a la caña vecina, doblada en sentido contrario: arrástrate como yo, miserable, o pediré que te arranquen o te quemen?».¹⁴ Humildad y misericordia van unidas, y este ir unidas conduce a la tolerancia en lo que se refiere al pensamiento.

La segunda razón depende mucho más de la política que de la moral, y de los límites del Estado más que de los límites del conocimiento. Aun cuando tuviera acceso al absoluto, el soberano no podría imponérselo a cualquiera: porque no podría forzar a un individuo a pensar de otro modo de como piensa, ni a creer que es verdad lo que le parece falso. Esto es algo que vieron Spinoza y Locke¹⁵ y que, en el siglo XX, se halla confirmado por la historia de los diferentes totalitarismos. Se puede impedir a un individuo expresar lo que cree, pero no pensarlo. O bien es necesario suprimir el pensamiento en sí mismo y debilitar otro tanto al Estado... No hay inteligencia sin libertad de juicio, ni sociedad próspera sin inteligencia. Así, en lo que se refiere a un Estado totalitario, es necesario resignarse a la estupidez o a la disidencia, a la pobreza o a la crítica... La historia reciente de los países del Este muestra que estos escollos, entre los cuales es posible navegar durante mucho tiempo, con-

13. Montaigne, *Ensayos*, III, 11; Bayle, *De la tolerancia* (comentario filosófico sobre estas palabras de Jesucristo: «Obligarlos a entrar»); Voltaire, *Diccionario filosófico*, art. «Tolerancia» (véase también del mismo autor el *Tratado sobre la tolerancia*, sobre todo los caps. 21, 22 y 25). Esta idea sigue siendo totalmente actual: véase K. Popper, *Conjeturas y refutaciones* (Barcelona, Paidós, 1994).

14. *Diccionario filosófico*. Sobre la idea de tolerancia en el siglo XVIII, véase E. Cassirer, *La Filosofía de las Luces*, IV, 2.

15. Spinoza, *Tratado teológico-político* (sobre todo el cap. 20); Locke, *Carta sobre la tolerancia*.

denan al totalitarismo a un naufragio tan imprevisible en sus formas como difícil de evitar en un plazo más o menos largo... La intolerancia vuelve estúpido, del mismo modo que la estupidez vuelve intolerante. Esto significa una oportunidad para nuestras democracias, quizá explique una parte de su fuerza, lo cual ha sorprendido a más de uno, o, en último análisis, la debilidad de los Estados totalitarios. Ni la una ni la otra habrían sorprendido a Spinoza, que hacía esta descripción anticipada del totalitarismo: «Supongamos —escribía— que esta libertad de [juicio] pueda ser reprimida y que sea posible mantener a los hombres en una esclavitud tal que no se atrevan a proferir una palabra si no es por prescripción del soberano; pero nunca conseguirá que no tengan otros pensamientos que los que él quiera; y así, por una consecuencia necesaria, los hombres no cesarían de tener opiniones en desacuerdo con su lenguaje, y la buena fe, esta primera necesidad del Estado, se corrompería; el apoyo dado a la detestable adulación y a la perfidia conduciría al triunfo de la picardía y a la corrupción de todas las relaciones sociales...».¹⁶ En pocas palabras, la intolerancia del Estado (y por tanto de lo que nosotros llamamos el totalitarismo) sólo puede debilitar a éste a corto o a largo plazo, debido al debilitamiento del vínculo social y de la conciencia individual. En cambio, en un régimen tolerante, la fuerza del Estado hace la libertad de sus miembros, del mismo modo que su libertad hace su fuerza: «Lo que exige antes que nada la seguridad del Estado —concluye Spinoza— es que cada individuo someta su acción a las leyes del soberano (del pueblo, pues, en una democracia), pero también que se permita a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense».¹⁷ ¿No es esto la laicidad? ¿Y qué es la laicidad, sino la tolerancia instituida?

La tercera razón es la que he recordado al principio; pero quizá sea, dentro de nuestro universo espiritual, la más reciente y la menos comúnmente aceptada: se trata del divorcio (o, digamos, de la independencia recíproca) entre la verdad y el valor, entre la verdad y el bien. Si la verdad es la que manda, como piensan Platón, Stalin o Juan Pablo II, la única virtud es someterse a ella. Y puesto que la verdad es la misma para todos, todos deben someterse por igual a los mismos valores, a las mismas normas, a los mismos imperativos: una misma verdad para todos significa, pues, una misma moral, una misma política, una misma religión para todos. Fuera de la verdad no hay salvación, y fuera de la Iglesia o del Partido, no hay verdad... El dogmatismo práctico, que

16. *Tratado teológico-político*, cap. 20.

17. *Ibid.*

considera el valor como una verdad, conduce así a la buena conciencia, a la suficiencia, al rechazo o al desprecio del otro, a la intolerancia. Todos aquellos que no se someten a «la verdad sobre el bien y sobre el mal moral —escribe por ejemplo Juan Pablo II—, verdad establecida por la “Ley divina”, *norma universal y objetiva de la moralidad*»,¹⁸ viven en el pecado, y si es cierto que hay que compadecerlos y amarlos, no se podría reconocer su derecho a pensar de otra manera, pues sería caer en el subjetivismo, el relativismo o el escepticismo,¹⁹ y olvidar «que no hay libertad ni fuera de la verdad ni en contra de ella».²⁰ Del mismo modo que la libertad no depende de nosotros, tampoco la moral depende de nosotros: «la verdad moral», como dice Juan Pablo II,²¹ se impone a todos y no podría depender ni de las culturas, ni de la historia, ni de cualquier autonomía del hombre o de la razón.²² ¿Qué verdad? Por supuesto la «verdad revelada», tal y como la Iglesia, y sólo ella, la transmite.²³ Por mucho que hagan las parejas católicas que utilizan la píldora o el preservativo, por mucho que hagan los homosexuales, por mucho que hagan los teólogos modernos las cosas no cambiarán en nada: «El hecho de que algunos creyentes actúen sin seguir las enseñanzas del Magisterio o de que consideren equivocadamente como moralmente justa una conducta que sus pastores han declarado contraria a la Ley de Dios, no puede ser un argumento válido para rechazar la verdad de las normas morales enseñadas por la Iglesia.»²⁴ Y tampoco podría serlo la conciencia individual o colectiva: «La voz de Jesucristo, la voz de la verdad sobre el bien y el mal es lo que se oye en la respuesta de la Iglesia».²⁵ La verdad se impone a todos, por tanto también la religión (puesto que la moral «se basa en la verdad»)²⁶ Es una filosofía de muñecas rusas: hay que obedecer a la verdad, por tanto a Dios, por tanto a la Iglesia, por tanto al Papa... El ateísmo o la apostasía, por ejemplo, son pecados mortales, es decir, pecados que, salvo arrepentimiento, conllevan «la condena eterna».²⁷ He aquí, pues, a vuestro servidor, sin hablar de sus

18. *Veritatis splendor* (el esplendor de la verdad), encíclica de Juan Pablo II (quien subraya es Juan Pablo II).

19. Véase, p. ej., *ibid.*, las págs. 4, 133, 156, 163 y 172.

20. *Ibid.*, pág. 150.

21. P. ej., págs. 146 y 149. Véase también págs. 157, 170 y 180.

22. *Ibid.*, sobre todo en los § 35-37 (contra la autonomía) y 53 (contra el relativismo cultural e histórico).

23. *Ibid.*, p. ej., en los § 29, 37 y 109-117.

24. *Ibid.*, pág. 172.

25. *Ibid.*, pág. 180 (el subrayado es de Juan Pablo II).

26. *Ibid.*, pág. 157. Véase también págs. 152 y 153.

27. *Ibid.*, págs. 109-112.

otros extravíos, que son innumerables, doblemente condenado... Es lo que Juan Pablo II llama «la certidumbre reconfortante de la fe cristiana». ²⁸ *Veritatis terror!*

No quiero detenerme en esta encíclica, que apenas tiene importancia. Como las circunstancias históricas quitan toda plausibilidad (al menos en Occidente y a corto o a medio plazo) a cualquier vuelta a la Inquisición o al orden moral, las posiciones de la Iglesia, incluso intolerantes, deben por supuesto ser toleradas. Hemos visto que sólo la peligrosidad de una actitud (y no la tolerancia o la intolerancia que demuestre) debe determinar que se la tolere o no: ¡feliz época la nuestra, y feliz país, en donde incluso las Iglesias han dejado de ser peligrosas! Ya ha pasado el tiempo en que podían quemar a Giordano Bruno, torturar a Calas o guillotinar (¡a los diecinueve años!) al caballero de La Barre... Por lo demás, sólo he tomado esta encíclica como ejemplo, para mostrar cómo el dogmatismo práctico conduce siempre, aunque sea de una forma atenuada, a la intolerancia. Si los valores son verdaderos, si son conocidos, no es posible discutirlos ni elegirlos, por lo tanto, los que no comparten los nuestros están equivocados: de esa forma no merecen más tolerancia que la que se puede tener, a veces, con los ignorantes o con los imbéciles. Pero ¿es esto tolerancia?

Para quien reconoce que el valor y la verdad pertenecen a dos órdenes diferentes (ésta depende del conocimiento, aquél del deseo), ve en esta disyunción una razón suplementaria para ser tolerante: aun cuando tuviéramos acceso a una verdad absoluta, no se podría obligar a todo el mundo a respetar los mismos valores, ni, por tanto, a vivir de la misma manera. El conocimiento, que se basa en el ser, no dice nada sobre el deber-ser: el conocimiento no juzga, ¡el conocimiento no manda! Es cierto que la verdad se impone a todos, pero no impone nada. Aun cuando Dios existiera, ¿por qué habría de estar siempre de acuerdo con él?, ¿y qué motivo tendría yo, exista o no exista, para imponer mi deseo, mi voluntad o mis valores a aquellos que no los comparten? Es cierto que es necesario que haya unas leyes comunes, ¡pero sólo en los terrenos que nos son comunes! ¿Qué más me dan las extravagancias eróticas de éste o aquél, si son practicadas por adultos aquiescentes? En cuanto a las leyes comunes, es cierto que son necesarias (para impedir lo peor, para proteger a los débiles...), pero velar por ellas es competencia de la política y la cultura, las cuales son siempre relativas, conflictivas, y evoluti-

28. *Ibid.*, pág. 182.

vas, y no de una verdad absoluta que se nos impusiera y que a nuestra vez podríamos legítimamente imponer al otro. La verdad es la misma para todos, pero el deseo no, pero la voluntad no. Lo cual no quiere decir que nuestros deseos y nuestras voluntades no puedan aproximarnos nunca: sería muy sorprendente, ya que tenemos el mismo cuerpo, para lo esencial, la misma razón (aunque la razón no lo sea todo en la moral, desempeña un papel muy importante en ella) y, cada vez más, la misma cultura... El que se produzca un encuentro de deseos, una comunión de voluntades, un acercamiento de civilizaciones, no es consecuencia de un conocimiento, sino de un hecho de la historia, de un hecho del deseo, de un hecho de civilización. Todo el mundo sabe que el cristianismo ha desempeñado un papel muy importante en este sentido, lo cual, por supuesto, no justifica la Inquisición, pero tampoco ésta podría hacerlo olvidar. «*Ama, y haz lo que quieras...*» ¿Se puede mantener esta moral del amor sin el dogmatismo de la Revelación? ¿Por qué no? ¿Es necesario conocer absolutamente la verdad para amarla? *Veritatis amor, humanitatis amor...* Contra el resplandor de la verdad (¿por qué sería necesario que ella fuera resplandeciente?), contra el peso de los dogmas y de las Iglesias, la dulzura de la tolerancia...

Podemos preguntarnos, para acabar, si la palabra tolerancia es la adecuada, pues tiene algo de condescendiente, de despreciable, que molesta. Recordemos la broma de Claudel: «¿La tolerancia? ¡Hay casas para eso!». Lo cual dice mucho de Claudel y de la tolerancia. Tolerar las opiniones ajenas, ¿no es ya considerarlas como inferiores o equivocadas? Sólo se puede tolerar, con absoluto rigor, lo que se tendría el derecho de impedir: si las opiniones son libres, como deben serlo, no dependen, pues, de la tolerancia. De ahí una nueva paradoja de la tolerancia que parece invalidar su noción. Si las libertades de creencia, de opinión, de expresión y de culto son un derecho, no tienen por qué ser toleradas, sino simplemente respetadas, protegidas y celebradas. «Sólo la insolencia de un culto dominante —señalaba Condorcet— pudo llamar tolerancia, es decir, un permiso dado por unos hombres a otros hombres»,²⁹ a lo que habría debido considerarse el respeto de una libertad común. Cien años más tarde, el *Vocabulaire* de Lalande sigue atestiguando, a principios de nuestro siglo, numerosas reticencias en relación a esta palabra. El respeto a la libertad religiosa «no debería ser designado con la palabra *tolerancia* —escribía por ejemplo Renouvier— porque es de estricta justi-

29. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, VIII, pág. 129 de la ed. Prior, Vrin, 1970.

cia y una absoluta obligación». También hay reticencia en Louis Prat: «No habría que decir *tolerancia*, sino respeto; de otro modo, se atenta contra la dignidad moral... La palabra *tolerancia* suele implicar en nuestro idioma la idea de cortesía, de piedad o de indiferencia; quizá ésta sea la causa de que la idea del respeto debido a la libertad de pensar esté falseada en la mayoría de las mentes». Por su parte, Emile Boutroux dice: «No me gusta la palabra *tolerancia*; hablemos de respeto, de simpatía, de amor...».³⁰ Todas estas observaciones están justificadas, pero no han podido hacer nada en contra del uso de esta palabra. Por otra parte, el adjetivo *respetuoso*, en francés, apenas evoca el respeto de la libertad ajena, ni siquiera de su dignidad, sino más bien una especie de deferencia o de consideración que se puede ver como sospechosa con mucha frecuencia y que apenas tendría cabida en un tratado de las virtudes... *Tolerante*, por el contrario, se ha impuesto en el lenguaje corriente y en el filosófico para designar la virtud que se opone al fanatismo, al sectarismo, al autoritarismo, en suma... a la intolerancia. Creo que este uso tiene una razón de ser, pues refleja, en la misma virtud que triunfa sobre ella, la intolerancia de cada uno. He dicho antes que sólo se puede tolerar con absoluto rigor lo que se tendría el derecho de impedir, de condenar, de prohibir. Pero aunque no tengamos este *derecho*, casi siempre tenemos el sentimiento de tenerlo. ¿No tenemos razón en pensar lo que pensamos? Y si tenemos razón, ¿cómo podrían los otros no estar equivocados? ¿Y cómo la verdad podría aceptar —si no fuera por la tolerancia— la existencia o la continuación del error? El dogmatismo, que no es más que un amor ilusorio y egoísta de la verdad, siempre renace. También llamamos *tolerancia* a lo que, si fuéramos más lúcidos, más generosos y más justos, deberíamos llamar respeto, simpatía o amor... Por tanto, ésta es la palabra adecuada, ya que el amor, la simpatía y el respeto faltan. La palabra *tolerancia* sólo nos molesta porque ¡por una vez! no se anticipa, o al menos no se anticipa demasiado, a lo que somos. «Virtud menor», decía Jankélévitch.³¹ Y en eso se parece a nosotros. «Tolerar no es evidentemente un ideal —señalaba ya Abauzit—, no es un máximo, es un mínimo».³² Por supuesto, pero es mejor

30. Todas estas citas han sido extraídas del siempre valioso *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1902-1923, reed. PUF, 1968, págs. 1.133-1.136 (art. «Tolérance»). Encontramos reticencias del mismo tipo en el capítulo ya citado de Jankélévitch (págs. 86 y sigs.).

31. *Op. cit.*, págs. 86 y 94.

32. F. Abauzit, en la discusión de la Sociedad Francesa de Filosofía, *Vocabulaire* de Lalande, pág. 1.134. La misma idea en Jankélévitch, *op. cit.*, pág. 87.

que nada o que su contrario. Está claro que el respeto o el amor tienen más valor. Si la palabra *tolerancia* se ha impuesto es porque nos sentimos muy poco capaces de amor o de respeto de cara a nuestros adversarios, ahora bien, con ellos es con quienes primero practicamos la tolerancia... «En espera del feliz día en que la tolerancia se convierta en amante —concluye Jankélévitch— diremos que la tolerancia, la prosaica tolerancia, es lo mejor que podemos hacer. La tolerancia (por poco exaltante que sea esta palabra) es, pues, una solución pasable; en espera de algo mejor, es decir, en espera de que los hombres puedan amarse, o simplemente conocerse y comprenderse, considerémonos felices de que comiencen por soportarse. La tolerancia es, pues, un momento provisorio.»³³ Está muy claro que este momento provisorio está hecho para durar: si cesara habría que temer que fuera la barbarie, más que el amor la que la sucediera. La tolerancia es, al igual que la urbanidad, una pequeña virtud y quizá desempeñe en la vida colectiva el mismo papel que la urbanidad en la vida interpersonal:³⁴ sólo es un comienzo, pero al menos es uno.

Sin embargo, a veces es necesario tolerar lo que no queremos respetar ni amar. La ausencia de respeto no es siempre una falta, ni mucho menos, y algunos odios están muy cerca de ser virtudes. Hemos visto que hay cosas intolerables que es necesario combatir. Pero también hay cosas tolerables que son despreciables y detestables. La tolerancia expresa todo esto, o al menos lo autoriza. Esta pequeña virtud nos conviene: primero porque está a nuestro alcance, lo que no es demasiado frecuente, y segundo, porque nos parece que algunos de nuestros adversarios no se merecen más...

Del mismo modo que la sencillez es la virtud de los sabios y la sabiduría la de los santos, la tolerancia es la sabiduría y la virtud para aquellos —todos nosotros— que no son ni lo uno ni lo otro.

Es una pequeña virtud, pero necesaria. Es una pequeña sabiduría, pero accesible.

33. *Op. cit.*, págs. 101 y 102.

34. Véase *supra*, cap. 1, págs. 19 y sigs. La expresión de «pequeña virtud», que yo utilizaba a propósito de la urbanidad, es utilizada por Jankélévitch a propósito de la tolerancia (*op. cit.*, pág. 86).

CAPÍTULO 14

La pureza

De todas las virtudes, si es que es una virtud, la pureza quizá sea la más difícil de comprender. Sin embargo, todos la hemos experimentado alguna vez: si no, ¿cómo podríamos saber nada acerca de lo impuro? Pero esta experiencia es extraña y dudosa. La pureza de las jóvenes, o de alguna de ellas, siempre me ha impresionado mucho. ¿Cómo podía saber si era real o fingida, o más bien si era simplemente un tipo de impureza distinta a la mía, que sólo la alteraba por su diferencia, de la misma manera que dos colores se realzan en proporción a su contraste, sin por ello ser menos colores el uno y el otro? ¿Cómo era posible que yo, que no he amado nada tanto como la pureza, que no he deseado nada tanto como lo impuro, ignorara lo que es la pureza? ¿Por qué no? Quizá con la pureza ocurra como con el tiempo según san Agustín: si nadie me pregunta lo que es, sé lo que es; pero si me lo preguntan y quiero explicarlo, dejo de saberlo.¹ La pureza es una evidencia y un misterio.

Pero estaba hablando de las jovencitas. El hecho es que la pureza, al menos en nuestros días, se manifiesta sobre todo en el terreno sexual. ¿Por antítesis? Habrá que verlo. Las jóvenes en las que pienso, algunas de las cuales iluminaron mi adolescencia, no eran menos sexuadas que las otras, ni menos deseables (a veces lo eran más), ni siquiera menos deseosas (quizá lo fueran mucho más). Pero tenían la virtud, o parecían tenerla, de que sus cuerpos sexuados y mortales habitaran en la claridad, como la luz en la luz, como si ni el amor ni la sangre pudieran mancharlos. ¿Cómo hubieran podido hacerlo? La pureza de lo vivo, la vida misma, latía en sus venas como una carcajada.

1. *Confesiones*, XI, 14.

Otras jóvenes, por el contrario, me seducían por no sé qué impureza sugerida. Parecían habitar la noche más que el día: detenían la luz, como hacen algunos hombres, o más bien la reflejaban (cosa que los hombres casi no saben hacer), y, sin embargo, veían claramente tanto en ellas como en mí. Parecían vivir al mismo nivel que el deseo de los hombres, con esa violencia, con esa crudeza, con esa fascinación por lo obscuro o lo oscuro, con ese algo de perversión alegre y de vulgaridad que atrae a los hombres o que les da seguridad...

Más tarde, unas y otras envejecerán y no se diferenciarán tanto entre ellas. Y, si lo hacen, será por la cantidad de amor del que serán capaces: el amor sólo está relacionado con la pureza, o, mejor dicho, es la única pureza que tiene valor. Las mujeres maduras lo saben mejor que las jóvenes, por eso nos asustan más.

Pero volvamos a la pureza. La palabra, tanto en latín como en español, tiene en primer lugar un sentido material: lo puro es lo limpio, lo que no tiene mancha. El agua pura es agua sin mezcla, un agua que sólo es agua y, por lo tanto, es un agua muerta, lo cual dice mucho sobre la vida y sobre una cierta nostalgia de la pureza. Todo lo que vive ensucia, todo lo que limpia mata. Por eso ponemos cloro en las piscinas. La pureza es imposible: sólo podemos elegir entre diferentes tipos de impurezas, y a esto se le llama higiene. ¿Cómo se puede hacer de la higiene una moral? Se habla de purificación étnica en Serbia: este horror basta para condenar a los que la invocan. No existen pueblos puros ni impuros. Todo pueblo es una mezcla, lo mismo que todo organismo y toda vida. La pureza —al menos esta pureza— está del lado de la muerte o de la nada. El agua es pura cuando no tiene gérmenes, ni cloro, ni calizas, ni sales minerales, ni nada que no sea agua. Es, por lo tanto, un agua que no existe, o que sólo existe en nuestros laboratorios. Es un agua muerta, mortificante (sin olor ni sabor) y mortífera (si fuera la única que bebiéramos). Además sólo es pura en su nivel. Los átomos de hidrógeno podrían protestar contra la mezcla que se les impone, contra la impureza del oxígeno... Y también, ¿por qué no?, el núcleo de cada uno de ellos podría protestar contra la impureza del electrón. Sólo la nada es pura, pero la nada no es nada: el ser es una mancha en el infinito del vacío, y toda existencia es impura.

Todas las religiones, o casi todas ellas, han hecho esta distinción entre lo que la ley impone o autoriza, que es puro, y lo que la ley prohíbe o sanciona, que es impuro. Lo sagrado es en primer lugar lo que puede ser profanado, y quizá sólo sea eso. Por el contrario, la pureza es el es-

tado en el que uno puede acercarse a las cosas sagradas sin mancharlas y sin perderse en ellas. De ahí todas esas prohibiciones, todos esos tabúes, todos esos ritos de purificación... Habría que ser muy corto de vista para reducir todo esto a la higiene, a la prudencia, a la profilaxis. Es cierto que las prohibiciones alimenticias, por ejemplo en el judaísmo, han podido tener también ese rol. Pero si sólo fueran eso, nuestra deuda con el pueblo judío no sería tan enorme, decisiva, e imborrable, y la dietética haría las veces de la moral, como decía Nietzsche. Pero ¿quién puede creerse eso? ¿Es lo único que hemos conservado del monoteísmo? ¿Cómo es posible que nuestra única exigencia y nuestro único problema sean el mantenimiento de nuestra pequeña salud, de nuestra pequeña propiedad y de nuestra pequeña integridad? ¡Bonito negocio! ¡Bonito ideal! Evidentemente, los verdaderos maestros siempre han dicho lo contrario. Lo esencial no está en los ritos, sino en lo que los ritos sugieren o engendran. No se trata de comer *kascher* o no. Lo sano no es lo santo. Lo limpio no es lo puro. En lugar de reducir lo ritual a lo higiénico, convendría más bien, tanto en el uno como en el otro, discernir lo que les sobrepasa y, en el fondo, les justifica. De hecho, esto es lo que ocurre en toda religión viva. Se aprende rápidamente a dar a estas prescripciones exteriores un sentido sobre todo —incluso exclusivamente— simbólico o moral. El rito tiene una función pedagógica más que higiénica, pero se trata de una pedagogía espiritual más que sanitaria: la pureza litúrgica, como se la llama, es un primer paso hacia la pureza moral, incluso hacia otra pureza, totalmente interior, en comparación con la cual incluso la moral parecería redundante o sórdida. La moral sólo vale para los culpables; la pureza, entre los puros, es lo que hace las veces de moral o lo que la dispensa.

Se dirá que la moral es más necesaria, y estoy de acuerdo; se dirá incluso que esta pureza es sólo un mito, y por supuesto no puedo probar lo contrario. Sin embargo, no concedamos demasiada ventaja a Pascal y a sus semejantes, a todos aquellos que quieren encerrarnos en la caída o en el pecado. La pureza no es el angelismo. Existe una pureza del cuerpo, una inocencia del cuerpo, y del propio goce: *pura voluptas*, decía Lucrecio,² el puro placer, en comparación con el cual lo que es obscuro es la moral. No sé cómo se las arreglan los confesores. Seguramente han renunciado a interrogarse, a juzgar, a condenar. Saben perfectamente que la impureza estaría casi siempre de su lado, y que los amantes no necesitan para nada su moral.

2. *De rerum natura*, IV, versos 1075 y 1081.

Sin embargo, no vayamos ni demasiado rápido ni demasiado lejos. Todas las mujeres violadas que se atreven a contarlo, expresan el sentimiento de haber sido ensuciadas, manchadas, humilladas. ¿Y cuántas esposas, si dijeran la verdad, no confesarían someterse sólo a disgusto (en contra de su corazón) a la impureza inoportuna o brutal del hombre? En contra de su corazón: con eso está dicho todo. Sólo el corazón es puro, o puede serlo; sólo él purifica. Nada es puro o impuro en sí mismo. La misma saliva está en el escupitajo y el beso; el mismo deseo da lugar a la violación o al amor. El sexo no es impuro, sino la fuerza, la presión (Simone Weil: «El amor no ejerce ni sufre la fuerza; ésa es la única pureza»)³ todo lo que humilla y envilece, todo lo que profana, todo lo que rebaja, todo lo que se hace sin respeto, sin dulzura, sin consideración. La pureza, por el contrario, no se halla en no sé qué ignorancia o ausencia de deseo (lo cual sería una enfermedad, no una virtud), sino en el deseo sin falta y sin violencia, en el deseo aceptado, en el deseo compartido, en el deseo que eleva y celebra. Sé perfectamente que el deseo se exalta también, y a veces mucho más, en la transgresión, en la violencia, en la culpabilidad. Pues bien: la pureza es lo contrario de esta exaltación. Es la dulzura del deseo, la paz del deseo, la inocencia del deseo. Miren qué castos somos después del amor. Miren qué puros somos, a veces, en el placer. Nadie es absolutamente culpable ni absolutamente inocente, lo cual quita la razón tanto a los «que desprecian el cuerpo», como decía Nietzsche,⁴ como a sus adoradores demasiado activos o demasiado satisfechos. La pureza no es una esencia. La pureza no es un atributo que se tiene o no se tiene. La pureza no es absoluta, la pureza no es pura: la pureza es una cierta forma de no ver el mal allí donde, en efecto, no se encuentra. El impuro ve el mal en todas partes y disfruta con ello. El puro no ve el mal en ninguna parte, o más bien sólo lo ve donde se encuentra, donde lo padece, es decir, en el egoísmo, en la crueldad, en la maldad... Es impuro todo lo que se hace de mal corazón. Por eso casi siempre somos impuros, y por eso la pureza es una virtud: el yo sólo es puro cuando está purificado de sí mismo. El ego ensucia todo lo que toca: «Tener poder sobre algo es manchar —escribe Simone Weil—, poseer es manchar».⁵ Por el contrario, «amar puramente es aceptar la distancia»;⁶ dicho de otra manera, la no posesión, la ausencia de poder y de control, a la aceptación feliz y desinteresada.

3. *La gravedad y la gracia.*

4. *Así hablaba Zaratustra*, I.

5. *La gravedad y la gracia.*

6. *Ibid.*

«Serás amado —se decía a sí mismo Pavese en su *Diario*— el día en que puedas mostrar tu debilidad sin que el otro se sirva de ella para afirmar su fuerza.» Esto es lo que significa querer ser amado puramente, dicho de otra manera, querer ser amado.

El amor que toma es un amor impuro y el que da o contempla es un amor puro.

Amar, amar realmente, amar puramente, no es tomar: amar es mirar, es aceptar, es dar y perder, es gozar de lo que no se puede poseer, es gozar de lo que carecemos (o de lo que careceríamos si quisiéramos poseer), de lo que nos hace infinitamente pobres: ése es el único bien, ésa es la única riqueza. Pobreza absoluta de la madre junto al lecho de su hijo: no posee nada, porque él lo es todo y ella no lo posee. «Mi tesoro», murmura ella... Y se siente más desprovista que nunca. Pobreza del amante, pobreza del santo: han puesto su bien en aquello que no se puede poseer, que no se puede consumir; se han hecho reino y desierto de un dios ausente. Aman sin sacar provecho alguno, como se suele decir, y esto es el amor, o el único amor que es puro. ¿Quién amaría sólo con la esperanza de una ganancia, de un beneficio, de una ventaja? El egoísmo es también amor, pero es un amor impuro, y «la fuente de todo mal», decía Kant:⁷ nadie hace el mal por el mal, sino para conseguir su placer, que es un bien. Lo que corrompe «la pureza de los móviles», como decía también Kant, no es el cuerpo, ni una especie de voluntad maligna (que querría el mal por el mal), sino el «querido yo», contra el que no dejamos de chocar...⁸ Eso no quiere decir, por supuesto, que no tengamos derecho a amarnos a nosotros mismos: ¿cómo podríamos si no (suponiendo que se pueda) amar al prójimo *como a nosotros mismos*? El yo no es odiable, o sólo lo es por egoísmo. El mal no es que nos amemos a nosotros mismos: es que *sólo* nos amemos a nosotros mismos, es ser indiferentes al sufrimiento del otro, a su deseo, a su libertad, es estar dispuestos a hacerle daño para hacernos bien a nosotros mismos, a humillarle para procurarnos placer, es querer gozar de él en lugar de amarle, gozar de él en lugar de regocijarnos con él, o regocijarnos sólo del propio goce y, por lo tanto, amarnos sólo a nosotros mismos...⁹ Es la

7. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, primera parte, Nota general.

8. Véase, *ibid.*, esta misma Nota general, así como los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, *passim*.

9. Véase Spinoza, *Ética*, III, def. 6 de las pasiones: «El amor es una alegría que va acompañada por la idea de una causa exterior». Aquel que sólo se regocija de poseer al otro no lo ama: sólo ama la *posesión del otro*; se regocija no con la idea de que el otro exista, sino con la idea de que le pertenezca, sólo ama el goce que le proporciona, y, por lo tanto, sólo se ama a sí mismo. No hay que deducir de esto ninguna

impureza primera y quizá la única. No es un exceso de amor, sino una falta de amor. El hecho de que la sexualidad haya sido considerada como el lugar privilegiado de esta impureza no es una casualidad ni se debe sólo a la pudibundez. En la sexualidad reina como dueño y señor lo que los escolásticos llamaban el amor de concupiscencia (amar al otro por el bien de uno mismo), que oponían al amor de benevolencia o de amistad (amar al otro por el bien del otro). Amar al otro como a un objeto y, por lo tanto, querer poseerlo, consumirlo, gozarlo, amarlo como se quiere una carne o un vino, dicho de otra manera, amarlo sólo para uno mismo, es Eros, el amor que toma o que devora, y Eros es un dios egoísta. En cambio amar al otro de verdad, como a un sujeto, como a una persona, respetarle, defenderle, aunque sea contra el deseo que se tiene de él, es *Philia* o *Agape*,¹⁰ el amor que da y protege, el amor de amistad, el amor de benevolencia, el amor de caridad, si se quiere, el amor puro, la única pureza y el único dios.

¿Qué es el amor puro? Fenelón lo dijo muy claramente: es el amor desinteresado, como el que se tiene a los amigos, o como el que se debería tener (Fénelon ve claramente que muchas amistades «sólo son un amor propio sutilmente disfrazado», pero también tenemos «esa idea de la amistad pura» y sólo ella nos puede satisfacer: ¿quién aceptaría ser amado o amar sólo por interés?), el amor «sin ninguna esperanza», como dice también, el amor liberado de sí («de manera que uno se olvida de uno mismo y no se tiene en cuenta en absoluto para poder entregarse totalmente a él»),¹¹ en pocas palabras, lo que san Bernardo llamaba «un amor sin mancha ni interés personal»,¹² es decir, el amor en sí mismo y la pureza de los corazones puros.

Es el momento de recordar que la pureza no se manifiesta solamente en el terreno sexual. Un artista, un militante y un sabio pueden ser también puros, cada uno en su campo. En estos tres campos, y sean cua-

condena de la sexualidad como tal: véase en relación a esto el hermoso enfoque de Alexandre Matheron, «Spinoza et la sexualité», *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Etudes sur Spinoza)*, París, Vrin, 1986, págs. 201-230.

10. Sobre *éros*, *philia* y *agape*, véase, *infra*, nuestro cap. 18. Recordemos que estas tres palabras significan «amor», en griego, pero en tres sentidos distintos: *érôs* es la carencia o la pasión amorosa, *philia* es la amistad y *agapè* es el amor desinteresado al prójimo (lo que en latín se traduciría por *caritas*, y en español por *caridad*). Siguiendo el uso, escribo *eros* sin acento sobre la e, cuando se trata de la palabra en español (así figura en nuestros diccionarios), y con acento (*éros*) cuando se trata de la transcripción de la palabra griega.

11. Todas las citas han sido extraídas de las *Cartas y opúsculos espirituales*, XXIII, «Sobre el amor puro».

12. *De diligendo Deo*, cap. XIV, § 28, citado por V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2. cap. VI, pág. 230 de la ed. Champs-Flammarion (1986).

les sean por otra parte sus diferencias, el puro es aquel que da pruebas de desinterés, aquel que se entrega por entero a una causa, sin buscar ni el dinero ni la gloria, aquel «que se olvida y no se tiene en cuenta», como decía Fenelón, lo cual confirma que la pureza, en todos estos casos, es lo contrario del interés, del egoísmo, de la envidia, de toda la sordidez del yo. El dinero, dicho sea de paso, no se puede amar de una forma pura, lo cual dice mucho acerca del dinero y de la pureza. Nada de lo que se puede poseer es puro. La pureza es pobreza, desposesión, abandono. Comienza donde se detiene el yo, donde no llega, donde se pierde. Digámoslo con una fórmula: el amor puro es lo contrario del amor propio. Si existe un «placer puro» en la sexualidad, como decía Lucrecio y como a veces lo experimentamos, es porque la sexualidad se libera a veces, y nos libera, de la prisión del narcisismo, del egoísmo, de la posesividad: el placer sólo es puro, él también, cuando es desinteresado, cuando escapa al ego, y por eso en la pasión nunca es puro, explica Lucrecio,¹³ y por eso «la Venus vagabunda»¹⁴ (la libertad sexual) o «la Venus marital»¹⁵ (la pareja) suelen ser más puras que nuestras locas, exclusivas y devoradoras pasiones... Los celos son una muestra del componente de odio o de egoísmo que existe en el estado amoroso.¹⁶ Se comprende que ningún sabio (aunque haya sucumbido a ella) se haya equivocado nunca al respecto: la pasión no lo es todo en el amor, y aunque a menudo sea su forma más violenta, como seguramente todos habremos experimentado, no es ni la más pura ni la más elevada. Observad la descripción que Platón hace de la pasión en el *Fedro*, antes de salvarla por la religión.¹⁷ Eros es un dios negro, como decía Pieyre de Mandiargues; Eros es un dios celoso, un dios posesivo, egoísta y concupiscente: Eros es un dios impuro.

Es más fácil amar de una forma pura a los amigos o a los hijos: porque se espera menos de ellos, porque se les ama lo suficiente como para no esperar nada de ellos, o, en cualquier caso, para no someter el amor a lo que se espera. Es lo que Simone Weil llama el amor casto: «Todo deseo de goce se sitúa en el futuro, en lo ilusorio. Mientras que si se de-

13. *De rerum natura*, IV, 1058 y figs. Para los epicúreos, el placer es puro cuando no está mezclado con el sufrimiento, la frustración o la angustia, cosa que la pasión impide.

14. *Ibid.*, 1071 (*volgiva Veneris*).

15. Como decía Montaigne (*Essais*, III, 5), pero es una expresión que Lucrecio no rechazaría: véase, p. ej., *De rerum natura*, IV, 1278 y sigs. De la misma manera encontramos en Montaigne (III, 9, 975) la expresión «amistad marital», que sólo a un discípulo de Epicuro podría regocijar.

16. Véase Spinoza, *Ética*, III, prop. 35, dem. y escolio.

17. *Fedro*, primer discurso de Sócrates, 237 a-241 d.

sea sólo que un ser exista, éste existe: ¿y entonces qué más se puede desear? El ser amado se halla entonces desnudo y real, no velado por el futuro imaginario... Así pues, en el amor existe castidad o falta de castidad dependiendo de si el deseo está dirigido o no hacia el futuro». ¹⁸ Simone Weil que no busca complacer, añade lo siguiente, que chocará a algunos páñfilos, pero que da que pensar: «En ese sentido, y a condición de que no vaya dirigido hacia una pseudoimmortalidad concebida sobre el modelo del futuro, el amor que se siente hacia los muertos es perfectamente puro. Pues es el deseo de una vida acabada que no puede dar nada nuevo. Se desea que el muerto haya existido, y ha existido». ¹⁹ Cuando sólo queda la dulzura y la alegría del recuerdo, la eterna verdad de lo que ha ocurrido, cuando sólo queda el amor y la gratitud, quiere decir que el duelo ha sido llevado a cabo perfectamente. Pero se podría añadir que el presente es igualmente eterno; en ese sentido, y a condición de que no esté dirigido hacia una pseudoconsumación concebida sobre el modelo del futuro, el amor que se consagra a los cuerpos, a los cuerpos vivos, puede a veces, él también, ser perfectamente puro: es el deseo de una vida presente y perfecta. Se desea que ese cuerpo exista, y existe. ¿Qué más se puede pedir? Sé perfectamente que no es tan simple, pues a menudo se entremezclan la carencia, la violencia y la avidez (¿cuántos creen desear a una mujer cuando sólo desean el orgasmo?), y todo el lado oscuro del deseo, y todo el juego turbio y turbador en torno a la transgresión, a la profanación (lo sagrado, decía yo, es lo que puede ser profanado: el cuerpo humano es sagrado), la fascinación —exclusivamente humana— por el animal que nosotros y el otro llevamos dentro, el juego entre la vida y la muerte, entre el placer y el dolor, entre lo sublime y lo indigno, en resumen, todo lo que existe de propiamente erótico, más que de amante (más que de agápico), en dos cuerpos que se enfrentan o se buscan... Pero esto sólo es impuro, o sólo lo parece, en referencia a otra cosa: la bestialidad sólo hace soñar a los humanos, la perversión sólo atrae por la ley que transgrede, la indignidad, por lo sublime que escarnece... Eros sería imposible, o en todo caso no tendría nada de erótico, sin *Philia* o *Agape* (sólo existiría una simple pulsión: ¡qué aburrimiento!). Pero estoy totalmente de acuerdo con Freud en que lo contrario también es cierto. ¿Qué sabríamos del amor sin el deseo? ¿Y qué valor tendría el deseo sin el amor? Sin Eros, no existiría *Philia* o *Agape*. Pero sin *Philia* o *Agape*, Eros no tendría ningún valor.

18. *La gravedad y la gracia*

19. *Ibid.*

Por lo tanto, hay que acostumbrarse a habitar en los dos, o a habitar el abismo que les separa. Es habitar al hombre, que no es ni ángel ni animal, sino el encuentro imposible y necesario de los dos. «El bajo vientre —decía Nietzsche— es la causa de que el hombre tenga cierta dificultad en considerarse como un dios.» Tanto mejor: sólo por esta razón es humano y sigue siéndolo. La sexualidad es también una lección de humildad en la que uno no se cansa de profundizar. ¡Qué presuntuosa y charlatana resulta la filosofía a su lado! ¡Qué simple resulta la religión! El cuerpo nos enseña más que los libros, y los libros sólo tienen valor a condición de que no mientan acerca del cuerpo. La pureza no es pudibundez. «La extrema pureza —escribe Simone Weil— puede contemplar lo puro y lo impuro; la impureza no puede contemplar ni lo uno ni lo otro: lo primero le da miedo, lo segundo la absorbe.» ²⁰ Lo puro no tiene miedo de nada: «sabe que nada es impuro en sí mismo» ²¹ o (viene a ser lo mismo) que «todo es puro para los puros». ²² Por eso, como decía también Simone Weil, «la pureza es el poder de contemplar la mancha». ²³ El poder de disolverla (puesto que nada es impuro en sí mismo) en la pureza de la mirada: los amantes hacen el amor en pleno día, y la obscenidad es un sol.

Resumamos. Ser puro es ser sin mezcla, y por eso la pureza no existe o no es humana. Pero la impureza en nosotros tampoco es absoluta, igual ni definitiva: saberse impuro supone al menos una cierta idea, o un cierto ideal, de la pureza, de la que a veces el arte nos habla (observen a Dinu Lipatti interpretando a Mozart o a Bach, a Vermeer, a Éluard...) y a la que a veces nuestra vida se acerca (observen el amor que sentimos hacia nuestros hijos, hacia nuestros amigos, hacia nuestros muertos...). La pureza no es una esencia eterna; es el resultado de un trabajo de purificación —de sublimación, diría Freud—, a la que el amor llega liberándose de sí: el cuerpo es el crisol, el deseo es la llama (que «consume todo lo que no es oro puro», decía Fénelon), ²⁴ y lo que queda (si queda algo) es, a veces, y liberado de toda esperanza, «un acto de amor puro y totalmente desinteresado». ²⁵ La pureza no es una cosa, ni siquiera una propiedad de lo real: es una cierta modalidad del amor, o no es nada.

20. Simone Weil, *op. cit.*

21. San Pablo, Epístola a los romanos, XIV, 14.

22. San Pablo, Epístola a Tito, I, 15.

23. *Op. cit.*

24. *Op. cit.*

25. Fénelon, *ibid.*

¿Es una virtud? Sin duda, o mejor dicho lo que permite al amor ser una virtud y hacer las veces de todas las demás virtudes. No hay que confundir la pureza con la continencia, la pudibundez o la castidad. Existe pureza cada vez que el amor cesa de estar «mezclado con el interés»,²⁶ o más bien (puesto que la pureza nunca es absoluta) sólo en la medida en que el amor da pruebas de no ser interesado: se puede amar puramente lo verdadero, la justicia o la belleza, y también, por qué no, a este hombre o a esta mujer que está ahí, que se entrega, y cuya existencia (¡mucho más que la posesión!) basta para llenarnos. La pureza es el amor sin codicia.²⁷ Así es como amamos la belleza de un paisaje, la fragilidad de un niño, la soledad de un amigo, y, a veces, incluso a aquel o a aquella que todo nuestro cuerpo continúa, sin embargo, codiciando. No existe una pureza absoluta, pero tampoco una impureza total o definitiva. A veces, el amor, el placer o la alegría nos liberan un poco de nosotros mismos, de nuestra avidez, de nuestro egoísmo, incluso a veces puede ocurrir (nos parece haberlo experimentado alguna vez o presenciado) que el amor purifique el amor, hasta llegar a ese punto, quizá, en el que el sujeto se pierde y se salva, hasta llegar ese punto donde sólo existe la alegría, donde sólo existe el amor (el amor «liberado de toda pertenencia», dice Christian Bobin), donde sólo existe el todo y la pureza del todo. «La beatitud —decía Spinoza— no es el precio de la virtud, sino la propia virtud; y esta plenitud no se obtiene mediante la reducción de nuestros apetitos sensuales, sino al contrario: es la plenitud la que hace posible la reducción de nuestros apetitos sensuales.»²⁸ Ésta es la última proposición de la *Ética*, lo cual dice mucho acerca del largo camino que aún nos queda por recorrer para llegar a ella.

Pero, aunque este camino estuviera lleno de infamias, ya es puro para la mirada pura.

26. Fénelon, *ibid.*

27. Ésta es también una idea que encontramos en Simone Weil y que resume todas las demás: véanse en relación con este tema los artículos de Aimé Forest («Simone Weil et l'idée de purification») y de Georges Charot («Simone Weil ou la rencontre de la pureté et de l'amour») en el núm. VI, 3, de los *Cahiers Simone Weil* (septiembre de 1983). Véase también *Attente de Dieu*, pág. 40 (Fayard, 1966, reed. «Libre de vie», 1977).

28. *Ética*, V, prop. 42.

CAPÍTULO 15

La mansedumbre

La mansedumbre es una virtud femenina. Tal vez por eso guste sobre todo a los hombres.

Se me objetará que las virtudes no tienen sexo, cosa que es cierto. Pero eso no impide que nosotros tengamos uno que marca todos nuestros gestos, todos nuestros sentimientos e incluso nuestras virtudes. La virilidad, aunque la etimología pueda sugerirlo, no es una virtud ni el principio de ninguna. Sin embargo, hay una manera más o menos viril, o más o menos femenina, de ser virtuoso. La valentía de un hombre no es igual a la de una mujer, como tampoco su generosidad y su amor. Miren, por ejemplo, a Simone Weil o a Etty Hillesum: ningún hombre escribirá, vivirá, ni amará jamás como ellas... Sólo la verdad es totalmente universal, y por tanto asexuada. Pero la verdad no tiene moral, ni sentimientos ni voluntad... ¿Cómo podría ser virtuosa? Sólo hay virtud en el deseo, ¿y existe algún deseo que no sea sexuado? «En el fondo de nuestros razonamientos más sublimes y de nuestra ternura más depurada, siempre existe un poco de testículo», decía Diderot.¹ En aquella época, la palabra *testículo* designaba también los ovarios; pero eso no quita para que no exista una diferencia... Si sólo hay valor en lo que se refiere al deseo, como yo pienso, y por él, es normal que todos nuestros valores sean sexuados.² Por supuesto no en el sentido de que cada uno de ellos sea privativo de uno de los dos sexos, Dios no lo quiera, sino en el sentido de que cada individuo, en función de lo que es, hombre o mujer, tendrá tal o cual manera, más bien masculina o más bien femenina (y

1. Carta a Falconet, de julio de 1767, citada por Ch. Guyot, *Diderot par lui-même*, Seuil, 1957, pág. 37.

2. Como lo ha visto Tzvetan Todorov, reflexionando sobre la moral a partir de la experiencia de los campos de concentración, *Face à l'extrême*, Seuil, 1991, págs. 328-330.

el sexo biológico no basta para determinarla) de vivirlos o de carecer de ellos... «¡Qué desastre sería si todo el mundo secundara los valores masculinos!», observa Todorov.³ Supondría el triunfo de la guerra, aunque fuera justa, y el de las ideas, aunque fueran generosas. Faltaría lo esencial, que es el amor (nadie me quitará de la cabeza que el amor, tanto en lo que se refiere al individuo como a la especie, comienza por la madre), la vida y la mansedumbre. Por favor, que no me digan que las mujeres tienen también ideas: ya me he dado cuenta. Pero creo haber señalado también que suelen dejarse engañar menos por ellas que los hombres, lo cual, por supuesto, dice mucho a su favor. Me parece que muy pocas de ellas hubieran accedido a escribir la *Crítica de la razón pura* de Kant o la *Lógica* de Hegel, precisamente por los mismos motivos que hacen que estos libros, por muy geniales que sigan siendo, resulten tan pesados y aburridos, es decir, por la seriedad intelectual, la fe en las ideas y la idolatría del concepto que éstos suponen y que un poco de feminidad haría improbables, ni siquiera en un hombre, y casi risibles, si no fueran tan aburridos. ¿Existe algo más pobre, más aburrido y más ridículo que tomar completamente en serio una abstracción?

En cuanto a la violencia femenina, no digo que nunca la haya encontrado. Pero ¿es una casualidad que casi todos los crímenes de sangre sean realizados por hombres, que prácticamente sólo los niños jueguen a la guerra y que prácticamente sólo los hombres participen en ella, y que encuentren en ella a veces algo de placer? Se me dirá que todo esto se debe a la cultura, tanto o más que a la naturaleza. Puede ser, pero ¿qué más me da? Jamás he dicho que la feminidad o la masculinidad fueran exclusivamente biológicos. La diferencia sexual es demasiado esencial, demasiado omnipresente, como para no explicarse siempre por el cuerpo y la educación, por la cultura y la naturaleza. Pero la cultura también es real. «¿Se nace mujer o se llega a serlo?» Evidentemente no es tan simple como eso. Se nace mujer, u hombre, y después uno llega a ser lo que es. La virilidad no es ni una virtud ni una falta. Pero es una fuerza, del mismo modo que la feminidad es una riqueza (incluso en los hombres) y también una fuerza, pero diferente. En nosotros todo es sexuado —excepto la verdad, insisto— y mejor que sea así. ¿Existe una diferencia más rica y más deseable?

Pero volvamos a la mansedumbre. Lo que ésta tiene de femenino, o lo que parece tal, es una valentía sin violencia, una fuerza sin dureza, un amor sin cólera. La percibimos al oír a Schubert y al leer a Etty Hille-

3. *Ibid.*, pág. 329.

sum. La mansedumbre es antes que nada una paz, real o deseada: es lo contrario a la guerra, a la crueldad, a la brutalidad, a la agresividad, a la violencia... Es una paz interior, la única que es una virtud. Con frecuencia desgarrada por la angustia y el sufrimiento (Schubert), a veces henchida de alegría y de gratitud (Etty Hillesum), pero siempre carente de odio, de dureza, de insensibilidad... «Avezarse y endurecerse son dos cosas diferentes», señalaba Etty Hillesum en 1942.⁴ En la primera hay mansedumbre y en la segunda no. La mansedumbre es amor en estado de paz, incluso durante la guerra, más fuerte al ser avezado, y más manso. La agresividad es una debilidad. ¿Y qué mejor que la mansedumbre para dominar la violencia, la cólera y la agresividad? La mansedumbre es una fuerza, y por eso es una virtud: es una fuerza en estado de paz, una fuerza apacible y llena de paciencia y de mansedumbre. Miren a una madre con su hijo («la mansedumbre es toda su fe»⁵). Miren a Jesucristo o a Buda con todos los hombres. Sí, la mansedumbre es lo que más se parece al amor, más aún que la generosidad y que la compasión. Pero no se confunde con ninguna de las dos, aunque a menudo las acompañe. La compasión sufre con el sufrimiento ajeno; la mansedumbre se niega a producirlo o aumentarlo. La generosidad quiere hacer el bien al otro; la mansedumbre se niega a hacerle el mal. Puede parecer que esto va en provecho de la generosidad, y quizá sea así. Sin embargo, ¿cuántas generosidades inoportunas, cuántas buenas acciones indiscretas, abrumadoras, brutales, hubieran sido más ligeras y amables con un poco de mansedumbre? Por otra parte, la mansedumbre hace generoso, ya que hacer mal al otro es no hacerle el bien que pide o que se le podría hacer. Y va más allá de la compasión, ya que se anticipa a ésta, ya que no necesita este dolor del dolor... Más negativa que la afirmativa generosidad, pero más positiva que la reactiva compasión, la mansedumbre se mantiene entre la dos, sin nada que pese o afirme, sin nada que fuerce o que agrede. Antes, a propósito de la pureza, he citado una excelente frase del *Diario* de Pavese: «Serás amado el día en que puedas mostrar tu debilidad sin que otro se sirva de ella para afirmar su fuerza». Esto era querer ser amado puramente, decía yo; era querer ser amado con mansedumbre, es decir, ser amado. La mansedumbre y la pureza van unidas casi siempre, ya que la violencia es el mal primero, la obscenidad primera, ya que el mal hace el mal, ya que el egoísmo, que es ávido, no delicado y brutal, lo corrompe todo... En cambio, ¡qué delicade-

4. *Une vie bouleversée* (*Journal*, 1941-1943), trad. francesa, Seuil, 1985, pág. 185; véase también pág. 186.

5. Como decía maravillosamente Camus a propósito de su propia madre (*El primer hombre*).

za, qué mansedumbre y qué pureza hay en la caricia del amante! Toda la violencia del hombre viene a morir allí, toda su brutalidad, toda su obscenidad...

Si los valores son sexuados, observa Todorov, todo individuo es necesariamente heteróclito, imperfecto, incompleto: sólo en la androginia o en la pareja podemos encontrar el camino a una humanidad más perfecta y más humana.⁶ El hombre sólo se salva de lo peor, casi siempre, por la parte de feminidad que lleva en él. Observen al pequeño burgués machista, que carece de ella, miren nuestros convoyes de reclutas, con todo el horror de los hombres entre ellos, con toda esa violencia, con toda esa vulgaridad... No sé si se puede decir lo mismo de las mujeres, si tienen necesidad por el mismo motivo de una parte de masculinidad. «La mujer —decía Rilke— está más cerca de lo humano que el hombre...» Es cierto que la androginia puede ser también en las mujeres una riqueza, un atractivo, una fuerza. Pero ¿puede ser una necesidad o una virtud? Se suele confundir la feminidad con la histeria, que no es más que su caricatura patológica (lo mismo que en los hombres). La histérica quiere seducir, ser amada, aparentar... Pero eso no es mansedumbre ni amor, sino narcisismo, artificio, agresividad encubierta, toma de poder («el histérico —decía Lacan— busca un amo sobre el que reinar»), seducción, pero en el sentido en que la seducción engaña o abusa... Es la guerra amorosa y lo contrario del amor. Es el arte de la conquista y lo contrario de dar. Es el arte de la ostentación y lo contrario de la verdad. La mansedumbre es lo inverso: es acogida, es respeto, es apertura. ¿Es una virtud pasiva, una virtud de sumisión y aceptación? Quizá, pero por eso mismo es más esencial. ¿Hay sabiduría sin pasividad? ¿Hay amor sin pasividad? ¿Hay acción, incluso, sin pasividad? Esto, que puede sorprender o molestar a un occidental, sería una evidencia en Oriente. ¿Quizá sea porque Oriente es mujer, como sugiere en algún lugar Lévi-Strauss,⁷ o porque en cualquier caso está menos engañado por los valores de la virilidad? La acción no es el activismo, no es la agitación, no es la impaciencia. La pasividad, inversamente, no es la inacción o la pereza. Hay que dejarse llevar por la corriente, dice Prajnânpad, nadar con ella, en

6. *Op. cit.*, pág. 330. «¿Deberé precisar —añade Todorov— que la pareja de la que hablo puede estar formada por dos hombres o dos mujeres, y que, por otra parte, no ponemos en tela de juicio su estabilidad?» La humanidad es sexuada y bisexuada; pero esta diferencia nos afecta a todos y no impone evidentemente ningún comportamiento sexual particular.

7. *Tristes trópicos* (Barcelona, Paidós, 1997).

ella, en lugar de luchar contra las olas o dejarse arrastrar...⁸ La mansedumbre se somete a la realidad, a la vida, al devenir, a lo imperfecto de la vida diaria: es la virtud de la flexibilidad, de la paciencia, de la abnegación, de la adaptabilidad... Es lo contrario del «macho pretencioso e impaciente», como dice Rilke, lo contrario de la rigidez, de la precipitación, de la fuerza terca u obstinada. El esfuerzo no es suficiente para todo. La acción no es suficiente para todo. «Por una necesidad natural —decía Tucídides— todo ser ejerce siempre todo el poder del que dispone.» La mansedumbre es la excepción que confirma esta regla: es poder sobre uno mismo, contra sí mismo si es necesario. El amor es retirada, demuestra Simone Weil, rechazo a ejercer la fuerza, el poder, la violencia: el amor es mansedumbre y donación.⁹ Es lo contrario de la violación, lo contrario de la toma de poder o de control. Es Eros liberado de Tánatos y de sí mismo. Simone Weil decía que era una virtud sobrenatural, pero yo no lo creo así: miren esa gata con sus pequeños, ese perro que juega con unos niños... La humanidad no inventa la mansedumbre. Pero la cultiva y se alimenta de ella, y de ese modo se vuelve más humana.

El sabio, decía Spinoza, actúa «con humanidad y mansedumbre» (*humaniter et benigne*).¹⁰ Esta mansedumbre es la *benignidad* de Montaigne, que debemos también a los animales, decía él, a los árboles y a las plantas.¹¹ Es el rechazo a hacer sufrir, a destruir (cuando no es indispensable) y a saquear. Es respeto, protección, benevolencia. No es todavía la caridad, que ama a su prójimo como a sí misma, lo cual supondría, como vio Rousseau, que adoptáramos esta «máxima sublime»: «Haz al otro lo que quieres que te hagan a ti». ¹² La mansedumbre no aspira a tanto. Es una especie de bondad natural o espontánea, cuya máxima, «mucho menos perfecta, pero quizá más útil que la anterior»,

8. Sobre Svami Prajnânpad (1891-1974), que es uno de los maestros espirituales de nuestro tiempo, véase sobre todo S. Prakash, *L'expérience de l'unité*, trad. francesa, París, Ed. L'originel, 1986. Véase también mi prefacio al t. 2 de su correspondencia (*Les yeux ouverts*, L'originel, 1989), así como (sobre la pasividad) las págs. 177-179 del t. 1 (*L'art de voir*, L'originel, 1988). Se puede leer también, en una presentación más universitaria, pero rica y precisa, los tres volúmenes de D. Roumanoff, *Svâmi Prajnânpad*, La Table Ronde, 1989, 1990 y 1991, así como, en una presentación más libre y personal, las diferentes obras de Arnaud Desjardins (que fue el introductor de Prajnânpad en Francia), casi todos publicados en La Table Ronde.

9. Véase, p. ej., *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, reed. Livre de vie, 1977, págs. 126-132, así como *La gravedad y la gracia. passim*.

10. *Ética*, IV, escolio 1 de la prop. 37.

11. *Ensayos*, II, 11.

12. *Discursos sobre el origen de la desigualdad*, I. Pléiade, pág. 156. Como J. Starobinski señala en nota, hay una referencia implícita a los Evangelios según san Mateo, VII,12, y san Lucas, VI,3.

sería ésta: «Haz tu bien con el menor mal al otro que te sea posible». ¹³ Esta máxima de la mansedumbre, menos elevada sin duda que la de la caridad, menos exigente, menos exaltante, es también más accesible y, precisamente por eso, más útil y más necesaria. Se puede vivir sin caridad, como lo demuestra toda la historia de la humanidad, pero no sin un mínimo de mansedumbre.

Los griegos, y sobre todo los atenienses, se vanagloriaban de haber traído la mansedumbre al mundo, ¹⁴ porque veían en ella lo contrario a la barbarie y, por tanto, un sinónimo aproximado de la civilización. El etnocentrismo no data de ayer. Sin embargo, es verdad que nuestra civilización en todo caso es griega y que nuestra mansedumbre necesariamente debe algo a la suya. Ahora bien, ¿qué era la mansedumbre (*praotés*) para un griego antiguo? Lo mismo que para nosotros: lo contrario de la guerra (los primeros ejemplos atestiguados son los del verbo, que significa *apaciguar*), ¹⁵ lo contrario de la cólera, lo contrario de la violencia o de la dureza. No es tanto una virtud como el encuentro de varias, o su fuente común:

En su nivel más modesto, la mansedumbre designa la gentileza de maneras, la benevolencia que se testimonia hacia el otro. Pero puede aparecer en un contexto mucho más noble. Cuando se manifiesta hacia los desdichados, se acerca a la generosidad o a la bondad; cuando se manifiesta hacia los culpables, se convierte en indulgencia y comprensión; y cuando se manifiesta hacia los desconocidos, hacia los hombres en general, se convierte en humanidad y casi en caridad. Del mismo modo, en la vida política puede ser tolerancia o clemencia, según se manifieste hacia los ciudadanos o sujetos, o hacia los vencidos. En el origen de estos distintos valores, hay sin embargo una misma disposición a acoger al otro como a alguien a quien se desea el bien, al menos en la medida en que se le pueda hacer sin faltar a ningún otro deber. Y el hecho es que los griegos tuvieron el sentimiento de esta unidad, ya que todos estos valores tan diferentes pueden, llegado el caso, ser designados por la palabra *praos*. ¹⁶

13. Rousseau, *ibid.* Esta máxima, según Rousseau, está inspirada por la piedad; pero no podría confundirse con ella en absoluto: la piedad supone el sufrimiento del otro, mientras que la mansedumbre, si se anticipa a ella, trata más bien de evitarlo. Es como una compasión sin objeto y liberada, por tanto, del sufrimiento (una compasión no reactiva).

14. Véase el hermoso y sabio libro de Jacqueline de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, París, Les Belles Lettres, 1979.

15. J. de Romilly, *op. cit.*, pág. 38.

16. *Ibid.*, pág. 1.

Aristóteles la convertirá en una virtud de pleno derecho, ¹⁷ que será el justo medio en la cólera, entre estos dos defectos que son la irascibilidad y la molicie: el hombre manso está en el término medio entre «el hombre colérico, difícil y salvaje», y el hombre «servil y necio» a fuerza de impasibilidad o de placidez excesiva. ¹⁸ Porque hay cóleras justas y necesarias del mismo modo que hay guerras justas y violencias justificadas: la mansedumbre decide y dispone acerca de todo esto. Sin embargo, Aristóteles se preocupa, porque se da cuenta de que su virtud de *praotés* «se inclina peligrosamente en el sentido de carencia». ¹⁹ Se puede decir que el hombre manso es aquel «que se encoleriza por las cosas que es preciso encolerizarse y contra las personas que lo merecen, y además lo hace de la forma conveniente, en el momento en que es preciso y durante todo el tiempo que haga falta», ²⁰ pero ¿cuáles son sus criterios y sus límites? El más manso sólo es llamado así porque lo es más que sus conciudadanos, pero entonces ¿quién sabe hasta dónde puede llegar? ¿Quién juzgará acerca del objeto, del alcance y de la duración legítimos de su cólera? Aquí la mansedumbre puede oponerse, y en efecto se opondrá, a la magnanimidad, del mismo modo que el orgullo griego se opondrá a la humildad judeocristiana: «aguantar ser escarnecido o dejarse insultar por los amigos con indiferencia, es de alma vil», escribe Aristóteles. ²¹ El maestro de Alejandro, no más que su alumno, no era nada dado a ofrecer la otra mejilla... ²² Hay un extremismo de la mansedumbre que se puede considerar como despreciable o sublime, según el punto de vista que se adopte, y como una tentación evangélica. ¿Puede considerarse como cobardía? En absoluto, ya que la mansedumbre sólo es mansedumbre a condición de que no deba nada al miedo. Simple-

17. A pesar de las reticencias de Platón, que prefería la justicia y el conocimiento a la mansedumbre: véanse los análisis, ricos y llenos de matices, de J. de Romilly, *op. cit.*, págs. 176 y sigs. Epicuro, como de costumbre, se pondrá del lado de Aristóteles: sobre la «legendaria mansedumbre de Epicuro», véase A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Vrin, 1961, págs. 98-101, así como la *Sentence vaticane* 36 (atribuida a Hermarco).

18. *Ética a Eudemo*, II, 3 1110 b 35 sq., y III, 3, 1231 b 5-27. Véase también, por supuesto, la *Ética a Nicómaco*, IV, 11, 1125 b 26 - 1126 b 9, así como los comentarios de J. de Romilly, *op. cit.*, págs. 189-196.

19. Como dice J. de Romilly (*op. cit.*, pág. 195) y como reconoce Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, IV, 11, 1125 b 31-1126 a 2).

20. *Ética a Nicómaco*, IV, 11, 1125 b 32-34.

21. *Ibid.*, 1126 a 7-8.

22. En contra, por supuesto, de la enseñanza evangélica, cuya extrema radicalidad se olvida demasiado a menudo: «Habéis oído lo que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo: No resistáis al mal; antes bien, al que te abofete en la mejilla derecha ofrécele también la otra: al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto...» (Evangelio según san Mateo, V, 38-40, trad. «Biblia de Jerusalén»).

mente es necesario escoger entre dos lógicas, la del honor y la de la caridad, y nadie ignora hacia dónde se inclina la mansedumbre...

¿Entonces es necesario, por mansedumbre, predicar la no violencia? No es tan simple, ya que la no violencia, llevada al extremo, nos prohibiría combatir eficazmente la violencia criminal o bárbara, no sólo cuando va dirigida contra nosotros, lo que la caridad podría admitir o justificar, sino cuando va dirigida contra otro, por ejemplo cuando asesina u oprime a inocentes desvalidos, lo cual no podría ser tolerado ni por la caridad ni por la justicia. ¿Quién no lucharía para salvar a un niño? ¿Quién no se sentiría avergonzado por no hacerlo? «La no violencia —escribe Simone Weil— sólo es buena si es eficaz.»²³ Es decir, la elección no depende de los principios, sino de las circunstancias. Si la eficacia es igual o superior, la no violencia es por supuesto preferible; en esto se parece a la mansedumbre y Gandhi lo comprendió en la India. Pero calcular la eficacia respectiva de tal o cual medio es asunto de la prudencia, que, cuando otro está en juego, no se podría sacrificar sin faltar a la caridad. ¿Qué puedo hacer, por ejemplo, si alguien ataca a una mujer delante de mí? «Utiliza la fuerza —responde Simone Weil— a menos que puedas defenderla con las mismas probabilidades de éxito sin utilizar la violencia.»²⁴ Depende, por supuesto, de los individuos, de las situaciones y, añade Simone Weil, «también del adversario».²⁵ Estoy de acuerdo en que no se utilizara la violencia contra las tropas británicas. Pero sí contra Hitler y contra sus *panzerdivisions*. Más vale la violencia que la complicidad, que la debilidad ante el horror, que la molicie o la complacencia ante lo peor.

No hay que confundir, pues, a los *pacíficos*, que aman la paz y están dispuestos a defenderla incluso con la fuerza, con los *pacifistas*, que rechazan todo tipo de guerra, sea cual sea y contra quien sea. Eso es erigir la mansedumbre en sistema, o en absoluto, y prohibirse defender verdaderamente, al menos en determinadas situaciones, lo mismo —la paz— que se reclama. Ética de convicción, la llamaría Max Weber, pero irresponsable a veces a causa de estar tan convencida... No existen valores absolutos, o en todo caso la mansedumbre no podría ser uno de ellos, ni tampoco un sistema de la moral, ni una virtud suficiente. Ni siquiera el amor lo justifica y lo disculpa todo, porque no puede hacer las veces de la prudencia ni de la justicia. *A fortiori* la mansedumbre sólo es

23. *La gravedad y la gracia*, «La violence», pág. 90 de la reed. 10-18 (1979).

24. *Ibid.*, pág. 90.

25. *Ibid.*, pág. 91.

buena a condición de que no sacrifiquen las exigencias de la justicia y del amor, que debemos primeramente a los más débiles, es necesario recordarlo, y a las víctimas mucho más que a los verdugos.

Entonces ¿en qué casos se tiene moralmente el derecho (incluso el deber) de luchar y, en particular, el de matar? Sólo cuando es necesario para impedir un mal mayor, por ejemplo más muertos, o más sufrimientos, o más violencias... Se me dirá que entonces cada uno podrá juzgar a su manera y que un principio así no ofrece ninguna garantía. Pero ¿cómo podría ofrecerlas? Sólo hay casos particulares, casos singulares, y nadie puede decidir por nosotros. ¿Se puede justificar, por ejemplo, la pena de muerte? ¿Por qué no, si fuera eficaz? En estos campos, el problema no es tanto moral como técnico y político. Si la pena de muerte contra los infanticidas pudiera salvar a muchos más niños (por un eventual efecto disuasivo y por la imposibilidad de cualquier reincidencia), o incluso a los mismos, o incluso a menos que las ejecuciones efectivas de criminales que ocasionara, ¿qué se podría decir en contra de ella? O bien: es necesario convertir en absoluto el respeto de la vida humana. De acuerdo, ¿por qué no? Pero entonces hay que condenar también el aborto, todo tipo de aborto: ¿por qué habría que proteger mucho más a un infanticida que a un niño en gestación? Pero entonces no tenían derecho a matar a los nazis durante la última guerra, y los jueces de Nuremberg son culpables de haber ordenado ejecutar a Goering, Ribbentrop y a otros tantos como ellos. El absoluto es el absoluto y, por definición, no podría depender de las circunstancias ni de los individuos. Para mí, que no creo en ningún absoluto (¿hay algo más relativo que la vida y el valor de la vida?), todo el problema está en la oportunidad, en la medida, en la eficacia, ya lo he dicho, y concierne menos a la mansedumbre, por una vez, que a la prudencia —o más bien la mansedumbre está bajo el control de la prudencia y de la caridad—. No se trata de castigar, sino de impedir. En lo que concierne a la pena de muerte en los asuntos de derecho común, apenas tengo opinión, ni tampoco le doy demasiada importancia: ¿realmente es mejor la cadena perpetua o las penas de cárcel de veinte o treinta años? Marcel Conche propone a este respecto una solución razonable, que me agradaría bastante.²⁶ Pero nadie me hará decir que no se debe matar jamás, en ningún caso, ni que un Hitler, si se le hubiera cogido vivo, o alguno de sus sucesores, debe-

26. No la abolición de la pena de muerte, sino su suspensión, que «podría ser levantada, por ejemplo, si tuviéramos que vérnoslas de nuevo con enemigos públicos del tipo de los que fueron juzgados en Nuremberg»: *Le fondement de la morale*, caps. 29 y 30, págs. 124-130, Ed. de Mégare, 1982, reed. PUF, 1993 (la paginación es la misma en las dos ediciones: la cita anterior se encuentra en la pág. 130, nota 1).

ría haber acabado sus días en prisión. Las prisiones están demasiado mal vigiladas, son muy poco seguras, y las víctimas —pasadas y futuras— tienen derecho a exigir mucho más.

Como he dicho antes, estamos ante un problema político o técnico. Pero eso no regula la cuestión moral. Si se admite que a veces puede ser legítimo matar, cuando es para combatir un mal mayor, el valor individual del acto no variará menos, como siempre e incluso en una situación que se supone común (por ejemplo, en la guerra), en función de los individuos. Cada uno debe juzgar por su cuenta, pero ¿cómo? Sería necesario tener un criterio. Simone Weil, con su habitual rigor, propone uno lleno de mansedumbre y de exigencia:

Guerra. Mantener intacto en uno mismo el amor por la vida; jamás infligir la muerte sin aceptarla para uno mismo. En el caso de que la vida de X... estuviera tan ligada a la nuestra que ambas muertes tuvieran que ser simultáneas, ¿desearíamos, sin embargo, que el otro muriera? Si a pesar de aspirar con todo nuestro cuerpo y con toda nuestra alma a la vida, podemos responder que sí sin mentir, entonces tenemos derecho a matar.²⁷

Muy pocas personas serán capaces de esta mansedumbre, y sólo quienes lo sean podrán ser violentas, a veces, con una absoluta inocencia. Nosotros estamos muy lejos de eso, lo cual no quiere decir que en nuestro caso la violencia jamás esté justificada (lo está cuando su ausencia sería peor), sino simplemente que nunca es inocente.

¿Bienaventurados los mansos?²⁸ No piden tanto. Pero sólo ellos, si no existiera la misericordia, podrían serlo inocentemente.

Para los demás, la mansedumbre limita la violencia, en la medida en que puede, al mínimo necesario o aceptable.

La mansedumbre es una virtud femenina y sólo gracias a ella la humanidad es humana.

CAPÍTULO 16

La buena fe

No sabía qué palabra utilizar para designar la virtud que rige nuestras relaciones con la realidad. Al principio pensé en la palabra *sinceridad*, después en *veracidad* o *veridicidad* (que sería mejor pero cuyo uso apenas se ha mantenido) y, más tarde, en *autenticidad*. . . Al final he optado por *buena fe*, sabiendo que, en este contexto, puede exceder su uso corriente. Pero lo he hecho de buena fe, pues no he encontrado otra mejor.

¿Qué es la buena fe? Es un hecho psicológico y una virtud moral. Como hecho, es la conformidad de los actos y de las palabras con la vida interior, o de ésta consigo misma. Como virtud, es el amor o el respeto de la verdad y la única fe que tiene valor. Es una virtud *alethéioga-*le:¹ porque tiene la propia verdad como objeto.

Eso no significa que la buena fe valga como certeza, ni siquiera como verdad (excluye la mentira, no el error), sino que el hombre de buena fe dice lo que cree, aun cuando se equivoca, de la misma manera que cree lo que dice. Por eso la buena fe es una fe en el doble sentido de la palabra, es decir, una creencia al mismo tiempo que una fidelidad. Es creencia fiel y fidelidad a lo que se cree. Al menos mientras se cree que es verdadero. Hemos visto, a propósito de la fidelidad, que en primer lugar debía ser fiel a lo verdadero, lo cual define bastante bien la buena fe. Tener buena fe no es decir siempre la verdad, puesto que uno se puede equivocar, sino al menos decir la verdad acerca de lo que uno cree, y esta verdad, aun cuando la creencia fuera falsa, no sería menos verdadera. Es lo que se llama también la sinceridad (o la veracidad, o la fran-

27. *Op. cit.*, pág. 91.

28. Como dice la segunda bienaventuranza: Evangelio según san Mateo, V, 4.

1. De *alethéia* (*verdad*, en griego), y por oposición, por supuesto, a la virtud *teologal* —que tendría a Dios como objeto— que es la fe en la tradición cristiana.

queza...), y lo contrario a la mentira, a la hipocresía, a la duplicidad, en pocas palabras, a todas las formas, privadas o públicas, de mala fe. Pero todavía hay más: a mi parecer, existe una distinción entre la buena fe y la sinceridad. Ser sincero es no mentir al otro; tener buena fe es no mentir ni al otro ni a uno mismo. La soledad de Robinson en su isla le dispensaba de ser sincero (al menos hasta la llegada de Viernes), e incluso esta virtud dejaba de tener objeto. Sin embargo, la buena fe continuaba siendo necesaria, o en cualquier caso loable y debida. ¿Debida?, ¿a quién? A sí mismo, y con eso es suficiente.

La buena fe es una sinceridad a la vez transitiva y reflexiva. Regula, o debería regular, nuestras relaciones con el otro, así como con nosotros mismos. Quiere, tanto entre los hombres como en el interior de cada uno de ellos, el máximo de verdad posible, el máximo de autenticidad posible, y el mínimo, por tanto, de trucajes o disimulo. No existe la sinceridad absoluta, como tampoco existen el amor o la justicia absolutos, pero eso no es óbice para que tendamos a ella, para que nos esforcemos por conseguirla, y para que a veces nos acerquemos algo... La buena fe es ese esfuerzo, y ese esfuerzo es ya una virtud. Una virtud intelectual, si se quiere, puesto que se refiere a la verdad, pero en la que participa (puesto que todo es verdadero, incluso nuestros errores, que son verdaderamente falsos, incluso nuestras ilusiones, que son verdaderamente ilusorias) la totalidad de un individuo: el cuerpo y el alma, la sabiduría y la locura. Es la virtud de Montaigne, y una de sus primeras palabras: «*Lector, tienes entre tus manos, un libro de buena fe...*».² Es también, o debería serlo, la virtud por excelencia de los intelectuales en general y de los filósofos en particular. Los que carecen demasiado de ella, o los que pretenden estar liberados de ella, no son dignos de esos nombres que les adulan y que ellos desacreditan. El pensamiento no es sólo un oficio, ni un divertimento. Es una exigencia: una exigencia humana, y, quizá, la primera virtud de la especie. No se ha señalado lo suficiente que la invención del lenguaje no crea en sí misma ninguna verdad (puesto que todas las verdades son eternas), pero aporta algo nuevo: la posibilidad, no sólo de la astucia o de la añagaza, como en los animales, sino también de la mentira. *Homo loquax: homo mendax*. El hombre es un animal que puede mentir y que miente. Esto es lo que hace que la buena fe sea lógicamente posible y moralmente necesaria.

2. Ésta es, en efecto, la primera frase del primer párrafo de los *Ensayos* (la extraordinaria advertencia al lector).

Se dirá que la buena fe no prueba nada, y estoy de acuerdo: no hay más que ver la cantidad de canallas sinceros que existen y han existido, y la cantidad de horrores cometidos de buena fe. Además, ¿existe alguien menos hipócrita que un fanático? Los Tartufos son legión, pero menos numerosos quizá, y menos peligrosos, que los Savonarola y sus discípulos. Un nazi con buena fe es un nazi: ¿de qué nos sirve su sinceridad? Un canalla auténtico es un canalla: ¿de qué nos sirve su autenticidad? Como la fidelidad o la valentía, la buena fe no es una virtud suficiente o completa. No hace las veces de justicia, de generosidad ni de amor. Pero ¿qué sería de una justicia con mala fe, de un amor o una generosidad con mala fe? Dejarían de ser justicia, amor, o generosidad, y, si lo fueran, estarían corrompidos por la hipocresía, la ceguera y la mentira. Ninguna virtud es verdadera, o no es verdaderamente virtuosa, sin esta virtud de verdad. Virtud sin buena fe es mala fe y no es virtud.

«La sinceridad —decía La Rochefoucauld— es una apertura del corazón que nos hace mostrarnos tal y como somos; es un amor a la verdad, una repugnancia hacia el disfraz, un deseo de resarcirnos de nuestros defectos y de disminuirlos incluso por el mérito de confesarlos.»³ Es el rechazo a engañar, a disimular, a adornar, rechazo que a veces no es más que un artificio, una seducción como cualquier otra, pero no siempre, cosa que hasta el propio La Rochefoucauld concede.⁴ En eso se distingue el amor a la verdad del amor propio, que la engaña a menudo, pero a quien vence a veces. Se trata de amar la verdad más que a uno mismo. La buena fe, como todas las virtudes, es lo contrario del narcisismo, del egoísmo ciego, de la servidumbre de uno mismo a uno mismo. Por eso afecta a la generosidad, a la humildad, a la valentía, a la justicia... Justicia en los contratos y en los intercambios (engañar al comprador sobre el bien que le vendemos no advirtiéndole, por ejemplo, de tal o cual vicio escondido, es actuar de mala fe y es ser injusto), valentía a la hora de pensar y a la hora de decir, humildad ante lo verdadero, generosidad hacia el otro... La verdad no pertenece al yo: es el yo el que pertenece a la verdad, que lo domina, lo atraviesa y lo disuelve. El yo siempre es mentiroso, siempre es ilusorio, siempre es malo. La buena fe se libera de él, y por eso es buena.

Entonces, ¿hay que decirlo todo? No, puesto que no se puede. No hay tiempo suficiente, y la decencia y la dulzura lo prohíben. La sinceri-

3. «Reflexiones diversas», 5 (De la confianza), *Máximas y reflexiones*.

4. Máxima 62.

dad no es exhibicionismo. La sinceridad no es salvajismo. Tenemos derecho a callar, e incluso muchas veces es necesario que lo hagamos. La buena fe no prohíbe el silencio, sino la mentira (o el silencio si éste fuera mentiroso), y ésta no siempre, ya lo veremos. Veracidad no es estupidez. Lo cierto es que la verdad es «la parte primera y fundamental de la virtud», como decía Montaigne,⁵ que condiciona a todas las demás virtudes y no se halla condicionada en su principio por ninguna. La verdad no necesita ser generosa, amante o justa para ser verdadera, para tener valor y para ser obligatoria, mientras que el amor, la generosidad o la justicia sólo son virtudes a condición de que sean verdaderas (de que sean verdaderamente lo que parecen), a condición, pues, de que sean de buena fe. La verdad no obedece, ni siquiera a la justicia, ni siquiera al amor; la verdad no sirve, no se paga y no consuela. Por eso, continúa Montaigne, «hay que amarla por sí misma».⁶ Si no, no es posible la buena fe: «Quien dice la verdad porque se ve obligado a ello, porque le resulta útil y porque no teme mentir, cuando no le importa a nadie, no es suficientemente verdadero».⁷ La buena fe no consiste en decirlo todo, sino en decir sólo —salvo por un deber superior— lo verdadero, o lo que se cree verdadero. Aquí cabe una forma de casuística, en el buen sentido del término, que no confundirá a aquellos que tienen buena fe. ¿Qué es la casuística? Es el estudio de los casos de conciencia, dicho de otra manera, el estudio de las dificultades morales que se derivan, o pueden derivarse, de la aplicación de una regla general (por ejemplo: «No se debe mentir») a situaciones singulares, a menudo más ricas o más equívocas que la propia regla. La regla está perfectamente enunciada por Montaigne, y es una regla de buena fe: «No hay que decir siempre todo, pues sería una estupidez; pero lo que se dice tiene que ser siempre tal y como se piensa, si no sería maldad».⁸ Volveremos sobre las excepciones, pero es necesario decir que éstas, en cuanto excepciones, sólo tienen valor en la medida que suponen una regla que no podrían anular. La buena fe es la virtud que hace de la verdad un valor (es decir, puesto que no hay valor en sí mismo, un objeto de amor, de respeto, de voluntad...), y se somete a él. Ante todo fidelidad a lo verdadero, sin la cual la fidelidad sólo sería hipocresía. Ante todo amor a la verdad, sin el cual el amor sólo sería ilusión o mentira. La buena fe es esta fidelidad, la buena fe es este amor en espíritu y en acto. Mejor dicho, la buena fe es

5. *Ensayos*, II, 17.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

el amor a la verdad, en la medida en que este amor dirige nuestros actos, nuestras palabras e incluso nuestros pensamientos. Es la virtud de los veraces.

¿Qué es un veraz? Es aquel, explicaba Aristóteles, que «ama la verdad» y que rechaza por eso la mentira, tanto por exceso como por defecto, tanto por fantasía como por omisión.⁹ Es aquel que se mantiene en «un justo medio», entre jactancia y disimulo, entre fanfarronada y secreto, entre falsa gloria y falsa modestia.¹⁰ Es «un hombre sin rodeos, sincero tanto en su vida como en sus palabras y que reconoce la existencia de sus propias cualidades, sin añadir ni suprimir nada».¹¹ ¿Es una virtud? Por supuesto: «En sí misma la falsedad es algo bajo y reprehensible, y la sinceridad algo noble y digno de elogio».¹² Felices los griegos, para quienes esta evidencia no estaba pasada de moda, ni era posible que se pasara de moda. Es cierto que tenían también sus sofistas, como nosotros tenemos los nuestros, a quienes esta ingenuidad, como ellos dicen, les hará sonreír. Peor para ellos. ¿Qué valor tiene un pensamiento, si no contiene o no busca la verdad? Llamo sofística a todo pensamiento que somete la verdad a algo que no es la verdad, o que somete la verdad a algo que no es ella misma. La filosofía es su contrario en la teoría, como la buena fe, en la práctica. Se trata de vivir y de pensar *dentro de la verdad* en la medida que sea posible, aunque por ello haya que pagar el precio de la angustia, de la desilusión o de la desgracia. En primer lugar fidelidad a lo verdadero: más vale una auténtica tristeza que una falsa alegría.

Aristóteles vio claramente que la buena fe está relacionada sobre todo con la jactancia, puesto que ésta se le resiste,¹³ lo cual confirma que la buena fe se opone al narcisismo o al amor propio. ¿Se opone la buena fe también al amor a uno mismo? No, puesto que lo veraz es amable, puesto que el amor a uno mismo es un deber, puesto que sería mentir o fingir, frente a uno mismo, una imposible indiferencia.¹⁴ Pero el hombre veraz se ama tal y como es, como se conoce, y no como quisiera parecer o ser visto. Esto es lo que diferencia el amor a uno mismo del amor propio, o la magnanimidad, como dice Aristóteles, de la vanidad. El hom-

9. *Ética a Nicómaco*, IV, 13, 1127 a 13-1127 b 32.

10. *Ibid.* Véase también II, 7, 1108 a 19-22, así como *Ética a Eudemo*, III, 7, 1233 b 38-1234 a 4.

11. *Ética a Nicómaco*, IV, 13, 1127 a 23-25.

12. *Ibid.*, 1127 a 29-30.

13. *Ibid.*, sobre todo 1127 b 22-32.

14. Sobre el amor a sí mismo del hombre virtuoso (opuesto al egoísmo del malvado, véase la *Ética a Nicómaco*, IX, 4 (1166 a-1166 b) y 8 (1168 a -1169 b).

bre magnánimo «se preocupa más de la verdad que de la opinión pública, habla y actúa a la luz del día, pues el poco caso que hace a los demás le permite expresarse con franqueza. Por eso le gusta también decir la verdad, salvo en las ocasiones en las que emplea la ironía, cuando se dirige a la masa». ¹⁵ Se objetará que esta magnanimidad carece de caridad, lo cual es cierto; pero, si carece de ella, no es por la veracidad que comporta. Más vale una verdadera grandeza que una falsa humildad. También se podrá objetar que la magnanimidad se preocupa demasiado por los honores, lo cual también es verdad; ¹⁶ pero nunca al precio de la mentira. Más vale un verdadero orgullo que una falsa gloria.

El veraz se somete a la norma de la verdadera idea dada como diría Spinoza, o posible, añadiría yo gustosamente: dice lo que sabe o cree que es verdadero, nunca lo que sabe o cree que es falso. ¿La buena fe excluye entonces toda mentira? Parece ser que sí, y que es así casi por definición: ¿cómo se podría mentir de buena fe? Mentir supone conocer la verdad, o creer conocerla, y decir deliberadamente otra cosa que lo que se sabe o se cree. Esto es lo que la buena fe prohíbe o rechaza. Tener buena fe es decir lo que se cree verdadero: es ser fiel (en palabras o en actos) a la propia creencia, es someterse a la verdad de lo que se o se piensa. Por lo tanto, cualquier mentira se diría con mala fe y por ello se sería culpable.

Este rigor, que me parece difícilmente sostenible, es asumido sin embargo por Spinoza y Kant. El hecho de que dos genios de la filosofía coincidan al respecto merece al menos un examen.

«El hombre libre no actúa jamás como un embustero —escribe Spinoza—, sino siempre de buena fe.» ¹⁷ En efecto, el hombre libre es aquel que sólo se somete a la razón, que es universal: si la razón autorizara la mentira, la autorizaría siempre, y cualquier sociedad humana sería imposible. ¹⁸ De acuerdo. Pero ¿y si está en peligro la vida de tal individuo? Eso no cambia nada, responde tranquilamente Spinoza, puesto que la razón, al ser la misma en todos, no podría depender de los intereses, ni siquiera vitales, de cada uno. De ahí, este sorprendente escolio:

15. *Ética a Nicómaco*, IV, 8, 28-30. La magnanimidad o grandeza de alma ha desaparecido prácticamente del vocabulario ético contemporáneo. Para aquellos que deseen, además de lo dicho por Aristóteles (IV, 7-9), un ejemplo literario no demasiado antiguo, digamos que la magnanimidad es la virtud de Athos en *Los tres mosqueteros* (y más todavía en *Veinte años después* y en *El vizconde de Bragelonne*), del mismo modo que la prudencia es la virtud de D'Artagnan, la urbanidad la de Aramis, y la valentía, si no fuera común a todos, sería la cualidad de Porthos.

16. Véase *Ética a Nicómaco*, IV, 7, 1123 b 15- 1124 a 19.

17. *Ética*, IV, prop. 72.

18. *Ibid.*, demostración.

Nos preguntamos si, en el caso de que un hombre pudiera librarse por medio de la mala fe de un peligro de muerte inminente, la regla de la conservación del propio ser no ordenaría claramente la mala fe. Respondo lo mismo: si la razón la ordenara, la ordenaría por lo tanto a todos los hombres, y de esta manera la razón ordenaría de una manera general a todos los hombres que sólo concertaran entre ellos, para la unión de sus fuerzas y el establecimiento de los derechos, acuerdos engañosos, es decir, ordenaría que no tuvieran en realidad derechos comunes, lo que sería absurdo. ¹⁹

Nunca he comprendido, o al menos nunca de una forma que me satisfaga completamente, cómo este escolio podía armonizar con las proposiciones que van de la 20 a la 25 de esa misma parte de la *Ética*, donde el esfuerzo para la propia conservación es por el contrario «el primero y único origen de la virtud, al mismo tiempo que su medida y su fin». Sin embargo, debo señalar que Spinoza no prohíbe totalmente la mentira, sino que constata que la razón, que es libre, no podría ordenarla. Son dos cosas diferentes, ya que la razón no lo es todo en el hombre, ni siquiera lo esencial (lo esencial es el deseo, lo esencial es el amor), ²⁰ y ya que ningún hombre es libre o absolutamente razonable, ni debe serlo, ni tampoco querer serlo. ²¹ El hombre que actúa como un mentiroso, nunca lo hace, precisa la demostración, «como ser libre». ²² De acuerdo. Y por este motivo la mentira o el engaño no podrían en sí mismas ser virtudes. De acuerdo también. Pero en muchos casos no sería razonable escuchar sólo a la razón, sería culpable amar sólo la virtud, sería fatal para la libertad querer actuar sólo *en tanto que libre*. La buena fe es una virtud, pero la prudencia, la justicia y la caridad también lo son. Si para sobrevivir, o para oponerse a la barbarie, o para salvar a quien se ama, o a quien se debe amar, hay que mentir, estoy completamente seguro de que hay que mentir, en el caso de que no exista otro medio o de que todos los otros medios sean peores, y creo que Spinoza estaría de acuerdo en esto. La razón, por supuesto, no podría ordenarlo, puesto que es universal, cosa que la mentira no podría ser: si todo el mundo mintiera, ¿de qué serviría mentir, si nadie creería a nadie? ¿Y de qué serviría hablar? Pero la razón sólo es abstracta si el deseo no se ampara en ella, si no la hace vivir. Ahora bien, el deseo siempre es singular, siempre es concreto, por eso se puede mentir, como lo reconoce el *Tra-*

19. *Ibid.*, demostración de la prop. 72.

20. *Ética*, III, definición 1 de las pasiones, y *passim*.

21. Véase *Ética*, IV, proposiciones de la 2 a la 4 (sobre todo el corolario de la proposición 4).

22. *Ética*, IV, demostración de la proposición 72.

tado político,²³ sin violar el derecho de natura ni el interés de cada individuo, o incluso el de todos. La voluntad, no la razón, ordena; el deseo, no la verdad, dicta su ley.²⁴ El deseo de verdad, que es la esencia de la buena fe, permanece por eso sometido a la verdad del deseo, que es la esencia del hombre:²⁵ ser fiel a lo verdadero no podría dispensar de ser fiel a la alegría, al amor, a la compasión,²⁶ en una palabra, como dice Spinoza, a la justicia y a la caridad, que son la ley y la fidelidad verdadera.²⁷ Ser fiel a lo verdadero es ser fiel también a la verdad en sí del deseo: aunque haya que engañar al otro o traicionarse a sí mismo, engañar al malvado o abandonar al débil, faltar a la palabra o faltar al amor, la fidelidad a lo verdadero (a lo verdadero que somos, que llevamos en nosotros, que amamos) puede a veces imponer la mentira. Por ese motivo, incluso en ese extraño escolio de la proposición 72, Spinoza, tal y como yo lo entiendo, mantiene una postura diferente a la de Kant. La buena fe es una virtud, por supuesto, algo que la mentira no podría ser, pero eso no quiere decir que toda mentira sea culpable, ni, con mayor motivo, que debamos prohibirnos siempre a nosotros mismos mentir. Es cierto que ninguna mentira es libre; pero ¿quién puede ser siempre libre? ¿Y cómo podemos serlo frente a los malvados, frente a los ignorantes, frente a los fanáticos, cuando éstos son más fuertes, cuando la sinceridad, frente a ellos, sería cómplice o suicida? *Caute...* La mentira nunca es una virtud, pero la estupidez y el suicidio tampoco.²⁸ A veces hay que contentarse simplemente con el mal menor²⁹ y la mentira puede serlo.

Kant va mucho más lejos y con mucha más claridad. La mentira no sólo nunca es una virtud, sino que siempre es una falta, siempre es un crimen, siempre es una indignidad.³⁰ La veracidad, que es su contrario, es «un deber absoluto necesario en cualquier circunstancia» y, siendo «totalmente incondicional», no podría admitir la menor excepción «a una esencia que por su propia esencia no tolera ninguna».³¹ Esto es lo mismo que pensar, objetaba Benjamin Constant, que incluso «si mintie-

23. Spinoza, *Tratado político*, II.

24. *Ética*, III, escolio de la proposición 9 y *passim*.

25. *Ética*, III, definición 1 de las pasiones y explicación.

26. Recordemos que traduzco así la *miser cordia* de Spinoza: véase *Ética*, III, definición 24 de las pasiones, y *supra*, cap. 8.

27. Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 14.

28. Véase *Ética*, IV, prop. 20, demostración y escolio.

29. *Ética*, IV, prop. 66, demostración, corolario y escolio.

30. *Doctrina de la virtud*, I, Libro I, sección 2, § 9; *Sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad*.

31. *Sobre un pretendido derecho a mentir...*

rais a unos asesinos que os hubieran preguntado si vuestro amigo, a quien ellos persiguen, está refugiado en vuestra casa, la mentira sería un crimen».³² Pero Kant no se deja impresionar por tan poco: sería un crimen, en efecto, puesto que la humanidad se pone en juego ahí, en la palabra verdadera, puesto que la veracidad es «un mandato de la razón que es sagrado, absolutamente imperativo, que no puede ser limitado por ninguna conveniencia», aunque fuera la de la conservación de la vida de otro o de la propia vida.³³ Aquí, la intención no cuenta. No existen mentiras piadosas, o mejor dicho, incluso aunque sea piadosa, incluso aunque sea generosa, toda mentira es culpable: «Su causa puede ser la ligereza, incluso la bondad, e incluso se puede mentir por un buen fin; pero por su simple forma, la manera de tender hacia este fin es un crimen del hombre hacia su propia persona y una indignidad que le hace despreciable a sus propios ojos».³⁴

Aunque así fuera, me parece que lo anterior supone dar mucha importancia a la propia persona. ¿Qué clase de virtud es esa que se halla tan preocupada por sí misma, por su pequeña integridad, por su pequeña dignidad, que está dispuesta, para preservarse, a entregar un inocente a unos asesinos? ¿Qué clase de deber es ese que no tiene prudencia, ni compasión, ni caridad? ¿Es una falta la mentira? Sin duda. Pero también lo es, y mucho más grave, la sequedad de corazón. ¿Es un deber la veracidad? Sí. Pero el asistir a una persona en peligro también lo es, y mucho más apremiante. ¡Desgraciado aquel que prefiere su conciencia a su prójimo!

La postura de Kant, que ya resultaba chocante en el siglo XVIII, como lo muestra la objeción de Benjamin Constant, resulta, a mediados de nuestro siglo, literalmente insostenible. Porque la barbarie ha adquirido, en este triste siglo XX, otra dimensión, frente a la cual cualquier rigorismo es irrisorio, cuando sólo se preocupa de la conciencia, u odioso si sirve a los verdugos. Imagínese que usted ha ocultado a un judío o a un miembro de la Resistencia en su granero y la Gestapo, que lo está buscando, le interroga. ¿Le dirá usted la verdad? ¿Se negará usted a responder (lo que vendría a ser lo mismo)? Claro que no. Todo hombre de honor, todo hombre de corazón, e incluso todo hombre de deber, se sentirá no sólo autorizado, sino también obligado a mentir. Sí, a mentir. Pues la mentira no dejará de ser lo que es: una declaración intenciona-

32. Benjamin Constant, citado por Kant, *Sobre un pretendido derecho a mentir...*

33. Kant, *ibid.* Véase también *Doctrina de la virtud*, § 9.

34. *Doctrina de la virtud*, § 9.

damente falsa. «Mentir a los policías alemanes que nos preguntan si escondemos a un patriota —escribe Jankélévitch— no es mentir, *es decir la verdad*. Y responder que no hay nadie, cuando hay alguien, es (en esta situación) el más sagrado de los deberes.»³⁵ Evidentemente estoy de acuerdo con la segunda proposición; pero ¿cómo es posible aceptar la primera sin renunciar a pensar, sin prohibirse, porque se disuelve, plantearse el problema que se pretende resolver? Mentir a los policías alemanes es evidentemente mentir, y eso prueba simplemente (puesto que esa mentira, en el ejemplo considerado, es seguramente virtuosa) que la veracidad, a pesar de lo que piense Kant, no es un deber absoluto, no es un deber incondicional, no es un deber universal, y que quizá no existan deberes absolutos, universales, incondicionales (ningún deber, por lo tanto, en el sentido de Kant), sino solamente valores, más o menos altos, sólo virtudes, más o menos valiosas, urgentes o necesarias. Y la veracidad es una, repitémoslo. Pero menos importante que la justicia, que la compasión, que la generosidad, menos importante que el amor, evidentemente, o más bien menos importante, como amor a la verdad, que la caridad como amor al prójimo. Por lo demás, el prójimo también es verdadero, y esta verdad en carne y hueso, esa verdad sufriente, es más importante —todavía más importante— que la veracidad de nuestras palabras. Fidelidad a lo verdadero en primer lugar, pero a la verdad de los sentimientos más todavía que a la de nuestras declaraciones, pero a la verdad del dolor más todavía que a la de la palabra. Haciendo de la buena fe un absoluto, la perdemos, puesto que deja de ser buena, puesto que se convierte en una veracidad seca, mortífera, odiosa. Ya no es buena fe, es «veridismo»; ya no es virtud, es fanatismo. Fanatismo teórico, descarnado, abstracto: fanatismo de filósofo, que ama la verdad *con locura*. Pero ninguna locura es buena. Pero ningún fanatismo es virtuoso.

Tomemos otro ejemplo menos extremo. ¿Hay que decir la verdad al que va a morir? Sí, siempre, respondería Kant, al menos si el moribundo lo pregunta, puesto que la veracidad es un deber absoluto. No, nunca, responde Jankélévitch, puesto que sería infligirle sin razón «la tortura de la desesperación».³⁶ El problema me parece más complicado. Decir la verdad al moribundo, cuando la pide, cuando puede soportarlo, quizá también es ayudarle a morir con lucidez (mentir al moribundo, ¿no es robarle su muerte, como decía Rilke?), con paz, con dignidad, a morir

35. *Traité des vertus*, II, cap. 3 («La sincerité»), pág. 283 de la edición Champs-Flammarion (1986).

36. *Ibid.*, págs. 249 y 250.

en la verdad, como ha vivido, como ha querido vivir, y no en la ilusión o en la negación. «Quien dice al moribundo que va a morir miente —escribe Jankélévitch—: primero literalmente, porque no sabe nada, porque sólo Dios lo sabe, porque ningún hombre tiene el derecho de decir a otro hombre que va a morir», y segundo «en espíritu, pues le hace daño.»³⁷ Pero en cuanto a la literalidad, es confundir buena fe y certeza, sinceridad y omnisciencia: ¿qué impide al médico o a los familiares y amigos decir sinceramente lo que saben o creen, comprendidos los límites, en estos dominios, de todo saber y de toda creencia? En cuanto al espíritu, es conceder muy poco valor a la verdad y muy poca estima al espíritu. Situar la esperanza por encima de la verdad, por encima de la lucidez, por encima de la valentía, es situar la esperanza demasiado alto. ¿Qué valor tiene la esperanza, si es al precio de la mentira, si es al precio de la ilusión? «Los hombres pobres y solos no deben sufrir —dice también Jankélévitch—, y esto es más importante que cualquier otra cosa, incluso que la verdad.»³⁸ Sí, si el dolor es atroz, si el hombre solo y pobre no puede soportarla, si sólo la ilusión le hace vivir. Pero ¿es así siempre? ¿Entonces para qué sirve la filosofía, para qué sirve incluso la sinceridad, si tanto la una como la otra deben detenerse al acercarse la muerte, si la verdad sólo vale cuando nos da seguridad, cuando no nos puede hacer daño? Desconfío tanto de quienes dicen *nunca* en estos temas como de los que dicen *siempre*. Por supuesto, estoy de acuerdo en que se puede, y que a veces se debe, mentir por amor o por compasión. ¿Hay algo más imbécil, o más cobarde, que imponer a los otros una valentía de la que uno mismo no sabe si sería capaz? Sí: el moribundo es quien debe decidir, cuando puede, sobre la importancia que él da a la verdad, y nadie sabe ni puede decidir en su lugar. Dulzura, por lo tanto, más que violencia: en este caso la compasión se impone, y debe imponerse, sobre la veracidad. Pero la verdad no deja de ser un valor del que no se puede privar al otro, sobre todo si la pide, sin tener unas sólidas y precavidas razones. La comodidad no lo es todo. El bienestar no lo es todo. Por supuesto que hay que suprimir el sufrimiento físico en la medida de lo posible, y nuestros médicos deberían ocuparse más de esto. Pero ¿hay que suprimir el sufrimiento moral, la angustia, el miedo, cuando forman parte de la vida misma? «Ha muerto sin darse cuenta», se dice a veces. ¿Es esto realmente una victoria de la medicina? Pues al fin y al cabo no está menos muerto, y la tarea de los médicos,

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, pág. 249.

que yo sepa, es la de sanarnos, cuando pueden, no la de ocultarnos que no pueden hacerlo. «Si le digo la verdad, se mata», me dijo un médico en una ocasión. Pero el suicidio no es siempre una enfermedad (es también un derecho, del que se le priva de esta manera), y la depresión es una enfermedad que se cura. Los médicos están aquí para curar, no para decidir en lugar de su paciente si su vida —y su muerte— merece o no la pena de ser vivida. Amigos médicos, cuidado con el paternalismo: ustedes están a cargo de la salud de sus pacientes, pero no de su felicidad, pero no de su serenidad. ¿Acaso un moribundo no tiene el derecho de ser desgraciado? ¿No tiene el derecho de sentirse angustiado? ¿Qué hay en esa desgracia, en esa angustia, que les angustia hasta tal punto?

Pero hay que decirlo, o deber ser dicho, como siempre, a condición de que lo hagamos con compasión, con dulzura, con ternura... Más vale mentir que torturar, más vale mentir que enloquecer. La verdad no puede hacer las veces de todo. Pero ninguna virtud podría sustituir a la verdad, ni tener un valor sin ella. La muerte más hermosa, desde un punto de vista moral, espiritual y humano es la más lúcida, la más serenamente lúcida, y es nuestro deber acompañar a los moribundos, cuando es necesario, cuando ellos pueden, en su camino hacia esta verdad última. ¿Quién se hubiera atrevido a mentir en los últimos momentos de su vida a Cristo o a Buda, a Sócrates o a Epicuro, a Spinoza o a Simone Weil? Se dirá que estos personajes no se encuentran en las calles ni en las habitaciones de los hospitales. Sin duda. Pero es necesario que nos esforcemos en acercarnos a ellos, cuando podamos, aunque sea poco a poco, en lugar de quitarnos por adelantado el gusto, aunque sea amargo, o la posibilidad aunque sea dolorosa. La veracidad, aunque sea en el lecho del moribundo, continúa por lo tanto teniendo valor. Pero no es la única virtud que tiene valor, repito: también tiene valor la compasión, también tiene valor el amor, y más. Asestar la verdad a quien no la ha pedido, a quien no puede soportarla, a quien la verdad desgarrar o abrumba, no es tener buena fe: es ser brutal, es ser insensible, es ser violento. Por lo tanto, hay que decir la verdad, o la mayor cantidad de verdad posible, puesto que la verdad es un valor, puesto que la sinceridad es una virtud; pero no siempre, pero no a cualquiera, pero no a cualquier precio, pero no de cualquier manera. Hay que decir la verdad en la medida de lo posible, o en la medida que se deba, digamos en la medida en que se pueda hacer sin faltar por ello a ninguna virtud más alta o más urgente. Aquí volvemos a encontrarnos con Jankélévitch: «¡Ay de aquellos que colocan por encima del amor la verdad criminal de

la delación! ¡Ay de los brutos que dicen siempre la verdad! ¡Ay de los que nunca han mentido!».³⁹

Sin embargo, esto sólo tiene valor de cara al otro: porque es legítimo preferir al otro a la propia veracidad, sobre todo cuando el otro sufre, sobre todo cuando el otro es débil. Pero preferirse uno mismo a la verdad, jamás. Ahí es donde la buena fe va más lejos que la sinceridad, y se impone, o vale, universalmente. A veces es más legítimo, incluso moralmente, mentir al otro antes que decirle la verdad. Pero la mala fe no podría, cara a uno mismo, tener más valor que la buena fe: pues eso sería situarse a uno mismo por encima de la verdad, y el propio bienestar o la buena conciencia por encima del propio espíritu. Sería pecar contra lo verdadero y contra uno mismo. Cualquier falta es perdonable, por supuesto: cada uno hace lo que puede, y la vida es demasiado difícil, demasiado cruel, como para que se pueda, en esos ámbitos, condenar a alguien. ¿Quién sabe lo que uno haría frente a lo peor y la cantidad de verdad que podría soportar entonces? ¡Misericordia, misericordia para todos! Lo cual no significa que todo valga, ni que la mala fe hacia uno mismo pueda ser considerada nunca como neutra o indiferente. Si es legítimo mentir al malvado, por ejemplo cuando nuestra vida está en peligro, no es que nos situemos más allá de la verdad, puesto que eso no nos impide en nada amarla, respetarla, someternos a ella, al menos interiormente. Cuando se miente al asesino o al bárbaro, se hace en nombre de lo que se cree verdadero, y, en ese sentido, se miente de buena fe. Hay que distinguir la sinceridad, que se dirige al otro y autoriza todo tipo de excepciones (es buena fe transitiva y condicional), de la buena fe reflexiva, que sólo se dirige a uno mismo y, por consiguiente, tiene un valor universal. Ya hemos visto que a veces es necesario mentir al otro por prudencia o por compasión. Pero ¿qué puede justificar que uno se mienta a sí mismo? ¿La prudencia? Sería situar el propio bienestar por encima de la lucidez, el ego por encima del espíritu. ¿La compasión? Sería carecer de valentía. ¿El amor? Pero, sin buena fe, sólo sería amor propio y narcisismo.

Jean-Paul Sartre en una problemática que no es la mía, mostró claramente que la mala fe, como «mentira a uno mismo», traiciona (es decir, expresa y niega de una manera indisoluble) una dimensión esencial de toda conciencia humana que le impide coincidir nunca de una manera absoluta consigo mismo, como una cosa o un hecho.⁴⁰ Creer de

39. *Ibid.*, pág. 251.

40. *El ser y la nada*, 1, cap. 2 (señalaré una bella presentación a este difícil texto escrita por Marc Wetzel, en la colección «Profil philosophie», Sartre, *La mauvaise foi*, Hatier, 1985).

una manera absoluta que se es camarero, o profesor de filosofía, o triste o alegre, de la misma manera que una mesa es una mesa, e incluso creerse absolutamente sincero, del mismo modo que se es rubio o moreno, es tener mala fe siempre, puesto que es olvidar que hay que ser lo que se es (dicho de otra forma, que no se es ya ni definitivamente), puesto que es negar la propia angustia, la propia nada, la propia libertad. Por eso la mala fe es, para toda conciencia, «un riesgo permanente». ⁴¹ Pero es un riesgo que hay que afrontar, y que no podríamos, si no es con mala fe, transformar en fatalidad o en excusa. La mala fe no es un ser, ni una cosa, ni un destino, sino la cosificación de lo que se es, de lo que se cree ser, de lo que se quiere ser, bajo la forma, necesariamente artificial, del en-sí-para-sí, que sería Dios y que no es nada. El contrario de la mala fe no es tampoco un ser (creer que se es un hombre de buena fe es mentirse) ni una cosa, ni siquiera una cualidad: es un esfuerzo, es una exigencia, es una virtud. Ésa es la autenticidad para Sartre, ⁴² ésa es la buena fe para cualquiera, cuando no es coincidencia en sí de una conciencia satisfecha o petrificada, sino un desapego perpetuo de la mentira, del espíritu de seriedad, de todos los papeles que se interpretan o que se es, en resumen, de la mala fe y de uno mismo.

Considerándola en su sentido más general, la buena fe no es otra cosa que el amor a la verdad. Por eso es la virtud filosófica por excelencia, por supuesto no en el sentido de que esté reservada a cualquier persona, sino en el sentido de que será filósofo, en el sentido más sólido y más común del término, aquel que sitúa la verdad, al menos en lo que le concierne, por encima de todo, ya sea honor o poder, felicidad o sistema, incluso por encima de la virtud y por encima del amor. Aquel que prefiere saberse malvado a fingirse bueno, y mirar de frente el desamor cuando llega, o su propio egoísmo, cuando reina (que es casi siempre), en lugar de persuadirse falsamente de que es amante o generoso. Aquel que sabe, sin embargo, que la verdad sin la caridad no es Dios. ⁴³ Pero sabe también, o cree saber, que la caridad sin la verdad no es una mentira como las otras, y que no es caridad. Spinoza llamaba amor intelectual a Dios a esta alegría de conocer, ⁴⁴ sea cual sea el objeto («cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios» ⁴⁵), puesto que

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. Como venía a decir Pascal, *Pensamientos*, 926-582.

44. *Ética*, V, proposición 32 y corolario.

45. *Ibid.*, proposición 24.

todo está en Dios y puesto que Dios es todo. Eso era demasiado decir, pues ninguna verdad es Dios, ni su suma, ni ningún Dios es verdadero. Pero, sin embargo, indicaba lo esencial: que el amor a la verdad es más importante que la religión, que la lucidez es más valiosa que la esperanza, que la buena fe tiene más valor que la fe.

Éste es también el espíritu del psicoanálisis («la verdad, y nada más que la verdad»), ⁴⁶ sin el cual sólo sería una sofística como cualquier otra, lo que a menudo es, y de la que sólo se libra por «el amor a la verdad —como decía Freud— que debe excluir toda ilusión y todo engaño». ⁴⁷

Es el espíritu de nuestro tiempo, si es que tiene todavía espíritu, si no lo ha perdido al mismo tiempo que la fe.

Es el espíritu eterno y fugaz que «se burla de todo» como decía Alain, ⁴⁸ y de sí mismo. ¿Se burla también de la verdad? A veces, pero es también una forma de amarla. Venerar la verdad, hacer de ella un ídolo, hacer de ella incluso un dios, sería mentir. Todas las mentiras vienen a ser lo mismo, y no valen nada: no debemos amar a la verdad porque sea buena, diría Spinoza, ⁴⁹ sino que nos parece buena porque la amamos, y, en efecto, lo es para quienes la aman. La verdad no es Dios: sólo tiene valor para quienes la aman, sólo tiene valor para los veraces, que la aman sin adorarla, que se someten a ella sin engañarse. Así pues, ¿el amor está en primer lugar? Sí, pero sólo cuando es verdadero: primero en su valor y segundo en el ser.

Es el espíritu del espíritu, que prefiere la sinceridad a la mentira, el conocimiento a la ilusión y la risa a la seriedad.

Por eso la buena fe conduce al sentido del humor, y la mala fe, a la ironía.

46. Freud, Carta a James J. Putnam, del 30 de marzo de 1914, citada por A. De Mijolla, *Les mots de Freud*, Hachette, 1982, págs. 147 y 148.

47. Análisis terminado y análisis interminable, citado por A. De Mijolla, *op. cit.*, pág. 177.

48. *Définitions* (definición del espíritu), Bibl. de la Pléiade, *Les arts et les dieux*, pág. 1.056.

49. Véase *Ética*, III, escolios de las proposiciones 9 y 39.

CAPÍTULO 17

El humor

Podrá sorprender que el humor sea una virtud. Pero es que todo lo que es serio es culpable con respecto a sí mismo. El humor nos preserva de esta seriedad y además nos proporciona un placer que nos lo hace estimable.

Si «la seriedad designa la situación intermedia de un hombre equidistante entre la desesperación y la futilidad», como dice Jankélévitch,¹ hay que señalar que el humor, por el contrario, opta decididamente por los dos extremos. El humor es la «urbanidad de la desesperación», decía Vian, y la futilidad puede formar parte de ella. No es educado darse aires. Es ridículo tomarse en serio. Carecer de humor es carecer de humildad, es carecer de lucidez, es carecer de ligereza, es estar demasiado engreído, demasiado engañado con respecto a uno mismo, es ser demasiado severo o demasiado agresivo, es carecer, casi siempre, de generosidad, de dulzura, de misericordia... Demasiada seriedad, incluso en la virtud, es algo sospechoso e inquietante: por debajo debe de haber algún espejismo o algún fanatismo... Es virtud engreída y, por lo tanto, falta de humor.

Sin embargo, no hay que exagerar la importancia del humor. Un canalla puede tenerlo; un héroe puede carecer de él. Pero esto ocurre, ya lo hemos visto, con la mayor parte de las virtudes y no prueba nada contra el humor, excepto que éste no prueba nada. Y en el caso de que quisiera probarlo, ¿seguiría siendo humor? Por decirlo de alguna manera, el humor es una virtud anexa, o compuesta, es una virtud ligera, no esencial y en cierto sentido extraña, ya que se burla de la moral, ya que se limita a ser

1. *Traité des vertus*, II, 1, cap. 4 («L'humilité et la modestia»), pág. 338 de la ed. Champs-Flammarion, 1986.

extraña, pero al mismo tiempo es una cualidad importante y valiosa. Es cierto que un hombre de bien puede carecer de ella, pero, en ese caso, la opinión favorable, incluso moral, que tengamos de él, se verá atenuada. Un santo sin humor es un pobre santo. Y un sabio sin humor ¿sería realmente un sabio? El ingenio es aquello que se burla de todo, decía Alain,² y por eso el humor forma parte, con pleno derecho, de la inteligencia.

Eso no impide que seamos serios en lo que se refiere al otro, a nuestras obligaciones para con él, a nuestros compromisos, a nuestras responsabilidades, ni en lo que se refiere a la dirección de nuestra propia existencia. Pero impide que nos dejemos engañar respecto a nosotros mismos o que estemos demasiado satisfechos. Vanidad de vanidades: al Eclesiastés sólo le faltó un poco de humor para decir lo esencial. Un poco de humor y un poco de amor, es decir, un poco de alegría. Incluso sin razón, incluso contra la razón. Entre la desesperación y la futilidad, la virtud no se encuentra tanto en el término medio como en la capacidad de abarcar, con una misma mirada o con una misma sonrisa, cada uno de estos dos extremos entre los que vivimos y evolucionamos, y que se unen en el humor. ¿Hay algo que no sea desesperante para una mirada lúcida? ¿Hay algo que no sea fútil para una mirada desesperada? Pero eso no impide que nos riámos de ello, e incluso que sea lo mejor que podemos hacer. ¿De qué valdría el amor sin la alegría? ¿De qué valdría la alegría sin el humor?

La lucidez nos enseña que todo lo que no es trágico es irrisorio. Y el humor añade, con una sonrisa, que no es ninguna tragedia...

La verdad del humor es ésta: la situación es desesperada, pero no grave.

La tradición opone la risa de Demócrito a las lágrimas de Heráclito: «Demócrito y Heráclito —recuerda Montaigne— fueron dos filósofos, pero mientras que el primero, al encontrar vana y ridícula la condición humana, siempre aparecía en público con el semblante burlón y risueño, el segundo, que sentía piedad y compasión por esta misma condición, siempre tenía el semblante triste y los ojos llenos de lágrimas...».³ Es cierto que no nos faltan razones para reír o llorar. Pero ¿qué actitud es más conveniente? La realidad no decide, porque no ríe ni llora. Lo cual no quiere decir que tengamos la posibilidad de elegir, o al menos no quiere decir que la elección dependa de nosotros. Yo diría más bien

2. Véase *supra*, cap. 16, pág. 219 y nota 48.

3. Montaigne se apoya aquí en Juvenal. *Ensayos*, I, 50.

que ésta nos constituye, que todos oscilamos entre los dos polos, entre la risa y el llanto, unos más inclinados al llanto y otros a la risa... ¿Tristeza frente alegría? No es tan simple. Montaigne, que tenía sus momentos de tristeza, de abatimiento, de hastío, prefiere sin embargo a Demócrito: «Yo prefiero el humor —explica—, pero no porque sea más agradable reír que llorar, sino porque el humor es más desdenoso y nos condena más que el llanto; y me parece que nunca seremos tan despreciados como nos lo merecemos». ⁴ ¿Llorar? ¿Sería tomarse demasiado en serio! Más vale reír: «No pienso en absoluto que en nosotros haya tanta tristeza como vanidad, ni tanta malicia como estupidez. [...] Nuestra propia y peculiar condición es tan ridícula como risible». ⁵ ¿Para qué lamentarse por tan poco (por ese poco que somos)? ¿Para qué odiarse («lo que odiamos nos lo tomamos muy en serio») ⁶ cuando basta con reír?

Pero hay risas y risas, y aquí es necesario distinguir entre el humor y la ironía. La ironía no es una virtud, es un arma, dirigida, casi siempre, contra el otro. Es la risa malvada, sarcástica y destructora, es la risa de la burla, la risa que hiere, la que puede matar, es la risa a la que Spinoza renuncia («*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*»), ⁷ es la risa del odio, es la risa del combate. ¿Es útil? ¿Por supuesto que lo es cuando hace falta! ¿Qué arma no lo es? Pero ninguna arma es la paz, ni ninguna ironía es humor. El lenguaje puede engañar. Nuestros humoristas, como se les llama, o como ellos mismos se llaman, por lo general sólo son ironistas, o satíricos, y no hay duda de que son necesarios. Pero los mejores mezclan los dos géneros: Bedos es ironista cuando habla de la derecha, humorista cuando habla de la izquierda y puro humorista cuando habla de sí mismo y de todos nosotros. ¡Qué tristeza si sólo se pudiera reír *contra* algo o alguien! ¡Y qué seriedad si sólo pudiéramos reírnos de los otros! La ironía es precisamente eso: es una risa que se toma en serio, es una risa que se burla, pero no de uno mismo, sino del otro. Cuando se vuelve contra el yo (es lo que se llama la autoironía), se vuelve extraña y nefasta. La ironía desprecia, acusa, condena... Se toma en serio, y sólo pone en duda la seriedad del *otro*, co-

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, págs. 303 y 304.

6. *Ibid.*, pág. 304.

7. *Tratado político*, I, 4: «No reír [que aquí significa no tomar a broma, no burlarse], no llorar, no detestar, sino comprender». En la *Ética*, la risa y la broma son saludadas por el contrario como «una pura alegría»; pero se trata de otra risa, expresamente diferenciada de la burla (*Ética*, IV, escolio de la prop. 45; véase también el Breve tratado, II, cap. 11, § 1 y 2).

rriendo el riesgo, como vio muy bien Kierkegaard, de «hablar de sí como si de una tercera persona se tratara»,⁸ lo cual ha destrozado a más de una gran mente. ¿Es esto humildad? En absoluto. ¡Hay que tomarse muy en serio para burlarse de los otros! ¡Hay que ser muy orgulloso para despreciarse a uno mismo! La ironía es esa seriedad a los ojos de la cual todo es ridículo. La ironía es esa mediocridad a los ojos de la cual todo es mediocre.

Rilke dio un remedio contra la ironía: «Llegad hasta las profundidades: la ironía no puede descender hasta allí».⁹ Del humor no se puede decir lo mismo: ésa es la primera diferencia entre ambos. La segunda, la más significativa, obedece a la reflexividad del humor, a su interioridad, a lo que podría llamarse su inmanencia. La ironía se ríe del otro (o de sí mismo, en la autoironía, como si fuera otro); el humor se ríe de sí mismo, o se ríe del otro como de sí mismo, y, en todo caso, se incluye siempre en el sinsentido que instaura o desvela. Eso no quiere decir que el humorista no se tome nada en serio (el humor no es frivolidad), sino que, sencillamente, se niega a tomarse en serio a sí mismo, incluida su risa o su angustia. La ironía trata de hacerse valer, como dice Kierkegaard;¹⁰ el humor trata de anularse. El humor no podría ser permanente ni erigirse en sistema, porque entonces sólo sería una defensa como cualquier otra y ya no sería humor. Nuestra época lo pervierte a fuerza de celebrarlo. ¿Hay algo más triste que cultivarlo por sí mismo, que hacer de él un medio de seducción o un monumento a la gloria del narcisismo? Admito que se haga de él un oficio, ya que es necesario ganarse la vida. Pero ¿una religión? Pero ¿una pretensión? Eso es traicionar al humor y carecer de él.

Cuando el humor es fiel a sí mismo, conduce más bien a la humildad. No hay orgullo sin seriedad, ni seriedad, en el fondo, sin orgullo. El humor alcanza a este último destrozando a la primera. Por eso es esencial para el humor ser reflexivo o al menos englobarse en la risa que ocasiona, o en la sonrisa, incluso amarga, que suscita. No es tanto un problema de contenido como de estado de ánimo. Una misma fórmula, o una misma broma, puede cambiar de naturaleza según la disposición de quien la enuncie: lo que será ironía en uno, al excluirse, podrá ser humor en otro, al incluirse en ella. Aristófanes es irónico en *Las nubes* cuando se burla de Sócrates. Pero Sócrates (gran ironista por otra parte) da prue-

8. *Apostilla a las migajas filosóficas*, VII, 493. Sobre el humor y la ironía, véase también lo que yo escribía en *Vivre*, cap. 5, págs. 193-198.

9. *Carta a un joven poeta*, 2.

10. *Op. cit.*, VII, 544.

ba de humor cuando, al asistir a la representación, se ríe con todas sus ganas con los demás.¹¹ Por supuesto los dos registros pueden mezclarse, hasta el punto de llegar a ser indisolubles, indiscernibles, si no es por el tono o el contexto. Así, cuando Groucho Marx declara: «He pasado una velada maravillosa, pero no era ésta». Si se lo dice a la dueña de la casa después de una velada aburrida, será más bien una ironía, pero si se lo dice al público al final de uno de sus espectáculos, será más bien humor. Pero puede añadirse el humor, en el primer caso, si Groucho Marx asume su parte de responsabilidad en el fracaso de la velada, e ironía en el segundo, si el público, a veces ocurre, careciera de talento... Se pueden hacer bromas acerca de todo: acerca del fracaso, de la guerra, de la muerte, del amor, de la enfermedad, de la tortura... Pero es necesario que esta risa añada un poco de alegría, un poco de dulzura o de ligereza a la miseria del mundo, y que no añada más odio, sufrimiento o desprecio. Se puede reír acerca de todo, pero según y cómo. Un chiste acerca de los judíos nunca será humorístico en boca de un antisemita. La risa no lo es todo, y tampoco disculpa nada. Por lo demás, tratándose de males que se pueden impedir o combatir, seríamos culpables si nos contentáramos con bromear sobre ellos. El humor no hace las veces de la acción, y la insensibilidad, en lo que concierne al sufrimiento ajeno, es una falta. Pero también seríamos culpables, tanto en la acción como en la inacción, si nos tomáramos demasiado en serio nuestros buenos sentimientos, nuestras propias angustias, nuestras propias rebeliones, nuestras propias virtudes. La lucidez bien entendida comienza por nosotros mismos. De ahí que el humor pueda hacernos reír de todo a condición de que en primer lugar nos riamos de nosotros mismos.

«De lo único que me quejo —dice Woody Allen— es de no ser otro.» Pero al decir eso se está aceptando. El humor es una conducta de duelo (se trata de aceptar incluso lo que nos hace sufrir), y en eso se diferencia de nuevo de la ironía, que sería más bien asesina. La ironía hierre; el humor cura. La ironía puede matar; el humor ayuda a vivir. La ironía quiere dominar; el humor libera. La ironía es despiadada; el humor es misericordioso. La ironía es humillante; el humor es humilde.

Pero el humor no está sólo al servicio de la humildad. También tiene valor por sí mismo: transforma la tristeza en alegría (por tanto, transforma el odio en amor o en misericordia, diría Spinoza), la desilusión en comicidad, la desesperación en felicidad... Desactiva la seriedad, pero

11. Como señala Theodor Lipps, citado por Luigi Pirandello, *L'humour et autres essais*, trad. francesa, París. Ed. Michel de Maule, 1988, pág. 31.

también, y por eso mismo, el odio, la cólera, el resentimiento, el fanatismo, el espíritu de sistema, la mortificación e incluso la ironía. Debemos reírnos de nosotros mismos, pero sin odio. O de todo, pero sólo en la medida en que formemos parte de ese todo y lo aceptemos. La ironía dice no (con frecuencia simulando decir sí); el humor dice sí, sí a pesar de todo, dice sí incluso a todo lo que el humorista, como individuo, es incapaz de aceptar. En la ironía casi siempre hay duplicidad (no hay ironía sin fingimiento, sin una parte de mala fe); en el humor nunca (¿un humor con mala fe seguiría siendo humor?).¹² En el humor hay una ambivalencia, una contradicción, una división, pero asumidas, aceptadas, superadas de alguna forma. Lo vemos en Pierre Desproges anunciando su cáncer: «¡Si llegas a estar más canceroso que yo, te mueres!». En Woody Allen escenificando sus angustias, sus fracasos, sus síntomas... En Pierre Dac confrontado a la condición humana: «A la triple y eterna pregunta siempre carente de respuesta: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?, yo respondo: “En lo que a mí respecta, yo soy yo, vengo de mi casa y vuelvo a ella”». En otro lugar he señalado que no existe filosofía cómica:¹³ no hay duda de que esto es un límite para la risa (porque no podría hacer las veces de pensamiento); pero también lo es para la filosofía, porque no puede hacer las veces ni de la risa, ni de la alegría, y tampoco de la sabiduría. Tristeza de los sistemas, ¡seriedad aplastante del concepto cuando es engreído! Un poco de humor puede preservarnos de esto, como vemos en Montaigne y en Hume, como no vemos ni en Kant ni en Hegel. Ya he citado la famosa fórmula de Spinoza: «No hay que burlarse, no hay que deplorar, no hay que maldecir, hay que comprender».¹⁴ De acuerdo. Pero ¿en el caso de que no haya nada que comprender? Entonces nos queda la risa, no *contra* algo o alguien (ironía), sino *de* algo o alguien, sino *con* algo o alguien, sino *en* algo o alguien (humor). Estamos embarcados, pero no tenemos barco: entonces más vale reír que llorar. Es la sabiduría de Shakespeare y la sabiduría de Montaigne, que en el fondo es la misma y la verdadera.

El humor es el «triunfo del narcisismo», escribe curiosamente Freud.¹⁵ Pero para comprobar enseguida que es a costa del propio yo, puesto en

12. Véase L. Pirandello, *op. cit.*, sobre todo pág. 13: «La ironía, como figura retórica, supone un fingimiento que es absolutamente opuesto a la naturaleza del humor auténtico. Esta figura retórica implica una contradicción, pero ficticia, entre lo que se dice y lo que se quiere dar a entender. En cambio, la contradicción del humor nunca es ficticia, sino esencial...».

13. «La ilusión, la verdad y la broma», de Woody Allen, *Valeur et vérité*, PUF, 1994, pág. 16.

14. *Tratado político*, I, 4.

15. *El chiste y su relación con el inconsciente*, Apéndice, «El humor».

su sitio, de alguna forma, por el super-yo.¹⁶ ¡Es el triunfo del narcisismo (ya que el yo «se afirma victoriosamente»¹⁷ y acaba por disfrutar de eso mismo que le ofende, y que él supera), pero sobre el narcisismo! Es el «triunfo del principio de placer», sigue escribiendo Freud.¹⁸ Pero un triunfo que sólo es posible a condición de aceptar, aunque sea para reírse de ella, la realidad tal y como es, tal y como sigue siendo. El humor parece decir: «¡Mira! ¡Este es el mundo que te parece tan peligroso! Es como un juego de niños, así que ¡lo mejor es tomárselo a broma!».¹⁹ El «hecho de desmentir la realidad», como dice Freud,²⁰ sólo es humorístico a condición de desmentirnos también a nosotros mismos (sin lo cual el desmentir la realidad ya no sería humor, sino locura), a condición, pues, de reconocer esta realidad de la que nos burlamos, o que tomamos a broma. Lo vemos en ese condenado a muerte a quien llevan a la horca un lunes, y exclama: «¡Comenzamos bien la semana!».²¹ En el humor hay valentía, grandeza y generosidad. Es como si, gracias a él, el yo se liberara de sí mismo. «El humor no sólo tiene algo de liberador —señala Freud—, sino también algo de sublime y elevado»,²² en eso se diferencia de otras formas de comicidad²³ y linda con la virtud.

En esto se diferencia también el humor de la ironía, que más bien rebaja, que nunca es sublime, que nunca es generosa. «La ironía es una manifestación de la avaricia —escribe Bobien—, una crispación de la inteligencia, que aprieta los dientes antes de decir una sola palabra de alabanza. El humor, por el contrario, es una manifestación de la generosidad: sonreírse de lo que uno ama es amar dos veces más.»²⁴ ¿Dos veces más? No sé. Digamos que es amarlo mejor, con mucha más ligereza, mucha más inteligencia, mucha más libertad. La ironía, por el contrario, sólo sabe odiar, criticar, despreciar. Dominique Noguez quizá exagere un poco, pero señala la dirección correcta cuando resume la oposición del humor y la ironía en sólo algunas líneas, y sobre todo en la fórmula final: «El humor y la ironía se fundamentan idénticamente en una no coincidencia del lenguaje y la realidad, pero mientras que en el primer

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *L'éloignement du monde*, Paris, Lettres vives, 1993, págs. 50 y 51.

caso es sentida afectuosamente como un saludo fraternal a la cosa o a la persona designada, en el segundo, por el contrario, es sentida como la manifestación de una oposición escandalizada, despreciativa y rencorosa. El humor es amor; la ironía es desprecio». ²⁵ En cualquier caso, no hay humor sin un mínimo de simpatía, y Kierkegaard lo vio: «Precisamente porque el humor encubre siempre un dolor oculto, implica también una simpatía de la que carece la ironía...». ²⁶ Simpatía en el dolor, simpatía en el desamparo, simpatía en la fragilidad, en la angustia, en la vanidad, en la insignificancia universal de todo... El humor tiene que ver con el absurdo, con el *nonsense*, como dicen los anglófonos, con la desesperación. Lo cual no quiere decir que un discurso absurdo sea siempre gracioso, ni siquiera (si se entiende como absurdo algo que no signifique nada) que pueda serlo. Al contrario, sólo es posible reírse del sentido. Pero todo sentido, inversamente, no es gracioso, y la mayoría evidentemente no lo son. La risa no nace ni del sentido ni del sin sentido, sino del paso del uno al otro. Hay humor cuando el sentido vacila, cuando se muestra a punto de anularse en el gesto evanescente (pero como suspendido en el aire, como cogido al vuelo por la risa) de su aparición-desaparición. Por ejemplo, cuando Groucho Marx, tomando el pulso a un enfermo, declara: «O se me ha parado el reloj, o este hombre está muerto». No hay duda de que esta frase significa algo, y precisamente es graciosa porque tiene sentido. Pero el sentido que tiene no es ni posible (a no ser de forma abstracta) ni plausible: el sentido se anula en el preciso momento en que aparece, o más bien sólo aparece (porque si se anulara totalmente no nos reiríamos) *a punto de anularse*. El humor es un temblor de sentido, una vacilación de sentido, a veces una explosión de sentido, siempre breve, un movimiento, un proceso, pero con-

25. D. Noguez, en su excelente artículo sobre la estructura del lenguaje humorístico, *Revue d'esthétique*, 1969, t. 22, págs. 37-54 (págs. 51-52 para el pasaje citado). Véase también R. Escarpit, *L'humour*, col. «Que sais-je?», reed. PUF, 1972, págs. 114-117, así como V. Jankélévitch, *L'ironie*, cap. III, § 4, reed. Champs-Flammarion, 1991, págs. 171 y 172. El uso, señala Jankélévitch, «da a la palabra "humor" un matiz de amable y afectuosa sencillez que niega a veces al ironista. En la ironía mordaz, hay una cierta malevolencia y una especie de impertinencia amarga que excluyen la indulgencia; la ironía es a veces amarga, despreciativa y agresiva. En cambio, el humor va unido siempre a la simpatía. Es realmente la "sonrisa de la razón", no el reproche ni el duro sarcasmo. Mientras que la ironía misántropa adopta en relación a los hombres una actitud polémica, el humor está de acuerdo con aquello de lo que se ríe; es secretamente cómplice del ridículo, se siente en connivencia con él...». Repetimos que un mismo individuo puede mezclar el humor con la ironía, pero no por ello éstos son menos diferentes. Esto es lo que subraya L. Pirandello, *op. cit.*, pág. 15: «De la ironía, incluso cuando es utilizada con fines benéficos, no puede dissociarse la idea de algo *burlón* y *amargo*. Ahora bien, hay escritores claramente humorísticos que seguramente pueden ser burlones y amargos, pero su humor no consiste en esta amarga burla».

26. *Post-scriptum...*, VII, 544.

centrado, condensado, que puede permanecer más o menos próximo a su origen (la seriedad del sentido) o, por el contrario, aproximarse a su salida natural (lo absurdo del sin sentido), y acentuar así, como todo el mundo puede observar, este o aquel de sus infinitos matices o modulaciones. Pero el humor siempre estará en el intervalo, en ese brusco movimiento (captado en el camino, como fijado en el instante) entre sentido y sin sentido. Demasiado sentido no es todavía humor (a menudo será ironía); demasiado poco ya no lo es (sólo es absurdo). Aquí volvemos a encontrar un término medio casi aristotélico: el humor no es ni la seriedad (para la que todo tiene sentido) ni la frivolidad (para la que nada lo tiene). Pero es un término medio inestable, equívoco, o contradictorio, que desvela lo que toda seriedad tiene de frívolo y lo que toda frivolidad tiene de serio. El hombre con humor, diría Aristóteles, ríe como se debe (ni demasiado mucho ni demasiado poco), cuando se debe y de lo que se debe... Pero sólo el humor decide sobre todo esto, porque puede reírse de todo, incluso de Aristóteles, del término medio y del humor...

Nos reiremos mucho mejor, o el humor será más profundo, en la medida en que el sentido afecte a las zonas más importantes de nuestra vida, o en la mediada en que arrastre con él, o haga vacilar, a superficies más vastas de nuestros significados, de nuestras creencias, de nuestros valores, de nuestras ilusiones, digamos de nuestra seriedad. A veces parece hacer explotar el pensamiento, por ejemplo, cuando Lichtenberg recuerda su famoso «cuchillo sin hoja al que le falta el mango». Otras, la vanidad de tal o cual ambición contemporánea, por ejemplo la de la velocidad, en un campo concreto, por ejemplo en el de los llamados métodos de lectura rápida: «Me he leído *Guerra y Paz* desde el principio hasta el final en sólo veinte minutos —dice Woody Allen—, habla de Rusia». Otras veces, entra en juego el sentido de nuestras conductas o reacciones, que es como debilitado o puesto en tela de juicio, alterando nuestros valores, nuestras referencias, nuestras pretensiones... Woody Allen otra vez: «Siempre llevo una espada para defenderme. En caso de ataque, aprieto la empuñadura y la espada se transforma en un bastón de ciego. Entonces siempre hay alguien que viene en mi ayuda». Obsérvese que, en este último ejemplo, no se produce tanto un paso del sentido al sin sentido como de un sentido (la viril seguridad de la espada: he aquí un hombre dispuesto a luchar) a otro sentido (el ardid un poco cobarde del bastón de ciego). Pero este paso de un sentido a otro, y de lo más estimable a lo más ridículo, debilita tanto al uno como al otro, y da la razón, al menos virtualmente, al sin sentido. Otras veces (todos los

ejemplos siguientes han sido tomados de Woody Allen), lo que se expresa es la angustia, pero de un modo absurdo, y entonces es como exorcizada o vista desde la distancia: «No temo la muerte, pero prefiero estar en otro lugar cuando llegue». O bien son nuestros sentimientos los que son relativizados, o se relativizan los unos a los otros: «¿Es mejor amar o ser amado? Ni lo uno ni lo otro si nuestro nivel de colesterol es superior al 5,35». Otras veces, por fin (*por fin*, porque voy a detenerme, pero podría continuar hasta el infinito: siempre hay un sentido que poner en tela de juicio, siempre hay una seriedad que alejar), otras veces, pues, para acabar, son nuestras esperanzas las que desvelan lo que tienen de problemático («La eternidad es larga, sobre todo hacia el final»), de sórdido («Si Dios quisiera darme una señal de su existencia... ¡Si me ingresara un buen montón de pasta en un banco suizo, por ejemplo!»). He seguido aquí a Woody Allen, a tal señor, tal honor. Freud, que no tuvo la suerte de conocerle, seguramente lo habría apreciado, ya que a él mismo le gustaba recordar esta publicidad de una agencia americana de pompas fúnebres: «¿Para qué vivir cuando podemos hacer que nos entierren por diez dólares?»,²⁷ y añadía este comentario: «Cuando nos preguntamos por el sentido y el valor de la vida, nos ponemos enfermos, porque ni el uno ni el otro existen objetivamente...».²⁸ Esto es lo que el humor pone de manifiesto y de lo que se ríe en lugar de llorar.

Todo esto vuelve a llevarnos a Kierkegaard: «Cansado del tiempo y de su sucesión sin fin, el humorista se aleja de él de un salto y encuentra un consuelo humorístico para constatar el absurdo».²⁹ Pero, para Kierkegaard, eso no era tanto la verdad del humor como su «falsificación», su «retractación» o «revocación»,³⁰ por lo cual el humor traiciona su verdadera vocación, que es llevar la ética a lo religioso,³¹ que es ser «la última fase de la existencia interior antes de la fe»,³² que es ser incluso, como decía Kierkegaard, el *incógnito* de la religiosidad en la ética, del mismo modo que la ironía era el *incógnito* de la ética en la estética.³³ Por supuesto, yo no creo nada de eso. Si es cierto que el humor pone en te-

27. Freud, Carta a Marie Bonaparte, del 13 de agosto de 1937 («Why live, if you can be buried for ten dollars?», citado por A. de Mijola, *Les mots de Freud*, Hachette, 1982, pág. 236. Las citas de Woody Allen han sido tomadas de sus *Opus 1 y 2*).

28. *Ibid.*

29. *Op. cit.*, VII, 279.

30. *Ibid.*, y VII, 544-546.

31. *Op. cit.*, VII, 492.

32. *Ibid.*, VII, 278.

33. *Ibid.*, VII, 490-512.

la de juicio la seriedad de la ética, la relativiza, la pone en duda, se ríe de su vanidad, de sus pretensiones, etc., también pone en tela de juicio la seriedad del esteta, cuando la hay (en el snob, en el hombre mujeriego...), o la seriedad, más frecuente, más esencial, del hombre religioso. Reírse de la ética en nombre de un sentido superior (por ejemplo, en nombre de la fe), no sería humor, sino ironía. El humor se reirá más bien de la ética (o de la estética, o de la religión...) en nombre de un sentido inferior, por tanto (tendencialmente) en nombre del sin sentido o, simplemente, de la verdad. Por ejemplo, en esta frase de Pierre Desproges: «El Señor ha dicho: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Personalmente, me prefiero a *mí* mismo, pero no quisiera introducir mis opiniones personales en este debate». O en ésta de Woody Allen: «Obsesionado por la idea de la muerte, medito sobre ella constantemente. No dejo de preguntarme si existe una vida posterior, y, si, en caso de que la haya, podrán cambiarme en ella un billete de veinte dólares». Sólo la verdad puede ser divertida, en todo caso humorística, y por eso el sin sentido nos divierte tan frecuentemente: porque el sentido es verdadero en la medida en que lo tomamos en serio, porque el humor no suprime el sentido (ya que el humor no puede hacer bromas siempre, ya que no se debe, ya que el humor supone, para reírse de él, que el sentido se mantenga de alguna manera), sino que lo relativiza, lo aligera, lo ve desde la distancia, lo debilita felizmente, para finalmente liberarnos de él (ya que se puede reír acerca de todo) sin anularlo (ya que el humor deja la realidad igual, y ya que nuestros deseos, nuestras creencias, nuestras ilusiones forman parte de ella). El humor es una desilusión alegre. Por eso es doblemente virtuoso, o puede serlo: como desilusión, está relacionado con la virtud de la lucidez (por tanto con la buena fe); como alegría, con la del amor y con todas las demás.

La inteligencia, repitémoslo con Alain, se burla de todo. Cuando se burla de lo que detesta o desprecia, es ironía. Cuando se burla de lo que ama o estima, es humor. ¿Qué es lo que más amo, qué es lo que estimo con mayor facilidad? «A mí mismo», como decía Desproges. Esto dice mucho de la grandeza del humor y de su escasez. ¿Cómo no iba a ser una virtud?

CAPÍTULO 18

El amor

El sexo y el cerebro no son músculos ni pueden serlo. De esto se derivan varias consecuencias importantes, la menor de las cuales no es la siguiente: no se ama lo que se quiere, sino lo que se desea, sino lo que se ama y no se elige. ¿Cómo nos sería posible elegir nuestros deseos o amores, si sólo podemos elegir —aunque sea entre varios deseos diferentes, entre varios amores diferentes— en función de ellos? El amor no se ordena, y por lo tanto no puede ser un deber.¹ ¿Su presencia en un tratado sobre las virtudes es entonces problemática? Quizá. Pero también hay que decir que la virtud y el deber son dos cosas diferentes (el deber es una obligación, la virtud, una libertad): por supuesto que ambas son necesarias y solidarias la una con la otra, pero más que ser parecidas o estar mezcladas, son complementarias o incluso simétricas. Lo cual creo que es verdad para cualquier virtud: por ejemplo, cuanto más generoso se es, menos aparece la beneficencia como un deber, es decir, como una obligación.² Y *a fortiori* es verdad para el amor: Nietzsche decía que «lo que

1. Kant, *Crítica de la razón práctica*, «Móviles de la razón pura práctica», y sobre todo *Doctrina de la virtud*, Introducción, XII, c, «Sobre el amor de los hombres»: «El amor es una cuestión de *sentimiento* y no de *voluntad*, y no puedo amar porque yo *quiera* y mucho menos porque *deba* (estar obligado a amar); de esto se deduce que el *deber de amar* es un absurdo». (El subrayado es de Kant.)

2. Sobre el deber como obligación, véase Kant, *Crítica de la razón práctica*, Analítica (especialmente los caps. 1 y 3), así como *Doctrina de la virtud*, Introducción, I. En este último texto, Kant muestra que la ley moral sólo adopta la forma de deber para unos seres razonables «que carecen de la suficiente santidad como para tener deseos de violar la ley moral, aunque reconozcan su autoridad, y cuando la obedecen, sólo lo hacen *contra su voluntad* (resistiéndose a su inclinación); en esto consiste precisamente la obligación» (el subrayado sigue siendo de Kant). La misma idea aparece en § 4: «El deber es una obligación en vista de un fin que no es querido de buen grado». Si se admite (en contra de Kant, pero de acuerdo con Aristóteles y todos los Antiguos) que la virtud supone por el contrario que se actúe de buen grado, se deduce que deber y virtud tenderán a evolucionar, con buena voluntad, en proporción inversa: que, por ejemplo, aquel que sólo dé por deber y, por lo tanto, si se puede decir así, *con buena voluntad pero de mal grado*, no

se hace por amor se realiza siempre más allá del bien y del mal». ³ Yo no diré tanto, puesto que el amor es el bien mismo. Pero sí diré que se realiza casi siempre más allá del deber y de lo prohibido, y mejor que sea así. El deber es una obligación (un «yugo» dice Kant), ⁴ el deber es una tristeza, mientras que el amor es una espontaneidad alegre. «Lo que se hace por obligación —escribe Kant— no se hace por amor.» ⁵ A esto se le puede dar la vuelta: lo que se hace por amor, no se hace por obligación ni, por lo tanto, por deber. Es algo que todo el mundo sabe, y por eso algunas de nuestras experiencias más evidentemente éticas no tienen nada que ver con la moral, no porque la contradigan, por supuesto, sino porque no necesitan de sus obligaciones. ¿Qué madre alimenta a su hijo *por deber*? ¿Existe una expresión más atroz que la de *deber conyugal*? Cuando el amor existe, cuando el deseo existe, ¿qué necesidad tenemos del deber? Con eso no digo que no exista una virtud conyugal, y una virtud maternal, y una virtud en el propio placer, y en el propio amor. Se puede dar el pecho, se puede dar uno mismo, se puede amar, se puede acariciar, con más o menos generosidad, con más o menos mansedumbre, con más o menos pureza, con más o menos fidelidad, con más o menos prudencia, cuando es necesario, con más o menos sentido del humor, con más o menos sencillez, con más o menos buena fe, con más o menos amor... ¿Se puede alimentar a un hijo o hacer el amor de otra forma que no sea virtuosa, es decir, excelentemente? Existe una manera mediocre, egoísta y a veces odiosa de hacer el amor. Y hay otra, u otras, tantas como individuos o parejas, de hacerlo bien, es decir, de hacerlo virtuosamente. El amor físico es tan sólo un ejemplo, que sería tan absurdo sobrevalorar, cosa que hoy en día hacen muchos, como demonizar, como se ha hecho

será tan generoso (sólo será un avaro que se fuerza, un avaro moral, aunque por supuesto tendrá más valor que un avaro que no se fuerza), y que, inversamente, para el hombre realmente generoso, el don o la beneficencia dejarán de ser obligaciones y, por lo tanto (puesto que *da de buen grado*), deberes. Estos dos extremos son teóricos: nunca ha existido una virtud pura sin ninguna obligación (eso sería la santidad) ni, según toda probabilidad, una pura obediencia al deber sin ninguna virtud (sería moralidad sin corazón, sin placer, sin amor, moralidad totalmente a la fuerza: ¡qué moralidad más triste!). Lo que existe realmente, lo que todo el mundo puede experimentar, son los grados intermedios, pero que sólo son tales por relación a esos dos extremos que, por teóricos que sean, y quizá porque lo son, continúan siendo aclaradores. Se podría, por otra parte, decir lo mismo de otra forma, y mejor, distinguiendo dos tipos de virtud: una virtud solamente moral (la virtud según Kant: actuar por deber) y una virtud ética (la virtud según Aristóteles o Spinoza: hacer el bien de buen grado y con alegría). Por supuesto, necesitamos las dos, y mucho más de la primera, puesto que, desgraciadamente, somos menos capaces de la segunda... Véase en relación a esto lo que escribí en *Vivre*, págs. 115 a 133, y en *Valeur et vérité*, págs. 183-205.

3. *Más allá del bien y del mal*, aforismo 153.

4. *Crítica de la razón práctica*, Analítica, cap. 3.

5. *Doctrina de la virtud*, Introducción, XII, c.

durante siglos. Aunque el amor nazca de la sexualidad, como dice Freud, opinión que yo comparto, no puede reducirse a ella; o en todo caso va mucho más allá de nuestros pequeños o grandes placeres eróticos. Toda nuestra vida, privada o pública, familiar o profesional, sólo vale en proporción al amor que damos o encontramos en ella. ¿Por qué seríamos egoístas si no fuera porque nos amamos a nosotros mismos? ¿Por qué trabajaríamos, si no fuera por el amor al dinero, al bienestar, o al trabajo? ¿Por qué existiría la filosofía, si no fuera por el amor a la sabiduría? ¿Y por qué leería yo tantos libros si no fuera por amor a la filosofía? ¿Por qué escribiría este libro, si no fuera porque amo las virtudes? ¿Y por qué lo leerías tú, lector, si no fuera porque compartes algunos de estos amores? El amor no se ordena, ya que es el amor quien ordena.

Esto también es aplicable, por supuesto, a nuestra vida moral o ética. Sólo necesitamos la moral cuando nos falta el amor, repito, y por eso tenemos tanta necesidad de la moral. El amor es el que ordena, pero hay una carencia de amor: el amor ordena en su ausencia y por esta misma ausencia. Esto es lo que el deber expresa o revela: sólo nos obliga a hacer lo que el amor, si estuviera ahí, suscitaría, sin ningún tipo de obligación. ¿Cómo podría el amor suscitar otra cosa que no fuera amor, que no se ordena, u otra cosa que al menos se le parezca? Sólo se ordena la acción, y con esto está dicho lo esencial: la moral no prescribe el amor, sino que prescribe llevar a cabo, por deber, esa misma acción que el amor, si estuviera ahí, habría llevado a cabo ya libremente. La máxima del deber es *actúa como si amaras*.

En el fondo, esto es lo que Kant llamaba el amor práctico: «A decir verdad, el amor hacia los hombres es posible, pero no puede ser algo impuesto, pues ningún hombre puede amar simplemente por que se lo ordenen. Por eso el amor práctico se encuentra en el núcleo de todas las leyes [...]. Amar al prójimo significa practicar gustosamente todos los deberes que tenemos hacia él. Pero la orden que hace de esto una regla tampoco puede ordenar tener esta actitud en las acciones que se realizan conforme al deber, sino simplemente tender hacia esta actitud. Pues el mandato de hacer algo gustosamente es en sí contradictorio». ⁶ El amor no es una orden: es un ideal («el ideal de la santidad», dice Kant). ⁷ Pero este ideal nos guía y nos ilumina.

No nacemos virtuosos; llegamos a serlo. ¿Cómo? Por la educación: por la urbanidad, por la moral, por el amor. La urbanidad, como hemos

6. *Crítica de la razón práctica*, «Móviles de la razón pura práctica».

7. *Ibid.*

visto, es una apariencia de moral: actuar educadamente es actuar como si fuéramos virtuosos.⁸ Por eso la moral comienza por lo más bajo, imitando esta virtud que le falta y a la que, sin embargo, por medio de la educación, se acerca y nos acerca. Por eso la urbanidad, en una vida bien dirigida, cada vez tiene menos importancia, mientras que la moral la adquiere cada vez más. Es algo que los adolescentes descubren y nos recuerdan. Pero es sólo el comienzo de un proceso, que no debe detenerse ahí. La moral es asimismo una apariencia de amor: actuar moralmente es actuar como si se amara. Por eso la moral comienza, y continúa, imitando el amor que le falta, que nos falta, y al que, sin embargo, por costumbre, por interiorización, por sublimación, se acerca y nos acerca, a veces hasta el punto de llegarse a anular en este amor que la atrae, que la justifica y la disuelve. Actuar correctamente es hacer primero lo que se hace (urbanidad), después lo que se debe hacer (moral), y, por último, a veces, es hacer lo que se quiere, por poco que se ame (ética). Así como la moral nos libera de la urbanidad llevándola a cabo (sólo el hombre virtuoso no tiene por qué actuar como si lo fuera), el amor, que a su vez lleva a cabo la moral, nos libera de ella: sólo quien ama no tiene por qué actuar ya como si amara. Es el espíritu de los evangelios («Ama y haz lo que quieras»),⁹ por el que Cristo nos libera de la Ley, explica Spinoza, no aboliéndola, como dijo estúpidamente Nietzsche, sino llevándola a cabo («No he venido a abolir sino a llevar a cabo...»),¹⁰ es decir, comenta Spinoza, confirmándola e inscribiéndola para siempre «en el fondo de los corazones». La moral es esa apariencia de amor por medio de la cual el amor, que nos libera de ella, se hace posible. La moral nace de la urbanidad y tiende al amor: nos hace pasar de la una al otro. Por eso, aunque sea austera, aunque sea engorrosa, la amamos.

¿Hay que amar el amor? Sin duda, pero o se le ama de verdad (y ya lo amamos, puesto que amamos que nos amen) o la moral no puede ha-

8. *Supra*, cap. 1.

9. Como decía muy bien san Agustín, en una fórmula que por supuesto no tiene nada que ver con el laxismo, sino que, por el contrario, es la forma más exigente y más liberadora que existe (Comentario de la primera Epístola de san Juan, VII, 8).

10. Evangelio según san Mateo, V, 17.

11. Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 4 («Él les liberó de la servidumbre de la ley y, sin embargo, la confirmó y la escribió para siempre en el fondo de los corazones»). Sobre la diferencia, de ese punto de vista, entre Nietzsche y Spinoza, véase mi contribución a *Pourquoi nous en sommes pas nietzschéens*, bajo la dirección de L. Ferry y A. Renaut, Grasset, colección «Le collège de philosophie», 1991, especialmente de las págs. 65-68, así como mi intervención en el coloquio sobre Nietzsche y el judaísmo, *De Sils-Maria à Jérusalem*, bajo la dirección de D. Bourel y J. Le Rider, Cerf, 1991 («Nietzsche y Spinoza», de las págs. 47-66).

cer nada por quien no lo ama. Sin este amor al amor estamos perdidos, y quizá sea ésta la verdadera definición del infierno, quiero decir de la condenación, de la perdición aquí y ahora. Hay que amar el amor o no amar nada, amar el amor o perderse. ¿Para qué serviría si no la obligación? ¿Para qué serviría la moral? ¿Para qué la ética?¹² Sin amor, ¿qué sería de nuestras virtudes? ¿Y qué valor tendrían si no las amáramos? Pascal, Hume y Bergson son más claros aquí que Kant: la moral procede más del sentimiento que de la lógica, más del corazón que de la razón,¹³ y la propia razón sólo ordena (por la universalidad) o sólo sirve (por la prudencia) en la medida en que la deseamos. Kant resulta muy gracioso cuando pretende combatir el egoísmo o la crueldad por el principio de la no contradicción. ¡Como si el que no duda en mentir, en matar, en torturar, fuera a preocuparse de que la máxima de su acción pueda ser erigida o no, sin contradicción, en ley universal! ¿Qué le importa la contradicción? ¿Qué le importa lo universal? Sólo necesitamos la moral cuando nos falta el amor. Pero sólo podemos sentir esta necesidad, gracias al poco amor, aunque sea a nosotros mismos, que nos ha sido dado, que hemos sabido conservar, soñar o reencontrar...

Así pues, el amor es primero; pero no de una forma absoluta (pues entonces sería Dios), sino en relación con la moral, con el deber, con la Ley. Es el alfa y omega de toda virtud. Primero la madre y su hijo. Primero el calor de los cuerpos y de los corazones. Primero el hambre y la leche. Primero el deseo, primero el placer. Primero la caricia que tranquiliza o consuela, primero el gesto que protege o alimenta, primero la voz que da seguridad, primero esta evidencia: una madre que da de mamar; y después esta sorpresa: un hombre sin violencia velando a un niño que duerme. Si el amor no fuera anterior a la moral, ¿qué sabríamos nosotros de la moral? ¿Y qué otra cosa mejor puede ésta proponernos que el amor de la que ella procede, que le falta, que la mueve, que la atrae? Lo mismo que la hace posible es también hacia lo que ésta tiende y lo que nos libera de ella. ¿Es un círculo? Sí, se podría decir que es un círculo, pero no es en absoluto un círculo vicioso, puesto que no es el

12. Sobre la diferencia entre moral y ética (y sobre la moral como apariencia de amor), véase mi artículo «¿Moral o ética?», en *Valeur et vérité*, PUF, 1994, págs. 183-205.

13. Pascal, *Pensamientos*, 513-4. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro III, primera parte, secciones 1 y 2; véase también *Investigación sobre los principios de la moral*, especialmente el apéndice, I. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Aristóteles, anticipándose a todos ellos, ya señalaba que «no hay más que un principio motor, la facultad deseante», y que «el intelecto no se mueve sin el deseo» (*De anima*, III, 10, 433 a; véase también II, 3, 414 b, 1-5). Éste es uno de los numerosos puntos en los que Epicuro y Lucrecio estarían de acuerdo con Aristóteles.

mismo amor el del principio que el del final. Uno es la condición de la Ley, su fuente, su origen. Otro sería más bien su efecto, su superación y su más bello logro. Es el alfa y el omega de las virtudes, decía yo, dicho de otra manera, dos letras diferentes, dos amores diferentes (al menos dos), y entre el uno y el otro, todo el alfabeto de la vida... Círculo, pues, pero virtuoso, por medio del cual la virtud se hace posible... No se sale del amor, puesto que no se sale del deseo. Pero el deseo cambia de objeto, sino de naturaleza, pero el amor se transforma y nos transforma. Esto justifica que, antes de hablar de *virtud* propiamente dicha, adoptemos un cierto distanciamiento.

¿Qué es el amor? Es la gran pregunta. Quisiera proponer tres respuestas, que se oponen menos (aunque se oponen, como veremos) de lo que se completan. No me he inventado ninguna de las tres. El amor no es tan desconocido, ni la tradición tan ciega, como para que haya que inventar la definición. Quizá sobre el amor ya se haya dicho todo. Ahora nos falta comprenderlo.

ÉROS

La definición, de la que me gustaría partir, es la de Platón en el *Banquete*. Este libro es el más conocido del autor (al menos cuando se sale del círculo de los filósofos de oficio, que suelen preferir la *República*), sobre todo por el tema que toca. El amor interesa a todo el mundo más que cualquier otra cosa. Además, ¿qué tema es interesante si no es por el amor que se pone o se busca en él?

Recordemos el argumento como si se tratara de una obra de teatro, y en el fondo lo es. Varios amigos se hallan reunidos en casa de Agatón, para celebrar su éxito, unos días antes, en un concurso de tragedias. Es un banquete en el sentido estricto de la palabra, es decir, se come y se bebe. Pero sobre todo se habla. ¿De qué? De amor (*éros*). No es que se hagan confidencias, o al menos apenas se hacen. Es una comida de hombres: el amor brilla sobre todo por su ausencia o, digamos, por su idea. Buscan su definición: cada uno de ellos pretende aprehender la esencia del amor haciendo un elogio de él, o elogiarlo diciendo lo que es. Lo cual dice bastante acerca de lo que es el amor, pues sugiere que la esencia del amor es ser bueno, y en todo caso ser amado, celebrado y glorificado. Pero seamos prudentes, porque ¿qué prueba la gloria? Demasiado entusiasmo puede confundir los espíritus, de hecho esto es lo que se ve en el *Banquete* y lo que Sócrates reprochará a sus amigos: han

sacrificado la verdad al elogio, cuando habría que hacer precisamente lo contrario.¹⁴ Esta evidencia es filosófica. Es la filosofía misma. Lo primero de todo es la verdad, que no está sometida a nada, y a la que todo lo demás, elogios o críticas, debe someterse. Lo cual no significa que haya que dejar de lado el amor, del que Sócrates no deja de repetir que es el tema por excelencia del filósofo, el único en el fondo que le interesa, a él, a Sócrates, y en el que se dice experto.¹⁵ Pero, tratándose del discurso o del pensamiento, el amor a la verdad debe imponerse sobre cualquier otro, incluido el amor al amor. En caso contrario, el discurso no es más que elocuencia, sofística o ideología. Pero dejemos esto. Los primeros discursos, que no tienen tanta importancia, los evocaré de memoria: el de Fedro quiere demostrar que Eros es el más antiguo de los dioses (puesto que no tiene ni padre ni madre) y el más útil (por emulación) tanto para el hombre como para la Polis; el de Pausanias distingue entre el amor popular, que ama el cuerpo más que el alma, y el amor celeste, que ama el alma más que el cuerpo y que por eso «permanece fiel durante toda la vida, porque se ha unido a algo duradero», mientras que el amor a los cuerpos, como todo el mundo sabe, muere al mismo tiempo que la belleza de éstos; el del médico Erixímaco celebra «la universal potencia de Eros» y de ello deduce una especie de panerotismo, tanto médico como estético y cosmológico, sin duda inspirado en Hesíodo, Parménides o Empédocles; y finalmente el discurso de Agatón alaba la juventud de Eros, la delicadeza, la belleza, la dulzura, la justicia, la templanza, la valentía, la habilidad, en resumen todas las virtudes, puesto que es el origen de todas ellas.¹⁶ Todos estos discursos, aunque brillantes, tienen un interés bastante desigual, y la tradición apenas los recuerda. Cuando se habla del *Banquete*, es casi siempre para recordar uno de los dos discursos que hasta ahora he omitido, el de Aristófanes, con su célebre mito de «los andróginos», y por supuesto el de Sócrates. Este úl-

14. Platón, *El Banquete*, 198 c - 199 b.

15. Véase por ejemplo *El Banquete*, 177 d («yo que hago profesión de no saber nada más que del amor»), 198 b (donde Sócrates se declara «experto en amor»), 212 b («me entrego a él más que a nada»).

16. *Ibid.*, 178 a - 179 e. Para un análisis y un comentario de estos diferentes discursos, véase la nota detallada de L. Robin, *El Banquete*, París, Les Belles Lettres, reed. 1992 (con una nueva traducción de P. Vicaire), así como, en un género muy diferente, el seminario (increíblemente locuaz pero sugestivo) de J. Lacan, *Le transfert* (Séminaire, VIII), Seuil, 1991, especialmente págs. 29-195 (trad. cast.: *El seminario*, Barcelona, Paidós, 1981). Sobre el papel cosmológico del amor en Hesíodo, Parménides y Empédocles, véase Aristóteles, *Metafísica*, A, 4, 984 b 23-985 a 10. Finalmente señalemos un sorprendente remake de *El Banquete* (que se apoya parcialmente en las tesis de Francesco Alberoni, Boris Cyrulnik, Eric Fuchs y Jacques Lacan), en el estimulante e inclasificable libro de Hubert Aupetit y Catherine Tobin, *L'amour déboussolé*, París, Ed. François Bourin, 1993.

timo, es evidente, es quien dice la verdad sobre el amor según Platón, y no sólo según Platón. El hecho de que se cite más a menudo el discurso de Aristófanes —el único, lo he comprobado con frecuencia, que el gran público recuerda— para celebrar su profundidad, su poesía, su verdad... olvidándose del de Sócrates y del de Platón, no es una casualidad. Aristófanes nos dice sobre el amor exactamente lo que todos deseáramos creer (el amor es tal y como lo soñamos, el amor colmado y colmador: la pasión feliz); mientras que Sócrates describe el amor tal y como es, condenado a la carencia, a la miseria y a permanecer incompleto, y condenándonos por eso a la desgracia o a la religión. Pero después hablaremos de este tema más detalladamente.

Primero, pues, nos centraremos en el discurso de Aristófanes.¹⁷ El que habla es un poeta. «Antaño —explica—, nuestra naturaleza no era como ahora, sino muy diferente.» Nuestros antepasados, en efecto, eran dobles, al menos si los comparamos con nosotros, y, sin embargo, poseían una unidad perfecta de la que ahora carecemos: «Cada hombre constituía un todo de forma esférica, con una espalda y unos flancos redondeados; tenían cuatro manos, cuatro piernas, dos rostros exactamente iguales sobre un cuello totalmente redondo, y una sola cabeza para el conjunto de estos dos rostros opuestos el uno al otro; tenían cuatro orejas, dos órganos reproductores, y todo el resto a tenor.» Esta dualidad genital explica que la especie humana no tuviera sólo dos géneros, sino tres: los varones, que tenían dos sexos de hombre; las féminas, que tenían dos sexos de mujer, y los andróginos, que poseían, como su propio nombre indica, un sexo de hombre y otro de mujer. El varón, explica Aristófanes, había nacido del Sol, la hembra de la Tierra, y la especie mixta de la Luna, que participa de ambos. Todos ellos poseían una valentía y una fuerza tan excepcionales, que intentaron escalar al cielo para luchar contra los dioses. Zeus, para castigarlos, decidió entonces cortarles en dos, de arriba abajo, como se corta un huevo. Esto significó el fin de la plenitud, de la unidad, de la felicidad. Desde entonces cada individuo no tiene más remedio que buscar *su mitad*, expresión que aquí hay que tomar al pie de la letra: antaño «formábamos un todo completo [...], antaño éramos uno»; pero henos aquí «separados de nosotros mismos buscando sin descanso ese todo que éramos». Esta búsqueda, este deseo, es lo que se llama amor, y es la condición, cuando se ve satisfecho, de la felicidad. En efecto, sólo el

17. Platón, *El Banquete*, 189 a -193 e (esta referencia vale, salvo que se diga lo contrario, para todas las citas que siguen hasta el final de este párrafo).

amor «recompone la antigua naturaleza, esforzándose en fundir dos seres en uno solo y en sanar la naturaleza humana». Se comprende que se será homosexual o heterosexual dependiendo de si la unidad perdida era totalmente hombre o mujer (homosexualidad masculina o femenina) o bien, por el contrario, andrógino (heterosexualidad). Este último caso no goza para Aristófanes de ningún privilegio (se puede suponer que tiene más valor haber nacido de la Luna que de la Tierra, pero nada puede igualar un origen solar...), y desde ese punto de vista se habla del mito de los andróginos, que sólo son una parte de la humanidad original, ciertamente no la mejor. Pero no importa. Lo que el público más recuerda, y legítimamente, es la parte del mito de Aristófanes que da la razón al mito del amor, quiero decir al amor tal y como se habla de él, tal y como se sueña, tal y como se cree en él, al amor como religión o como fábula, al Gran Amor, total, definitivo, exclusivo, absoluto... «Cuando un hombre, que se sienta atraído por los jóvenes o por las mujeres, encuentra su mitad, ambos experimentan unos prodigiosos transportes de ternura, de confianza y de amor; y no quieren separarse nunca más, ni siquiera por un instante.» ¿Qué es lo que desean? «Reunirse y fundirse con el objeto amado, y ser sólo uno en lugar de dos». Ésta es la definición del amor fusional, que nos haría volver a la unidad de «nuestra primera naturaleza», como decía Aristófanes, que nos liberaría de la soledad (puesto que los amantes, al estar «como soldados entre sí», no se abandonarían nunca), y que sería, tanto en esta vida como en la otra, «la mayor felicidad que se pueda alcanzar». Amor total, amor absoluto, puesto que uno sólo se ama a sí mismo una vez restablecida la plenitud, la unidad, la perfección. Amor exclusivo, puesto que cada individuo, al no tener por definición más que una sola mitad, no podría vivir más que un solo amor. Amor definitivo, por último (salvo en el caso de haberse equivocado, pero entonces no se trataría del gran amor...), puesto que la unidad original nos precede y, una vez restablecida, nos llena hasta la muerte e incluso, promete Aristófanes, en el más allá... Sí, decididamente, no hay nada, en nuestros más locos sueños de amor, que no se encuentre en este mito y que no esté justificado por él. Pero ¿qué valor tienen nuestros sueños? ¿Y qué nos prueba un mito? Esos mismos valores, esas mismas creencias y esas mismas ilusiones se encuentran también en las novelas rosas y no por ello son prueba de nada. Aristófanes describe el amor tal y como lo soñamos, tal y como quizá lo hayamos vivido con nuestra madre, en cualquier caso es lo que sugiere Freud, o dentro de ella, no sé; pero nadie vive ese amor, nadie puede volver a vivirlo de nuevo, salvo de un modo

patológico o engañoso, y nadie lo vivirá, salvo que se produzca un milagro o un delirio. Se dirá que me estoy dando la razón por adelantado al postular lo que tendría que demostrar. Es verdad. Reconozco que tengo a Aristófanes y la novela rosa en mi contra. Sin embargo, tengo a mi favor a Platón (que detestaba a Aristófanes),¹⁸ a Lucrecio, a Pascal, a Spinoza, a Nietzsche, y a toda la filosofía, y también a Freud, a Rilke, a Proust... Se me dirá, y lo admito, que lo esencial no está en los libros. Pero ¿dónde están en la vida diaria esos ejemplos contrarios a lo que digo, y qué prueban? A veces, muy raras veces, he oído hablar de una pareja que ha vivido este amor, esta fusión, este absoluto, esta completitud... Pero también me han hablado de varias personas que han visto claramente a la Virgen María y no le doy mayor importancia. Hume dijo lo esencial sobre los milagros, y lo que dijo sirve también para el amor concebido como un milagro. Un testimonio sólo es probable, y por eso debe ser confrontado a la probabilidad de lo que enuncia: si el acontecimiento es más improbable que la falsedad del testimonio, las mismas razones que nos hacen creer en éste (su probabilidad, por muy grande que sea) deben hacernos dudar de su veracidad (puesto que esta probabilidad no podría compensar la improbabilidad mayor del hecho en cuestión). Éste es el caso, por definición, de todos los milagros, en los cuales por lo tanto no es razonable creer.¹⁹ No me estoy alejando del tema: ¿hay algo más improbable, algo más milagroso, algo más contrario a nuestra experiencia cotidiana, que estos dos seres que son uno? Me fío de los cuerpos más que de los libros o de los testigos. Hay que ser dos para hacer el amor (¡al menos dos!), y por eso el coito, lejos de anular la soledad, la confirma. Los amantes lo saben muy bien. Las almas quizá podrían fundirse, si existieran. Pero son los cuerpos los que se tocan, los que se aman, los que gozan, los que permanecen... Lucrecio describió muy bien la fusión que se busca a veces, a menudo, en el abrazo amoroso, pero que jamás se encuentra, o que sólo se encuentra, o cree encontrarse (porque de pronto es como si el ego desapareciera) para enseguida perderse:

Los miembros abrazados gozan de esta flor de juventud, y el cuerpo adivina la próxima voluptuosidad; Venus va a sembrar el campo de la mujer; presionan ávidamente el cuerpo de su amante, mezclan su saliva con la de él o ella, respiran su aliento, muerden con sus dientes la boca de él o la

18. L. Robin, *op. cit.*, págs. LIX-LXIII.

19. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, sección X.

de ella: vanos esfuerzos, puesto que no pueden usurpar nada del cuerpo que besan, sólo penetrar en él y fundirse totalmente con él. Porque en algunos momentos eso es lo que parecen querer hacer...²⁰

De ahí el fracaso, siempre, y la tristeza, tan a menudo. Querían ser sólo uno y, sin embargo, son dos más que nunca... «De la fuente misma de los placeres —escribe magníficamente Lucrecio— surge no sé qué amargura, que incluso en los momentos más bellos se apodera del amante...»²¹ Esto no prueba nada contra el placer, cuando es puro, ni tampoco contra el amor, cuando es verdadero. Pero sí prueba algo contra la fusión, que el placer recusa en el mismo momento que creía alcanzarla. *Post coitum omne animal triste...* El hombre vuelve a sí mismo, a su soledad, a su banalidad, a ese gran vacío que el deseo, cuando desaparece, deja en su interior. Y si escapa a la tristeza, a veces ocurre, es por su deslumbramiento ante el placer, ante el amor, ante la gratitud, en resumen, por el reencuentro que supone la dualidad, y jamás por la fusión de los seres o la anulación de las diferencias. Verdad del amor: más vale hacerlo que soñarlo. Dos amantes que gozan simultáneamente (lo cual no es lo más frecuente) son dos placeres diferentes, misteriosos el uno para el otro, dos espasmos, dos soledades. El cuerpo sabe más sobre el amor que los poetas, al menos que esos poetas —casi todos— que nos mienten acerca del cuerpo. ¿De qué tienen miedo? ¿De qué quieren consolarse? De sí mismos, quizá, de la gran locura del deseo (¿o de su pequeñez posterior?), del animal que llevan dentro, de ese abismo tan pronto satisfecho (de ese arroyo tan poco profundo y tan glorificado: el placer), y de esta paz, repentina, que parece una muerte... La soledad es nuestra suerte, y esta suerte es el cuerpo.

Sócrates no estaría de acuerdo conmigo en este aspecto, en todo caso el Sócrates de Platón, pero tampoco lo estaría con Aristófanes. ¿Quizá porque no está de acuerdo con nadie? Al contrario. Cuando va a decirnos «la verdad sobre Eros», «la verdad sobre el Amor»²² parece que va a hablar en su propio nombre, pero enseguida nos anuncia que esta verdad no la ha inventado, sino que la sabe por una mujer, Diotima (y sin duda no es indiferente el hecho de que Sócrates, que no acostumbra a hacerse discípulo de una mujer, lo haga al hablar sobre el amor), cuyas palabras va a comunicarnos. Así pues, ¿qué dice ella? ¿O qué dice Só-

20. Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 1105-1112.

21. *Ibid.*, 1133-1134.

22. *El Banquete*, 199 b.

crates de lo que ella le ha dicho? En primer lugar, que el amor no es Dios ni tampoco un dios. Todo amor, en efecto, es amor a algo que deseamos y que nos falta.²³ ¿Hay algo menos divino que carecer de lo mismo que nos hace ser o vivir? Aristófanes no ha entendido nada. El amor no es plenitud, sino carencia. No es fusión, sino búsqueda. No es perfección satisfecha, sino pobreza devoradora. Éste es el punto decisivo del que hay que partir: el amor es deseo y el deseo es carencia. ¿Amor, deseo y carencia son por lo tanto sinónimos? No exactamente. Sólo hay deseo si la carencia es percibida como tal, vivida como tal (no se desea lo que se ignora que se carece). Y sólo hay amor si el deseo, en sí mismo indeterminado (como el hambre, que no desea ningún alimento en particular), se polariza sobre un objeto determinado (como el amor a la carne, al pescado a los dulces...). Comer porque se tiene hambre es una cosa y amar lo que se come, o comer lo que se ama, es otra. Desear a una mujer, no importa cuál, es una cosa (es un deseo); desear a esta mujer es otra cosa (es amor, aunque sea, a veces ocurre, puramente sexual y momentáneo). Estar enamorado es distinto a estar en estado de frustración o de excitación sexual. ¿Estaríamos enamorados, sin embargo, si no deseáramos, de una forma u otra, a aquel o a aquella a quien amamos? Evidentemente no. Aunque no todo deseo es amor, todo amor (al menos este tipo de amor: *éros*) es deseo: es el deseo determinado de un cierto objeto, en la medida en que nos falta de una manera especial. Ésta es la primera definición que yo anunciaba. El amor, escribe Platón, «ama aquello de lo que carece y no posee».²⁴ Si toda carencia no es amor (no basta con ignorar la verdad para desearla: también hay que saberse ignorante y desear dejar de serlo), todo amor, para Platón, es carencia: el amor no es otra cosa que esta carencia (pero consciente y vivida como tal) de su objeto (pero determinado). Sócrates va más lejos: «Lo que no se tiene, lo que no se es y aquello de lo que se carece, son los objetos del deseo y del amor».²⁵ Si el amor ama la belleza y la bondad, como podemos experimentar, es por lo tanto porque carece de ambas. ¿Cómo puede ser entonces un dios? Sin embargo, no es malo o feo, precisa Sócrates, sino un intermediario entre estos dos extremos, lo mismo que entre lo mortal y lo inmortal, y entre lo humano y lo divino: el amor es un demonio (sin nada diabólico, sino muy al contrario), explica Diotima, es decir, un mediador entre los dioses y los hombres. Un demonio que, aunque sea el

23. *Ibid.*, 199 d-200 b. Esto también vale, según Platón, para la amistad (*philia*): *Lisis*, 221 d-e.

24. *Ibid.*, 201 b.

25. *Ibid.*, 200 e.

más grande de todos, continúa condenado a la carencia. ¿No es el hijo de Penia, la pobreza, y de Poros, el recurso? Es pobre, comenta Diotima, no tiene zapatos ni domicilio, siempre anda en pos de lo que es bello y bueno, siempre se halla al acecho, siempre está inquieto, siempre ardiente y lleno de recursos, siempre hambriento, siempre ávido... Estamos, por lo tanto, muy lejos de la plenitud totalmente redonda de Aristófanes, de ese descanso en la unidad recuperada. Eros, por el contrario, no descansa nunca. Estar incompleto es su destino, puesto que la carencia es su definición. «Duerme a cielo raso, junto a las puertas y en los caminos, pues se parece a su madre, y la indigencia es su eterna compañera [...]; tan pronto está floreciente y lleno de vida, como tan pronto muere para después renacer, pues tiene el carácter de su padre: siempre se le escapa aquello que consigue...»²⁶ Es rico por lo tanto de todo lo que carece, y pobre para siempre de todo lo que persigue; así pues, no es ni rico ni pobre, o es lo uno y lo otro, siempre entre ambos extremos, siempre entre la fortuna y la miseria, entre el saber y la ignorancia, entre la felicidad y la desgracia... Es hijo de una gitana, siempre en el camino, siempre careciendo... «Nunca saciado», como dirá Plotino al comentar a Platón, nunca colmado, nunca satisfecho y con razón: «El amor es como un deseo que, por su propia naturaleza, se vería privado de lo que desea», y continúa privado incluso «cuando alcanza su objetivo».²⁷ Ya no es el amor tal y como lo soñamos, el amor colmado y colmador, el amor de las novelas rosas, sino el amor tal y como es, con su sufrimiento fecundo,²⁸ con su «extraña mezcla de dolor y de alegría», como dirá el *Fedro*,²⁹ el amor insaciable, el amor solitario, siempre preocupado por lo que ama, siempre echando de menos a su objeto, es la pasión, la verdadera, la que enloquece y desgarrar, la que está hambrienta y tortura, la que exalta y aprisiona. ¿Cómo podría ser de otro modo? Sólo se desea lo que nos falta, lo que no tenemos: ¿Cómo se puede entonces tener lo que se desea? No existe amor feliz, y esa carencia de felicidad es el amor mismo. «¡Qué feliz sería si ella me amara, si fuera mía!», se dice él. Pero, si fuera feliz, ya no la amaría, o ya no sería el mismo amor...

26. *Ibid.*

27. Plotino, *Tratado*, 50 (Enéadas, III, 5), § 7; sobre la teoría plotiniana del amor, en su relación con la de Platón, aparte de la introducción de P. Hadot a ese tratado en la traducción de Hadot, Cerf, 1990, véase también del mismo autor, *Plotin ou la simplicité du regard*, Études augustiniennes, 1989, cap. 4, así como la bella meditación de J.-L. sobre el amor de lo neutro, *La voix nue*, Ed. De Minuit, 1990, págs. 329 y sigs.

28. *El Banquete*, 206 e.

29. 251 d.

Aquí me alejo de Platón, o al menos lo modernizo un poco, digamos que deduzco de él algunas lecciones. El amor es carencia, y en la medida en que es carencia, la plenitud le está prohibida por definición. Eso es algo que los amantes saben perfectamente y que se opone a lo que dice Aristófanes. Una carencia satisfecha desaparece como carencia: la pasión no podría sobrevivir mucho tiempo a la felicidad, ni la felicidad sin duda a la pasión. De ahí el gran sufrimiento del amor mientras la carencia domina y la gran tristeza de las parejas cuando ya no domina... El deseo desaparece en su satisfacción: es necesario, pues, que esté insatisfecho o muerto, carente o malogrado, desgraciado o perdido... ¿Existe alguna salida? Platón sugiere dos, pero ninguna de las dos solucionará, me temo, las dificultades de nuestra vida amorosa. ¿Qué es amar? Carecer de lo que se ama y quererlo poseer para siempre.³⁰ Por eso el amor es egoísta, al menos este tipo de amor, y por lo tanto se halla perpetuamente expulsado fuera de sí mismo, estático, como dice Lacan,³¹ y este éxtasis (éxtasis de uno mismo en el otro) define bastante bien la pasión: es egoísmo descentrado, egoísmo desgarrado, como colmado de ausencia, lleno del vacío de su objeto, y de sí, como si el amor fuera ese mismo vacío. ¿Cómo podría poseer para siempre, puesto que va a morir, y sea lo que sea, puesto que es carencia? «Por el parto en la belleza —responde Platón— según el cuerpo y según el espíritu»,³² dicho de otra manera, por la creación o la procreación, por el arte o por la familia. Es la primera salida, la más fácil, la más natural. La vemos en los animales, explica Diotima, cuando están poseídos por el deseo de dar a luz, cuando el amor los excita, cuando se sacrifican por sus pequeños... la razón no se halla presente, lo que es suficiente para probar que el amor la precede o la sobrepasa. Pero entonces ¿de dónde procede? De aquello que «la naturaleza mortal busca siempre, en la medida de sus posibilidades: la perpetuidad y la inmortalidad; pero que sólo puede conseguir por medio de la generación, dejando siempre un individuo más joven en el lugar que ocupaba uno más viejo»,³³ responde Diotima. La causa o el principio del amor es aquello por lo que los mortales, que nunca permanecen idénticos a sí mismos, tienden sin embargo a conservarse y a participar, en la medida de lo posible, de la inmortalidad. Eternidad del reemplazo, divinidad del reemplazo. De ahí el amor que tienen a sus hijos, de ahí el amor a la gloria: es la vida lo que

30. *Ibid.*, 200 a -201 c y 204 a -206 a.

31. *Op. cit.*

32. *Ibid.*, 206 b -207 a.

33. *Ibid.*, 207 a-d.

aman, es la inmortalidad lo que persiguen, es la muerte lo que les obsesiona.³⁴ El amor es la vida misma, pero en tanto que ésta carece perpetuamente de sí, en tanto que quiere conservarse, en tanto que no puede, como si estuviera hendida por la muerte, como si estuviera condenada a la nada. Por consiguiente, el amor sólo escapa a la carencia absoluta, a la miseria absoluta, a la desgracia absoluta, si *da a luz*, como dice Platón: unos dan a luz con el cuerpo, y es lo que se llama crear una familia, otros con el espíritu, y es lo que se llama la creación, tanto en el arte o en la política como en las ciencias o en la filosofía.³⁵ ¿Es una salida? Quizá, pero no una salvación, puesto que la muerte, a pesar de todo permanece, y se apodera de nosotros, de nuestros hijos y de nuestras obras, puesto que la carencia nos tortura o nos malogra... Para todo el mundo es un hecho que la familia es el futuro del amor, su salida natural, pero también lo es que nunca ha conseguido salvar el amor, la pareja, ni la familia. En cuanto a la creación, ¿cómo podría salvar al amor si depende de él? ¿Y cómo si no depende? Quizá por eso Platón propone otra salida más difícil, más exigente: la famosa dialéctica ascendente, con la que termina el discurso de Diotima. ¿De qué se trata? De una ascensión, en efecto, pero espiritual, es decir, de un recorrido iniciático y de una salvación. Es el recorrido del amor y la salvación por la belleza. Seguir al amor sin perderse en él, obedecerle sin encerrarse en él, es superar uno después de otro, los grados del amor: amar primero un solo cuerpo, por su belleza, después a todos los cuerpos bellos, puesto que la belleza es común a todos ellos, después la belleza de las almas, que es superior a la de los cuerpos, después la belleza que se encuentra en las acciones y en las leyes, después la belleza que se halla en las ciencias y, por último, la Belleza absoluta, eterna, sobrenatural, la belleza de lo Bello en sí mismo, que existe en sí misma, por sí misma, de la que todas las cosas bellas participan, de donde proceden y reciben su belleza...³⁶ Ahí es donde el amor nos lleva, lo que le salva y nos salva. Al amor, dicho de otra forma, sólo le salva la religión, éste es el secreto de Diotima, éste es el secreto de Platón: si el amor es carencia, su lógica es tender siempre hacia lo que le falta, hacia lo que le falta cada vez más, hacia lo que le falta de una manera absoluta, es decir, al Bien (del que lo Bello sólo es una deslumbrante manifestación), que es la trascendencia, que es Dios, y anularse, finalmente saciado, finalmente calmado, final-

34. *Ibid.*, 207 d -208 e.

35. *Ibid.*, 208 e -209 e.

36. *Ibid.*, 210 a.

mente muerto y feliz.³⁷ ¿Seguiría siendo amor si ya no careciera de nada? No lo sé. Platón quizá diría que entonces sólo quedaría la belleza, y Plotino diría que sólo quedaría el Uno, y los místicos, que sólo quedaría Dios... Pero, si Dios no es amor, ¿para qué sirve Dios? ¿Y de qué podría carecer Dios?

Hay que dejar a Platón en el punto en que él nos deja. Nos ha conducido, y eso ya es mucho, del sueño de la fusión (Aristófanes) a la experiencia de la carencia (Sócrates), y de la carencia a la trascendencia o a la fe (Diotima). Gran recorrido para un libro tan pequeño, y que dice mucho de su grandeza. Pero ¿somos capaces de la salida que nos propone? ¿Podemos creer en ella? ¿Podemos aceptarla? Los cristianos responderán que sí. Pero no todos. Los amantes, sean creyentes o no, saben perfectamente que ni el mismo Dios podría salvarles, si ellos mismos no salvan primero el amor en su interior, entre ellos, por ellos. ¿Qué valor tiene la fe, si no sabemos amar? ¿Y para qué es necesaria, si sabemos amar?

Pero la verdad es que no sabemos amar, y esto es algo que las parejas no dejan de experimentar dolorosamente; quizá sea lo que las condena al fracaso y lo que las justifica. ¿Cómo se puede amar sin aprender a amar? ¿Cómo se puede aprender a amar sin amar?

Sé que existen otros amores (y hablaré de ellos), pero éste es el más fuerte, en todo caso el más violento (el amor de padres a hijos es, en algunos casos, todavía más fuerte, pero más calmado), el más rico en sufrimientos, en fracasos, en ilusiones, en desilusiones... Su nombre es Eros; la carencia es su esencia; la pasión amorosa, su culmen. Quien dice carencia dice sufrimiento y posesividad. Te amo: te quiero. Es el *amor de concupiscencia*, como decían los escolásticos, es *el mal de amores*, como decían los trovadores, es el amor que describe Platón en *El Banquete*, como hemos visto, pero que también describe, con mayor crueldad, en el *Fedro*: es el amor celoso, ávido, posesivo, que lejos de alegrarse siempre de la felicidad de aquel a quien ama (como haría un amor generoso), sufre atrozmente desde el momento en que su felicidad le aleja de él o amenaza la suya...³⁸ Inoportuno y celoso mientras ama, infiel y mentiroso cuando ya no ama, «el amante, lejos de querer el bien de

37. Sobre el amor como deseo de muerte, véase L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, reed. PUF, 1964, pág. 182. Sobre lo Bello como manifestación del Bien, véase, *ibid.*, pág. 188.

38. Véase el primer discurso de Sócrates en el *Fedro* (237-241). El segundo discurso de Sócrates (244-257) encuentra por otras vías (por la nostalgia más que por la esperanza) la inspiración religiosa o idealista de *El Banquete*. Sobre la comparación entre estos diálogos (y con el *Lisis*), véase L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, cap. 1.

ellos, ama al niño (o a la mujer, o al hombre...) como un plato con el que quiere saciarse». Los amantes aman al amado «como los lobos aman al cordero».³⁹ Amor de concupiscencia, pues: estar enamorado es amar al otro por el propio bien. Este tipo de amor no es lo contrario del egoísmo; es su forma pasional, relacional, transitiva. Es como una transferencia de egoísmo, o un egoísmo transferencial...⁴⁰ No tiene nada que ver con la virtud, pero sí mucho, a veces, con el odio. Eros es un dios celoso. Quien ama quiere poseer, quien ama quiere conservar sólo para él. Si él es feliz con otra, usted preferiría que estuviera muerto. Si ella es feliz con otro, usted preferiría que fuera desgraciada, pero que estuviera con usted... ¡Bonito amor, que sólo es amor a uno mismo!

Y, sin embargo, ¡cómo la echa usted de menos! ¡Cómo la desea! ¡Cómo la ama! ¡Cómo sufre! Eros le sostiene, Eros le desgarrar: ama lo que no tiene, lo que le falta, y eso es lo que se llama una pena de amor.

Pero he aquí que ella le ama de nuevo, que le continúa amando, que está ahí, con usted, por usted, para usted... ¡Qué violencia en el encuentro, qué avidez en los abrazos, qué salvajismo en el placer! Y después qué paz tras el amor, qué reflujo, qué repentino vacío... Ella le siente menos presente, menos acuciante. «¿Me sigues queriendo?», le pregunta. Le responde que sí, por supuesto. La verdad, sin embargo, es que ahora le falta menos. Pero le volverá a ocurrir lo mismo, el cuerpo es así. Sin embargo, a fuerza de estar ahí todos los días, todas las noches, todas las tardes, todas las mañanas, acabará faltándole cada vez menos, es inevitable, cada vez de una manera menos fuerte, menos a menudo, y, por último, menos que otra mujer o que la soledad. Eros se tranquiliza, Eros se aburre: tiene lo que ya no echa de menos, y eso es lo que se llama una pareja.

«Los hombres —me decía una amiga— mueren raramente de amor: se duermen antes.» Y las mujeres mueren por este adormecimiento.

¿Estoy presentando un cuadro exageradamente negro? Digamos que esquematizo, es necesario. Algunas parejas viven mejor, mucho mejor, que ese adormecimiento de la pasión, que ese desamor que no se atreve a decir su nombre. Pero otras viven mucho peor y llegan incluso al odio, a la violencia y a la locura. Platón casi no explica el hecho de que existan parejas felices y, por lo tanto, habrá que intentar compren-

39. *Fedro*, 240 e -241 d.

40. La transferencia, en el sentido freudiano del término, sería el sentido del discurso de Alcibiades (212-222), o más bien de «la interpretación» que da Sócrates de él, a su vez interpretada por Lacan: *op. cit.*, págs. 179-213; véase también pág. 460.

derlo. Si el amor es carencia, ¿cómo colmarlo sin hacerlo desaparecer? ¿Cómo satisfacerlo sin suprimirlo? ¿Cómo hacerlo sin gastarlo o desahacerlo? ¿No es el placer el fin (el objetivo pero también el término) del deseo? ¿No es la felicidad el fin de la pasión? ¿Cómo podría ser feliz el amor, si sólo ama lo que no es «actual y presente»?⁴¹ ¿Cómo podría durar, si es feliz? «¡Imagínense a Isolda convertida en la señora de Tristán!», escribe Denis de Rougemont.⁴² Todos sabemos que eso hubiera supuesto el final de la pasión de Isolda y, que si siguió enamorada, fue gracias a la espada que la separaba de Tristán y de la felicidad. En pocas palabras, sabemos que el amor sólo es apasionado en la carencia, que la pasión es esa misma carencia, polarizada por su objeto, exaltada por su ausencia, y que, debido a eso, sólo puede durar en el sufrimiento, sólo por él, y quizá para él... La carencia es sufrimiento, la pasión es sufrimiento, y es el mismo sufrimiento, o el segundo sólo es una exacerbación alucinatoria u obsesiva del primero (el amor, decía el doctor Allendy, es «un síndrome obsesivo normal»),⁴³ por concentración en un objeto definido que se encuentra desde ese momento (puesto que la carencia es indefinida) indefinidamente valorado. De ahí todos esos fenómenos de exaltación, de *crystalización*, como dice Stendhal, de *amor loco*, como dice Breton,⁴⁴ de ahí sin duda el romanticismo,⁴⁵ de ahí quizá la religión (Dios es lo que nos falta de una manera absoluta), de ahí el amor, en todos los casos, que sólo es fuerte a condición de que vaya acompañado de frustración y de desgracia. Es la «victoria de la “pasión” sobre el deseo —escribe Denis de Rougemont—, el triunfo de la muerte sobre la vida.»⁴⁶ Pensemos en *Adela H...* de Truffaut. ¿Cómo desearíamos que dejara de estar enamorada, que dejara de esperarle, de sufrir, cómo desearíamos que sanara! Pero ella prefiere la muerte o la locura. Es la canción de Tristán: «¿Para qué he nacido? La vieja melodía me repite: Para desear y para morir, para morir de desear.»⁴⁷ Si la vida es carencia, ¿de qué carece? De la otra vida: de la muerte. Es la lógica de la nada («la verdadera vida está ausente»: el ser está en otro lugar, el ser

41. *El Banquete*, 200 e.

42. *L'amour et Occident*, I, 9, reed, «10-18», 1974, pág. 36.

43. R. Allendy, *El amor*, Denoël, reed. 1962, pág. 36.

44. Stendhal, *Del amor* (véanse especialmente los caps. 2-12, así como la nota del cap. 15). André Breton, *L'amour fou*, Gallimard, 1937, reed. 1971.

45. D. De Rougemont, *op. cit.*, I, 11, pág. 42: «Definiría de buen grado al romántico occidental como un hombre para quien el dolor, y especialmente el dolor amoroso, es un medio privilegiado de conocimiento.»

46. *Ibid.*, págs. 36 y 37.

47. Wagner, *Tristán e Isolda*, citado por D. de Rougemont, *ibid.*, pág. 40.

es lo que falta), es la lógica de Platón («los verdaderos filósofos ya están muertos...»),⁴⁸ es la lógica de Eros: si el amor es deseo, si el deseo es carencia, sólo se puede amar lo que no se tiene y sufrir por esa carencia, sólo se puede poseer lo que ya no falta, y lo que, desde ese momento (puesto que el amor es carencia) no se podría continuar amando... Hay que elegir, pues, entre la pasión y el aburrimiento. Albertina presente, Albertina desaparecida... Cuando ella está, él sueña con otra cosa, que echa de menos («comparaba —escribe Proust— la mediocridad de los placeres que me daba Albertina con la riqueza de los deseos que ella me privaba de realizar»),⁴⁹ y se aburre con ella. Pero he aquí que ella parte: la pasión renace instantáneamente en la carencia y en el sufrimiento. Tanto es así, comenta Proust, que «a menudo, para que descubramos que estamos enamorados, quizá incluso para que nos enamoremos, es necesario que llegue el día de la separación».⁵⁰ Lógica de la pasión, lógica de la carencia, de la que la pareja es el horizonte (en el sueño) y la muerte (en la realidad). ¿Cómo se puede echar de menos lo que se tiene? ¿Cómo se puede amar apasionadamente aquello que no se echa de menos? Tristán e Isolda, observa Denis de Rougemont, «se necesitan el uno al otro para arder, pero no al otro tal y como es; no la presencia del otro, sino más bien su ausencia».⁵¹ De ahí que la espada entre ellos sea saludable, de ahí la castidad voluntaria, como un suicidio simbólico: «lo que deseamos, no lo tenemos todavía —es la muerte— y perdemos lo que teníamos —el goce de la vida—».⁵² Lógica de Eros, lógica de Tánatos: «Sin saberlo, los amantes, a pesar de ellos, nunca han deseado otra cosa que la muerte».⁵³ Aman el amor más que la vida. La carencia más que la presencia. La pasión más que la felicidad o el placer. «Señores, ¿les gustaría escuchar una bella historia de amor y de muerte?...» Éste es el comienzo de *Tristán e Isolda*,⁵⁴ y podría serlo también de *Romeo y Julieta*, de *Manon Lescault* o de *Ana Karenina*. Sin embargo, sólo es verdad en el mejor de los casos, quiero decir cuando hay realmente pasión,

48. *Fedón*, 64. Sobre la ausencia del ser y sobre el amor a la muerte, en Platón, véase *Vivire*, cap. 4, págs. 21-29.

49. *En busca del tiempo perdido*.

50. *Ibid.* Véase también Stendhal, *op. cit.*, cap. 6, 43: «Desde el momento en que uno es abandonado, la cristalización vuelve a comenzar...».

51. D. de Rougemont, *op. cit.*, I, 8, pág. 33.

52. *Ibid.*, I, 11, pág. 43.

53. *Ibid.*, pág. 37. Igualmente en Platón, «el amor es una especie de muerte», o tiende a confundirse «con el deseo de la muerte» (L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, pág. 182).

54. En la maravillosa reconstitución de Joseph Bédier, París, Edition d'Art H. Piazza, 1926 (que ya era la edición núm. 231...).

y no una imitación, no su esperanza o su nostalgia, que también aprisionan, que también matan, pero sin grandeza. Por una Isolda, ¿cuántas señoras Bovary existen?

No exageremos la pasión, no la adornemos, no la confundamos con las novelas que se han escrito sobre ella (de las cuales, las mejores son, por otra parte, las que menos se dejan engañar por ella: Proust, Flaubert, Stendhal...). Recuerdo aquella escritora a quien le dije lo poco que me gustaban las novelas de amor, todas esas pasiones devoradoras, absolutas, sublimes, que sólo se encuentran en los libros, observaba yo, por ejemplo en los suyos... Ella me objetó el caso de uno de nuestros amigos comunes, que realmente había vivido una de esas historias de amor grandiosas y trágicas... Yo lo ignoraba totalmente y aquello excitó mi curiosidad. Algunos días más tarde, pregunté al amigo en cuestión. Él sonrió: «¿Sabes una cosa?, al final sólo habré vivido un desastre bastante mediocre...». No confundamos el amor con las ilusiones que nos hacemos de él cuando estamos dentro o cuando nos lo imaginamos desde fuera. La memoria es más auténtica que el sueño; la experiencia, más auténtica que la imaginación. Además, ¿qué es estar enamorado sino hacerse un cierto número de ilusiones sobre el amor, sobre uno mismo o sobre la persona de la que uno está enamorado? A menudo estos tres flujos de ilusiones se suman, se mezclan y forman este río que nos arrastra... ¿Adónde? A donde van todos los ríos, donde acaban, donde se pierden: al océano del tiempo o a las arenas de la vida cotidiana... «Forma parte de la esencia del amor —señala Clément Rosset— el pretender amar para siempre, pero forma parte de su realidad el amar sólo durante un tiempo.»⁵⁵ Forma parte, pues, de la esencia del amor (en todo caso de este amor: la pasión amorosa) el ser ilusorio y efímero. La verdad misma lo condena. Los que lo celebran querrían condenar la verdad a causa de eso: muchos de ellos hacen profesión de preferir el sueño o la ilusión. Pero esto no basta normalmente para salvarles ni para salvar el amor. Querrían no dar la razón a la realidad. Querrían salvar la pasión, hacerla durar, conservarla... ¿Cómo podrían hacerlo si la pasión no depende de ellos, si la duración la mata cuando es feliz, si la idea de conservarla es lo contrario incluso de la pasión? Toda carencia acaba por calmarse si no nos mata: porque la satisfacemos, porque nos acostumbramos a ella, porque nos olvidamos de ella... Si el amor es carencia, está condenado al fracaso (en la vida) o sólo puede triunfar en la muerte.

55. *Le principe de cruauté*, Ed. De Minuit, 1988, pág. 54.

Se dirá que efectivamente fracasa y que eso da la razón a Platón. Pero ¿es éste el único amor del que somos capaces? ¿Sólo sabemos echar de menos? ¿Sólo sabemos soñar? ¿Qué virtud sería ésta si sólo conduce al sufrimiento o a la religión?

PHILIA

Había anunciado tres definiciones. Es el momento de llegar a la segunda. Nadie puede desear la virtud, venía a decir Spinoza, si no desea actuar y vivir.⁵⁶ ¿Cómo se podría echar de menos la vida, si sólo se la puede desear a condición de tenerla? ¿Es porque siempre se desea otra vida distinta a la que se disfruta? Esto es lo que diría Platón y lo que nos encierra en la desgracia o en la insatisfacción. Si el deseo es carencia, y en la medida en que es carencia, la vida necesariamente es un fracaso: si sólo se desea lo que no se tiene, nunca se tiene lo que se desea, y por eso nunca se estará feliz o satisfecho.⁵⁷ Incluso el deseo de felicidad nos separa de la felicidad. «¡Qué feliz sería, si fuera feliz!...» La frase, de Woody Allen, da, una vez más, la razón a Platón, y nos la quita a nosotros: sólo sabemos desear «lo que no es ni actual ni presente», como dice Sócrates,⁵⁸ dicho de otra manera: lo que no existe. No esta mujer, que es real, sino su posesión, que no lo es. No la obra que se hace, sino la gloria que se espera. No la vida que se tiene, sino otra que no se tiene. Sólo sabemos desear la nada: sólo sabemos desear la muerte. ¿Y cómo se podría amar lo que no existe? Si el amor es carencia, sólo existe amor imaginario y sólo se ama a los fantasmas.

Pero ¿el amor es siempre una carencia? ¿Sólo es eso? Sócrates, en *El Banquete*, se hacía a sí mismo una objeción: ¿aquel que tiene salud no puede desear tener salud? ¿Y eso no es desear lo que se tiene, lo que se disfruta, aquello de lo que no se carece? No, respondía, pues la salud que se desea no es la que se tiene: la que se tiene es la salud presente; la que se desea es su continuación, dicho de otra manera: la salud futura, la salud que no se tiene.⁵⁹ La respuesta es aclaradora, pero quizá más de lo que Platón hubiera deseado: la respuesta confunde el deseo con la esperanza, y en esta confusión es donde se encierra todo. Pues si es cier-

56. *Ética*, IV, prop. 21.

57. Ser feliz, tanto para Platón como para cualquier otro, es en efecto tener lo que se desea: *El Banquete*, 204 e -205 a.

58. *Ibid.*, 200 e.

59. *El Banquete*, 200 b-e.

to, muy cierto, tristemente cierto, que no puedo esperar lo que tengo, lo que soy o hago: ¿cómo podría esperar estar vivo, puesto que lo estoy; estar sentado, puesto que es el caso; escribir, puesto que lo estoy haciendo? Sólo se espera lo que no se tiene: la esperanza está condenada para siempre a lo irreal y a la carencia, y nos condena. Doy fe de ello. Pero ¿todo deseo está compuesto de esperanza? ¿Realmente sólo sabemos desear lo que no existe? ¿Cómo podríamos amar entonces lo que existe?

La respuesta va mucho más allá del platonismo. «El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*», escribirá Sartre, y «el deseo es carencia». ⁶⁰ Eso sería condenarnos a la nada o a la trascendencia, y el existencialismo, ateo o cristiano, no es otra cosa. Es Platón una vez más. Eso sería sobre todo prohibirse amar, excepto en la frustración (cuando el otro no está) o en el fracaso (cuando está: «el placer es la muerte y el fracaso del deseo»). ⁶¹ Eso sería confundir, una vez más, el deseo y la esperanza, y el amor, todo tipo de amor, con la carencia. Como Platón. Eso sería tomar la parte por el todo, el accidente por la esencia. Es verdad, decía yo, que sólo esperamos lo que nos falta: la esperanza es la carencia misma, en la ignorancia y en el tiempo. Sólo se espera lo que no se tiene. ⁶² Por eso la esperanza, decía Spinoza, es inquietud, ignorancia e impotencia. ⁶³ Pero no el deseo. Pero no el amor. O más bien: no todo deseo, no todo amor. ¿Qué desea quien está paseando, sino pasearse, sino esos mismos pasos que al instante lleva a cabo? ¿Cómo podría echarlos de menos? ¿Y cómo podría andar si no deseara hacerlo? En cuanto a aquel que sólo deseara los pasos futuros, los paisajes futuros, etc., no sería un paseante, o lo ignoraría todo sobre el placer del paseo. Esto sirve para cualquier individuo, desde el momento en que deja de esperar, y a cada instante. ¿Por qué estaría sentado si éste no fuera mi deseo? ¿Cómo podría escribir si no deseara hacerlo? ¿Y quién podría creer que sólo deseo las palabras que todavía no he escrito, las palabras futuras, y no las que estoy escribiendo en este mismo instante? Por supuesto que anticipo las otras que seguirán, pero no las espero. Las imagino, las presiento, las busco, las dejo venir, las elijo... ¿Cómo esperar lo que depende de mí? ¿Por qué esperar lo que no depende? El presente de escribir, como todo presente vivo, está orientado hacia el futuro. Pero no siempre ni sobre todo por la carencia o la esperanza. Existe un abis-

60. *El ser y la nada*.

61. *Ibid.*, pág. 467.

62. Véase *Una educación filosófica*.

63. *Ética*, III, def. 12 de las pasiones (con la explicación de la def. 13), y sobre todo, IV, prop. 47, con su demostración y su escolio.

mo entre *escribir* y *esperar escribir*: es el mismo abismo que separa el deseo como carencia (esperanza o pasión) del deseo como potencia o goce (placer o acción). La voluntad, para las cosas que dependen de nosotros, es ese deseo en acto: ¿cómo podría faltarle su objeto, puesto que lo lleva a cabo? Y el placer, para las cosas que no dependen de nosotros, es ese deseo satisfecho: ¿cómo podría faltarle su objeto, puesto que lo goza? Desear lo que se hace, lo que se tiene, o lo que es, se llama querer, se llama actuar, se llama gozar o regocijarse, y por eso la menor de nuestras acciones, el menor de nuestros placeres, la menor de nuestras alegrías, es una refutación del platonismo. Pues, ¿cuándo hay acción?, ¿cuándo hay placer?, ¿cuándo hay alegría? La respuesta es muy simple. Hay acción, hay placer, hay alegría cada vez que deseamos lo que hacemos, lo que tenemos, lo que somos o lo que es, en resumen, cada vez que deseamos *aquello que no nos falta*: hay acción, placer o alegría cada vez que Platón no tiene razón, y esto dice mucho sobre el platonismo. Beber cuando se tiene sed, comer cuando se tiene hambre o cuando algo está bueno, pasearse cuando se tienen ganas, hablar con los amigos, admirar un paisaje, escuchar la música que amamos, escribir las palabras que elegimos, realizar los actos que queremos... ¿dónde está la carencia en todo esto? ¿En el hambre, en la sed? Señalemos en primer lugar que esto no sería verdad en lo que se refiere a la música, a la amistad o a la acción, de la que se goza sin carencia previa; en segundo lugar, que se puede comer o beber con placer, cuando algo está muy bueno, sin sentir ninguna carencia; y, por último, que casi no tiene sentido hablar de carencia, para aquel que se supone, por hipótesis, que tiene algo para comer y beber. El hambre que tortura al hambriento es una cosa; el apetito que alegra al comilón es otra; y, por último, el gusto que hace la felicidad del *gourmet* es otra. La carencia puede mezclarse con el placer, pero no podría ser suficiente para él ni explicarlo totalmente. En la propia sexualidad, ¿es cierto que Eros reina como señor, que reina solo? Es cierto que lo hace así en la pasión, en el sufrimiento, en la frustración. Pero ¿y en el amor?, ¿y en el placer?, ¿y en la acción? Si sólo se deseara lo que no se tiene, lo que no es, lo que nos falta, creo que nuestra vida sexual sería todavía más complicada de lo que es y menos agradable.

¿Qué les puede faltar a un hombre y una mujer que se aman y se desean cuando hacen el amor? ¿El otro? No, puesto que está ahí, puesto que se está dando, puesto que se está ofreciendo totalmente y se halla totalmente disponible. ¿El orgasmo? No, puesto que no es el orgasmo lo que desean, puesto que llegará bastante pronto, puesto que el deseo les llena suficientemente, puesto que el amor mismo, cuando lo están

haciendo, es un placer. Es cierto que existe en el deseo una tensión que pide ser aliviada. Pero es la tensión de una fuerza más que de una carencia, es una tensión alegre, afirmativa, vital, que no tiene nada que ver con la frustración: es una experiencia, más bien, de la potencia y de la plenitud. ¡Qué vivos están! ¡Qué presentes están! ¡Qué llenos están el uno gracias al otro! ¡Llenos aquí y ahora! La verdad es que no les falta nada y por eso precisamente se sienten tan bien, tan felices; por eso hacer el amor, cuando se hace con amor, cuando se hace con placer, es una experiencia tan fuerte: porque quienes lo hacen gozan de ellos mismos, el uno del otro, el uno por el otro, gozan de su deseo, gozan de su amor, pero de otro tipo de deseo, puesto que no carece de nada, pero de otro tipo de amor, puesto que es feliz. A veces, estos dos tipos de amor pueden mezclarse, como todos hemos podido experimentar alguna vez, y esto confirma, precisamente, que son diferentes. Existe el amor que se sufre, y es pasión; existe el amor que se hace o que se da, y es acción. ¿Dónde habéis visto que la erección sea carencia? ¿Dónde habéis visto que todo amor implique sufrimiento?

Se pueden multiplicar los ejemplos. El padre sólo es padre, señalaba Sócrates, cuando tiene un hijo.⁶⁴ Muy bien. Pero desde ese momento, el padre ama a su hijo, que no le falta. Es verdad que lo amaba antes de tenerlo, lo deseaba, lo esperaba, quizá incluso tenía ganas de tener un niño, amaba al hijo que le faltaba, sentía la necesidad de que naciera, sentía el eros paternal: su amor era imaginario, su objeto era imaginario. Amaba al niño soñado, y sólo era el sueño de un amor. Un sueño feliz, en la medida en que se imagina satisfecho, y después doloroso, si tarda en hacerse realidad. ¡Qué de sufrimientos, qué de frustraciones, si el niño no llega! Pero ¿y si llega, y si está? ¿Acaso el padre va a dejar de quererlo, puesto que ya no le falta? Puede ocurrir, pero, evidentemente, no es lo más común. La mayoría de los padres aprenderán a amarle de otra manera, a amarle de verdad, es decir, tal y como es, tal y como vive, tal y como crece, tal y como cambia, tal y como no les falta... Es pasar del amor al niño soñado al amor al niño real, y esto es algo que nunca se acaba. Todos los padres saben que este paso es necesario y difícil a la vez, que no hay amor (a lo real) sin una parte de luto (a lo imaginario), y que en realidad no se pasa del uno al otro, del niño soñado al niño real, sino que estos dos amores se mezclan, se añaden el uno al otro sin llegar a confundirse nunca del todo. Porque la imaginación permanece. La carencia permanece. No es tan fácil liberarse de Platón o de Eros. El padre, como

64. *El Banquete*, 199 d-e.

cualquier persona y como diría Platón, desea «tener también en el futuro»⁶⁵ lo que tiene en el presente: desea, pues, lo que no tiene (puesto que el futuro, por definición, está ausente) y lo que le falta. Desea que el niño corresponda con lo que espera de él, cosa que al niño le trae sin cuidado, y desea sobre todo que viva, cosa que a la vida le trae sin cuidado. He aquí, pues, al padre presa del temor y de los temblores de la pasión: Eros le ha agarrado y ya no le suelta. ¿Existe algún padre que no tenga esperanzas, algún padre que no tenga angustias? Pero ¿quién no ve que el amor no es únicamente eso, ni siquiera su mejor parte, ni la más viva, ni la más verdadera, ni la más libre, ni la más feliz? Pobre padre, pobre amor (¡y pobre hijo!), si sólo amara al hijo futuro, la *conservación* del hijo, como diría Platón,⁶⁶ dicho de otra manera: aquello de lo que la muerte puede privarle en cualquier momento, aquello de lo que la muerte le privará necesariamente («quiera el cielo que sea por mi propia muerte»), y de lo que ya le priva, puesto que ama al hijo que le falta, al hijo que no existe, al hijo como sueño y como nada, al hijo de la angustia, como un gran agujero en el ser o la felicidad, y siente un nudo en la garganta y unas ganas repentinas de llorar... Ese amor existe, repetimos: es el amor apasionado del padre por su hijo, con su serie de esperanzas y de temores, es un amor, que como toda pasión, aprisiona al padre, pero también puede aprisionar al hijo, abandonándolos a la angustia, a lo imaginario, a la nada... Ese amor existe, pero no es el único: el padre ama también al hijo tal y como es, tal y como no le falta, al hijo actual y presente, al hijo vivo, contra el que la muerte no puede hacer nada, ni la angustia, ni la nada, cuya fragilidad tiene algo de indestructible o de eterna, a pesar de la muerte, a pesar del tiempo, algo de absolutamente simple y absolutamente vivo, que a veces el padre sabe acompañar simplemente, y que le tranquiliza, y que, extrañamente, le da seguridad y le alegra...

A la angustia se opone lo real y, a la carencia, la alegría. Sigue siendo amor, pero ya no es Eros. Entonces ¿qué es?

¿Y qué ocurre con nuestros amigos? ¡Qué tristeza si sólo les pudiéramos amar cuando están ausentes o nos faltan! La verdad es todo lo contrario, por eso la amistad se distingue tanto de la pasión: no hay carencia, no hay angustia, no hay celos, no hay sufrimiento. Amamos a los amigos que tenemos tal y como son, sin que nos falten. Platón no escribió nada valioso sobre la amistad, y no es casualidad. Aristóteles, por el contrario, dijo lo esencial en la *Ética a Nicómaco*. ¿Lo esencial? Sí, dijo

65. *El Banquete*, 200 d.

66. Véase *El Banquete*, 200 d-e.

que sin la amistad la vida sería un error; que la amistad es una condición para la felicidad y un refugio contra la desgracia; que la amistad es a la vez útil, agradable y buena; que es «deseable por sí misma» y «consiste más en amar que en ser amado»; que no es posible sin una forma de igualdad que la preceda o que ella instaure; que es más valiosa que la justicia, y que la incluye, y que es a la vez su más alta expresión y su superación. También dijo que no es ni carencia ni fusión, sino comunidad, solidaridad y fidelidad; que los amigos disfrutan tanto los unos de los unos como de su misma amistad; que no se puede ser amigo de todos, ni de la mayoría; que la amistad más alta no es una pasión, sino una virtud; y finalmente, y esto lo resume todo, que «amar (es) la virtud de los amigos». ⁶⁷ De hecho, la amistad también es amor (un amigo a quien no se quisiera no sería un amigo), pero no es carencia, pero no es Eros. Entonces, ¿qué es?

Necesitamos otra definición, y aquí es donde aparece Spinoza. El amor es deseo, puesto que el deseo es la esencia misma del hombre. ⁶⁸ Pero el deseo no es carencia: el deseo es potencia, ⁶⁹ el amor es alegría. ⁷⁰ De este punto es de donde hay que partir o volver a partir.

Se habla de potencia sexual, lo cual quiere decir algo importante. ¿El qué? Que el deseo, carezca o no de objeto, no podría reducirse a esa carencia eventual, que el deseo es también y en primer lugar una fuerza, una energía, una *potencia*, como dice Spinoza: es potencia de gozar y goce en potencia. Esto es verdad en lo que se refiere al deseo sexual, pero no sólo a él. Todo deseo, para Spinoza, es potencia de actuar o fuerza de existir («*agendi potentia sive existendi vis*»), ⁷¹ potencia de vivir, pues, y la vida misma como potencia. ¿Cómo sería posible el placer en el caso contrario? ¿Cómo sería posible el amor? ¿Cómo sería posible la vida? La muerte sería más fácil, y es necesario que algo nos separe de ella. Si

67. Véase *Ética a Nicómaco*, libros VIII y IX. Las citas han sido extraídas del libro VIII, caps. 9 y 10, 1159 a 25-34. Véase también *Ética a Eudemo*, libro VII, y *Gran Moral*, libro II, caps. 11-16. Sobre la amistad en la antigüedad, se puede consultar la tesis de Jean-Claude Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1984 (con un extenso capítulo sobre Aristóteles, págs. 189-286), así como el libro de André-Jean Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grèque d'Aristote à Panétius*, Vrin, 1961. Señalemos finalmente las páginas, desgraciadamente poco numerosas pero sugestivas, que Pierre Aubenque ha consagrado a «L'amitié chez Aristote» en un apéndice a *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963 (reeditado recientemente en la colección «Quadrige»).

68. Spinoza, *Ética*, III, escolio de la prop. 9 y definición 1 de las pasiones.

69. *Ética*, III, props. 6-13, con sus demostraciones y escolios, y definición general de las pasiones, con su explicación. No volveré sobre lo que ya demostré en otro lugar: «Spinoza contre les herméneutes». *Une éducation philosophique*, págs. 245 y sigs.

70. *Ibid.*, y definición 6 de las pasiones, con su explicación.

71. *Ética*, III, definición general de las pasiones.

el hambre es carencia de alimento y, por lo tanto, sufrimiento, el apetito es potencia de comer (incluso cuando no falta la comida) y de gozar de lo que se come. Se dirá que el apetito sólo es un hambre ligera y que la carencia sigue siendo lo esencial. Pero no es así, porque que los muertos no tienen hambre: el hambre supone la vida, la carencia supone la potencia. Reducir el deseo a la carencia es tomar el efecto por la causa, el resultado por la condición. El deseo es primero, la potencia es primero. El anoréxico es el que carece de algo, no el que come con buen apetito. El melancólico es el que carece de algo, no el que ama la vida y la vive intensamente. El impotente es el que carece de algo, no el amante feliz y dispuesto. Además, ¿quién que haya vivido una vida un poco larga no ha conocido momentos de hastío, de depresión y de impotencia? ¿De qué carecíamos entonces? No siempre carecíamos de un objeto, ni de la carencia de ese objeto (puesto que éste podía estar o no estar a nuestro alcance, y ofrecerse o no a nuestro goce), sino del deseo, sino del gusto, sino de la fuerza de gozar o de amar. El deseo no es carencia: es su objeto lo que le falta a veces (frustración) o lo que le cansa (hastío). ⁷² La carencia no es la esencia del deseo; es su accidente o su sueño, la privación que le irrita o el fantasma que se inventa.

Del mismo modo que hay deseos diferentes para objetos diferentes, debe de haber también, si el amor es deseo, amores diferentes para diferentes objetos. Y así ocurre: se puede amar el vino o la música, una mujer o un país, a los hijos o el trabajo, a Dios o el poder... La lengua francesa, a la que normalmente se alaba por su claridad analítica, da prueba en este punto de un hermoso espíritu de síntesis, que encontramos también, es verdad, en muchas otras lenguas. ⁷³ El amor al dinero, el amor a la buena carne, el amor a un hombre, el amor a una mujer, el amor que se tiene a los padres o a los amigos, a un cuadro, a un libro, el amor a uno mismo, el amor a una región o a un país, el amor que se hace, el amor que se da, el amor al campo o a los viajes, el amor a la justicia, el amor a la verdad, el amor al deporte, al cine, al poder, a la gloria... Lo que tienen en común estos diferentes amores, y lo que justifica

72. Véase Spinoza, *Ética*, III, escolio de la prop. 59.

73. Sobre todo, según Denis de Rougemont, en las lenguas europeas: véase *Les mythes de l'amour*, Albin Michel, 1961, reed. NRF, «Ideas», 1978, Introd., págs. 15 y 16. Puesto que estamos en las consideraciones lingüísticas, recordemos de paso, para los puristas, que amor, en plural puede ser indiferentemente masculino o femenino («el uso no está fijado», constata Grevisse; «el masculino está siempre permitido», recuerda Hante), y normalmente permanece como «masculino tanto en singular como en plural en su acepción general» (V. Thomas, *Dictionnaire des difficultés de la langue française*, Larousse, 1956, reed. 1976). El femenino plural, de aspecto siempre rebuscado y a menudo enfático, sólo se utiliza para designar las relaciones amorosas.

la unicidad de la palabra, es el placer, como dice Stendhal, o la alegría, como dice Spinoza, que estos objetos nos procuran o nos inspiran. «Amar —escribe Stendhal— es sentir placer al ver, al tocar y al sentir a través de todos los sentidos y lo más cerca posible un objeto amable y que nos ama.»⁷⁴ Suprimamos la última oración de relativo, que sólo vale para las relaciones interpersonales, y añadamos que se puede gozar o regocijarse también con el solo pensamiento de este objeto (puesto que se puede amar a los ausentes o las abstracciones), y tendremos una definición aceptable del amor: amar es experimentar placer al ver, tocar, sentir, conocer o imaginar. La generalidad de esta definición, que algunos encontrarán excesiva, corresponde en francés a la polisemia de la palabra o, mejor dicho, a la pluralidad de sus referentes. Una definición sólo es válida en la medida en que sirve para aclarar algo, y cada uno es dueño de su vocabulario. Además no hay que violentar demasiado la lengua. Por mi parte, propondré la siguiente definición, que me parece a la vez más sencilla (de comprender) y más amplia (en extensión) que la definición de Stendhal, a la que recorta y prolonga: *amar es poder gozar o regocijarse de algo*. De ese modo hay personas que aman la música, o una música determinada, y personas a quienes les deja indiferentes o les aburre; personas que aman a las mujeres, o una mujer determinada, y personas que gozan (amor físico) o se regocijan (amor espiritual, aunque por supuesto estos dos amores puedan ir unidos y mezclarse) más con los hombres, o como los convidados del *Banquete*, con los niños... Los objetos del amor son tan innumerables como las causas de los placeres y de las alegrías, y como las distintas formas de amar que esos objetos suscitan o permiten. Amo a Mozart, amo Bretaña, amo a esta mujer, amo a mis hijos, amo a mis amigos... Imaginemos por un momento que no carezco de nada de esto y que estoy en Bretaña, con mis hijos, con la mujer a la que amo, con mis mejores amigos, y que estamos escuchando a Mozart mientras miramos al mar. ¿Qué tienen en común todos estos amores? Por supuesto, no la carencia, ni siquiera la satisfacción de una carencia. Mozart o Bretaña no me faltan jamás, y mis amigos, salvo una separación muy prolongada, prácticamente tampoco: su existencia, incluso de lejos, me regocija. Lo que estos diferentes amores tienen en común es la alegría que me despiertan y la potencia de gozar o de regocijarme (de gozar y de regocijarme) de algo que, por otro lado, me puede faltar (si carezco de mujer, de hijos, de amigos...), pero cuya carencia no es su esencia ni su contenido, ni siquiera su condición

74. *Op. cit.*, cap. 2, pág. 34.

(puesto que, en el ejemplo considerado, amo precisamente lo que no me falta). Se dirá que todo esto no tiene nada de erótico... De acuerdo, si pensamos en el Eros de Platón y en lo que mi ejemplo tiene de anodino. Pero los amantes saben lo sensual, voluptuoso y fuerte que puede ser hacer el amor en la alegría más que en la carencia, en la acción más que en la pasión, en el placer más que en el sufrimiento, en la potencia satisfecha más que en la frustrada, es decir, el desear el amor que se *hace* más que el que se sueña, que no se hace y nos obsesiona...

La definición que acabo de proponer debe mucho a otra definición de Spinoza: «El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior».⁷⁵ Amar es alegrarse, o más exactamente (puesto que el amor supone la idea de una causa) *alegrarse de algo*. Alegrarse o gozar, decía yo; pero el placer sólo es amor, en el sentido más fuerte del término, si alegra al alma, lo cual ocurre sobre todo en las relaciones interpersonales. El sexo es triste cuando no hay amor o cuando se ama sólo el sexo. Esto da la razón a Spinoza: el amor es esta alegría que se añade al placer, que lo ilumina, que lo refleja en el espejo del alma, que lo anuncia, lo acompaña o lo sigue, como una promesa o un eco de felicidad. ¿Es éste el sentido corriente de la palabra? Me parece que sí, o al menos coincide con una parte esencial de la palabra, con su mejor parte. Si alguien nos dijera: «La idea de que existes me hace feliz», o bien: «Cuando pienso que existes, me siento feliz», o también: «Siento dentro de mí una alegría, y la causa de mi alegría es el hecho de que tú existas...», lo tomaríamos como una declaración de amor, y no estaríamos equivocados. Y además tendríamos mucha suerte: no sólo porque el recibir una declaración spinozista de amor no es algo que le ocurra a todo el mundo, sino también y sobre todo porque es una declaración de amor, ¡qué sorpresa!, que no nos pide nada. Es cierto que cuando se dice «te quiero», aparentemente tampoco se está pidiendo nada. Todo depende, sin embargo, del tipo de amor del que se trate. Si el amor es carencia, decir «te quiero» es pedir y no sólo pedir que el otro nos responda: «Yo también», sino también *pedir al otro que se nos dé*, puesto que le amamos, puesto que nos falta, y puesto que toda carencia, por definición, desea poseer.⁷⁶ ¡Qué peso para aquel o aquella a quien amamos! ¡Qué angustia! ¡Qué prisión! Alegrarse, por el contrario, no es pedir nada en absoluto: ¡es celebrar una presencia, una existencia, una gracia! ¡Qué ligereza para nosotros y para el otro! ¡Qué libertad! ¡Qué

75. *Ética*, III, definición 6 de las pasiones.

76. *El Banquete*, 204 d-e.

felicidad! No es pedir, sino dar las gracias. No es poseer, sino gozar y alegrarse. No es carencia, sino gratitud. ¿A quién no le gusta dar las gracias cuando ama? ¿A quién no le gusta declarar su amor cuando se siente feliz? Y por eso es don, es ofrenda, es dar gracias a cambio. ¿A quién no le gusta ser amado? ¿Quién no se alegra de la alegría que procura? Por eso el amor alimenta el amor y lo multiplica,⁷⁷ haciéndolo mucho más fuerte, mucho más ligero, mucho más *activo*, diría Spinoza,⁷⁸ desde el momento en que no es carencia. Y esta ligereza tiene un nombre: alegría. Y prueba de ello es la felicidad de los amantes. Te amo: cómo me alegro de que existas.

Bajo su forma spinozista, este tipo de declaración puede parecer extraña. Pero ¿qué importa la forma y qué importa el spinozismo? Existen otras formas más simples, más frecuentes, de decir lo mismo. Por ejemplo ésta: «*Gracias por existir, gracias por ser como eres, gracias por ser real*», que es una declaración de amor satisfecho. O también se puede decir simplemente con una mirada, una sonrisa, una caricia, una alegría... La gratitud, decía yo, es la felicidad de amar.⁷⁹ Digamos algo más: es el amor mismo como felicidad. ¿De qué podría carecer el amor, y por qué, si se alegra de lo que es, si es esta misma alegría? En cuanto «a la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada —escribe Spinoza criticando aquí la definición cartesiana—, no expresa la esencia del amor, sino su propiedad», por otra parte, de una manera muy oscura y equívoca:

Hay que observar —precisa Spinoza— que al decir que esta propiedad consiste en la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada, no entiendo por voluntad un consentimiento o una deliberación, es decir, un libre decreto (puesto que no hay libre arbitrio: puesto que nadie puede decidir amar o desear), ni siquiera un deseo de unirse a la cosa amada cuando está ausente, o de perseverar en su presencia, cuando está presente; en efecto, el amor puede concebirse sin ninguno de estos deseos (es decir, sin carencia); sino que por voluntad entiendo el contentamiento que existe en el amante a causa de la presencia de la cosa amada, contentamiento por el que la alegría del amante se ve fortificada o al menos alimentada.⁸⁰

77. Véase *Ética*, III, prop. 41 y escolio.

78. Véase, *Ética*, III, prop. 58 y 59, con las demostraciones y el escolio. Véase también la prop. 40 de la quinta parte.

79. *Supra*, cap. 10.

80. *Ética*, III, explicación de la definición 6 de las pasiones (los pasajes entre paréntesis han sido añadidos por mí). Comparar con Descartes, *Tratado de las pasiones*, II, arts. 79 y 80 (AT. 387).

El amor, como tal, no carece de nada. Si carece de su objeto, lo que evidentemente puede ocurrir, es por razones exteriores o contingentes: la partida del ser amado, su ausencia, su muerte quizá... Pero el amante no ama al amado por ese motivo. Puede ocurrir que el amor se sienta frustrado, que sufra, que esté de duelo. ¿Cómo no vamos a ser desgraciados si la causa de nuestra alegría desaparece?⁸¹ Pero el amor está en la alegría, incluso cuando ésta se ve herida, amputada o arrancada con un dolor atroz, y no en la ausencia que la desgarrar. No amo lo que me falta; sino que, a veces, lo que amo me falta. El amor es primero: la alegría es primero. O más bien el deseo es primero, la potencia es primero, de la que el amor, en el reencuentro, es la afirmación feliz. Adiós a Platón y a su demonio. Adiós a Tristán y a su tristeza. Si consideramos al amor en su esencia, es decir, por lo que es, no existe amor desgraciado.

Y tampoco existe la felicidad sin amor. Observemos, en efecto, que si el amor es una alegría que va acompañada por la idea de su causa, si por lo tanto todo amor, en su esencia, es alegre, lo inverso es también verdadero: toda alegría tiene una causa (como todo lo que existe),⁸² toda alegría es, pues, amante, al menos virtualmente (una alegría sin amor es una alegría que no se comprende: es una alegría ignorante, oscura, truncada), y lo es efectivamente cuando es plenamente consciente de sí misma y, por lo tanto,⁸³ de su causa. De ese modo, el amor es como la transparencia de la alegría, como su luz, como su verdad conocida y reconocida. Éste es el secreto de Spinoza, de la sabiduría y de la felicidad: no hay más amor que el que proporciona alegría, no hay más alegría que la de amar.

Se me acusará de embellecer el cuadro... Pero no es así. Me limito a esquematizar, cosa que es necesaria y que ya he hecho con Platón, pero sin traicionarlo ni adornarlo. Si no reconocemos en este cuadro los colores más matizados, más confusos, más enturbiados de nuestra vida, es porque la alegría y la tristeza se mezclan, porque no cesamos de dudar, de oscilar, de fluctuar entre esos dos afectos, entre esas dos verdades (la de Platón y la de Spinoza), entre la carencia y la potencia, entre la esperanza y la gratitud, entre la pasión y la acción, entre la religión y la sabiduría, entre el amor que sólo desea lo que no tiene y que quiere poseer (*éros*), y el amor que tiene todo lo que desea, puesto que sólo desea lo

81. Véase *Ética*, III, prop. 19 y demostración. Véase también la prop. 21.

82. *Ética*, I, axioma 3 y prop. 28.

83. *Ética*, I, axioma 4.

que es, de lo que goza o lo que le alegra; por cierto, ¿cómo vamos a llamarle?

En español, se le llama *amor*: amar a un ser es desear que sea cuando es (si no, no hacemos otra cosa que esperararlo), es gozar de su existencia, de su presencia, de los placeres o de las alegrías que ofrece. Pero esta misma palabra sirve también, como hemos visto, para la carencia o la pasión (para *éros*), por lo cual se presta a confusiones. El griego es más claro, utiliza el verbo *philein* (amar, sea cual sea el objeto de este amor) y, sobre todo, para las relaciones interpersonales, el sustantivo *philia*. ¿Designa la amistad? Sí, pero en el sentido más amplio del término, que es también el más intenso y el más elevado. Según Aristóteles, el modelo de la amistad es en primer lugar «la alegría que las madres sienten al amar a sus hijos»,⁸⁴ es también «el amor (*philia*) entre marido y mujer», especialmente cuando «los dos ponen su alegría en la virtud del otro»,⁸⁵ es también el amor paternal, fraternal o filial,⁸⁶ pero es también el amor de los amantes, que *éros* no podría contener y agotar por entero,⁸⁷ y es finalmente la amistad perfecta, la de los hombres virtuosos, los que «desean el bien a sus amigos por amor a estos últimos», lo cual les convierte en «amigos por excelencia».⁸⁸ Hablemos de esta palabra: *philia* es el amor cuando se desarrolla entre humanos,⁸⁹ y sean cuales sean las formas que adopte, desde el

84. *Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1159 a, 27-33. Véase también VIII, 14, 1161 b 26, y sobre todo IX, 4, 1166 a 7-9: un amigo puede definirse como «aquel que desea que su amigo tenga la existencia y la vida, por amor a su mismo amigo (éste es precisamente el sentimiento que sienten las madres en relación a sus hijos), [...] o aquel que comparte las alegrías y las tristezas de su amigo (sentimiento que encontramos también sobre todo en las madres)».

85. *Ética a Nicómaco*, VIII, 14, 1162 a 15-33.

86. *Ibid.*, VIII, 14, 1161 b 16-1162 a 15. Véase también *Ética a Eudemo*, VII, 10, 1242 a 23-b 1, donde Aristóteles señala que «la familia es una amistad» e incluso que en su seno es donde «primero se encuentran los comienzos y las fuentes de la amistad, del Estado y de la justicia».

87. *Ética a Nicómaco*, VIII, 5, 1157 a 6-15 y IX, 1, 1164 a 2-13.

88. *Ibid.*, VIII, 4, 1156 b 6-35.

89. Véase, *ibid.*, VIII, 2, 1155 b 27-31: «para designar el sentimiento por el cual se ama las cosas inanimadas, el lenguaje corriente no emplea la palabra amistad. Pues estas cosas no pueden devolvernos el amor ni nosotros podemos desearles el bien (haríamos reír a los demás si, hablando del vino, pretendiéramos desearle el bien. Por supuesto que deseamos que se conserve, pero es para poderlo bebernoslo nosotros). Ahora bien, a un amigo, decimos que debemos desearle el bien por él mismo». Según Aristóteles, tampoco podemos sentir amistad hacia los animales (*Ética a Nicómaco*, VIII, 13, 1161 b 2-3) ni hacia los dioses (*Ética a Nicómaco*, VIII, 9). Véase también *Gran Moral*, II, 11, 1208 b 28-32: «Estamos equivocados si imaginamos que una divinidad o unos seres inanimados pueden ser objetos de amistad. En efecto, según nosotros, sólo hay amistad cuando se es correspondido. Ahora bien, la amistad hacia un dios no puede ser correspondida y, de forma general, no es posible sentir amistad hacia un dios: ¡qué absurdo sería decir que se siente amistad hacia Zeus! Santo Tomás no seguirá a Aristóteles en este punto: «La caridad —leemos en la *Suma teológica*— es una amistad del

momento en que no se reduce a la carencia o a la pasión (al *éros*). Así pues, esta palabra tiene una extensión más restringida que el francés «amor» (que puede servir también para un objeto, un animal o un dios), pero es más amplia que nuestra «amistad» (que casi no se utiliza, por ejemplo, entre padres e hijos). Digamos que es el amor-alegría, en la medida en que es recíproco o puede serlo: es la alegría de amar y de ser amado,⁹⁰ es la benevolencia mutua o susceptible de serlo,⁹¹ es la vida compartida,⁹² la elección asumida, el placer y la confianza recíprocas,⁹³ en pocas palabras, es el amor-acción,⁹⁴ que se opondrá así a *éros* (el amor-pasión), aun cuando nada prohíba que puedan converger o ir a la par. ¿Qué amantes, si son felices juntos, no se hacen amigos? ¿Y cómo podrían ser felices si no fuera así? Aristóteles ve claramente que «el amor (*philia*) entre marido y mujer» es una de las formas de la amistad, sin duda la más importante (puesto que «el hombre es un ser naturalmente inclinado a formar una pareja, más incluso que a formar una sociedad política»), y que incluye evidentemente la dimensión sexual.⁹⁵ Esto me permite retomar la palabra *phi-*

hombre hacia Dios» (IIa IIae, quest. 23, art. 1). Está claro que, como dice santo Tomás, es posible tener una «reciprocidad de amor» con Dios, cosa que es imposible con Zeus. Señalemos, sin embargo, que esta exigencia de reciprocidad no es una condición absoluta para la amistad ni siquiera para Aristóteles, como demuestra el ejemplo de las madres, que aman a su hijo recién nacido sin ser amadas por él, e incluso, cuando a veces deben entregarlo forzosamente a alguna nodriza o madre adoptiva, siguen amándolo sin ser amadas ni conocidas por él, lo cual, para Aristóteles, confirma que «la amistad consiste más en amar que en ser amado» (*Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1159 a 28-32; véase también *Ética a Eudemo*, VII, 5, 1239 a 34-40).

90. Véase, p. ej., *Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1159 a 25-28.

91. *Ibid.*, VIII, 2, 1155-1156 a 5. Sin embargo, la benevolencia puede ser en sentido único (por ejemplo, de la madre hacia el recién nacido) sin dejar de ser una *philia*: véase *Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1159 a 27-33.

92. *Ética a Eudemo*, IX, 12, 1171 b 29-1172 a 8. Véase también *Política*, III, 9, 1280 b 39: «La elección deliberada de vivir juntos no es otra cosa que amistad».

93. Véase, p. ej., *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1237 a 30-b 27: «La amistad en acto es una elección recíproca, acompañada de placer y de conocimiento mutuo. [...] La amistad es reconocida como algo estable [...]. Ahora bien, no existe amistad estable sin confianza, ni confianza sin el tiempo...».

94. Tomo la expresión de Denis de Rougemont (que lo opone por supuesto, lo mismo que yo, al amor pasión: *L'amour en l'Occident*, VII), pero sin traicionar a Aristóteles: «Amar es preferible que ser amado, porque amar es un tipo de actividad de placer y un bien, mientras que del hecho de ser amado no procede ninguna actividad en el amado» (*Gran Moral*, II, 11 1210 b 6-8). Sobre el amor como actividad, en Aristóteles, véase también A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui...*, op. cit., pág. 93.

95. *Ética a Nicómaco*, VIII, 14, 1162 a 16-33. Tal como observa R. Flacelière, Aristóteles «se casó dos veces y se sintió muy bien», y de ese modo «rehabilitó el amor conyugal a los ojos de los filósofos integrándolo explícitamente en la categoría de la *philia*, que es el camino de la virtud (*arête*)» (*L'amour en Grèce*, Hachette, 1960, reed. «Le club du meilleur livre», 1961, págs. 198-199). También para santo Tomás el matrimonio es «una amistad, incluso la más íntima de todas» (E. Gilson, *Le thomisme*, pág. 347).

lia para distinguir, incluso en nuestra vida amorosa, el amor-alegría (el amor según Spinoza) del amor-carencia (el amor según Platón), y para ello utilizaré esta fórmula totalmente spinozista de Aristóteles: «Amar es regocijarse».⁹⁶ Esto, que no sería verdad en el caso de la carencia, es suficiente para distinguir los dos tipos de amor.

Al menos en teoría. En la práctica, estos dos sentimientos pueden en efecto mezclarse, lo hemos visto, y se mezclan casi siempre, especialmente entre hombres y mujeres. Podemos alegrarnos (*philia*) de lo mismo que nos falta (*éros*) y querer poseer (*éros*) aquello cuya existencia es ya una felicidad (*philia*), dicho de otra manera, amar de una forma apasionada y al mismo tiempo alegre. Esto no es nada raro, incluso se puede decir que es el destino cotidiano de las parejas... sobre todo cuando comienzan. Estar enamorado es carecer casi siempre, es querer poseer, es sufrir si no se es amado, es temer dejar de serlo, es esperar felicidad sólo del amor del otro, sólo de la presencia del otro, de la posesión del otro. ¡Y qué alegría sentimos, en efecto, cuando somos amados por el otro, cuando lo poseemos, cuando gozamos de eso mismo que nos falta! Sin duda es lo más fuerte y mejor que podemos vivir, dejando el horror aparte y, quizá, la sabiduría. La pasión feliz es la primavera de las parejas, su juventud, esa alegría ávida de los enamorados que se besan en los bancos públicos, como decía Brassens, y que resultan conmovedores por esa mezcla de entusiasmo y de sencillez... Pero ¿cómo podría durar? ¿Cómo podríamos echar de menos lo que tenemos? (Dicho de otra manera, echar de menos lo que no nos falta), ¿Cómo podríamos amar apasionadamente a aquel o aquella con la que compartimos nuestra vida cotidiana, desde hace años?, ¿Cómo podríamos continuar idolatrando a aquel o aquella que conocemos tan bien?, ¿Cómo podríamos soñar lo real?, ¿Cómo podríamos continuar enamorados, en una palabra, de nuestro cónyuge? La cristalización, por utilizar un término de Stendhal, es un estado inestable que sobrevive mal a la estabilidad de las parejas. Al principio todo nos parece maravilloso en el otro: después el otro se nos aparece tal y como es. Me viene en mente aquella canción de Claude Nougaro: «Cuando el villano marido mata al príncipe azul...». Sin embargo, es el mismo individuo, pero uno soñado, deseado, esperado, ausente..., y el otro casado, poseído, presente. El príncipe azul es simplemente el marido que falta; y el marido es el príncipe azul con el que la mujer se ha casado y ya no falta. El uno brilla por su ausencia, el otro es mate por su presencia. Breve intensidad de la pasión, larga morosidad

96. *Ética a Eudemo*, VII, 2, 1237 a 37-38.

de las parejas... Nietzsche vio claramente que el matrimonio, aunque pudiera ser una aventura exigente y bella, a menudo no era más que mediocridad y bajeza:

«¡Ay, esa miseria de alma entre dos! ¡Ay, esa suciedad de alma entre dos! ¡Ay, ese lamentable bienestar de alma entre dos! [...]

»Éste marchó como un héroe a buscar verdades, y acabó trayendo como botín una pequeña mentira engalanada a la que llama matrimonio. [...]

»Un conjunto de breves estupideces; esto es a lo que vosotros llamáis amor. Y vuestro matrimonio pone fin a este conjunto de breves estupideces con una única y prolongada estupidez».⁹⁷

Es la señora de Tristán, o es la señora de Romeo, o es la señora de Bovary, y a menudo, a medida que pasan los años, se van pareciendo cada vez más. En cuanto al marido, piensa cada vez más en el sexo y en el trabajo, y cada vez menos en el amor o en su mujer, excepto por las preocupaciones que le ocasiona, sus estados de ánimo, sus reproches, sus malos humores... Él quiere la paz y el placer; ella, la felicidad y la pasión. Y cada uno de ellos reprocha al otro el no ser, el ya no ser lo que él había esperado, deseado, amado; cada uno de ellos se lamenta de que el otro no sea, desgraciadamente, más que lo que es... ¿Cómo podría ser otra cosa y de quién es la culpa si la pasión sólo es un sueño del que hay que despertar? «La amaba por su misterio», se dice él. Es confesar que la amaba porque no la conocía, y que ya no la ama, puesto que la conoce. «Se ama a una mujer por lo que no es —decía Gainsbourg— y se la deja por lo que es.» Esto, que suele ser verdad, vale también para los hombres. Casi siempre hay más verdad en el desamor que en el amor, al menos que en este tipo de amor, fascinado por el misterio de aquel a quien ama, de lo que no comprende y le falta. Qué extraño amor que sólo ama lo que ignora.

Pero intentemos comprender lo que sucede en las otras parejas, en las que tienen más o menos éxito, en las que tienen aspecto de ser felices y de amarse todavía, y de amarse para siempre... ¿Siguen conservando una pasión intacta? ¿Se quieren hoy más que ayer pero menos que mañana? No me creo nada de eso, y aunque ocurriera a veces, o pudiera ocurrir, sería tan raro, tan milagroso, tan independiente de nuestra voluntad, que no podríamos basar en ello una elección de vida, ni siquiera una esperanza razonable. Además, no se corresponde a la experiencia de las parejas en cuestión, que no tienen nada de tortolitos,

97. *Así habló Zaratustra*, I, «Del hijo y del matrimonio».

y que se reirían si alguien les comparara con Tristán e Isolda... Simplemente esos amantes continúan deseándose, y, si viven juntos desde hace años, no hay duda de que su amor es potencia más que carencia, placer más que pasión; por lo demás, han sabido transformar la gran locura amorosa de sus comienzos en alegría, en dulzura, en gratitud, en lucidez, en confianza, en felicidad de estar juntos, en resumen, en *philia*. La ternura es una dimensión de su amor, pero no la única. Existe también la complicidad, la fidelidad, el sentido del humor, la intimidad de los cuerpos y de las almas, el placer explorado y reexplorado («el amor realizado del deseo que continúa siendo deseo», como dice Char), existe la bestia aceptada, domesticada, a la vez triunfante y vencida, existen esas dos soledades tan cercanas, tan atentas, tan respetuosas, como habitadas la una por la otra, como sostenidas la una por la otra, existe esa alegría ligera y simple, esa familiaridad, esa evidencia, esa paz, existe esa luz, la mirada del otro, existe ese silencio, su forma de escuchar, existe la fuerza de ser dos, esa apertura de ser dos, esa fragilidad de ser dos... Hace mucho tiempo que renunciaron a ser sólo uno, si es que alguna vez creyeron en eso. Aman demasiado su dúo, con sus armónicos, su contrapunto, sus disonancias a veces, como para querer transformarlo en un monólogo imposible. Han pasado del amor loco al amor sabio, por decirlo de alguna manera, y estaría loco quien viera esto como una pérdida, como un empequeñecimiento, como una banalización, cuando por el contrario es una profundización en el amor y la verdad, y la verdadera singularidad de la vida afectiva. ¿Hay algo más fácil de amar que el propio sueño? ¿Hay algo más difícil de amar que la realidad? ¿Hay algo más fácil que querer poseer? ¿Existe algo más difícil que saber aceptar? ¿Existe algo más fácil que la pasión? ¿Existe algo más difícil que la pareja? Estar enamorado está al alcance de cualquiera. Amar, no.

En un coloquio sobre el amor, oí esta sorprendente confesión: «Prefiero vivir una pequeña pasión que una gran amistad».⁹⁸ Tristeza de la pasión, egoísmo de la pasión, estrechez de la pasión. Significa amarse sólo a uno mismo, al amor (no al otro, sino al amor que se le tiene), a las pequeñas palpitaciones narcisistas, relegar a los amigos al rango de tapajeros entre dos pasiones, reducir el mundo a un solo ser, a una sola mirada, a un solo corazón. En la pasión hay algo de monomanía y como una borrachera de amar. En esto consiste su fuerza, su belleza y su gran-

98. Coloquio «Paroles d'amour», organizado por el Centro de planificación familiar de Isère, Grenoble, los días 16 y 17 de marzo de 1990. Las Actas del Coloquio (en cuya conclusión yo esbozaba algunas de las tesis aquí desarrolladas) fueron publicadas en 1991. *Paroles d'amour*, París, Ed. Syros, «Alternatives».

deza, mientras dura. Es cierto que hay que vivir la pasión cuando se encuentra. Todo amor es bueno, y éste, que es el más fácil, quizá nos enseñe a amar más y mejor. ¿Hay algo tan ridículo como condenar la pasión? Cuando ésta existe, no sirve de nada condenarla y, cuando no existe, no tiene ningún objeto. Hay que vivirla, pues, pero sin ser totalmente víctima ni prisionero de ella, si es posible, ¿y por qué no iba a serlo? La verdad es que no hay que elegir entre pasión y amistad, puesto que se pueden vivir las dos, la experiencia lo demuestra, puesto que la pasión no obliga a olvidar a los amigos, y puesto que no tiene otro futuro que en la muerte, en el sufrimiento, en el olvido, en el rencor... o en la amistad. La pasión no dura, no puede durar. Es necesario que el amor muera o cambie. Querer ser fiel a la pasión a cualquier precio, es ser infiel al amor y al futuro: es ser infiel a la vida, que no podría reducirse a los meses de pasión feliz (o a los meses de pasión desgraciada...) que hayamos vivido. Además, es ser infiel por adelantado a quienes amamos, aunque sea apasionadamente, someter el amor que tenemos por ellos a lo incontrolable de la pasión. Según Denis de Rougemont, «estar enamorado es un estado; amar, un acto».⁹⁹ Ahora bien, el acto depende de nosotros, al menos en parte, ya que podemos quererlo, comenzarlo, prolongarlo, mantenerlo, asumirlo, pero un estado, no. Prometer que se va a continuar enamorado es caer en una contradicción de términos. Es igual que prometer que se tendrá siempre fiebre o que siempre se estará loco. Todo amor que se compromete, en lo que sea, debe comprometer algo más que la pasión.

Por otra parte, observo que la lengua moderna, una vez más, da la razón a Aristóteles. ¿Cómo se designa en una pareja no casada (cuando se habla a otro) a aquel o aquella con el que se comparte la vida? ¿Mi compañero, mi compañera? Resulta un poco anticuado. ¿Mi concubino, mi concubina? Eso sólo se emplea para referirse al estado civil o a la hora de pagar los impuestos. ¿Mi *partenaire*? ¡Qué horror! ¿Mi amante? Eso supone normalmente otra pareja, que se transgrede. ¿Entonces? Dentro de la pareja basta con llamarse por el nombre, o bien se dice «mi amor», como todo el mundo. ¿Pero cuando, fuera de la pareja, hay que hablar con alguien para quien ese nombre no signifique nada? Entonces lo más corriente es que se diga «mi amigo/a» y todo el mundo comprende lo que significa. El amigo, o la amiga, es aquel o aquella a quien se ama; y si se habla de ella en singular, como de un absoluto, es aquel o aquella con quien se comparte la vida o, por lo menos, con el que se hace el amor, no

99. *L'amour en Occident*, VII, 4.

una vez o muy de vez en cuando, como con un *partenaire* ocasional, sino de una manera regular, durante la larga (más o menos larga) duración de la pareja... ¿Cómo no se va a mezclar la amistad con el deseo a lo largo de los años? ¿Cómo no va a sustituir, poco a poco, a la devoradora pasión (o simplemente al estado amoroso) que la ha precedido y preparado? Eso también es verdad en el matrimonio, cuando es feliz, y sólo las costumbres del lenguaje lo hacen menos manifiesto. Se habla del otro diciendo «mi mujer», «mi marido», más que «mi amigo/a». ¡Dichosas las parejas casadas para quienes es simplemente cuestión de uso emplear una palabra diferente para referirse a lo mismo! ¿A qué? Al amor, pero realizado y no soñado. Recuerdo con emoción que, en una ocasión, una mujer de unos cuarenta años hablándome del hombre con quien vivía desde hacía unos diez o doce años y con el que había tenido dos hijos, me dijo: «Claro que ya no estoy enamorada de él. Pero le sigo deseando y, además, es mi mejor amigo». Por fin oí expresada con palabras, y expresada de una forma tranquila, la verdad de las parejas cuando son felices, y también una experiencia, dicho sea de paso, sexualmente muy fuerte, muy dulce, muy turbadora... Aquellos que no han hecho nunca el amor con su mejor amigo/a creo que ignoran algo esencial del amor y de los placeres del amor, de la pareja y de la sensualidad de las parejas. El mejor amigo, la mejor amiga, es aquel o aquella a quien más se ama, pero sin echarle de menos, sin sufrir, sin *padecer* (de donde viene pasión); es aquel o aquella que se ha elegido, aquel o aquella que mejor se conoce, que mejor nos conoce, con quien se puede contar, con quien se comparten recuerdos y proyectos, esperanzas y temores, felicidades y desgracias... Es el caso de las parejas cuando duran un cierto tiempo, o al menos cuando se hallan unidas no sólo por el interés o la comodidad, sino porque su amor es verdadero y fuerte. Es lo que Montaigne llamaba «la amistad marital»¹⁰⁰ y no conozco a ninguna pareja feliz, dejando aparte el ardor de los comienzos, a quien esta categoría no describa más adecuadamente que la de carencia, pasión o amor loco.

A la mayoría de las jóvenes que me lean, si es que hay alguna, esto les parecerá una insipidez, una decepción, un retroceso... pero las mujeres que han recorrido este camino saben que sólo se trata de un retroceso en relación a los sueños, a los que es bueno renunciar, si se quiere realmente *avanzar*. Más vale un poco de amor verdadero que mucho amor soñado. Más vale una pareja verdadera que una pasión soñada. Más va-

le un poco de felicidad real que una ilusión feliz. ¿En nombre de qué? En nombre de la buena fe (como amor a la verdad), y en nombre de la vida y de la felicidad, puesto que la pasión no dura, puesto que no puede durar, o puesto que sólo dura cuando es desgraciada... «Pasión significa sufrimiento, cosa sufrida, preponderancia del destino sobre la persona libre y responsable. Amar el amor más que al objeto del amor, amar la pasión por sí misma, desde el *amabam amare* de san Agustín hasta el romanticismo moderno, es amar y buscar el sufrimiento»,¹⁰¹ es manifestar «una preferencia íntima por la desgracia», por otra vida que sería «la verdadera vida», como dicen los poetas, pero que está en otra parte, siempre en otra parte, puesto que es imposible, puesto que sólo existe en la muerte.¹⁰² ¡Qué miedo hay que tener a la vida para preferir la pasión! ¡Qué miedo hay que tener a la verdad para preferir la ilusión! Cuando la pareja es feliz (más o menos feliz, es decir, feliz), es por el contrario ese espacio de verdad, de vida compartida, de confianza, de intimidad tranquila y dulce, de alegrías recíprocas, de gratitud, de fidelidad, de generosidad, de humor, de amor... ¡Cuántas virtudes se necesitan para hacer una pareja! Pero son virtudes felices, o pueden serlo. Sin contar con que el cuerpo encuentra también ahí su parte de placeres, de audacias, de descubrimientos, que sólo son posibles, para muchos, en la pareja. Además están los hijos, para lo que las parejas están hechas, al menos físicamente, y en los que encuentran su justificación.

Hay que decir unas palabras sobre los hijos, puesto que la familia es el futuro de la pareja, casi siempre, y, por tanto, el futuro del amor y su comienzo. ¿Qué sabríamos nosotros del amor si no hubiéramos sido amados antes? ¿Qué sabríamos de la pareja sin la familia? Si todo amor es amor transferido, como piensa Freud, es también porque todo amor es recibido antes de ser dado, o mejor dicho (puesto que no es el mismo amor, ni se dirige hacia el mismo objeto), porque la gracia de ser amado precede a la gracia de amar y la prepara. Esta preparación es la familia, a pesar de sus fracasos o de su mayor o menor éxito. Es mantenerse fiel a ellas si es en nombre del amor, en nombre de un amor más amplio, más abierto, más generoso, más libre. Y sin duda hay que amar fuera de la familia, fuera de sí, fuera de todo. Pero la familia lo permite, lo impone (por la prohibición del incesto) y depende de esto (por una nueva pareja y nuevos hijos). Freud no dijo otra cosa. Primero la madre y el niño,

100. *Ensayos*, III, 9. Sobre el amor y la amistad según Montaigne, véase también y sobre todo el famoso cap. 28 del libro I («De la amistad»).

101. Denis de Rougemont, *L'amour en Occident*, I, 11. La cita latina ha sido extraída de las *Confesiones* de san Agustín, III, 1 (*Nondum amabant et amare amaban*: «Todavía no amaba, y amaba amar»).

102. Véase D. de Rougemont, *ibid.*

primero el amor recibido, prolongado, sublimado, a la vez prohibido (como *éros*) y salvado (como *philia*), primero la carne y el fruto de la carne, primero el hijo protegido, preservado, educado. «Finalmente —decía Alain— será la pareja quien salvará el espíritu.»¹⁰³ Sí, pero por fidelidad al hijo que fueron y que, quizá, engendrarán. Por el hijo, pues, y casi siempre para él, que no salva a la pareja, sino al que la pareja salva, o quiere salvar, y al que salva en efecto, perdiéndolo. Es la ley de bronce de la familia, y la regla de oro del amor: «Dejarás a tu padre y a tu madre...».¹⁰⁴ No se engendran hijos para poseerlos, para conservarlos: se hacen para que partan, para que nos dejen, para que amen en otra parte y de otra manera, para que engendren hijos que les abandonarán a su vez, para que todo muera, para que todo viva, para que todo continúe... La humanidad comienza por ahí, y así es como se reproduce de generación en generación. Las madres lo saben perfectamente, y éstas me importan más que sus jóvenes hijas.

Los escolásticos distinguían entre el amor de concupiscencia o de codicia (*amor concupiscentiae*) y el amor de benevolencia o, como dice también santo Tomás, de amistad (*amor benevolentiae sive amicitiae*).¹⁰⁵ Sin que corresponda exactamente a la oposición *éros/philia*, tal y como yo he tratado de ver, se puede decir que el amor de codicia permanece fiel a Platón («cuando un ser carece de algo y lo encuentra, lo codicia»)¹⁰⁶ y el amor de benevolencia permanece fiel a Aristóteles (para el cual, recuerda santo Tomás, «amar es querer el bien de alguien»)¹⁰⁷ El amor, explica santo Tomás, se divide así «en amor de amistad y amor de codicia: porque un amigo, en el sentido propio de la palabra, es aquel a quien deseamos el bien; y se habla de codicia con respecto a lo que que-

103. *Les sentiments familiaux*, Bibl. de la Pléiade, «Les passions et la sagesse», pág. 335.

104. Véase Cl. Lévi-Strauss, «La famille», en *Le regard éloigné*, Plon, 1983, pág. 91: «En todos los casos, la frase de las sagradas Escrituras: “Dejarás a tu padre y a tu madre”, suministra su regla de oro (o, si se prefiere, su ley de bronce) en el estado de sociedad». En efecto, sabemos que la prohibición del incesto, que obliga a las familias a «unirse sólo las unas con las otras, y no cada una por su cuenta consigo misma» (*ibid.*, pág. 83), es, según Lévi-Strauss, la regla universal por medio de la cual se opera «el paso de la naturaleza a la cultura, de la condición animal a la condición humana» (*ibid.*, véase también *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Plon, 1947, reed. 1973, sobre todo la introducción y los caps. 1 y 2).

105. *Suma teológica*, I-II, q. 26, art. 4. Véase también E. Gilson, *Le thomisme*, pág. 340.

106. E. Gilson, *Le thomisme*, pág. 340.

107. *Suma teológica*, *ibid.* Cf. Aristóteles, *Retórica*, II, cap. 4 § 2: «Amar será querer para alguien lo que creemos que es bueno para él, teniendo en cuenta su interés y no el nuestro, y el hecho de hacerse capaz en potencia de realizar este bien». Véase también *Ética a Nicómaco*, IX, 4: «Un amigo se define como aquel que desea y hace lo que es bueno realmente o lo que a él le parece como tal, teniendo en cuenta a su mismo amigo...».

remos para nosotros».¹⁰⁸ En pocas palabras, el amor de codicia o de concupiscencia, sin ser forzosamente culpable, es un amor egoísta: es amar al otro por el bien de uno mismo. El amor de benevolencia o de amistad, por el contrario, es un amor generoso: es amar al otro por el bien de él. Santo Tomás no ignora que los dos pueden mezclarse, y se mezclan efectivamente en la mayor parte de nuestros amores.¹⁰⁹ Pero la diferencia, que la mezcla supone y confirma, sigue subsistiendo entre ellos. Yo amo a los estúpidos y amo a mis hijos. Pero no es el mismo amor en los dos casos: a los estúpidos no les amo por su bien; ni amo a mis hijos solamente por el mío. Ningún amor humano se halla desprovisto de codicia. Pero a veces la codicia reina sola (cuando amo a los estúpidos, el dinero, las mujeres), y el amor, incluso el más intenso, a veces no puede ser más bajo. A no ser que la codicia se mezcle con la benevolencia (cuando amo a mis hijos, a mis amigos, a la mujer a quien amo), y entonces el amor será más elevado cuanto más se desarrolle la benevolencia. Aristóteles se queda asombrado ante esas madres que deben abandonar a sus hijos nada más nacer, por el bien de ellos, y continúan amándolos, sin que ellos las conozcan, durante toda la vida, amándolos sin provecho alguno o desesperadamente, deseando el bien de ellos mucho más que el suyo propio, dispuestas a sacrificar incluso, en la medida en que puedan distinguir el uno del otro, éste por aquél.¹¹⁰ Lo suyo es pura benevolencia y es algo muy bello («es bello hacer el bien sin esperar nada a cambio»),¹¹¹ pero no es la regla. La mayoría de las veces la benevolencia y la codicia se mezclan, y mejor que sea así para todos aquellos que no son santos, es decir, para todos nosotros, ya que esto nos permite buscar nuestro bien haciendo un poco de bien al otro, mezclar egoísmo y altruismo, en pocas palabras, ser el amigo de nuestros amigos (a quien deseamos el bien) y de nosotros mismos (pues

108. *Suma teológica*, *ibid.*, Soluciones, 1. Esta misma distinción se encontrará, en el siglo XVII, en san Francisco de Sales: «El amor se divide en dos especies, una de las cuales es llamada amor de benevolencia, y la otra, amor de codicia. El amor de codicia es aquel por el cual amamos alguna cosa por el provecho que pretendemos de ella; el amor de benevolencia es aquel por el cual amamos alguna cosa por el bien de ésta, porque ¿acaso no es lo mismo tener amor de benevolencia hacia una persona que querer su bien?» (*Tratado del amor de Dios*, I, 13). En cuanto al amor de amistad, puede definirse como un amor de benevolencia a la vez recíproco e íntimo: «Cuando el amor de benevolencia es ejercido sin ninguna correspondencia por parte de la cosa amada, se llama amor de simple benevolencia; cuando es ejercido con una mutua correspondencia, se llama amor de amistad. Ahora bien, la mutua correspondencia consiste en tres puntos: porque es necesario que los amigos se amen entre sí, sepan que se aman entre sí y tengan comunicación, privada y familiar al mismo tiempo» (*ibid.*).

109. *Suma teológica*, *ibid.*, Soluciones, 3.

110. *Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1159 a 27-33.

111. *Ibid.*, VIII, 15, 1162 b 35.

también nos lo deseamos).¹¹² Esto vale también para la pareja: no hay nada más natural que desear el bien de aquel o aquella que nos hace el bien, que desear amar con benevolencia, y alegremente, a aquel o aquella de los que gozamos concupiscentemente, que ser el amigo, pues, de aquel o aquella que codiciamos y poseemos. *Éros* y *philia* se mezclan casi siempre y a eso se le llama pareja o relación amorosa. Pero *éros* se desgasta a medida que se ve satisfecho, o mejor dicho (porque el cuerpo tiene sus exigencias y sus límites), *éros* sólo renace para morir de nuevo, para después renacer y otra vez morir, pero cada vez con menos violencia, cada vez con menos pasión, cada vez con menos carencia (cada vez con menos *éros*, lo cual no significa con menos potencia y placer), mientras que *philia*, por el contrario, en una pareja feliz, no cesa de reforzarse, de profundizarse y de desarrollarse. Es la lógica de la vida, es la lógica del amor. Primero uno sólo se ama a sí mismo: el amante se arroja sobre el amado como un recién nacido al pecho de su madre, como el lobo sobre el cordero. Carencia es igual a concupiscencia. El hambre es un deseo; el deseo, un hambre. El amor toma, el amor devora. *Éros* es igual a egoísmo. Después uno aprende (en la familia, en la pareja) a amar un poco al otro también por él mismo, lo cual significa alegría, amistad, benevolencia. De esa forma, se pasa del amor carnal, como dice san Bernardo, al amor espiritual, del amor a uno mismo al amor al otro, del amor que toma al amor que da, de la concupiscencia a la benevolencia, de la carencia a la alegría, de la violencia a la mansedumbre; de *éros* a *philia*.

Aquí se produce una ascensión, como la de *El Banquete*, que es ascensión del amor y por el amor. Porque está claro que el amor carnal es primero, como vio san Bernardo de Claraval: «Como la naturaleza es demasiado frágil y demasiado débil, la necesidad le ordena que primero se ponga al servicio de sí misma. Eso es el amor carnal: el hombre comienza amándose a sí mismo sólo por amor a sí mismo, tal y como dice san Pablo: *La parte animal vino la primera y, después, la parte espiritual*. No es un mandamiento, sino un hecho inherente a la naturaleza».¹¹³ A partir de ahí habrá que subir, según san Bernardo, al segundo grado del amor (amar a Dios por el amor a uno mismo), después al tercero (amar a Dios por él mismo) y, por último, al cuarto (amarse a uno mismo sólo por amor a

112. Sobre esta *philautia* (amor a uno mismo, no en el sentido del egoísmo, sino en el sentido en que el sabio es amigo de sí mismo), véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 4 y 8.

113. *Tratado del amor de Dios*, cap. VIII. Sobre los grados del amor en san Bernardo, véase también E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, reed. Vrin, 1986, sobre todo las págs. 53-61 y 108-112.

Dios...)¹¹⁴ Este camino no es el que nosotros seguimos. Sin embargo, san Bernardo dice algo muy importante: el cuerpo es el punto de partida obligado; desde él, el espíritu se eleva o se descubre. Este camino es un camino de amor, es el amor mismo como camino. Al principio uno sólo se ama a sí mismo, o para sí mismo (cuando se ama aquello de lo que se carece). En cada uno de nosotros sobrevive un recién nacido que busca el pecho, que lo desea, que querría conservarlo siempre... Pero no se puede. Pero no se debe. La prohibición del incesto, por la prohibición que plantea, obliga a amar de otra manera, a amar eso mismo que no se puede poseer, tomar, consumir, eso mismo de lo que no se puede disfrutar; y en esta sumisión (al principio impuesta) del deseo a la ley, nace otro amor que es el amor mismo. Porque el deseo es lo primero, repetimos, porque la pulsión es lo primero, vivimos primeramente en la carencia: *éros* es lo primero. Al principio, y como diría Freud, sólo hay *eso*: un cuerpo vivo y ávido. Pero, en un mundo humano, este pequeño mamífero comprueba que algo le precede, le acoge, le protege, que hay un seno ahí para su deseo, para su placer, y también algo que es mucho más que un seno y mucho más que un placer. ¿El qué? El amor, pero no sólo el que codicia (¿qué madre no ha deseado un hijo para el bien de ella?), sino también el que da (¿qué madre no pone el bien de su hijo por encima del suyo propio?). *Éros*, pues, pero también *philia*, inextricablemente mezclados, abrazados, confundidos, y, al mismo tiempo, diferentes: puesto que el primero nace del segundo, puesto que la benevolencia nace de la concupiscencia, puesto que el amor nace del deseo, del que sólo es la sublimación alegre y colmada. Este amor no es una pasión, observa santo Tomás siguiendo a Aristóteles, sino una virtud:¹¹⁵ querer el bien ajeno es el bien mismo.

Observen una madre con su recién nacido. ¡Qué avidez la del pequeño! ¡Qué generosidad la de la madre! En él sólo hay deseo, pulsión, animalidad. En ella apenas se notan, hasta tal punto están transfigurados por el amor, por la dulzura, por la benevolencia... Esto es algo que comienza en los animales, en todo caso en los mamíferos, pero la humanidad ha ido en esta dirección mucho más lejos que ninguna otra especie conocida. La humanidad se crea ahí, creando el amor o más bien recreándolo. El niño toma; la madre da. En él está el placer; en ella, la

114. *Tratado del amor de Dios*, cap. IX y X. Véase también el cap. XII.

115. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, sobre todo los caps. 1, 4, 7 y 10; véase también J.-C. Fraisse, *op. cit.*, págs. 257 y sigs., así como A.-J. Voelke, *op. cit.*, págs. 59-61 (que muestra que «la amistad no es sólo una virtud entre las otras, sino el colofón de todas»). Santo Tomás, *Suma teológica*, Ia IIae, quest. 26, arts. 2-4, y Ia IIae, quest. 23; véase también E. Gilson, *Le Thomisme*, reed. Vrin, 1979, págs. 335 y sigs. (sobre todo nota 5 de la pág. 338: «La amistad no es una pasión, sino una virtud»).

alegría. Eros es primero, decía yo, y efectivamente es así, porque toda madre fue un hijo. Pero el amor nos precede casi siempre (puesto que todo hijo es de una madre) y nos enseña a amar.

La humanidad se crea ahí, el espíritu se crea ahí, y es el único Dios, un Dios de amor. Alain, como buen ateo que era, y porque lo era, supo expresarlo perfectamente:

Con respecto al niño, no hay ninguna duda. Es necesario amar al espíritu sin esperar nada del espíritu. Ciertamente hay una caridad del espíritu para con él mismo; y esto es pensar. Pero miren la imagen; miren a la madre. Vuelvan a mirar al niño. Esta debilidad es Dios. Esta debilidad que tiene necesidad de todos es Dios. Este ser que dejaría de existir sin nuestros cuidados es Dios. Tal es el espíritu, respecto al cual la verdad es todavía un ídolo. Porque la verdad se ha visto deshonrada por el poder; César la alista y la paga bien. El niño no paga; sólo pide y pide. La severa regla del espíritu es que el espíritu no pague y que nadie pueda servir a dos amos. Pero ¿cuántas veces tenemos que decir que hay una verdad verdadera que la experiencia no puede nunca desmentir? Cuantas menos pruebas tenga esta madre, más se aplicará a amar, a ayudar, a servir. Esta verdad del hombre, que ella tiene en brazos, quizá no tenga ninguna existencia en el mundo. Sin embargo, ella tiene razón, y seguirá teniéndola cuando el niño le quite la razón.¹¹⁶

Sí. Pero el niño no lo sabe, y sólo lo aprenderá cuando aprenda a amar.

AGAPE

¿Eso es todo? Estaría muy bien que lo fuera, que pudiera serlo, si el deseo y la alegría fueran suficientes para el amor, si el amor se bastara a sí mismo. Pero no lo es, porque apenas sabemos amarnos a nosotros mismos o a nuestros prójimos, porque nuestros deseos son egoístas casi siempre y, por último, porque estamos confrontados no sólo con nuestros más próximos, a los que amamos, sino también con nuestro prójimo, al que no amamos.

La amistad no es un deber, puesto que el amor no se ordena; pero sí es una virtud, puesto que el amor es una excelencia. ¿Qué pensaríamos

116. *Les dieux*, IV, 10, Bibl. de la Pléiade («Les arts et les dieux»), pág. 1.352.

de alguien que no amara a nadie? Por el contrario, señala Aristóteles, «loamos a aquellos que aman a sus amigos», lo cual confirma que la amistad no es sólo «algo necesario, sino también algo noble».¹¹⁷ Epicuro decía lo mismo: «Toda amistad es por sí misma una excelencia (*areté*)»,¹¹⁸ dicho de otra forma, una virtud, y esta virtud conlleva, frente a nuestros amigos, o conllevaría, si supiéramos vivirla hasta el final, todas las demás. Quien no es generoso con sus amigos (con sus hijos, etc.) carece de amor tanto o más que de generosidad. Del mismo modo que sería cobarde cuando tuviera que defenderlos o carecería de indulgencia cuando tuviera que juzgarlos. Quien no es generoso carece de amor tanto o más que de valor y de misericordia. Porque el valor, la misericordia o la generosidad son valiosos para cualquiera, tenga amor o no, pero son mucho más necesarias como virtudes cuando el amor falta. De ahí lo que yo he llamado la máxima de la moralidad: *Actúa como si amaras*. En cambio, cuando el amor está presente, las otras virtudes surgen espontáneamente, hasta el punto de anularse a veces como virtudes específicas o específicamente morales. La madre que da a su hijo todo lo que posee, no es generosa, o no tiene necesidad de serlo: ama a su hijo más que a sí misma. La madre que se dejaría matar por su hijo no es valiente, o sólo lo es por añadidura: ama a su hijo más que la vida. La madre que perdona todo a su hijo, que lo acepta tal y como es, no importa lo que haya hecho ni lo que esté haciendo, no es misericordiosa: ama a su hijo más que la justicia o el bien. Se podrían tomar otros ejemplos, concretamente de la vida de los santos o de Jesucristo. Pero casi todos serían históricamente discutibles o difíciles de interpretar. ¿Existió realmente Jesucristo? ¿Qué es lo que vivió exactamente? ¿Hasta qué punto los santos son santos? ¿Qué sabemos nosotros de sus intenciones, de sus motivaciones y de sus sentimientos? Hay demasiadas leyendas sobre ellos, demasiada distancia. El amor de los padres, y sobre todo el de las madres, es más cercano, más manifiesto y más ejemplar. Es cierto que también tiene mucho de leyenda, pero al menos podemos confrontarla con una realidad observable. Ahora bien ¿qué es lo que vemos? Que las madres, de cara a sus hijos, tienen la mayor parte de las virtudes de las que nosotros carecemos (y de las que ellas carecen) normalmente, o, mejor dicho, que su amor hace las veces de las virtudes, casi siempre, y

117. *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155 a 28-29.

118. *Sentencias vaticanas*, 23 (véase *Epicure et son école*, Gallimard, Idées», 1975, pág. 364, así como las *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume-budé*, Belles Lettres, 1969, págs. 223-226). Sobre la relación, en Epicuro, entre la moral y la amistad, véase mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, cap. 4, págs. 124-131.

las libera de ellas, ya que casi todas estas virtudes sólo son *moralmente* necesarias debido a la falta de amor. ¿Hay algo más fiel, más prudente, más valeroso, más misericordioso, más dulce, más sincero, más sencillo, más puro, más compasivo, más justo (sí, más que la misma justicia) que este amor? ¿No es así siempre? Sé muy bien que también está la locura de las madres, la histeria de las madres, la posesividad de las madres, su ambivalencia, su orgullo, su violencia, sus celos, su angustia, su tristeza, su narcisismo... Sí, pero el amor se mezcla con todo ello casi siempre y no anula lo demás, que a su vez tampoco lo anula. Sólo hay individuos: he visto madres admirables y madres insoportables, y otras que eran tanto lo uno como lo otro, incluso ambas cosas a la vez. Sin embargo, no existe ningún otro ámbito, en toda la historia de la humanidad, en donde lo que es se acerca tan a menudo a lo que debería ser, a veces hasta el punto de alcanzarlo, hasta el punto de superar todo lo que uno se atrevería a esperar, a pedir, a exigir. No hay duda de que el amor incondicional sólo existe ahí, pero a veces existe: es el amor de la madre y del padre a este dios mortal que han engendrado, y no creado, a este hijo del hombre (para esta hija del hombre) que una mujer ha llevado en su vientre...

¿Es una virtud? Por supuesto, ya que es una disposición, una potencia y una excelencia. «Potencia de humanidad», decía yo de las virtudes,¹¹⁹ pero ninguna es tan decisiva como esta disposición a amar, como esta potencia de amar, como esta excelencia de amar de los padres, por la cual la animalidad que llevamos en nosotros se abre a otra cosa que no es ella misma, que se puede llamar espíritu o Dios, pero cuyo verdadero nombre es el amor, y que hace de la humanidad, no de una vez por todas, sino en cada generación, en cada nacimiento, en cada infancia, algo más que una especie biológica.

Este amor permanece, pues, prisionero de sí mismo y de nosotros.

¿Por qué amamos tanto a nuestros hijos y tan poco a los de los demás?

Porque son nuestros y nos amamos a través de ellos.

¿Y por qué amamos a nuestros amigos, si no es porque ellos nos aman y porque nos amamos a nosotros mismos? El amor a uno mismo es lo primero, decía Aristóteles antes de san Bernardo,¹²⁰ y sigue siéndolo: la amistad es su proyección, su extensión, su refracción sobre los próximos. Es lo que hace que la amistad sea posible y limita su alcance.

119. *Supra*, prefacio.

120. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, caps. 4 y 8. San Bernardo, *Tratado del amor de Dios*, cap. VIII. Sobre los límites de esta *philautie*, véase también V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2 (*Les vertus et l'amour*), cap. VI, § 3 y 4, págs. 179-206.

La misma razón que nos hace amar a nuestros amigos (el amor que nos tenemos a nosotros mismos) nos prohíbe amar a nuestros enemigos o incluso, y por definición, a aquellos que nos son indiferentes. Sólo se sale del egoísmo y del narcisismo por el amor a uno mismo, del que no se sale.

Pero entonces el amor sería la más elevada de las virtudes, en cuanto a sus efectos, y al mismo tiempo la más pobre, la más estrecha, la más avara en cuanto a su alcance, me refiero en cuanto a sus objetos posibles. ¿Cuántos seres son para nosotros causa de alegría, y lo son hasta el punto de vencer en nosotros (aunque sea por amor desplazado o sublimado a nosotros mismos) el egoísmo? Algunos niños, algunos familiares, algunos amigos verdaderos, uno o dos amantes... En el mejor de los casos, somos capaces de amar, más o menos, a diez o veinte personas, lo que significa que mucho más de cinco mil millones de personas se quedan fuera de este amor. ¿Hay que contentarse, respecto a ellas, con la moral, con el deber, con la ley? Es algo que llevo pensando durante mucho tiempo, y realmente me doy cuenta de que esto es lo que hace que la moral sea necesaria. Pero ¿es suficiente? ¿No existe nada entre la amistad y el deber, entre la alegría y la obligación, entre el poder y la sumisión? ¿Qué se puede decir entonces del espíritu de Jesucristo, como dice Spinoza,¹²¹ es decir, de este amor a la vez singular y universal, exigente y libre, espontáneo y respetuoso, de este amor que no podría ser erótico, ya que ama lo que no le falta (¿cómo podría faltarnos el prójimo, si éste se define por estar ahí y no dejar de estorbarnos?), ni amistoso, ya que en lugar de amar sólo a los amigos, como cada uno de nosotros, se reconoce en ellos, es su diferencia específica, su propia medida-desmesura, que es también, y sobre todo puede serlo, *el amor a los enemigos?*

«Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan...»¹²² Independientemente de que Jesucristo haya existido o no, y de lo que haya vivido o dicho efectivamente, cosa que no sabremos nunca, es evidente que el mensaje evangélico, tal y como nos ha llegado, excede mucho las capacidades de *éros*, y también de *philia*. Amar aque-

121. P. ej., *Cartas* 43 y 76. Véase también el *Tratado teológico-político*, cap. XIV. Sobre lo que Spinoza piensa con respecto a Jesucristo (que para él no es Dios ni hijo de Dios, sino el más importante de los maestros espirituales), véase Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965 (sobre todo págs. 190-199), y Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, 1971.

122. Evangelio según san Mateo, V, 43-44. Véase también Lucas, VI, 27.

llo de lo que se carece está al alcance de cualquiera. Amar a nuestros amigos (a aquellos de los que no carecemos, a aquellos que nos hacen el bien o que nos aman), aunque sea más difícil, sigue siendo accesible. Pero ¿amar a nuestros enemigos? Pero ¿amar a los indiferentes? Pero ¿amar a aquellos que nos estorban, que nos entristecen o que nos hacen el mal? ¿Cómo seríamos capaces? ¿Cómo, incluso, podríamos aceptarlos? Para los judíos fue un escándalo, y para los griegos, una necedad, como dice san Pablo,¹²³ y en efecto: amar a los enemigos excede la Ley y el sentido común. Sin embargo, aun cuando sólo existiera como ideal o imaginación, este amor más allá del amor (más allá del *éros*, más allá de la *philia*), este amor sublime y quizá imposible merece al menos un nombre. En español, normalmente recibe el nombre de *caridad*. Pero la palabra se halla tan pervertida, tan prostituida, tan difamada (a causa de dos mil años de condescendencia clerical, aristocrática y, después, burguesa), que es preferible remontarse a la fuente y utilizar, como venimos haciendo (*éros* y *philia*) una palabra griega: este amor que ama incluso a los enemigos, este amor universal y desinteresado, es lo que el griego de las Sagradas Escrituras (retomando sin duda una palabra griega desconocida para la literatura profana, al menos bajo su forma nominal, pero derivada del verbo *agapan*, acoger con amistad, amar, querer, él mismo atestiguado en griego clásico, por ejemplo en Homero o Platón), desde la Biblia de los Setenta hasta las epístolas apostólicas, llama *agape* (como aparece en el Evangelio de san Juan: «Dios es amor, o *Théos agape estin*»),¹²⁴ que la Vulgata tradujo la mayoría de las veces por *caritas* (el

123. A propósito del Cristo crucificado, que es la imagen misma de este amor: *Primera epístola a los corintios*, I, 23.

124. Primera epístola de san Juan, IV, 8 y 16. Sobre las cuestiones de vocabulario y sobre el contenido doctrinal vinculado a él, véase el importante artículo «Charité» del *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, bajo la dirección de M. Viller, SJ, t. 2, Beauchesne, 1953, págs. 507-691, o, bajo una forma más resumida y desde un punto de vista evidentemente tomista, la introducción de A.-M. Henry al tratado de la caridad de santo Tomás (*Suma teológica*, II-II, qq. 23-46), págs. 153-157 del t. 3 de la Ed. du Cerf. Este último autor señala que «el sustantivo *Agapè*, muy raro en la literatura profana, es prácticamente una creación del Nuevo Testamento», donde figura «117 veces, de las cuales 75 en san Pablo y 25 en san Juan» (pág. 153). Sobre *agape*, el libro de referencia (aunque a veces unilateral o demasiado sistemático) sigue siendo *Erôs et agapè*, de A. Nygren, trad. francesa, Aubier, reed. 1962 (en tres volúmenes, que desgraciadamente no se encuentran en las librerías). También hay numerosas indicaciones en los dos libros ya citados de Denis de Rougemont. Para un cotejo con la tradición griega (que hablaba más bien de *philanthropia* o de *philoxénia*: el amor a la humanidad, el amor al desconocido), véanse algunas páginas sugestivas de Marcel Conche, en *Vivre et philosopher*, PUF, 1992, págs. 195-202, así como las observaciones de A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui...*, *op. cit.*, págs. 185-188 (Sagesse antique et charité chrétienne). Para un cotejo con la tradición judía, véase el artículo de Catherine Chalié, «Equité et bonté», en el núm. 11 de la serie «Morales» de la revista *Autrement* (La charité, abril de 1993, págs. 20 y sigs.).

amor, el afecto, de donde procede la palabra «*querido*»), que, en español, e independientemente de sus perversiones posteriores, dará la palabra *caridad*. Ésta es la tercera definición que yo anunciaba, o más bien es el tercer amor, o el tercer nombre del amor, que no hace las veces de definición, pero sí lo nombra. Si Dios es amor, este amor no puede ser carencia, puesto que Dios no carece de nada. Ni tampoco amistad, puesto que Dios no se regocija con un ser que fuera la causa de su alegría y le hiciera existir mucho más, sino que lo engendra, sino que lo crea, aun cuando su alegría no pueda verse aumentada en él, ni su poder, ni su perfección, sino más bien amputadas, en la medida en que esto sea posible, heridas y crucificadas. De aquí es desde donde es necesario partir: de la creación y de la Cruz. ¿Para buscar a Dios? En absoluto. Para buscar el amor. *Agape* es el amor divino, si Dios existe, y quizá lo sea todavía más, si Dios no existe.

¿Por qué el mundo? La existencia de Dios, lejos de responder a esta pregunta, como a veces se cree, la hace más difícil. En efecto, se supone que Dios es absolutamente perfecto, y esta suposición, según Descartes o Leibniz, le sirve —o más bien nos sirve— de definición:¹²⁵ Dios es el máximo posible de ser y de valor. Por tanto no podría carecer de lo que es. Imaginar que Dios ha creado el mundo y a los hombres para el bien de Él, porque carecía de algo, por ejemplo de una obra, de una gloria o de un público, en pocas palabras, imaginar que la Creación tiene una justificación *erótica*, es no comprender en absoluto la idea de Dios tal como Occidente lo ha pensado, es decir, como absoluta perfección. Si Dios es perfecto, quizá todo en el mundo carezca de él y tienda hacia él (según Aristóteles, Dios mueve todo como causa final, es decir, como objeto de amor, *éromenon*, sin ser cambiado ni conmovido por nada),¹²⁶ pero él mismo no carece de nada, ni tiende hacia nada, y, por tanto, explica Aristóteles, no se mueve: Dios se piensa a sí mismo —su pensamiento es pensamiento del pensamiento— y esta contemplación en acto es suficiente para su alegría, que es eterna, y no tiene nada que ver con una creación o con un amor.¹²⁷ Esto vale también por supuesto para el Bien en sí de Platón, objeto último de todo deseo, de toda carencia, de todo *éros*. Si el amor es deseo del bien, como dirá Plotino, y el deseo

125. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III y V; Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 1, *Monadología*, §, 41. Señalemos que Bernard Sève aborda muy bien el problema en *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, 1994 (en lo que se refiere a Descartes y Leibniz, véase sobre todo el cap. 1).

126. *Metafísica*, V, 7, sobre todo 1072 b 3.

127. Aristóteles, *ibid.*, 7-9. Véase también A. Nygren, *Erôs et agapè*, t. 1, págs. 203-207 de la trad. francesa («La concepción aristotélica del eros»).

es carencia, ¿cómo podría el Bien ser amor, si para serlo debería carecer de sí mismo?¹²⁸

Pero el mundo tampoco podría explicarse por la *philia* divina. No sólo porque es un poco ridículo creerse el amigo de Dios, como vio Aristóteles,¹²⁹ sino también porque la amistad permanece sometida a la ley del ser, del amor a sí mismo, de la *potencia*. Esto, que se podría leer en Aristóteles,¹³⁰ es más explícito aún en Spinoza. ¿Qué es el amor? Una alegría que va acompañada por la idea de su causa. ¿Qué es una alegría? El paso a una perfección o a una realidad (para Spinoza las dos palabras son sinónimas) superior.¹³¹ Regocijarse es existir mucho más, es sentir aumentar la potencia, es perseverar triunfalmente en el ser. En cambio, ser triste es existir menos, es ver disminuir la propia potencia, es parecerse en algo a la muerte o a la nada. Por esta razón todo hombre desea la alegría (puesto que todo ser se esfuerza en perseverar en su ser, en existir lo más posible) y, por consiguiente, el amor (puesto que el amor es una alegría, y, por tanto, un *plus* de existencia o de perfección). En pocas palabras, el amor no es más que una circunstancia entre otras del *conatus* o, como dice Spinoza, de la *potencia*,¹³² en tanto finita y variable. Spinoza extrae de todo esto unas consecuencias. Dios, explica, «no experimenta ninguna afección de alegría o de tristeza y, por consiguiente, no siente amor ni odio hacia nadie»,¹³³ no por falta de potencia, sino al contrario, porque su potencia, al ser absolutamente infinita, es constante: no podría verse aumentada (alegría, amor) ni disminuida (tristeza, odio) por nada.¹³⁴ El Dios de Spinoza está demasiado lleno de ser, demasiado lleno de potencia, demasiado lleno de sí mismo para amar, o incluso para dejar que exista otra cosa que no sea él mismo.¹³⁵ Además no es creador; puesto que él lo es todo y lo sigue siendo.

Tratándose del Dios personal de los diferentes monoteísmos, la creación no es más simple de concebir, al menos si nos atenemos a esta lógica de la alegría plena, de la perfección y de la potencia. ¿Por qué iba a crear Dios nada, si él mismo es todo el ser y todo el bien posibles?

128. Las mismas referencias que *supra*, nota 27.

129. *Gran Moral*, II, 11, 1208 b 30-32.

130. *Ética a Nicómaco*, IX, 4-9.

131. Spinoza, *Ética*, III, escolio de la prop. 11 y def. 2 de las pasiones. Véase también la def. 6 de la segunda parte.

132. *Ética*, III, props. 6 y sigs. Véase también, en la primera parte, el escolio de la prop. 11.

133. *Ética*, V, prop. 17, demostración y corolario.

134. *Ética*, I, def. 6, prop. 11 (con las demostraciones y el escolio), y corol. 2 de la prop. 20.

135. *Ética*, I, prop. 15 y 18 y V, prop. 35.

¿Cómo volver a añadir ser al Ser infinito?, ¿bien al Bien absoluto? Dentro de esta lógica de la potencia, crear sólo tendría sentido si mejorara, al menos un poco, la situación inicial. Pero Dios, aunque sea omnipotente, no podría hacerlo: puesto que la situación inicial, al ser Dios mismo, es absolutamente infinita y perfecta. Algunos imaginan a Dios, antes de la Creación, como insatisfecho de sí mismo, semejante a un alumno exigente que escribiera en el margen de su propio ejercicio o de su propia divinidad: «*Se puede hacer mejor*»... Pero no: Dios no puede hacerlo mejor de lo que él es, ni tampoco tan bien (puesto que entonces sería necesario que se creara a sí mismo y, por tanto, no crear nada en absoluto: quizá sea ése el sentido de la Trinidad). Si Dios quiere crear otra cosa aparte de sí, es decir, crear, sólo puede hacerlo *menos* bien que crearse a sí mismo. Digámoslo mejor, o peor: al ser Dios todo el bien posible y no poder, por consiguiente, aumentarlo, sólo puede crear el mal. De ahí el mundo en el que vivimos. Pero entonces ¿para qué lo ha creado?

Es un problema tradicional. Pero quizá nadie lo haya percibido ni resuelto mejor que Simone Weil. ¿Qué es este mundo, se pregunta ella, sino la ausencia de Dios, su retirada, su distancia (que nosotros llamamos el espacio), su espera (que nosotros llamamos el tiempo), su huella (que nosotros llamamos la belleza)? Dios sólo ha podido crear el mundo retirándose de él (si no, en él sólo estaría Dios), y, si se mantiene en él (si no, no habría nada, ni siquiera el mundo), es bajo la forma de la ausencia, del secreto, de la retirada, como la huella dejada en la arena, cuando está la marea baja, por un paseante desaparecido, la única que atestigüa, pero por un vacío, su existencia y al mismo tiempo su desaparición... Esto denota una especie de panteísmo en vacío, que es la recusación de todo panteísmo verdadero o pleno, de toda idolatría del mundo o de la realidad. «Este mundo en tanto que totalmente vacío de Dios es Dios mismo»,¹³⁶ y por esa razón «Dios está ausente»,¹³⁷ siempre ausente, como lo indica por otra parte la famosa oración. «*Padre nuestro, que estás en los cielos...*» Simone Weil toma la expresión al pie de la letra y extrae de ella todas las consecuencias: «Es el Padre que está en los cielos, no en otra parte. Si creemos que tenemos un Padre aquí abajo, no es Él, sino un falso Dios». ¹³⁸ Es la espiritualidad del desierto, que sólo encuentra o sólo ruega «la formidable ausencia, presente en todas

136. *La gravedad y la gracia*.

137. *Attente de Dieu*, pág. 216.

138. *Ibid.*, pág. 215.

partes», como decía Alain,¹³⁹ lo cual se corresponde con esta sorprendente fórmula de su alumna: «Es necesario estar en un desierto. Porque aquel a quien hay que amar está ausente».¹⁴⁰ Pero ¿por qué esta ausencia? ¿Por qué esta creación-desaparición? ¿Por qué este «bien hecho pedazos y disperso a través del mal»,¹⁴¹ si todo el bien posible existía ya (en Dios) y el mal sólo existe por esta dispersión del bien, por la ausencia de Dios, por el mundo? «Sólo se puede aceptar la existencia de la desgracia viéndola como una distancia»,¹⁴² sigue escribiendo Simone Weil. De acuerdo. Pero ¿por qué esta distancia? Y puesto que esta distancia es el mundo mismo en tanto que no es Dios (y evidentemente Él sólo puede ser el mundo a condición de *no ser* Dios), ¿por qué el mundo? ¿Por qué la Creación?

Simone Weil responde: «Dios ha creado por amor y para el amor. Dios no ha creado otra cosa que el mismo amor y los medios del amor».¹⁴³ Pero este amor no es un *plus* de ser, de alegría o de potencia, sino todo lo contrario: es una disminución, una debilidad, una renuncia. El texto más claro, el más decisivo, es sin duda éste:

La creación es por parte de Dios un acto no de expansión de sí mismo, sino de retirada, de renuncia. Dios y todas las criaturas es menos que Dios solo. Dios ha aceptado esta disminución. Ha vaciado de sí una parte del ser. Se ha vaciado en este acto de su divinidad. Por eso Juan dice que el Cordero ha sido degollado desde la constitución del mundo. Dios ha permitido que existan otras cosas además de Él y que valen infinitamente menos que Él. Se ha negado a sí mismo por el acto creador, del mismo modo que Jesucristo nos ha prescrito que nos neguemos a nosotros mismos. Dios se ha negado en beneficio nuestro para darnos la posibilidad de negarnos por Él. Esta respuesta, este eco que depende de nosotros rechazar, es la única justificación posible a la locura de amor del acto creador.

Las religiones que han concebido esta renuncia, esta distancia voluntaria, esta desaparición voluntaria de Dios, su ausencia aparente y su pre-

139. *Les dieux*, IV, 2, Bibl. de la Pléiade, pág. 1324. Sobre la relación de Simone Weil con Alain, que fue su profesor, y sobre su común rechazo al panteísmo y al Dios-potencia, véase mi exposición «Le Dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza)» en *Spinoza au XX siècle*, bajo la dir. de O. Bloch, PUF, 1993, págs. 13-39 (el mismo artículo apareció en los *Cahiers Simone Weil*, t. XIV núm. 3, septiembre de 1991, págs. 213 y sigs.).

140. *La gravedad y la gracia*.

141. *Ibid.*

142. *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, reed. «Livre de vie» 1977, pág. 106.

143. *Ibid.*

sencia secreta aquí abajo, son la religión verdadera, la traducción en lenguajes diferentes de la gran Revelación. Las religiones que representan a la divinidad como ordenando en todas partes donde tiene el poder de hacerlo son falsas. Aunque sean monoteístas, son idólatras.¹⁴⁴

Aquí volvemos a encontrarnos con la pasión, pero en un sentido totalmente distinto: ya no es la pasión de Eros o de los enamorados, es la de Jesucristo y de los mártires. Volvemos a encontrar el amor loco, pero en un sentido totalmente distinto: ya no es la locura de los amantes, sino la locura de la Cruz.

Este amor, explica Simone Weil, es lo contrario de la violencia, o, dicho de otra forma, es lo contrario tanto de la fuerza que se ejerce como de la potencia que gobierna. Según Tucídides: «Por una necesidad de natura, todo ser ejerce siempre todo el poder del que dispone».¹⁴⁵ Es la ley del *conatus*, es la ley de la potencia, y no sólo en la guerra o en la política, es la ley del mundo, es la ley de la vida. «Los niños son como el agua —me decía un amigo—: ocupan siempre todo el espacio disponible.» Pero Dios, no; de lo contrario, en Él sólo habría Dios y no habría mundo. Pero los padres, no: a veces, no siempre (es necesario que ellos también protejan su espacio vital), pero más a menudo de lo que se cree, éstos se retiran, retroceden, no ocupan todo el espacio disponible, no ejercen todo el poder del que disponen. ¿Por qué? Por amor: para dejar más espacio, más poder, más libertad a sus hijos, y más cuanto más débiles, más desprovistos y más frágiles sean los hijos, para no impedirles existir, para no abrumarlos con su presencia, con su poder, con su amor... Pero esto no es aplicable sólo a los padres. ¿Quién no tiene cuidado con un recién nacido? ¿Quién no limita, ante él, su propia fuerza? ¿Quién no se prohíbe la violencia? ¿Quién no limita su poder? La debilidad manda, y esto es lo que significa la caridad. «A veces sucede —escribe Simone Weil—, si bien sea poco frecuente, que, por pura generosidad, un hombre se abstenga de mandar allí donde tiene poder. Lo que es posible para el hombre es posible para Dios.»¹⁴⁶ ¿Por pura gene-

144. *Ibid.*, págs. 131-132. Este tema de la creación-retirada y, por tanto, del mundo como ausencia de Dios, estaba ya presente, me parece, en la tradición mística judía: véase a este respecto el artículo de Richard A. Freund, «La tradition mystique juive et Simone Weil», en los *Cahiers Simone Weil*, t. X, núm. 3, septiembre de 1987. Se trata más de un reencuentro que de una influencia: se sabe que Simone Weil, cuyos padres eran judíos laicos y agnósticos, se mostró muy injusta con el judaísmo.

145. *La gravedad y la gracia*, o *Attente de Dieu*, pág. 127 («Siempre, por una necesidad de natura, cada uno manda en todas partes donde tenga poder»). La cita de Tucídides ha sido extraída de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, V, 105.

146. *Attente de Dieu*, pág. 131.

rosidad? Digamos más bien que por puro amor, del que emana la generosidad. Pero ¿qué amor? ¿*Eros*? No: puesto que la alegría de Dios no podría verse aumentada, ni la de los padres agotar su amor, ni la del adulto explicar por sí sola —ante un niño que le es extraño— esta dulzura en él que le produce paz y quizá algo más. La benevolencia está presente, la alegría está presente —pero en vacío—, pero atestiguadas sobre todo por esta fuerza que no se ejerce, por esta retirada, por esta dulzura, por esta delicadeza, por esta potencia que parece vaciarse de sí misma, limitarse a sí misma, que prefiere negarse antes que afirmarse, retirarse antes que extenderse, dar antes que poseer. Se podría decir lo contrario del agua, lo contrario de los hijos, lo contrario del *conatus*, lo contrario de la vida que devora o se afirma: lo contrario de la gravedad. Es lo que Simone Weil llama la gracia, lo contrario de la fuerza, y el amor.

Las parejas a veces se aproximan a él. Está *éros*, que desea, que toma, que posee, y está *philia*, que se regocija, que comparte, que es como una suma de fuerzas, como una potencia redoblada por la potencia del otro, por la alegría del otro, por la existencia del otro. ¿Y a quién no le gusta ser deseado o amado? Sin embargo, a fuerza de ver al otro existir cada vez más, a fuerza de verlo tan fuerte, tan contento, tan satisfecho, a fuerza de ver cómo la pareja le va bien, como el amor le va bien, a fuerza de verle ocupar todo el espacio disponible, toda la vida disponible, a fuerza de verle afirmar su potencia, su existencia, su alegría, a fuerza de verlo perseverar triunfalmente en su ser, sentimos frente a él como un inmenso cansancio, como una lasitud, como una debilidad, nos sentimos de pronto como invadidos, abrumados, desbordados, que existimos cada vez menos, que nos ahogamos, que tenemos ganas de huir o de llorar... ¿Retrocedemos un paso? Él avanza enseguida otro tanto, como el agua, como los hijos, como los ejércitos: y él llama a esto «su amor», él llama a esto «nuestra pareja». Y de pronto preferiríamos estar solos.

Es necesario citar una última vez la conmovedora frase del diario íntimo de Pavese: «Serás amado el día en que puedas mostrar tu debilidad sin que el otro se sirva de ella para afirmar su fuerza». Este amor es el más raro, el más precioso, el más milagroso. ¿Retrocedemos un paso? El retrocede dos. Simplemente para dejarnos más sitio, para no atropellarnos, para no invadirnos, para no abrumarnos, para dejarnos un poco más de espacio, de libertad, de aire, y más desde el momento en que nos siente débiles, para no imponernos su potencia, ni tampoco su alegría o su amor, para no ocupar todo el espacio disponible, todo el ser disponi-

ble, todo el poder disponible... Es lo contrario de lo que Sartre llamaba «el gran poseído de sí mismo», en el que veía una definición plausible del canalla. Si se acepta esta definición, que tiene tanto valor como cualquier otra, hay que decir que la caridad sería lo contrario de esta *porquería* de ser uno. Sería como una renuncia a la plenitud del ego, a la potencia, al poder. De la misma manera que Dios, que «se ha vaciado de su divinidad», escribe Simone Weil,¹⁴⁷ y ha hecho que el mundo sea posible y la fe soportable. «El verdadero Dios es el Dios concebido como no mandando en todas las partes donde tiene el poder.»¹⁴⁸ Es el amor verdadero, o más bien (porque los otros son verdaderos también), es lo que hay de divino, a veces, en el amor. «El amor permite todo y sólo ordena a aquellos que consienten a ello. El amor es abdicación, Dios es abdicación.»¹⁴⁹ El amor es débil: «Dios es débil»,¹⁵⁰ aunque sea omnipotente, puesto que Él es amor. Es un tema que Simone Weil pudo encontrar en Alain, el que fue su maestro: «Es necesario decir que Dios es débil y pequeño, y siempre moribundo entre dos ladrones. Siempre perseguido, siempre insultado, humillado; siempre vencido; siempre resucitando al tercer día.»¹⁵¹ De ahí lo que Alain llamaba el *jansenismo*, el cual, explicaba, «se refugia en un Dios escondido, de puro amor, o de pura generosidad, como decía Descartes; en un Dios absolutamente débil y absolutamente proscrito, y que no sirve, sino al que por el contrario hay que servir y cuyo reino no ha llegado aún...».¹⁵² Ateísmo purificador, dirá Simone Weil,¹⁵³ y purificado en efecto de religión. El amor es lo contrario de la fuerza, tal es el espíritu de Cristo, tal es el espíritu del calvario: «Si me hablan de dios omnipotente —insiste Alain— respondo que es un dios pagano, superado. El nuevo dios es débil, crucificado, humillado... No me digáis que el espíritu triunfará, que conseguirá el poder y la gloria, guardas y prisiones, en fin, la corona de oro. No... Lo que tendrá es la corona de espinas.»¹⁵⁴ Esta debilidad de Dios, o esta divinidad

147. *La gravedad y la gracia*. En este libro hay una referencia implícita a la Epístola a los filipenses de san Pablo, II, 7 («se aniquiló a sí mismo, se vació de sí mismo»).

148. *Attente de Dieu*, pág. 130.

149. Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950, pág. 267.

150. *La gravedad y la gracia*.

151. Alain, *Cahiers de L'orient*, t. 2, Gallimard, 1964, pág. 313. Véase también mi artículo sobre «Alain et Simone Weil face à Spinoza» (cf. *supra*, núm. 140), así como mi conferencia para la Asociación de Amigos de Alain, «L'existence et l'esprit selon Alain», *Bulletin de l'association*, núm. 77, Le Vésinet, junio 1994.

152. Alain, *Entretiens au bord de la mer*, Bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, págs. 1.369 y 1.370.

153. Véase el capítulo que lleva este título en *La gravedad y la gracia*.

154. Alain, *Préliminaires à la mythologie*, Bibl. de la Pléiade, *Les arts et les dieux*, págs. 1.178 y 1.179.

de la debilidad,¹⁵⁵ es una idea que ni Spinoza ni Aristóteles jamás hubieran tenido y que, sin embargo, habla a nuestra fragilidad, a nuestro cansancio, e incluso a esta fuerza en nosotros, me parece, tan ligera, tan rara, el poco amor realmente desinteresado del que a veces somos capaces, o creemos serlo, o cuya nostalgia o exigencia al menos sentimos. Ya no la carencia, la pasión o la codicia (*éros*), ya no la potencia alegre y expansiva, la afirmación común de una existencia recíprocamente aumentada, el amor a uno mismo aumentado por el amor al otro (*philia*), sino la retirada, sino la dulzura, sino la delicadeza de existir menos, de afirmarse menos, de extenderse menos, sino la autolimitación del propio poder, de la propia fuerza, del propio ser, sino el olvido de uno mismo, el sacrificio del propio placer, del propio bienestar o de los propios intereses, el amor que no carece de nada pero que sin embargo no está lleno de sí mismo o de su fuerza (el amor que no carece de nada porque ha renunciado a todo), el amor que no aumenta la potencia, sino que la limita o la niega (el amor que es abdicación, como dice Simone Weil, el amor que es lo contrario del egoísmo y de la violencia), el amor que no redobla el amor a uno mismo, sino que lo compensa o lo disuelve, el amor que no reafirma el ego sino que libera de él, el amor desinteresado, el amor gratuito, el puro amor, como decía Fénelon,¹⁵⁶ al amor que da (*philia*), pero que da perdiéndolo todo, pero no al amigo (dar a un amigo no es perder: es poseer de otra forma, es disfrutar de otra forma), sino al extraño, sino al desconocido, sino al enemigo...

Anders Nígren mostró claramente los rasgos distintivos del *agape* cristiano: es un amor espontáneo y gratuito, sin motivo, sin interés e incluso sin justificación.¹⁵⁷ En eso se distingue de *éros*, siempre ávido, siempre egoísta, siempre motivado por lo que le falta, siempre encontrando su valor en el otro. Pero también lo distingue de la *philia*, que nunca es totalmente desinteresada (puesto que el interés de mis amigos es mi interés), nunca totalmente gratuita (puesto que me doy placer dándoles placer, puesto que así me amarán más, puesto que así me amaré más), nunca totalmente espontánea o libre (puesto que siempre se halla determinada por el encuentro feliz de dos egos, por la combinación armoniosa de dos egoísmos: «porque era él, porque era yo...»). En cam-

155. Véase Alain, *Entretiens au bord de la mer*, pág. 1368; et *Les dieux*, pág. 1352.

156. Véase, p. ej., las *Lettres et opuscules spirituels*, XXIII y XXIV (Bibl. de la Pléiade, t. 1, págs. 656 y sigs.), así como, *supra*, el cap. 14.

157. Véase *op. cit.*, p. ej., págs. 73-80 del tomo 1. Véase también, para la oposición con *éros*, el cuadro de la pág. 235 (así como, en el tomo 3, las págs. 299 y sigs.).

bio, el amor que, según el cristianismo, Dios siente hacia nosotros es totalmente desinteresado, totalmente gratuito y libre: Dios no tiene nada que ganar, puesto que no carece de nada, ni existirá más, puesto que es infinito y perfecto, sino que, por el contrario, se sacrifica por nosotros, se limita por nosotros, se crucifica por nosotros, y sin otro motivo que un amor sin motivo, sin otro motivo que el amor, sin otro motivo que él mismo renunciando a ser todo. En efecto, Dios no nos ama en función de lo que somos, lo que justificaría su amor, no nos ama porque seamos amables, buenos y justos (Dios ama también a los pecadores, e incluso entregó a su hijo por ellos), sino porque es amor, y el amor, en cualquier caso este tipo de amor, no tiene necesidad de justificación. «El amor de Dios es absolutamente espontáneo —escribe Nygren—. No busca un motivo en el hombre. Decir que Dios ama al hombre no es enunciar un juicio sobre el hombre, sino sobre Dios.»¹⁵⁸ No es que el hombre sea amable; sino que Dios es amor. Este amor es absolutamente primero, absolutamente activo (y no reactivo), absolutamente libre: no está determinado por el valor de lo que ama, del que carecería (*éros*) o le regocijaría (*philia*), sino que, por el contrario, determina el valor de lo que ama amándolo. Es la fuente de todo valor, de toda carencia, de toda alegría. El *agape*, escribe Nygren, es «independiente del valor de su objeto»,¹⁵⁹ puesto que él lo crea:

El *agape* es un amor creador. El amor divino no se dirige a quien de por sí es digno de amor; al contrario, toma por objeto a quien no tiene ningún valor en sí, y se lo da. El *agape* no tiene nada en común con el amor que se basa en la comprobación del valor del objeto al que se dirige (como hace *éros*, pero como hace también *philia*, casi siempre). El *agape* no comprueba unos valores, los crea. Él ama y, por medio de este amor, confiere valor. El hombre amado por Dios no tiene ningún valor en sí mismo; lo que le da un valor es el hecho de que Dios le ame. El *agape* es un principio creador de valor.¹⁶⁰

Se estarán ustedes preguntando qué relación tiene todo esto con nosotros, con nuestras vidas, con nuestros amores, si Dios no existe. Al menos una relación de diferencia y, por ese motivo, de aclaración. Cuando Denis de Rougemont, basándose no obstante en Nygren, quie-

158. *Ibid.*, tomo 1, pág. 74.

159. *Ibid.*, pág. 77.

160. *Ibid.*, pág. 77.

re oponer el matrimonio cristiano, que sería una figura de *agape*, a la pasión de los amantes, que serían prisioneros de *éros*,¹⁶¹ olvida simplemente que uno no se casa con cualquiera, que el amor que uno tiene a su marido o a su mujer no es ni gratuito ni desinteresado, y prueba de ello (más que prueba es una piedra de toque) es que nadie nos ha dicho que nos casemos con nuestros enemigos... La oposición dual de *éros* y de *agape* es demasiado simple, demasiado esquemática, como para que pueda funcionar realmente o dar cuenta de nuestros amores efectivos: nuestros amores humanos (especialmente en la pareja, sea o no cristiana) deben tanto a *éros* como a *philia*, y, sin duda, mucho más a *philia* que a *agape*. De ahí la tripartición sugerida por mí, que, a pesar de seguir siendo necesariamente esquemática, creo que da más cuenta de nuestros sentimientos reales, de su evolución y del continuo paso de un tipo de amor a otro. Porque Nygren no tiene razón, él tampoco, en establecer entre *éros* y *agape* un corte radical y definitivo, que no permite pasar del uno al otro ni buscar entre ellos ningún tipo de síntesis o transición. San Agustín, san Bernardo o santo Tomás matizaron más, fueron más realistas, más humanos, supieron mostrar cómo se pasa del amor a uno mismo al amor al otro, del amor interesado hacia el otro al amor desinteresado, de la concupiscencia a la benevolencia y después a la caridad, en resumen, de *éros* a *philia*, y después, a veces, al menos un poco, al menos como horizonte, de *philia* a *agape*.¹⁶² No se puede decir que la caridad no tenga relación alguna con la carencia (se podría decir que es la carencia que tenemos del bien, y el bien mismo en tanto que nos atrae), ni con la amistad (es como una amistad universal y desinteresada que estaría liberada de la preferencia siempre egoísta, o en todo caso siempre egóptica, que sentimos hacia éste o aquél). Sin embargo, es evidente que la caridad se halla más cerca de *philia* que de *éros*. San Francisco de Sales diría que el amor en nosotros que carece de Dios, al no ser más que un amor interesado, no es todavía caridad (puesto que, según san Pablo, la caridad «no busca su pro-

161. Véase, p. ej., *L'amour en Occident*, VII, 4-5.

162. Sobre estos tres autores y la crítica que les hace Nygren (desde una perspectiva luterana), véase *Erôs et agapè*, t. 3, cap. II (sobre san Agustín) y IV (sobre santo Tomás de Aquino y san Bernardo de Claraval), así como la conclusión, págs. 312 y sigs., en la que Nygren opone a la caritas católica (en la que tendría más cabida «el *éros* helenístico que al *agape* del cristianismo primitivo») a la concepción luterana del amor, que estaría «totalmente determinado por el *agape* cristiano y en la que buscaría en vano «un solo rasgo marcado por *éros*». Para una presentación más positiva de los tres doctores de la Iglesia, véanse los tres libros que les ha dedicado Etienne Gilson: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1982; *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, 1986; *Le thomisme, Introduction à la philosophie de sainte Thomas d'Aquin*, Vrin, 1979.

pio interés»),¹⁶³ sino sólo codicia, sino sólo esperanza.¹⁶⁴ La caridad sólo comienza realmente con el amor de amistad que sentimos hacia Dios: es esta misma amistad¹⁶⁵ en tanto ilumina nuestra vida y repercute en nuestro prójimo. El paso decisivo se encuentra perfectamente señalado por santo Tomás. La caridad es un amor de benevolencia (una amistad) que se extiende más allá de la amistad propiamente dicha, de la determinación afectiva o patológica (en el sentido de Kant) y de la espontaneidad sólo reactiva o preferencial. ¿Por medio de qué proceso? Por una especie de transferencia, como diríamos hoy, o de transitividad, o de generalización del amor: «La amistad que sentimos hacia un amigo puede ser tan grande que, a través de él, amemos también a quienes están vinculados a él, aun cuando nos ofendan o nos odien. De esa forma, nuestra amistad de caridad se extiende incluso a nuestros enemigos: les amamos por caridad, en referencia a Dios, a quien va dirigida principalmente nuestra amistad de caridad».¹⁶⁶ Pero ¿qué queda de todo esto si Dios no existe?

Quizá una cierta idea de humanidad, gracias a la cual todos los hombres están vinculados: es lo que los griegos llamaban *philantropia*, a la que definían como «una inclinación natural a amar a los hombres, una forma de ser que lleva a la beneficencia y a la benevolencia hacia ellos».¹⁶⁷ La caridad entonces sólo sería una amistad muy amplia, como se veía quizá en Epicuro,¹⁶⁸ ciertamente debilitada en lo que se refiere a su intensidad, pero aumentada en lo que se refiere a su alcance y enriquecida en cuanto a sus objetos, como abierta a lo universal, como dan-

163. Primera epístola a los Corintios, XIII, 5.

164. «El amor que practicamos en la esperanza va ciertamente dirigido hacia Dios, pero vuelve a nosotros. [...] y, al partir, este amor es realmente amor, pero un amor codicioso e interesado» (san Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios*, II, 17).

165. Véase, p. ej., Francisco de Sales, *op. cit.*, II, 22: La caridad «es una amistad y no un amor interesado, porque por la caridad amamos a Dios por sí mismo» (y no, como en la esperanza, por los bienes que esperamos de él). También, según Francisco de Sales, «el amor soberano sólo se encuentra en la caridad; en la esperanza, el amor es imperfecto». Por supuesto se puede, según san Francisco de Sales y san Bernardo, pasar del uno al otro: «Dios, por medio de un progreso lleno de suavidad inefable, conduce al alma, a la que hace salir fuera del Egipto del pecado, de amor en amor, como de morada en morada, hasta que la hace entrar en la Tierra prometida, es decir, en la muy santa caridad...».

166. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, pregunta 23, art. 1.

167. Pseudo-Platón, *Definiciones*, 412 e. Véase también M. Conche, *Vivre et philosopher*, págs. 199-201.

168. En efecto, parece ser (aunque los textos conservados no permiten asegurarlo por completo) que en Epicuro hubo una voluntad de universalización de la amistad, que debía cambiar algo su naturaleza y aproximarse a la *philantropia*: véase a este respecto G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Gallimard, «Idées», 1975, págs. 362 y sigs., así como J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes, L'éthique d'Epicure*, Vrin, 1989, págs. 152-159.

do «la vuelta al mundo habitado»,¹⁶⁹ como una luz de alegría o de dulzura extendida sobre todos los hombres, conocidos o desconocidos, cercanos o lejanos, en nombre de una humanidad común, de una vida común, de una fragilidad común. ¿Cómo no amar, al menos un poco, a aquel que se parece a nosotros, a aquel que vive como nosotros, que sufre como nosotros, que va a morir como nosotros? Todos somos hermanos ante la vida, incluso aunque seamos opuestos, incluso aunque seamos enemigos, todos somos hermanos ante la muerte: la caridad sería como una fraternidad de mortales.

Quizá también quede una cierta idea del amor, en la medida en que no está sometido al valor de lo que ama, puesto que lo engendra, puesto que es su fuente. «Amor espontáneo —decía Nygren—, amor sin motivo, amor creador...» Es el amor mismo. No deseamos una cosa porque sea buena, explica Spinoza, sino que la consideramos buena porque la deseamos.¹⁷⁰ Potencia del deseo, que convierte en tesoros y en joyas, como dirá Nietzsche, todo lo que valoramos.¹⁷¹ Lo cual vale también y sobre todo para el amor. No amamos algo porque sea amable, sino que es amable porque lo amamos. Así, los padres quieren a su hijo antes de conocerlo, antes de que él les ame, sea como sea y se convierta en lo que se convierta. Este tipo de amor sobrepasa a *éros* y a *philia*, al menos tal y como los vivimos o pensamos normalmente (como sometidos y determinados por el valor previo de su objeto). El amor es primero, no en cuanto al ser (pues entonces sería Dios), sino en cuanto al valor: lo que vale es lo que amamos. Por esa razón es el valor supremo: es el alfa y el omega del vivir, decía yo, el origen y el final de nuestras valoraciones. Pero entonces el amor también tiene valor, si lo amamos, y, cuanto más lo amemos, valdrá más. No hay que amar a las personas porque sean amables, sino que, en la medida en que las amemos, serán (para nosotros) amables. La caridad es ese amor que no espera a ser merecido, es ese amor primero, espontáneo y gratuito que es la verdad del amor y su horizonte.

Lo cierto es que, en la medida en que se opone al egoísmo, al amor a uno mismo, al *conatus*, este amor desinteresado puede parecer misterioso, y puede dudarse incluso de su existencia. ¿Es posible amar al prójimo como a uno mismo? Seguramente no, pero indica una dirección, que es la dirección del amor. Ahora bien, si en la amistad esta dirección es la de la vida, la de la alegría, la de la potencia, en la caridad parece in-

169. Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 52.

170. *Ética*, III, escolio de la proposición 9.

171. *Así habló Zaratustra*, I, «De los mil y un objetivos».

vertirse, como si el ser humano tuviera que renunciar a sí mismo para dejar existir al otro. Es lo que los místicos llaman la muerte de uno mismo, y Simone Weil, la *descreación*: del mismo modo que Dios renuncia a serlo todo en la creación, «nosotros debemos renunciar a ser algo».¹⁷² De nuevo es justo lo contrario del *conatus* spinozista:

Dios se vació de su divinidad. Nosotros debemos vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido.

Una vez que comprendemos que no somos nada, el objetivo de todos nuestros esfuerzos es convertirnos en nada. Con este fin sufrimos con aceptación, con este fin actuamos, con este fin rezamos.

Dios mío, concédeme que me convierta en nada.¹⁷³

Esto podría verse como un triunfo de la pulsión de muerte y relacionarlo fácilmente con lo que la personalidad de Simone pudiera tener de patológico (esta vez en el sentido común del término). De acuerdo. Pero una vez admitido esto, queda por saber qué hace uno mismo con esta pulsión de muerte o, si se quiere, con la agresividad. Porque no hay que olvidar que lo que Freud ha mostrado o sugerido es que la pulsión de muerte triunfa necesariamente, puesto que la misma vida está sometida a ella¹⁷⁴ y que en cualquier caso no podríamos desembarazarnos de ella pura y simplemente. ¿Hay algún deseo que no sea también deseo de muerte? ¿Hay alguna vida que no sea violencia? Muchos sólo llamarán *amor* a la denegación de este deseo, de esta violencia, de esta agresividad que es vivir. Pero Simone Weil practica poco la denegación. En su obra asistimos más bien a la introversión de la muerte, de la violencia, de la negatividad, o, por decirlo con palabras que no son suyas, a la retroversión de la pulsión de muerte sobre el yo, lo cual libera a la pulsión de vida y la hace disponible al otro. El deseo permanece (puesto que «somos deseo»),¹⁷⁵ la alegría permanece (puesto que «la alegría y el sentimiento de realidad son idénticos»),¹⁷⁶ el amor permanece (puesto que «la creencia en la existencia de otros seres humanos como tales es

172. *La gravedad y la gracia*, pág. 42.

173. *Ibid.*, pág. 43. A propósito de todo esto véase también el bello librito de Gaston Kempfner (que es sin duda la mejor introducción al pensamiento de Simone Weil), *La philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1960; o en un registro más universitario, la rica obra de Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, 1971.

174. Como Freud explica en lo que es sin duda su mejor texto: «Más allá del principio de placer», *Ensayos de psicoanálisis*.

175. Simone Weil, *Attente de Dieu*, pág. 216.

176. *La gravedad y la gracia*.

amor»),¹⁷⁷ pero liberados del egoísmo, de la esperanza,¹⁷⁸ de la posesividad, liberados de nosotros mismos, de «la prisión del yo»,¹⁷⁹ y muchos más ligeros, mucho más felices y mucho más luminosos desde el momento en que el ego deja de ser un obstáculo para la realidad o a la alegría y deja de absorber en él todo el amor o toda la atención disponibles. Esta ligereza, esta alegría, esta luz, son las de la sabiduría, son las de la santidad. No sabemos si Simone Weil tuvo acceso a ellas; por otra parte, tampoco lo pretendió. Pero nos ayuda a pensarlas. «El pecado en mí dice “yo”», escribe.¹⁸⁰ Y también: «Debo amar el no ser nada. Sería horrible si yo fuera algo. Amar mi nada, amar ser la nada».¹⁸¹ ¿Se trata de un resentimiento, de un ideal ascético, de odio a uno mismo? Quizá. Pero si ése fuera el único contenido de este amor, ¿nos llegaría tanto Simone Weil? ¿Nos aclararía tanto? Puede ser que también haya otra cosa, algo así como una transposición de las pulsiones vitales y mortíferas, o mejor dicho (puesto que estas pulsiones probablemente sólo sean una), como una permutación de sus objetos en los dos polos de una misma ambivalencia. Dedicar la propia vida a Dios, explica Simone Weil, «es dedicar la vida a algo que no se puede tocar». Y añade: «Y eso es imposible. Es la muerte. Es eso de lo que carecemos».¹⁸² Eros y Tánatos... En la mayoría de las personas, o en todas y durante la mayor parte del tiempo, Eros está concentrado sobre el yo (y sólo se proyecta sobre los otros en la medida en que carecemos de ellos o nos alegran: en la medida en que puedan servirnos), mientras que Tánatos se concentra sobre los otros: nos amamos más fácilmente a nosotros que a los demás, detestamos al otro más fácilmente que a nosotros mismos. Lo que Simone Weil llama la *descreación*, y que, según ella, se expresa en la caridad, quizá podría verse (en los conceptos de Freud, si no en los suyos) como una transposición o un cruce de estas dos fuerzas o de sus objetos, de modo que el yo dejaría de monopolizar la pulsión de vida, cesaría de absorber la energía positiva, y concentraría sobre sí toda la pulsión de muerte o toda la energía negativa. Esto hace posible, me parece, una lectura no religiosa de Simone Weil, que podría integrar en una teoría materialista (por ejemplo de ins-

177. *Ibid.*

178. Véase, p. ej., *La gravedad y la gracia*, págs. 29 y 30 («Renuncia al tiempo»), donde Simone Weil está muy cerca de lo que he llamado la desesperanza. Véase también *Attente de Dieu*, pág. 71, y *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962, págs. 13 y 14).

179. *Attente de Dieu*, págs. 216 y 217.

180. *La gravedad y la gracia*.

181. *Ibid.*

182. *Ibid.*

piración freudiana) algo de esta descreación o, como ella dice también, de esta «transposición de lo positivo y de lo negativo»:

Estamos invertidos. Nacemos así. Restablecer el orden es descomponer en nosotros a la criatura.

Inversión de lo objetivo y de lo subjetivo.

De la misma manera, inversión de lo positivo y de lo negativo. Éste es también el sentido de la filosofía de los Upanishads.

Vivimos y nacemos en sentido contrario, porque nacemos y vivimos en el pecado, que es una inversión de la jerarquía. La primera operación es la inversión. La conversión.

Si el grano no muere... Debe morir para liberar la energía que lleva en sí, para que, a partir de ella, puedan formarse otras combinaciones.

De la misma manera nosotros debemos morir para liberar la energía *encadenada*, para poseer una energía libre susceptible de adaptarse a la verdadera relación de las cosas.¹⁸³

¿Cuál es la verdadera relación de las cosas? Su igualdad absoluta: puesto que ninguna tiene valor sin el amor, puesto que todas valen por el amor. Por eso la caridad no es otra cosa que la justicia («el Evangelio —señala Simone Weil— no hace ninguna distinción entre el amor al prójimo y la justicia»),¹⁸⁴ por eso sólo se distingue de ella por el amor (se puede ser justo sin amar, pero no se puede amar universalmente sin ser justo), por eso es como un amor liberado de la injusticia del deseo (*éros*) y de la amistad (*philia*), como un amor universal, pues, sin preferencia ni elección, como una dilección sin predilección,¹⁸⁵ como un amor sin límites y sin justificaciones egoístas o afectivas. La caridad no podría, por tanto, reducirse a la amistad, que supone siempre una elección, una preferencia, una relación privilegiada, mientras que la caridad en cambio es universal¹⁸⁶ y tiene como objeto (puesto que, para los demás, la amistad puede bastar) a los enemigos o los indiferentes. Como señala Ferdinand

183. *Ibid.*

184. *Attente de Dieu*, pág. 125.

185. *Diligere* es el equivalente en latín de *agapan*, del mismo modo que *amare* es el equivalente de *philein*. De ahí *dilección*, actualmente caída en desuso (pero frecuente hasta el siglo XVII en los textos religiosos o místicos), calcada del latín *dilectio*, utilizada a veces en la Vulgata para traducir *agape* (no obstante con menos frecuencia que *caritas*, que aparece 90 veces frente a las 24 de *dilectio*: véase el artículo «Charité» del *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Veauchesne, 1953, págs. 508-510).

186. Véase Simone Weil, *Attente de Dieu*, pág. 198: «La preferencia con respecto a un ser humano es necesariamente otra cosa que la caridad. La caridad es indiscriminada». Comparar con Alain, *Quatrevingt un chapitres sur l'esprit et les passions*, IV, 8, bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, pág. 1.187.

Prat: «En latín no se diría nunca, y en griego mucho menos, “*Amate (phileite) inimicos vestros*” pues sería pedir lo imposible; sino “*Diligite (agapate) inimicos vestros*”». ¹⁸⁷ ¿Cómo podríamos ser amigos de nuestros enemigos? ¿Cómo podríamos alegrarnos de su existencia, cuando ésta nos hiere, cuando nos mata? Es necesario, pues, amarlos de otra manera. En cuanto a *éros*, no aparece, ni él ni ninguna otra palabra de la misma raíz, en ningún texto del Nuevo Testamento. ¹⁸⁸ ¿Cómo podríamos carecer de nuestros enemigos? ¿Cómo podríamos esperar de ellos un bien, un placer, una felicidad? Lo cual confirma que el amor *agápico* es muy especial precisamente por ser universal. Estar enamorados de nuestro prójimo, o lo que es igual, de todo el mundo y de cualquiera, *a fortiori* estar enamorados de nuestros enemigos, sería absurdo. Y sólo es amigo, señalaba Aristóteles, aquel que es amigo de todos. ¹⁸⁹ Así pues, la caridad es otra cosa: «Es el amor transfigurado en virtud», como dice Jankélévitch, ¹⁹⁰ o más bien (si la amistad, como yo pienso, puede ser ya una virtud), es el amor «convertido en permanente y crónico, extendido a la universalidad de los hombres y a la totalidad de la persona», ¹⁹¹ que, por supuesto, también tiene por objeto aquel o aquella de la que se es amante o amigo, pero se dirige a todos los humanos, buenos o malos, amigos o enemigos, lo cual no impide que prefiramos a los primeros (en cuanto a la amistad) ni combatamos a estos últimos (si podemos combatirlos sin odio: si el odio no es la única motivación de nuestro combate), sino que introduce en las relaciones humanas este horizonte de universalidad que la compasión o la justicia ya sugerían, pero sobre todo negativa o formalmente, y que la caridad, en la medida que sea posible, viene a llenar de un contenido positivo y concreto. Es la aceptación alegre del otro, de cualquier otro, tal y como es y quienquiera que sea.

Al ser universal, la caridad se dirige también al yo (cuando Pascal escribe que es necesario odiarse, ¹⁹² no tiene caridad consigo mismo: ¿qué sentido tendría que amáramos al prójimo como a nosotros mismos, si no nos amáramos a nosotros mismos?), pero sin concederle privilegio alguno. «Amar a un desconocido como a nosotros mismos —escribe Simone Weil— implica como contrapartida que nos amemos a

nosotros mismos como a unos desconocidos.» ¹⁹³ Y aquí volvemos a encontrarnos con Pascal: «El yo tiene dos cualidades. Es injusto por ser el centro de todo. Es incómodo para los demás por quererlos someter, porque cada yo es el enemigo y querría ser el tirano de todos los demás». ¹⁹⁴ La caridad es el antídoto de esta tiranía y de esta injusticia, a la que combate a través de un *descentramiento* (o, como diría Simone Weil, a través de una *descreación*) del yo. El yo sólo es odiable porque no sabe amar —ni amarse— como sería necesario. Porque sólo se ama a sí mismo, o para sí mismo (por codicia o concupiscencia). Porque es tiránico. Porque absorbe en él —como un *agujero negro* espiritual— toda alegría, todo amor, toda luz. La caridad, aunque no sea incompatible con el amor a uno mismo (al contrario, lo incluye purificándolo: «amarse a uno mismo como a un desconocido»), se opone evidentemente a este egoísmo, a esta injusticia, a esta esclavitud tiránica del yo. Quizá sea lo que mejor la define: es un amor liberado del ego y que libera de él.

Aunque esta caridad fuera imposible de vivir, sería necesario pensarla: para saber de qué carecemos, o no tenemos.

Porque este amor es al menos objeto de deseo, y esta carencia en nosotros es suficiente para hacer nacer su valor, o para hacerlo nacer como valor. Por eso el amor sería «esta sed que inventa las fuentes», ¹⁹⁵ y la propia fuente: una carencia que liberaría de toda carencia, una potencia que liberaría de la potencia. Porque el amor nos falta, porque el amor nos alegra: *agape* es también un objeto o un horizonte para *éros* y *philia*, pues impide que tanto el uno como el otro permanezcan prisioneros de sí mismos, satisfechos de sí mismos, pues les obliga siempre, como vio Platón, a ir más allá de todo objeto posible, de toda posesión posible, de toda preferencia posible, hasta esta zona del espíritu o del ser donde ya no carecemos de nada y donde todo nos alegra, que Platón llamaba el Bien, y otros Dios, desde hace dos mil años, y que quizá no sea otra cosa que el amor que nos reclama en la misma medida —pero sólo en esta medida— en que nosotros lo reclamemos, en que lo amemos, en que vivamos a veces, si no su presencia, que nunca se verifica, al menos su ausencia, al menos su exigencia, al menos su mandamiento. El amor no puede mandarse, decía yo, puesto que él manda. Pero él manda efectivamente, y por esa razón es toda la ley, como di-

187. *Dictionnaire de spiritualité*, art. «Charité», pág. 509, que cita aquí la fórmula famosa de los Evangelios según san Mateo (V, 44) y san Lucas (VI, 27): «Amad a vuestros enemigos».

188. Como señala también Jean Prat, art. citado, pág. 510.

189. *Ética a Nicómaco*, IX, 10, 1171 a 15-20.

190. *Traité des vertus*, II, 2, cap. 6 («L'amour»), pág. 171.

191. *Ibid.*

192. *Pensamientos*, 220-468, 271-545 y 597-455.

193. *La gravedad y la gracia*. Véase también Alain Vinson, «L'ordre de la charité chez Pascal, chez Peguy et chez Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, t. XIV, núm. 3, septiembre 1991, págs. 234-254.

194. *Pensamientos*, 597-455.

195. Por utilizar, en otro registro, una hermosa fórmula de Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*, pág. 329.

jo¹⁹⁶ san Pablo, y es más precioso incluso que la ciencia, la fe o la esperanza, que sólo tienen valor por él, cuando lo tienen, y por él. Ha llegado el momento de citar el texto más bello que quizá se haya escrito sobre la caridad:

Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha.

La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta.

La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño. Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido.

Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.¹⁹⁷

Estas «tres» son las tradicionalmente llamadas (porque tendrían al mismo Dios como objeto) virtudes teologales. Dos de ellas, la fe y la es-

196. Epístola a los gálatas, V, 14: «Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*». Esta misma idea aparece también en la *Epístola a los romanos*: «Pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley», ya que todos los preceptos se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (XIII, 8-10). Para una presentación general de san Pablo, véase el bello librito de Stanislas Breton, *Saint Paul*, PUF, col. «Philosophies», 1988. Sobre el *agape* paulino, véase el libro ya citado de Anders Nygren, t. 1, págs. 108-156. Por último recordemos de paso que Spinoza, que quiso mantenerse fiel al espíritu de Cristo, se identificó totalmente con el mensaje paulino (que por supuesto él interpreta a su manera: en la inmanencia, y por ella); véase a este respecto el libro de Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965, págs. 170 y 171).

197. San Pablo, Primera epístola a los corintios, XIII (es lo que se ha llamado el «himno a la caridad»). *Caridad* traduce aquí (recuerdo que cito las Sagradas Escrituras a partir de la *Biblia de Jerusalén*) el griego *agape*, que otros traductores (p. ej., L. Segond, en la edición de Ginebra, o M. Carrez, en su edición bilingüe del Nuevo Testamento) traducen por *amor*. Me sentiría tentado a preferir esta última traducción, para huir del significado peyorativo que esta palabra tiene hoy en día a causa de su relación

peranza, se hallan ausentes de este tratado, porque me ha parecido que su único objeto plausible era efectivamente Dios, en el que yo no creo. Por otra parte, de estas dos virtudes se puede prescindir: la valentía basta, de cara al futuro o al peligro, del mismo modo que la buena fe basta de cara a la verdad o a lo desconocido. Pero ¿cómo podríamos prescindir (al menos como idea o como ideal) de la caridad? ¿Y habría alguien que se atreviera a pretender que ésta sólo puede conducir a Dios, cuando todos sabemos lo contrario (y cuando san Pablo lo escribe explícitamente), a saber, que sólo puede existir por entero en el amor al prójimo?¹⁹⁸ Por lo demás, san Agustín y santo Tomás, comentando el himno a la caridad, mostraron perfectamente que, de las tres virtudes teologales, la caridad no sólo era la más importante de las «tres», como decía san Pablo, sino también la única que tiene un sentido en Dios o, como ellos dicen, en el Reino. La fe pasará (¿cómo es posible creer en Dios cuando se *es* en Dios?), la esperanza pasará (en el Reino, ya no habrá nada que esperar), y por eso se ha dicho que la caridad será la única que «no pasará»: en el Reino sólo habrá amor, sin esperanza y sin fe.¹⁹⁹ Estamos en él. La esperanza y la fe nos han abandonado: sólo existe la carencia, sólo existe la alegría, sólo existe la caridad. Eso no es traicionar forzosamente el espíritu de Cristo, ni renunciar a seguirlo. Cristo, señala el santo Tomás, no tenía «ni la fe ni la esperanza», y, sin embargo, tuvo «una caridad perfecta».²⁰⁰ Es evidente que nosotros nunca podremos alcanzar esta perfección. Pero ¿es una razón suficiente para que renunciemos al poco de amor puro, gratuito o desinteresado —al poco de caridad—, por tanto, de la que quizá seamos capaces?

con la limosna y la condescendencia, si con ello no corriera el peligro de que aparecieran otros contrasentidos, menos evidentes y por tanto más peligrosos. Stanislas Breton, cura católico, observa (*op. cit.*, pág. 115) que este himno «figura muy a menudo en las misas de boda», donde *agape* se traduce sobre todo por *amor*... Sin ser imposible, esta traducción es equívoca, pues sugiere (sobre todo en este contexto) que basta con estar enamorado para vivir en armonía con la ética más elevada, lo cual se ve negado por la experiencia. No basta con estar enamorado para vivir cristianamente, como tampoco basta con ser cristiano para continuar estando enamorado... La traducción por *caridad*, por la que finalmente he optado, si bien puede dar lugar a equívocos, por las razones ya mencionadas, lo hace de una forma evidente y, por tanto, menos peligrosa. Nadie confundirá este amor desinteresado con el amor del que «se burla» san Pablo, como señala Stanislas Breton, o cuya inanidad en todo caso demuestra, a saber: «El gesto de misericordia limosnara que consiste en repartir entre los que no tienen nada las migajas que caen a veces de la mesa de los poderosos» (S. Breton, *op. cit.*, pág. 115). Pero «hacer caridad, se decía en mi juventud, es a la caridad lo que hacer el amor es al amor»: a veces es su expresión y, otras, su caricatura.

198. Véase los textos citados *supra*, nota 197.

199. San Agustín, *Soliloquios*, I, 7, y *Sermones*, 158, 9.

200. Santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, q. 65, art. 5. Por el contrario, señalará san Francisco de Sales, todo amor de esperanza es siempre imperfecto: *Tratado del amor de Dios*, II, 17.

Digo «quizá» porque nada garantiza que tal amor sea solamente posible. Pero eso mismo ocurre con toda virtud, decía Kant,²⁰¹ lo cual no excluye ni la caridad ni el deber. ¿Está a nuestro alcance un amor así? ¿Podemos vivirlo? ¿Podemos aproximarnos a él? No se puede saber ni tampoco demostrarlo. Quizá sea «este amor el que le falta a todo amor», como dice Bobin,²⁰² que, sin embargo, no carece de nada, y por eso mismo nos falta y nos atrae. Incluso estando ausente, nos ilumina: la ausencia del amor es también amor.

«Amar —decía Alain— es encontrar la propia riqueza fuera de uno mismo.»²⁰³ Por eso el amor es siempre pobre y la única riqueza. Pero hay varias formas de ser pobre en el amor, por el amor, o de ser rico, más bien, de su pobreza: por la carencia, que es pasión, por la alegría recibida o compartida, que es amistad, y por último, por la alegría dada, y dada sin provecho alguno, por la alegría dada y abandonada, que es caridad. Así pues, para resumir, habría tres formas de amar, o tres tipos de amor, o tres grados en el amor: la carencia (*éros*), la alegría (*philia*) y la caridad (*agape*). Quizá esta última sólo sea realmente un halo de dulzura, de compasión y de justicia, que vendría a calmar la violencia de la carencia o de la alegría, que vendría a moderar o a ahondar lo que nuestros demás amores puedan tener de demasiado brutal o de demasiado engreído. Hay un amor que es como un hambre y otro que resuena como una risa. La caridad se parecería más bien a una sonrisa, pero, cuando no es así, a veces pasa, se parecería a unas ganas de llorar. No me parece que esto la condene. Nuestras risas suelen ser peores que nuestras lágrimas.²⁰⁴ Quizá la compasión sea el contenido principal de la caridad, su afecto más efectivo, e incluso su verdadero nombre. En todo caso es el nombre que le da el Oriente budista, que en esto, como he sugerido antes, sería más lúcido o más realista que el Occidente cristiano.²⁰⁵ Es posible también que la amistad —pero una amistad purificada, como rarificada en proporción a su extensión— sea el único amor generoso del que somos capaces: es lo que un epicúreo habría objetado seguramente a san Pablo o a los primeros cristianos. La caridad, si es posible, se re-

201. Véase, p. ej., *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, comienzo de la segunda sección, y *La religión dentro de los límites de la mera razón*, I, 3 (en la que cita a san Pablo). Sobre el amor como ideal, véase también *Crítica de la razón práctica*, «De los móviles de la razón pura práctica».

202. Christian Bobin, *La part manquante*, Gallimard, 1989, pág. 24.

203. *Quatre-vingt-un-chapitres sur l'esprit et les passions*, V, 4, Bibl. de la Pléiade, *Les passions et la sagesse*, pág. 1199.

204. Sobre los dos tipos de risa, véase *supra*, el cap. 17 y nota 7.

205. Véase, *supra*, el final del cap. 8.

conocerá no obstante en que (por lo cual aventajaría a la compasión) no necesita del sufrimiento del otro para amarlo, en que no va «a remolque de la desgracia», como decía Jankélévitch, en que es como una compasión primera y no reactiva:²⁰⁶ sería como una compasión liberada del sufrimiento y como una amistad, repetimos, liberada del ego.

Su ausencia, aun cuando no tuviera fin, es lo que hace que las virtudes sean necesarias: el amor (pero el amor no egoísta) liberado de la ley, cuando está presente, y el inscrito en el fondo de los corazones,²⁰⁷ cuando está ausente.

Quizá la mayoría de las veces esté ausente, y es lo que justifica este tratado: ¿para qué necesitaríamos hablar de moral si el amor no estuviera ausente? «La mejor y la más corta definición de la virtud —decía san Agustín— es ésta: el mandamiento del amor.»²⁰⁸ Pero la mayoría de las veces el amor brilla por su ausencia: de ahí el resplandor de las virtudes y la oscuridad de nuestras vidas. Resplandor segundo, oscuridad esencial, pero no total. Casi todas las virtudes sólo se justifican por esta ausencia en nosotros del amor. Sin embargo, no podrían colmar ese vacío que las ilumina: lo mismo que las hace necesarias impide que las consideremos suficientes.

Por eso el amor nos condena a la moral y nos libera de ella. Por eso la moral nos condena al amor, aun estando éste ausente, y se somete a él.

206. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, pág. 168.

207. Contrariamente a la amistad epicúrea: *Sentencias vaticanas*, 23 y 39; véase también Diógenes Laercio, X, 120.

208. Retomando, desde otro punto de vista, una expresión de Spinoza (basada a su vez en la Epistola a los romanos de san Pablo, III, 28, y VII), *Tratado teológico-político*, cap. 4.

1. LA URBANIDAD

Urbanidad y moral; el canalla educado; de lo que se hace y lo que se debe hacer (Kant); llegar a ser virtuosos: la urbanidad como apariencia de virtud, de la cual provienen las virtudes; alcance y límites de la urbanidad; la urbanidad no es una virtud moral, sino una cualidad; la urbanidad no es menos necesaria al hombre virtuoso.

2. LA FIDELIDAD

El devenir como olvido, el espíritu como memoria y como fidelidad; la fidelidad es una virtud de la memoria; no tiene un valor absoluto ni vale por sí misma, sino en función de sus objetos; el deber de fidelidad; fidelidad y pensamiento; fidelidad y moral; fidelidad y amor.

3. LA PRUDENCIA

La prudencia, virtud cardinal; crítica por parte de los Modernos; la prudencia (*phronesis, prudentia*) en los Antiguos; actualidad de la prudencia; la prudencia y el tiempo: tiene en cuenta el futuro pero sólo existe en el presente; prudencia y moral.

4. LA TEMPLANZA

El placer; la templanza como arte de gozar y como libertad; la templanza en Epicuro y Montaigne; la templanza no se reduce a la higiene; dificultad de la templanza; la templanza como potencia, es decir, como virtud.

5. LA VALENTÍA

La valentía es admirada en todas partes, pero eso no prueba nada; ambigüedad de la valentía: puede servir también para lo peor; por qué la valentía es moralmente estimable; la valentía como rasgo de carácter y como virtud; la valentía como condición de toda virtud; valentía y verdad: la valentía no es un saber, sino una decisión, no es una opinión, sino un acto; valentía y razón: la valentía intelectual; la valentía y el tiempo: la valentía no tiene por objeto sólo el futuro; la valentía de la desesperación; la valentía y la esperanza; valentía y mesura; límites de la valentía: el destino es el más fuerte.

6. LA JUSTICIA

La justicia es la única de las cuatro virtudes cardinales que tiene un valor absoluto; no puede reducirse a la utilidad; la justicia como igualdad y como legalidad (Aristóteles); la justicia como virtud no podría reducirse al respeto a la ley; el justo y la justicia; el principio de la justicia: la igualdad entre los hombres; el criterio de la justicia: ponerse en el lugar del otro; la idea de contrato social; la «posición original» de Rawls; la justicia y el yo; la justicia y el amor; justicia, naturaleza y sociedad; crítica de Hume: la justicia y la abundancia, la justicia y la violencia, la justicia y la debilidad; justicia, dulzura y compasión; la justicia, la fuerza y las leyes; la equidad; la lucha por la justicia no tendrá fin.

7. LA GENEROSIDAD

La generosidad es la virtud del dar; justicia, solidaridad y generosidad; el egoísmo: «El corazón del hombre es huero y está lleno de orgullo» (Pascal); generosidad, magnanimidad y liberalidad; generosidad y

libertad: Descartes; la generosidad y el amor; generosidad y fuerza de ánimo (Spinoza); la generosidad como deseo de amor: ser generoso es esforzarse en amar y actuar en consecuencia; moral de la generosidad: «Hacer el bien y estar alegre» (Spinoza); la generosidad, su origen y sus contrarios; los diferentes nombres de la generosidad.

8. LA COMPASIÓN

La compasión tiene mala prensa; simpatía y compasión: la compasión como simpatía en el dolor o la tristeza; crítica de la compasión por parte de los estoicos y de Spinoza; la compasión es preferible a su contrario; *commiseratio* y *miser cordia* en Spinoza: es preferible un amor triste que un odio alegre; compasión y caridad; la compasión en Schopenhauer y Rousseau; pasión y crueldad (Hannah Arendt); compasión y piedad; la compasión como sentimiento y como virtud; el amor y la compasión: Jesucristo y Buda.

9. LA MISERICORDIA

La misericordia, virtud del perdón; perdonar no es olvidar; misericordia y compasión: dos virtudes diferentes pero solidarias; la misericordia y el amor; la misericordia, virtud intelectual; misericordia y libertad; las dos formas de perdonar: el perdón como gracia o como verdad; la misericordia como triunfo sobre el odio; ¿es posible perdonarlo todo?; misericordia y lucha; misericordia con todos y con uno mismo.

10. LA GRATITUD

La gratitud es la más agradable de las virtudes, pero no la más fácil; gratitud, generosidad y amor; gratitud y humildad; el ser como gracia; la gratitud, alegría de la memoria: es el amor de lo que fue (Epicuro); gratitud y duelo; la gratitud como virtud excluye la complacencia y la corrupción; gratitud y caridad; la gratitud como alegría de amar.

11. LA HUMILDAD

La humildad es una virtud humilde; la humildad en Spinoza; la humildad no es bajeza; el valor de la humildad: crítica por parte de Kant y Nietzsche; humildad y verdad; humildad y caridad; la humildad es una virtud religiosa, pero puede conducir al ateísmo.

12. LA SENCILLEZ

Sencillez de la realidad: su contrario no es lo complejo, sino lo duplicado o lo falso; la sencillez como virtud; sencillez y sensatez; la sencillez no es la sinceridad (Fénelon); sencillez y generosidad: la generosidad es lo contrario del egoísmo, la sencillez del narcisismo o de la pretensión; sin la sencillez, toda virtud carecería de lo esencial; la sencillez y el tiempo: la sencillez es virtud del presente; la sencillez y el yo; sencillez, sabiduría y santidad.

13. LA TOLERANCIA

¿Se puede tolerar todo?; el problema de la tolerancia no se plantea en las cuestiones de opinión; una tolerancia universal sería moral y políticamente condenable; «la paradoja de la tolerancia» (K. Popper); la «casuística de la tolerancia» (V. Jankélévitch); lo intolerable; el totalitarismo; tolerancia y amor a la verdad; tolerancia y libertad; el problema del dogmatismo práctico: el ejemplo de Juan Pablo II; valor y verdad; tolerancia, respeto y amor; la tolerancia es una pequeña virtud, pero necesaria.

14. LA PUREZA

La pureza como evidencia y como misterio; las jóvenes; toda existencia es impura; lo puro y lo sagrado; de la buena costumbre de la purificación; pureza, sexualidad y amor; el «amor puro» (Fénelon); pureza y desinterés; «el amor casto», según Simone Weil, es un amor que no está dirigido al futuro; pureza y duelo; pureza y transgresión: Eros Philia y Agape; el amor sin codicia; la beatitud y los «apetitos sensuales» (Spinoza).

15. LA MANSEDUMBRE

La mansedumbre es una virtud femenina; mansedumbre, generosidad y pureza; el problema de la pasividad; mansedumbre y caridad; la mansedumbre en los Antiguos; el problema de la no violencia; ¿se tiene derecho a matar?; mansedumbre y guerra; mansedumbre y humanidad.

16. LA BUENA FE

Buena fe y verdad; la buena fe como sinceridad transitiva y reflexiva; la buena fe no prueba nada pero es necesaria en toda virtud; ¿hay que decirlo todo?; la buena fe en Montaigne; lo verídico según Aristóteles; ¿es culpable toda mentira?; el rigorismo de Spinoza y Kant; ¿es posible mentir de buena fe?; ¿es necesario decir la verdad al moribundo?; buena fe y compasión; no mentirse a uno mismo; la mala fe en Sartre; el amor a la verdad: la buena fe y el ingenio.

17. EL HUMOR

¿Por qué el humor es una virtud? El humor y la seriedad; la risa de Demócrito según Montaigne; el humor y la ironía; el humor y la humildad; humor y sabiduría; el humor tiene algo de liberador y sublime (Freud); otra vez sobre el humor y la ironía, el humor y el sentido; el humor, la ética y la religión (apropiado de Kierkegaard); el humor como desilusión alegre y como virtud.

18. EL AMOR

El amor no es un deber (Kant); amor, moral y urbanidad: la moral es una apariencia de amor, del mismo modo que la urbanidad es una apariencia de moral; el amor al amor; el alfa y el omega de nuestras virtudes.

ÉROS

El amor según Platón: del sueño de la fusión (el discurso de Aristófanes en *El Banquete*) a la experiencia de la carencia (el discurso de Só-

crates); amor y soledad; el amor codicioso; la pasión; la pasión sólo puede durar en la desdicha; concepción y creación; amor y trascendencia; Eros es un dios celoso; sufrimiento de la pasión, hastío de las parejas; la pasión y la muerte; el fracaso.

PHILIA

Crítica del platonismo: el amor no se reduce a la carencia; el placer y la acción; el deseo como potencia, el amor como alegría (Spinoza); otra definición del amor; amor y gratitud; la amistad según Aristóteles; *philia* y *éros* pueden ir a la par; el marido y el príncipe azul; las parejas felices; la pasión y la amistad; la familia; amor de codicia y amor de benevolencia; la ascensión del amor y por el amor; la madre y el hijo.

AGAPE

Ni *éros* ni *philia* son suficientes; de nuevo sobre el amor y la moral; el amor de los padres; el amor a uno mismo es lo primero; límites de la amistad; la caridad: «amar a nuestros enemigos»; amor, creación y descreación según Simone Weil: el amor como retirada; la caridad es lo contrario de la violencia y de la afirmación de uno mismo; «el ágape cristiano» (A. Nygren y D. de Rougemont); *éros*, *philia* y *agape*; ¿qué sucede con la caridad si Dios no existe?; la *philantropia* en los griegos, el amor en Spinoza, la descreación en Simone Weil; ¿un buen uso de la pulsión de muerte?; caridad, justicia y amor a uno mismo: la caridad como amor liberado del ego; la caridad como valor: el amor manda incluso en su ausencia; las tres virtudes teologales (la fe, la esperanza y la caridad): la caridad sólo tiene sentido en Dios o en el ateísmo; quizá sólo exista en la medida que nos falta.

Las tres formas de amor, o los tres grados del amor: la carencia, la alegría y la caridad; caridad, compasión y amistad; las virtudes y el amor.