

ALEJANDRO LLANO

*La vida
lograda*

Ariel

Índice

Portada

Introducción

Saber vivir

Todo hombre tiene un precio

Placer y realidad

El poder corrompe

El logro de la excelencia

La verdad bajo sospecha

Arte de amar

Conclusión: las metas del vivir humano

Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora

Descubre

Comparte

INTRODUCCIÓN

La verdad es que hacía años que yo no me sentía tan desconcertado como últimamente. Lo que me hace estar confuso es que no sé a qué atenerme en muchas de las decisiones que he de tomar todos los días. Ya es un tópico decir que nos encontramos en una época de rápidos y profundos cambios: esa sensación de que las cosas están dejando de ser lo que eran, velozmente, la tienen las mujeres y los hombres desde antiguo. Lo más inquietante de la situación actual no es tanto que no sepa cuál va a ser el panorama dentro de un año o de un día, es sobre todo que no sé cómo son las cosas ahora mismo, cuál es su auténtico significado, en qué se distinguen unas realidades de otras, qué es lo que hace que esto sea bueno y aquello otro malo.

La situación en que me encuentro está dominada por la ambigüedad, por la carencia de perfiles fijos, por la falta de identidad de las cosas e incluso de las personas. Ni unas ni otras son casi nunca lo que a primera vista parecen. Y esto motiva mis recaídas en la desorientación y en la extrañeza, a pesar de que ya tengo mi edad (¿o quizá precisamente por ello?). En cualquier caso, me consta que no soy el único en sufrir este tipo de dificultades vitales, muy frecuentes entre mis amigos más jóvenes y —según compruebo todos los años— entre los estudiantes que llegan a la universidad.

Hace más de dos siglos, el filósofo alemán Immanuel Kant dijo que la pregunta «¿Qué debo hacer?» es una de las cuestiones centrales de la filosofía. De responderla se ocupa la ética. La solución debería ser entonces sencilla. Me acerco a una librería o a una biblioteca, compro o pido prestado un libro en cuya portada se lea el rótulo «Ética», hago lo que en ese volumen se indica, y todo arreglado. Vana ilusión. Si intento realizar el mencionado experimento, me encontraré con que el desconcierto aumenta en extensión y grado. Porque el estante de los libros de ética es muy largo. Hay, por de pronto, textos de ética general y otros de ética aplicada: ética empresarial, bioética, ética para ingenieros, ética para enfermeros y para médicos... E incluso dentro de cada sector, los enfoques no sólo son diferentes, sino que a veces las respuestas a las mismas preguntas son contrarias.

¿A quién acudir? Me acuerdo entonces de otro hombre sabio, más antiguo aún, pero al menos tan actual: Agustín de Hipona. Lo que él me dice es que no busque fuera de mí, que la verdad habita en el interior del hombre que yo soy. Pero ¿cómo puedo encontrar dentro de mí respuestas a preguntas sobre problemas humanos candentes que se plantean en la sociedad humana o en el medio ambiente natural?

Lo que sucede es que tal vez la misión de la ética o de la moral —palabras que, para el común de las gentes, significan con razón lo mismo— no es resolver acertijos o adivinanzas acerca de si algo se debe o no se debe hacer en estas o aquellas circunstancias. Porque sucede que, cuando se procede así, especialmente en el caso de éticas aplicadas de signo utilitarista o relativista, la moral se pone al servicio de los que dominan la discusión. Y desde el comienzo ya se puede sospechar cuál será la respuesta que resultará del presunto diálogo.

La misión de la ética es ayudarme a descubrir cómo aprender a vivir de modo que mi existencia alcance la plenitud a la que está destinada. Y esto es algo que no depende de circunstancias cambiantes ni de quién ostenta el poder. Depende de mí, de cuál es mi modo fundamental de ser, de los bienes que me identifican, de qué aspiraciones abrigo, de las posibilidades operativas de que dispongo, de cuál es el camino que he de seguir para alcanzar una vida lograda. Es algo acerca de lo cual hablan acertadamente los mejores libros de moral, pero poco adelanto con sólo leerlos. He de volver a mí mismo, reflexionar en mi interior, confrontarme con las situaciones de mi entorno, examinar qué es lo que me hace crecer en cuanto persona y qué es aquello con lo que yo mismo me puedo dañar y malograr mi vida.

De todo esto trata el presente libro, que he escrito para salir yo mismo de la perplejidad y ayudar a otros —especialmente a mis amigos más jóvenes, también a estudiantes universitarios y de bachillerato— a superar su posible confusión en estas cuestiones que a todos nos afectan. (Claro aparece que es joven toda aquélla, todo aquél, para quien el futuro presenta mayor interés que el pasado.)

Es preciso, además, indagar en qué tipo de actividades y con qué clase de bienes puedo yo desplegar una vida que merezca la pena ser vivida, que me acerque a eso que se suele llamar felicidad. Tres candidatos se presentan en primer lugar con aspiraciones de colmar mi vida con una plenitud verdadera: el dinero, el placer y el poder.

El dinero es el medio con el que se puede conseguir cualquier otra cosa. Es esto lo que le otorga una capacidad de atracción a la que casi nadie acierta a resistirse. Vivimos en una sociedad metalizada. Y una de las primeras formas de perplejidad que me acecha es si preocuparme sobre todo de conseguir los medios económicos necesarios para hacer cualquier otra cosa, o interesarme directamente por las actividades que puedan ser fines en sí mismas dejando la cuestión de los medios en segundo plano (con el riesgo de quedarme a mitad de camino). En cualquier caso, hay algo de lo que estoy convencido de antemano y sobre lo que dialogaré con mis lectores: que poseer demasiados bienes materiales no es algo bueno para la persona y que la austeridad es una de las virtudes que hoy más necesitamos. A ver si consigo convencer a alguien.

Más interesante me parece el segundo candidato, el placer, porque no es un simple medio y afecta internamente a la persona. Pero el espectáculo hedonista que me envuelve a punto está siempre de anestesiar me con satisfacciones sensibles, con encantos superficiales, que no duran ni me llenan del todo. ¿Cuál es, entonces, la función del

placer? Porque parece que, en el fondo, siempre hago lo que me gusta, y me dejo llevar por las preferencias que me imponen las tendencias culturales de mi país y de mi época. Antes de comenzar la búsqueda de dónde está lo bueno y lo mejor, me perturba el hecho de que ni la insensibilidad ni la fascinación se me antojan caminos adecuados para el logro de mí mismo. ¿Hay quizá una tercera vía?

El poder, aparentemente, atrae más a los mayores que a los jóvenes. Pero nadie se escapa de su capacidad de seducción. En las sociedades avanzadas, los poderes políticos, económicos y mediáticos llegan a configurar de tal manera mi forma de vivir que tal vez mis decisiones sean más aparentes que reales. Otros deciden por mí. Me encuentro entonces en la alternativa de ser una persona de orden y obedecer a los que tienen tanto poder, o aspirar a ser un ciudadano responsable e ir pasando de la resistencia pasiva a la iniciativa solidaria. Ambas posibilidades tienen sus riesgos, que inicialmente parecen lejanos, pero que acaban de afectar a mi vida de una manera muy concreta.

El camino hacia la vida lograda sale a mi propio encuentro. Si de algo estoy seguro, ya desde ahora, es de que yo soy el protagonista de esa narrativa que me acerca a una plenitud activamente abierta a los demás. En medio de los titubeos y de las indecisiones de la ética actual, se está abriendo paso una opción prometedora, aunque por sí sola insuficiente: la ética de virtudes y bienes. La virtud, como excelencia libremente conquistada, es la ganancia en intensidad vital que yo añado a mi propia capacidad operativa. Puedo más porque soy más. Mi propio actuar refluye sobre mi ser en forma de hábito operativo estable, y lo más atrayente de esta orientación es que tal suplemento práctico no es algo puramente pensado o ideal, sino que realmente me potencia y me abre nuevas posibilidades de acción. Pero la virtud sólo es viable si tiende a bienes auténticamente relevantes, y se atiene a mi manera fundamental de ser, a esa realidad a la que hay que llamar naturaleza, en un sentido diferente al que hoy se da a esa palabra en el lenguaje corriente. Una ética equilibrada y completa, articulada por bienes, virtudes y leyes derivadas de mi naturaleza, empieza a ser —espero— un camino para ir superando la confusión, aunque esta tarea dure toda la vida.

El logro de mi excelencia como persona —en la limitada medida en que pueda alcanzarla— habrá de venir de la mano de un tipo de acciones que no se dirijan a modificar la realidad exterior, porque semejante producto permanece fuera de mí y no añade nada intrínseco a mi manera de ser. Serán acciones de otro tipo —a las que llamaré operaciones inmanentes, que apuntan derechamente a mi fin último— las que me perfeccionarán como persona y potenciarán mis capacidades características. Estas operaciones propias no pueden ser otras que el conocer y el querer. En una de ellas, o en el entrelazamiento de ambas, encontraré mi florecimiento como ser humano.

El conocimiento es, en sí mismo considerado, la operación más perfecta. Sin embargo, la plena autorrealización de la persona sólo se llevará a cabo realmente por el amor, que a su vez supone el conocimiento. El modo como se articulan ambos tipos de operaciones queda reservado para los especialistas en cuestiones morales. En cambio,

dirijo este libro a personas de toda condición intelectual que —como yo mismo— quieren aclararse en la vida y despejar sus incógnitas más apremiantes, aunque aquí no se les proporcionarán soluciones ya empaquetadas, sino más bien los elementos para que cada uno busque y encuentre su propio camino de aproximación a la plenitud vital.

Soy consciente de que apelar a la verdad del conocimiento como superación del desconcierto puede desprender un cierto aroma de dogmatismo. Pero es que creo que el relativismo escéptico cierra paradójicamente el paso a la pluralidad de actitudes humanas y, por lo tanto, constituye un remedio que es peor que la enfermedad. Afirmar mi capacidad de saber acerca de las cuestiones básicas concernientes a la verdad del hombre, por el contrario, me abre a la realidad y me libera del fundamentalismo. Y, además, mi capacidad de conocimiento no se limita a la ciencia positiva, sino que culmina en la contemplación amorosa y operativa de las realidades fundamentales.

De manera que el amor es el resorte clave que impulsa a la búsqueda de la verdad como perfección del hombre. Me doy cuenta de que hablar hoy de amor como don y entrega puede considerarse una provocación, porque no es éste precisamente el tipo de unión afectiva que actualmente se exalta y se comercializa. Pero a mí no me interesa sumarme a las opiniones oficialmente dominantes, porque siempre abundan quienes acuden en socorro del vencedor, sino que acostumbro a luchar a favor de las causas perdidas (así me va). Estoy convencido de que, a pesar de las acusaciones de conformismo que frecuentemente reciben, son muchos los jóvenes que me apoyan en esta postura con su propia búsqueda de un amor auténtico.

A estas alturas de una introducción que, por fin, está a punto de terminar, el lector ya sabe que éste no es para mí un libro cualquiera, porque en él está implicada mi propia vida. Puedo garantizar, en consecuencia, que las páginas que siguen son sinceras, aunque me pueda equivocar como cualquier ser humano. Por eso escribo con frecuencia en primera persona: porque necesito exponer mis perplejidades y aclararme yo mismo, no porque me quiera poner como ejemplo de nada o me considere en posesión de algún saber oculto a otros. Todo lo contrario: digo lo que pienso, procuro compartirlo y estoy siempre a la escucha de mis interlocutores. De ahí que recurra habitualmente a otra voz.

—Ésa es la mía. Ahora te va a costar explicar quién soy, si es que soy alguien determinado. En cualquier caso, adelanto ya mi buena voluntad para colaborar en la tarea común. Aunque no estoy seguro de que el autor de este libro sea capaz de resolver todas las dificultades que yo mismo tengo planteadas, y que no siempre coinciden con las tuyas, y menos aún con algunos de sus planteamientos y vías de solución.

—Agradezco de antemano tu amable cooperación, en nombre propio y de nuestros lectores. Esta voz —que se oirá a lo largo del texto y a la que procuraré responder— pertenece a un personaje que Antonio Machado ha caracterizado mejor que nadie: «Busca a tu complementario, / que marcha siempre contigo, / y suele ser tu contrario.»

Mi complementario recoge en buena medida opiniones y réplicas de mis propios alumnos, de otros colegas y amigos más jóvenes, y en general de personas con las que he tenido ocasión de charlar sobre estos temas. Son conversaciones que, a lo largo de varias décadas, han contribuido decisivamente a configurar mi experiencia ética, la cual, con todas sus insuficiencias, es la principal inspiración de las páginas que siguen.

Entre las personas con las que he dialogado últimamente sobre estos temas, debo un especial agradecimiento a quienes han tenido la generosidad de gastar su tiempo en leer el manuscrito de este libro y de hacerme observaciones y sugerencias: Javier Aranguren, Encarna Llamas, Amalia Quevedo y Javier Vidal.

SABER VIVIR

Aprender a vivir

En su sentido más popular y castizo, «saber vivir» equivale a tomarse las cosas con calma y sacarle partido a las pequeñas y grandes satisfacciones que el curso de la existencia humana nos va ofreciendo.

«¡Tú sí que sabes vivir!» Así se lo decíamos a algunos compañeros de servicio militar que se las apañaban para aprovechar las mínimas comodidades que podría depararnos aquella tierra calcinada por el sol, precario enclave de un campamento de la milicia universitaria, una de las variantes de la «mili» obligatoria de entonces, hoy felizmente cosa pasada. Resultaban astutos aquellos colegas. Se lo montaban bien, provistos en toda ocasión de los mejores frutos —sólidos y líquidos— de la región. Lejos de castigarles, jefes y oficiales alababan su sentido del deber y su cortesía, porque ellos siempre estaban en condiciones de agasajar con algún producto extraordinario a quienes se acercaban a su tienda de campaña. Ejercían su vagancia de una manera sabia. Habían aprendido a manejarse en un ambiente frontalmente adverso a los universitarios de los años sesenta, rebeldes imaginarios, que veraneábamos por cuenta del Estado en los parajes más desolados de la espaciosa y triste España.

Pero iniciarse en la sabiduría de la vida y continuar practicándola establemente nunca es fácil. Lleva su esfuerzo. En un precioso pueblo, no lejano de aquellas serranías meridionales, era famoso el cálculo de placeres y dolores que la existencia diaria había enseñado al Curro. Lo más público y notorio del Curro es que no daba palo al agua, vaya: que no trabajaba ni poco ni mucho. Bien compuesto, eso sí, se paseaba de la mañana a la noche por empinadas calles de paredes encaladas, su mimbre en la mano, siempre con una palabra ingeniosa en los labios y una mirada que parecía venir de muy lejos.

«¡Menuda vida que te pegas, Curro!» —le solían decir sus vecinos. «Mi hambrecita me cuesta» —contestaba él, imperturbable.

Y es que llegar a pasarlo bien, organizarse a gusto, es un empeño muy trabajoso, incluso cuando lo que se pretende es precisamente no pegar ni golpe. ¿Merece la pena tanto penar? No lo sé. Lo que sé es que no tenemos más remedio que iniciarnos en el enrevesado oficio del subsistir. Si, mal que bien, no aprendo a vivir, la vida misma se encarga de pasar por encima de mí como un tren que me pillara tumbado en un paso a nivel sin barrera. Y el destrozo es tremendo, como se puede apreciar en las vidas malogradas, patéticas, de tanta gente que nos rodea.

—Oye, ¿y qué tiene que ver esto con la filosofía? Porque me han dicho que tú eres filósofo.

—Sí, a pesar de todo, intento serlo. Lo que sucede, en realidad, es que la filosofía no se ocupa de otra cosa. Si los seres humanos empezaron hace unos cuantos siglos a filosofar, e incluso algunos seguimos en ello, no es por otro motivo que el de aprender a vivir, el de alcanzar una vida lograda, el de ser felices.

—¿Y por qué la gente le concede tan poca importancia a la filosofía, si al parecer trata de lo más importante de la vida?

—Pues mira, lo que yo creo que sucede es que la gente está demasiado ocupada en intentar pasarlo bien y no tiene tiempo de aprender cómo se consigue ese arte de vivir, que por cierto no es nada fácil.

Desde luego, no basta con estudiar filosofía. Entre otras cosas, porque las soluciones que dan los diferentes pensadores a los problemas éticos no siempre concuerdan con el buen sentir moral de las gentes. Éste es uno de los motivos que me conducen a la inquietud: que la ética convencional, la que se expone en algunos de los libros que aparecen en las listas de *más vendidos*, en lugar de ser parte de la solución, a veces parece constituir una parte del problema.

Como todo arte, el de aprender a vivir sólo se adquiere por medio de la práctica. Con la particularidad de que aquí no hay procedimientos que —una vez conocidos— sirvan de una vez por todas, para cualquier situación, sino que hay que estar siempre corrigiendo y afinando. La ética, desde luego, no se parece mucho a la técnica, en la que, si se sabe hacer algo una sola vez, ya se sabe siempre.

No, la ética es práctica en un sentido más esencial y profundo. Se intenta una vez, se detectan los errores, se corrigen esos errores, se intenta otra vez... Si me compro en las afueras de la ciudad un chalet adosado, provisto de un mínimo jardín, y quiero tener un césped como el de las películas americanas, no me basta con comprar en el hiper un paquete de semillas y echarlas a voleo, porque lo que tendré al cabo de pocas semanas será exactamente el impresentable secarral de antes. Oí contar que el Rector de una universidad española recién inaugurada, que para no ser menos que otras quería tener su campus, preguntó a unos colegas anglosajones cómo conseguían esos maravillosos tapices verdes que cubren los espacios abiertos de sus instituciones centenarias. La respuesta, al parecer, sonaba más o menos así: «Se quitan las malas hierbas, se siega, se aplana con la apisonadora de piedra, se riega, se quitan las malas hierbas, se siega... y al cabo de unos cuantos siglos de repetir una y otra vez estas operaciones uno empieza a tener un césped aceptable.»

Claro que esto parece, no sólo largo y costoso, sino muy difícil de aceptar por personas (no sólo jóvenes) para quienes la única regla del saber vivir es la espontaneidad inmediata. Si algo me apetece, me brota, lo siento, me sale, si algo es libre y auténtico, entonces es bueno y sano. Lástima que el resultado suela ser engordar y suspender casi todas las asignaturas del curso. Y es que lo decisivo no es sentir. Lo decisivo es pensar.

Trataré de explicarme brevemente, para evitar la impresión de que me estoy dejando llevar por el prejuicio profesional de que la teoría lo arregla todo y los sentimientos son cosa de segunda categoría. Cuando después de la guerra civil la tuberculosis asolaba a la España del hambre, uno de mi pueblo viajó a la ciudad en busca del último recurso médico para combatir el bacilo de Koch. Volvió exultante: «Fui a Oviedo, me echaron los rayos, y estoy bárbaro.»

Las prodigiosas virtudes que él atribuía a los Rayos X, los filósofos griegos se las negaban a los pensamientos, a las enseñanzas teóricas sobre la vida lograda. Por muchas conferencias sobre ética o discursos morales que yo oiga no mejora un ápice mi nivel de comportamiento moral. Cientos de «casos» estudiados en el más competitivo Master de Gestión no añaden un grado a la prudencia del bisoño licenciado en empresariales o en derecho a la hora de tomar una decisión en una compañía que no sea de cartón piedra. Y es que el pensamiento que necesito para vivir mejor y comportarme más sabiamente es estrictamente práctico, un modo de pensar aplicado, comprometido con la acción.

Los felices y los desgraciados

Un querido colega, español fuera de España, proponía esta especie de acertijo a propósito del conocimiento práctico al que acabo de referirme: «Para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber.» Lo cual siempre me recuerda el caso de aquel predicador renombrado al que invitaron a las fiestas patronales de mi pueblo y comenzó su sermón con este conocido lema, más bien místico, no muy adecuado a las aficiones de mis paisanos: «Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero.» El más espabilado del lugar no vaciló un momento: «¡La raposa!», gritó. Y es que estaba seguro de que tal era la solución de la adivinanza. Y eso que por aquellos años mi paisano aún no había tenido la oportunidad de ver ningún concurso televisivo de preguntas y respuestas, de esos con encefalograma plano.

El acertijo del filósofo («para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber») se resuelve de la siguiente forma: si para saber hacer algo necesitamos aprenderlo, entonces la única manera de aprenderlo es haciéndolo. Tal es el caso del saber para una vida lograda. La única manera de que yo lo consiga consiste en que me empeñe en adquirir esa vida plena que pretendo. Cualquier otro modo de intentar avanzar en este tipo peculiar de conocimiento me lleva a la completa perplejidad, a una especie de cortocircuito o círculo vicioso: lo que hago para adquirir tal saber confirma y refuerza mi ausencia de recursos para conseguir su aprendizaje. Dicho de modo más tajante: si no intento, al menos, llevar una vida humanamente digna no tendré ni idea de qué es eso de llevar una existencia verdaderamente cabal. Por ello aprendí enseguida a conceder muy poco crédito a ciertos políticos corruptos y a algunos intelectuales

vendidos al mejor postor. Quien no resulta capaz de ser personalmente honesto no está en situación de enseñarme a serlo, a través de leyes, por medio de ideologías o como sea. Tal tipo de persona es vitalmente incompetente.

Y es que el saber vivir es un conocimiento práctico que procede de su propio ejercicio y, a su vez, en él revierte. Cuando efectivamente funciona, en lugar de perplejidad lo que tengo es un mensaje esclarecedor; en vez de cortocircuitos, lo que logro es retroalimentación, *feed-back*. El saber ya adquirido potencia mi capacidad de saber más, porque va surgiendo una especie de connaturalidad —algo así como vibrar en la misma longitud de onda— entre la vida lograda y el conocimiento que a ella me conduce. A base de hablar inglés con alguien que conozca esta lengua y que corrija mis errores de pronunciación, voy mejorando en el conocimiento de este idioma. Si me empeño en practicar la justicia, acabaré aproximándome al ideal de la persona justa, que da a cada uno lo suyo.

Pero, antes de seguir adelante, experimento la necesidad de preguntarme públicamente: ¿No es ésta una clase de explicación demasiado sofisticada? ¿No son las cosas, en realidad, mucho más simples, brutalmente simples? Porque parece que el florecimiento de la propia vida, su éxito, no depende de lo que yo haga, y mucho menos de la presunta calidad personal que vaya logrando alcanzar. ¿No es acaso experiencia común en todas las culturas que no siempre es al hombre bueno, a la mujer íntegra, a quienes les va mejor en esta vida?

Algunas personas parece que han nacido para ser felices, para lograr su vida. Todo les sale bien. Tienen buena salud, son guapos, inteligentes, aprueban la selectividad a la primera con buen número, y acaban casándose con el chico o la chica más brillante del grupo de amigos. Según sugiere la palabra griega que nosotros traducimos por felicidad (*eudaimonía*), es como si estuvieran poseídos por un genio benévolo, bendecidos por un ángel favorable. Son bienaventurados, venturosos. De otros, en cambio, se podría afirmar justamente lo contrario. «Hay algunos que nacen con estrella y otros nacen estrellados», dice la sabiduría popular. ¿Qué han hecho para que su vida, tropiezo a tropiezo, se vaya malogrando? Tienen mala suerte. En el girar de la rueda de la fortuna siempre acaban quedando en la parte de abajo. Cuando las empresas ajustan sus plantillas, por presunto exceso de personal, suelen estar en el grupo de quienes se puede prescindir sin mayores problemas. Pillan todas las enfermedades típicas de cada estación del año y, si intentan practicar deportes de invierno, tienen asegurada la fractura de tobillo.

Pero hay algo muy hondo que me repugna en este enfoque, aunque los vates y adivinos hayan proliferado tanto en la era digital que los horóscopos tengan cada vez más autoridad y hasta los intelectuales acudan a que les echen las cartas. Algo tan serio como el logro de la vida no puede depender del azar, de la situación de los astros al nacer o de

algo llamado «destino», tan solemne como inexistente. El logro de la propia vida no es innato, no se hereda ni se lleva inscrito en el genoma: está abierto a todos los individuos de la especie humana y siempre se puede recuperar cuando parece perdido.

Para mal o para bien, nadie se encuentra al reparo de la aflicción, ni siquiera los presuntos bienaventurados de siempre. Y, al mismo tiempo, la ventura no está reservada para unos pocos selectos. Todos nos encontramos ante la alternativa de la alegría o de la desgracia, y todos también estamos en condiciones antropológicas de reinsertar la suerte que corramos en una vida rectamente orientada.

«¿Cómo me puede pasar esto *a mí?*» Lo oí de su boca. Y aunque compartía el dolor por su hijo —mi amigo— muerto hacía pocas horas en accidente de coche, sentí el tirón cruel de decirle las cosas tal y como eran: «Pues, sí, señora. Usted, quizá la persona más rica de su país, bella, socialmente mimada, también usted es vulnerable y puede resultar fulminada por la desventura.» Se lo dije de manera menos cruel, no tan «políticamente incorrecta».

Oigo una voz profunda que me dice que la plenitud vital me la he de ganar yo mismo. Nadie me puede sustituir en esa aventura medular de la existencia. Otros lo pueden hacer mejor, pero no por mí. Aunque sea tan humana, y en cierto modo disculpable, la tendencia a echar a los demás la culpa de mis penas, mientras que me apunto siempre sin vacilaciones al protagonismo de mis presuntos éxitos, lo cierto es que nunca vivo por cuenta ajena.

«Yo sólo busco tu felicidad.» Me lo decían mis padres, lo siguen diciendo casi todos los padres a sus hijos y se lo repiten mutuamente las personas que se aman. Y eso está muy bien, pero el caso es que la felicidad la quiero buscar yo mismo, por más que nunca pueda lograrla en solitario. Una felicidad impuesta es algo que me repugna. No me fascina precisamente un triunfo existencial que yo no me haya procurado de algún modo. Y una de las cosas que más me perturba de la sociedad actual es que parece que mi actuación es el resultado del entrelazamiento de factores externos y ajenos a mi libertad. Apariencia que, según espero, no se corresponde con la realidad.

Pero el más elemental realismo me lleva a reconocer que el curso de mi existencia no viene dado sólo por lo que hago yo, sino también por lo que hacen quienes me rodean. Para actuar bien, he de tener en cuenta que continuamente «me pasan» cosas que no dependen de mí. Aunque de mí depende cómo las afronto.

Vida lograda y vida malograda

No depende el logro de mi vida, al menos no del todo, de la fortuna o de la suerte. Es algo que activa y libremente me he de procurar, por más que los sucesos y circunstancias de mi entorno modifiquen a veces mis planes y siempre los condicionen. Se trata de un rendimiento que procede de mi más honda identidad —de la manera como

soy «yo mismo»— y tiene que ver con mi íntimo ser como persona. En tal lance me va la vida entera, la propia finalidad. Abraza, por tanto, toda mi existencia, no sólo algunos de sus aspectos.

Una de las situaciones que más me satisface es ponerme ante el resultado de un trabajo personal o compartido con otros y estar en condiciones de decir: «Es algo verdaderamente logrado», es decir, conseguido, acertado, perfecto o casi perfecto, sin fallos que perturben el propósito que perseguía al proponerme hacerlo. ¿Quién no quiere mirar a su vida y poder decir algo semejante de ella? Todos aspiramos a vivir una vida completa, entera, lograda. Eso está muy claro. Y también lo está que no todos lo conseguimos. De hecho hay personas felices y personas desgraciadas. Algunas logran su vida y otras la malogran, la pierden, fracasan en ella. No fracasan en este o en aquel aspecto, sino que fracasan en sí mismas, precisamente como personas. Lo cual me revela algo sumamente sorprendente, que sé bien pero en lo que rara vez me atrevo a meditar. Y es que puedo realizarme a mí mismo, pero también puedo arruinarme como hombre. Los objetos sin vida que me rodean ahora mismo no pueden ser ni más ni menos de lo que son. No corren ningún peligro existencial. Yo, sí.

Mi vida está marcada por la incertidumbre y el riesgo. Soy un ser frágil: «una caña que piensa», escribió Pascal. Pero el pensar solo, sin ulteriores cualificaciones, tampoco es una garantía. «El pensamiento me hace daño —decía Leopardi— él me matará.» En un sentido muy radical, puedo ganarme o puedo perderme. Me la juego. No sólo al ascender un monte de tres mil metros en el Pirineo, al cruzar un barrio peligroso de Nueva York o al escribir un libro. Me la juego en lo que tengo y soy de más íntimo y nuclear.

Una vida malograda es una existencia herida y dispersa, que ha perdido el norte y la esperanza de recuperarlo. Como un avión mal pilotado, ha entrado en pérdida y no consigue remontar el vuelo. Ya no se procura entonces vivir bien, sino simplemente sobrevivir. No se trata meramente de que sea una vida mal orientada: está internamente empobrecida, porque se ha ido vaciando de su propia sustancia, de lo más valioso que podía haber en ella. De modo que su desventura no depende sólo de lo que sucede fuera, de que la situación le sea desfavorable, de que las cosas le vayan mal. Es una vida que se ha dañado a sí misma en puntos esenciales y no ha acertado a poner remedio a sus errores prácticos. Y todo esto no es «moralina», que diría Nietzsche, porque el origen del problema no estriba en un superficial atentado contra la decencia, la sobriedad, la honradez o las buenas costumbres. La raíz de la cuestión está en que me he vuelto contra mí mismo y me he golpeado ciegamente y sin ninguna consideración, aunque probablemente haya sido con escasa voluntariedad, llevado más por la debilidad que por la malicia.

La plenitud de la vida lograda tampoco posee una índole externa, como añadida desde fuera. No es que estemos ante un individuo afortunado, que ha ganado un concurso, le ha tocado un premio o se ha merecido cual probo ciudadano el honor de una

condecoración. Su triunfo en la existencia, por llamarlo así, no se debe a la obediencia a alguna reglamentación caída de no se sabe dónde. Procede del ejercicio de su propia libertad, a cuya interna lógica se ha atendido activamente. Son mujeres y hombres que se han convertido en una tarea para sí mismos, que son autores de su vida, que no han cejado en la indagación encaminada a ir descifrando los enigmas de la existencia. Buscadores implacables, se lanzan a comprometerse en cuestiones culturales y sociales que les implican y les trascienden. Estamos ante una interna riqueza libremente adquirida que potencia cada vez más las propias capacidades de perseguir bienes personalmente relevantes, de integrarlos en la propia vida y de afrontar las circunstancias adversas que a nadie faltan.

Podría surgir, ya desde el comienzo de estas reflexiones, el tremendo equívoco de que hubiera dos categorías de existencia, de manera que una de ellas —la vida malograda— no mereciera ser vivida. Nada más lejano del hilo de mi pensamiento y de mis más íntimas convicciones. Por de pronto, no hay ninguna persona que esté como previamente señalada para fracasar en la vida, mientras que otras tuvieran en su frente la señal de las seleccionadas para el triunfo. Y esto se ha de aplicar tanto a la categoría moral como a la biológica. La expresión «calidad de vida», tan utilizada hace unos años, se presta a este equívoco, que a veces todavía está hoy presente en la práctica médica, cuando doctores o parientes —incluso el propio enfermo o el propio anciano, no rara vez presionados por unos y otros— se sienten autorizados a diagnosticar qué vida es digna de continuar en su ejercicio y cuál debe ser interrumpida. Toda vida es absolutamente digna de ser proseguida. Si desde el punto de vista médico no siempre hay medios —al menos, ordinarios— para mantener a algún individuo en la existencia, tales recursos siempre existen en el terreno ético. Por desfavorable que sea la calidad de vida moral a la que se ha llegado, cabe en todo caso sacar fuerzas de flaqueza y recomponer esa estructura personal tan aparentemente deteriorada. Se trata de detectar cuál es el error práctico que ha conducido al fracaso del curso existencial y rectificarlo, si es preciso, desde su raíz.

—¿Es verdaderamente una ética lo que estás proponiendo?

—Sí, pero, si se me disculpa la arrogancia, diría que es una ética realista, que no se cierra sobre sí misma, sino que apela a la «gramática de la libertad», es decir, al despliegue coherente de mi propia iniciativa vital. En definitiva, mi existencia sólo se puede lograr desde ella misma, porque sólo en ella se encuentran los recursos necesarios para acertar a encaminarla derechamente. Además de aceptar libremente mi propio ser, me he de empeñar en ir descubriendo cuáles son las articulaciones básicas que me permitan construir mi vida sobre bases sólidas, de manera que —así lo espero— las perplejidades se vayan disolviendo, en la medida en que la condición humana lo permite.

—A ver si es verdad. De momento, sólo puedo desearte suerte.

Golpe a golpe

Nadie me ha pedido permiso para traerme a la vida. Los existencialistas de hace treinta o cuarenta años pensaban que esto era una especie de maldición: el arrojamiento a la existencia, el hecho de estar ya sin más en el mundo. Los humanistas entienden que se trata, más bien, de un don: el regalo radical del propio ser. En todo caso, me han dado la vida, pero no me la han dado hecha. Me he de inventar mi propia vida y el drama que tengo como persona consiste en que esa vida la puedo lograr o malograr. El orador a quien con mayor brillantez, sin transparencias ni papeles, le he oído pronunciar una conferencia, acabó por confesar que la traía improvisada de casa. En cambio, yo no traje ya lograda ni malograda mi vida cuando vine al mundo.

—Entonces, ¿cuál es el medio del que dispongo para llegar a vivir bien? ¿Cómo puedo edificar mi propia vida o, por el contrario, cómo me arriesgo a arruinarla?

—La acción es el medio principal. Al actuar, aventuras la vida. La clave del éxito de tu existencia consiste fundamentalmente en actuar bien. Es ahí, en tus acciones, donde te la juegas.

—Pero ¿qué sucede si no me da la gana arriesgar? ¿No puedo acaso dejar de actuar, pasar, abstenerme?

—No, no puedes. Siempre estás arriesgando, incluso cuando no quieres entrar al juego. Adoptas entonces el papel de espectador, pero no por ello dejas de tomar parte en el drama. Te guste o no, tienes que decidir, no puedes dejar de apostar.

Lo que sucede es que no cualquier tipo de acción es vitalmente relevante. La especie de acción que verdaderamente cuenta para la edificación de mi propia vida no es la *producción*: es la *operación*. Voy a intentar explicar esta distinción que creo que tiene mucho sentido. Lo importante no consiste en las cosas que hago —una casa, un viaje, un libro— sino en lo que hago con mi propia vida y con la vida de quienes me rodean: cómo me porto con ellos y conmigo mismo. La clave está en los bienes humanos que trato de realizar e integrar, y no tanto en las cosas materiales que intento fabricar y poseer.

El fin de la *producción* está fuera de mí cuando actúo. Se trata de una actividad de tipo procesual que implica un cierto movimiento, el cual cesa cuando la acción alcanza su término. Por ejemplo, cuando construyo, todavía no he construido; y cuando he construido, dejo de construir. Por medio de la producción no pretendo realizarme a mí mismo, sino realizar otra cosa, por ejemplo, reconfigurar mi ordenador portátil que ha entrado en su típica fase caótica. La producción implica un proceso y un resultado.

En cambio, el fin de la *operación* permanece en mí como agente. Es una acción que afecta a mi modo de ser. No hago nada con ella, sino que me hago a mí mismo, como cuando digo la verdad en un ambiente en que resulta peligroso hacerlo. Si digo la verdad, yo soy sincero; y si miento, me hago mentiroso. Es decir, la operación no sólo actúa hacia fuera, sino que me va configurando a mí mismo (como alguien sincero o como alguien mentiroso). Aquí no hay proceso ni resultado distinto de mi propia acción y de sus repercusiones en el entorno social. Otro ejemplo característico es el conocimiento: lo mismo es conocer que haber conocido y, una vez que he conocido, puedo seguir

conociendo. Algo semejante acontece con el comportamiento ético, con el que no se busca producir nada externo sino lograr un bien humano que me haga mejor a mí mismo y a quienes me rodean.

—Pero reconfigurar el ordenador es útil, sirve para algo. Decir la verdad, por el contrario, no sirve para nada, a no ser para enemistarte con todos y para que te la guarden.

—Ahí está la clave. Decir la verdad no es un medio para un fin: es un fin. No sirve para otra cosa, precisamente porque es una acción que tiene valor en sí misma. No es algo útil: es, sencillamente, algo bueno. Y justo por eso es relevante para orientar mi vida hacia su propio florecimiento. Mientras que reorganizar mi ordenador me viene muy bien para continuar escribiendo este libro, pero ni me va ni me viene para el logro de mi vida.

Al decir la verdad, no he ganado nada externo y tangible: me he ganado a mí mismo. No he avanzado hacia mi triunfo profesional o mi prestigio social: he avanzado hacia mí mismo. Me he enriquecido de un modo mucho más íntimo y precioso que si me hubiera tocado la Lotería Primitiva. No he cambiado externamente, pero mi interior se ha potenciado, de manera que estoy en condiciones de actuar aún mejor la próxima vez. He avanzado hacia el logro y la integración de unos bienes que probablemente me permitirán afrontar con más acierto las vicisitudes que se me vayan presentando en el futuro.

Golpe a golpe, a fuerza de operaciones acertadas, me voy logrando a mí mismo, aunque parezca desaprovechar ocasiones de conseguir cosas valiosas. Es un tipo de valor que se halla a otra altura. No hay que confundir las lentejas con el caviar. Aunque las castizas leguminosas, bien preparadas, sean riquísimas. Y no sólo de caviar viva el hombre.

Lo correcto y lo corregido

Casi nunca acierto a la primera. En cualquier técnica o arte que he intentado cultivar, he necesitado ir ajustando los procedimientos, mejorar las formas de hacer, precisar los estilos, incorporar continuamente mejoras. Sólo así, según he podido percatarme, se llega a dominar un oficio. Y, aunque he tardado más en darme cuenta, ahora sé que con el complejo oficio de vivir bien esta exigencia es todavía más fuerte, porque en él no hay fórmulas ni recetas, no hay técnicas estereotipadas, sino que el acierto es siempre en cierto modo nuevo, de manera que cada vez he de dar con lo bueno y seguir buscando lo mejor.

Así pues, conseguir la incorporación de bienes vitales implica un aprendizaje más delicado y difícil que cualquier otro. Porque en ningún momento mi acierto puede llegar a ser pleno. Y es que, en cuanto persona, nunca estoy a mi propia altura. Siempre me quedo corto. Con Pascal podría decir que, también en mí, el hombre supera infinitamente al hombre. A la hora de comportarme de una manera plenamente humana,

lo más que alcanzo son aproximaciones que nunca acaban de dar en el clavo. De manera que he de reiterar continuamente la secuencia *ensayo-acierto o error-corrección del error-ensayo*.

Vista desde fuera, mi situación puede parecer desesperante. Como le sucedía a Sísifo, cuando ya voy a llegar arrastrando la pesada piedra a la cima de la montaña, la roca se me despeña por la otra ladera y tengo que volver a empezar otra vez a empujarla trabajosamente hacia la cumbre. Pero el drama adquiere un significado positivo al advertir que yo soy el actor libre de un esfuerzo que realmente no está sometido a la cadencia fatal simbolizada en el mito griego.

En la acción humana, lo recto es siempre lo correcto, y lo correcto equivale aquí estrictamente a lo corregido. La recta razón es la razón correcta. Lo cual implica que mi comportamiento no está sometido a unas leyes inmutables y externas, sino que soy yo quien creativamente descubro la norma que he de aplicar a cada coyuntura vital. No hay dos operaciones iguales. La conducta humana nunca es pura rutina. Siempre hay un decisivo factor de creatividad, tanto en la comprensión operativa de una situación concreta como en la solución a los problemas que presenta. Creatividad que es capacidad de ver lo escondido, de alumbrar lo nuevo, de proyectar lo posible, de convertir un problema en una oportunidad de acción

El momento de decir «vale ya» se aleja indefinidamente. Aunque no se trate del romántico intento de hacer de la propia vida una obra de arte, lo cierto es que en mi comportamiento siempre se registra algo parecido a la insatisfacción del artista. Soy, para mí mismo, una obra abierta a ulteriores avances, porque mis potencialidades como ser humano resultan inagotables. Nunca faltan nuevos bienes para buscar y proseguir, ni tampoco dificultades que es preciso superar y obstáculos para vencer.

Con todas mis limitaciones, soy como un avanzadísimo ingenio cibernético: aprendo de mis aciertos y de mis errores. Cuando aprecio mis aciertos, refuerzo esa línea de conducta y la enriquezco con el registro de los nuevos casos, diversificando así las posibilidades de acción. Cuando detecto mis errores, retroalimento las posiciones de partida, atemperando las actitudes que han conducido a los diversos fallos, y potenciando aquellas que puedan neutralizarlas y sustituirlas. Lo más interesante es lo que está por llegar. El futuro es la dimensión clave.

Pero en mi actividad acontece también el aprendizaje negativo, en el que desgraciadamente ya no se registra esa versatilidad del autogobierno. Baste pensar en fenómenos como la envidia, el engreimiento o el rencor, que no me son desconocidos. El más temible de todos ellos es el resentimiento, porque me puede paralizar durante mucho tiempo. En ellos, tanto el acierto como el error adquieren la rigidez de una foto fija. El acontecimiento vivido y registrado no se integra en el curso vital, sino que se convierte en un cuerpo extraño, nunca acabado de asimilar, que me provoca continuas disfunciones y sensaciones existencialmente dolorosas. El pasado comienza a ser un fardo insoportable

que amenaza con dominar mi vida entera. Me percató de que se agota mi capacidad de rectificación. Incomprensiblemente, pero de modo muy real, empiezo a hacerme daño a mí mismo. Si insistiera en esta trayectoria, sería el comienzo de la vida malograda.

—¿Por qué tendrá el hombre esa extraña capacidad de volverse contra sí mismo?

—Ningún filósofo ha dado hasta hoy, que yo sepa, una respuesta satisfactoria a esa pregunta. Kant llegó a hablar del «mal radical» que anida en el corazón de todo hombre, pero no fue capaz de explicar cómo ni por qué. En lo que casi todos los pensadores están de acuerdo es que tal fenómeno está incluido en el riesgo que corremos con la propia libertad, de la cual habrá que hablar ampliamente más adelante. Sólo anticiparé que la rectificación siempre es posible. En cualquier situación, cabe desandar los propios pasos, decir «me equivoqué» e iniciar la aventura de un nuevo cambio, en el que sea posible integrar el pasado.

A la búsqueda de mi propio ser

No es el ser humano un acontecimiento acabado, una realización perfecta, un suceso cumplido. Su vida no se puede describir, hay que narrarla. Y tal narrativa no será una historia ejemplar, sino que registrará incoherencias, atascos, desalientos, rectificaciones, nuevos comienzos. Porque el tiempo habita al hombre por dentro de un modo mucho más íntimo que a cualquier otro ser. Las personas están amasadas de tiempo. Son como melodías cuya unidad viene dada por un transcurrir más o menos armónico.

La persona no es un hecho ni una amalgama de hechos. Toda «imagen científica del hombre» en clave positivista ha fracasado sin remedio hasta ahora, porque no pasa de ser una simpleza, a pesar de la típica arrogancia de quienes proponen ese tipo de modelos (o precisamente por ella). Confundir al hombre y a la mujer con sofisticados fragmentos de materia, con poblaciones de células, se paga al precio de no poder explicar ninguno de sus comportamientos característicos. Es un naturalismo craso, cuya superación constituye el primer paso para la elaboración de una antropología que se atenga mínimamente a la realidad. Tampoco es posible encerrar toda la actividad humana en una estrategia de tipo técnico, como pretende por ejemplo el consecuencialismo, según el cual la bondad o maldad de una acción humana se mide exclusivamente por la suma de consecuencias favorables que de ella se derivan. Es el ideal cuantitativo de medirlo todo, que procede de la fascinación ejercida en la mente moderna por las ciencias de la naturaleza.

Pero esta obligada superación del naturalismo no equivale en modo alguno al abandono del concepto de naturaleza humana, sin recurrir al cual no se puede articular ni una antropología ni una ética. Bien entendido que no uso la palabra *naturaleza* en el sentido actual de expresiones tales como «protección de la naturaleza» o «vivir en plena naturaleza». No entiendo aquí la naturaleza como el conjunto de cosas no fabricadas por

el hombre que forman el sistema ecológico de este planeta. Por naturaleza entiendo aquí, en un sentido más clásico, el modo de ser propio de cada cosa; y por naturaleza humana, mi propio modo de ser.

—Pero si recurres a la naturaleza humana estás introduciendo un hecho, una facticidad, en el núcleo mismo del ser del hombre. Incurres así de lleno en lo que Moore llamó «falacia naturalista», que consiste en derivar lo que el ser humano debe ser (lo que tú llamas el logro o florecimiento de su vida) de lo que es de hecho.

—Me temo que Moore no era un filósofo demasiado lúcido, como ya advirtió Wittgenstein en su correspondencia con Keynes. El propio recurso a un concepto tan sospechoso como el de *hecho* no habla ya a su favor. Pero hay que discutir las ideas y no criticar a las personas. Lo que aquí me interesa es destacar que el concepto clásico de *naturaleza*, al que me estoy refiriendo, no tiene ningún parecido con la idea naturalista de *hecho*, que es la que Moore maneja. La naturaleza de la que hablo ahora es dinámica y finalizada, mientras que los hechos de los positivistas son estáticos y carentes de toda orientación hacia un fin.

La naturaleza es la índole constitutiva de cada cosa, su manera de ser fundamental, de acuerdo con la cual cada realidad actúa. La naturaleza de un haya pirenaica, por ejemplo, es el modo de ser y de «actuar» de un árbol de hoja caduca, que requiere frío y humedad para su crecimiento, pero que no medra más allá de los dos mil metros de altura sobre el nivel del mar. No sería muy sensato plantar hayas en los desiertos de los Monegros y las Bardenas, o intentar reverdecer con ellas las heladas cumbres del Midi d'Osseau y el Balaitús. Al haya no le van nada las tierras reseca y salinas ni los picachos situados por encima de los tres mil metros de altura. Tales situaciones ambientales no cuadran con su naturaleza.

Pues otro tanto acontece con el hombre, que hay cosas que se avienen con su naturaleza y otras que no concuerdan con ella en modo alguno. Por ejemplo, al ser humano no le van nada la esclavitud ni la pena de muerte, por más que ambas instituciones sigan vigentes en el Sudán y en la China, respectivamente. No es propio, no resulta adecuado al ser del hombre —ya veremos por qué— el que otro hombre tenga derecho a usar y abusar de él o a quitarle la vida violentamente.

—Esa supuesta naturaleza del hombre depende en realidad de las normas y costumbres propias de la cultura en la que vive. No se puede absolutizar. Y tampoco tienen una validez incuestionable las consecuencias morales que se deducen de cada visión de la naturaleza.

—Relativismo se llama esa figura: relativismo cultural y ético. Constituye un error de fondo, tanto cognoscitivo como moral, que puede conducir a consecuencias tan poco deseables como la de justificar el asesinato de inocentes por parte de terroristas y demás fanáticos. Pero es un tema muy actual en el que habrá que detenerse más adelante.

Lo importante es advertir que la admisión del concepto de naturaleza me ayuda a recuperar una visión de la realidad que se está perdiendo y sin la cual no hay modo de entender el dinamismo del florecimiento vital. Se trata de la visión *teleológica* de la realidad. *Télos* es una palabra griega que significa finalidad. De manera que la comprensión teleológica de lo real es aquélla para la que las cosas no son meros productos del azar o la necesidad, sino que tienen un sentido, una inteligibilidad interna, una orientación hacia su propio perfeccionamiento y hacia la plenitud del conjunto en el que se insertan. Cada cosa se orienta hacia sus acciones propias, y el principio de tales acciones es justamente su naturaleza.

Las acciones no se identifican con la naturaleza, pero —dice Spaemann— la recuerdan siempre que sean conformes con ella. Ese recuerdo de la naturaleza, ese ir en busca de la naturaleza perdida, según la expresión de Ana Marta González, equivale a intentar el encuentro con el propio ser. Como ser libre que soy, resulta que puedo obrar según mi naturaleza o en contra de ella. Pues bien, cuando actúo según mi naturaleza cabe decir que mis operaciones la están recordando, se están ateniendo a ella y, por lo tanto, que me estoy encontrando con mi propio ser. En tal caso, mis operaciones son básicamente rectas y se orientan hacia la vida lograda. Si van contra la naturaleza, contribuyen a malograr mi vida, a que yo me haga daño a mí mismo, porque me estoy olvidando de mi modo de ser.

—Esta manera de enfocar las cosas plantea un montón de problemas; por ejemplo, en temas de genética y reproducción humana.

—Desde luego. Pero lo importante es que el concepto de naturaleza humana ofrece los criterios básicos para afrontar rectamente tales problemas. De ahí su interés y la grave pérdida que su olvido implica.

Recordar la naturaleza, ir al encuentro del propio ser, es un modo ecológico de vivir. Promete belleza y salud. Y, a diferencia de la publicidad de yogures, cumple lo que anuncia.

Yo me potencio

El enriquecimiento que adquiero al actuar de acuerdo con mi naturaleza no lo pierdo de un día para otro. Se incorpora establemente a mi propia personalidad. Si digo la verdad contra viento y marea, veo una película interesante, atiando con amor a un enfermo terminal o trabajo cuidadosamente ocho horas diarias, no sólo me estoy portando como un buen tipo: estoy creciendo como persona. Estoy logrando una mayor intensidad humana.

El tiempo bien gastado se remansa en potenciación de mi vida. No se me escapa como agua entre las manos. La única manera de no perder el tiempo, de que el tiempo no pase y se pierda, es incorporarlo a mi propia vida en forma de hábitos de acción, es decir, en formas estables y eficaces de ser y de comportarme. Si adquiero, por ejemplo,

el hábito de decidir con prudencia, gano todo el tiempo que gastaría en darle muchas vueltas a un problema delicado de trato con un compañero, y en deshacer las equivocaciones que pudiera cometer. Si logro ser más valiente, a fuerza de no arrugarme ante presiones y amenazas, afrontaré las dificultades sin excesivas vacilaciones. El pasado se decanta en el presente y facilita la conquista del futuro. La existencia se hace más dinámica y unitaria.

Gracias a la acción correcta, el tiempo queda redimido de su vanidad. Se le libera de su transcurrir vacío y trivial, en el que una hora es tan insustancial como cualquier otra. «Matar el tiempo» es matar la vida. En cambio, ganar tiempo es acrecentar la intensidad del existir, «ganarme la vida».

«Ganarme la vida» es mucho más que conseguir lo necesario para cubrir mis necesidades económicas. Consiste en lograr el bien humano que persigo, en salir triunfador cuando «me la juego», y rectificar enseguida si cometo un error práctico, o sea, si decido en contra de mi propio modo de ser, de eso que llamo aquí naturaleza.

—Yo no acabo de entender todo este ajeteo que te traes con el tiempo. Al fin y al cabo, una hora dura sesenta minutos tanto para ti como para Milosevic, y no puedes negar que el político serbio potenció su vida, quizá incluso excesivamente.

—Es posible que ahora, en su prisión de La Haya, las horas se le hagan al desgraciado Milosevic más largas de lo que desearía. *La montaña mágica* de Thomas Mann es, entre otras cosas, una novela sobre el tiempo, en la que se palpa cómo son muy diferentes los tiempos de las distintas personas en diferentes ocasiones. No hay un solo tipo de tiempo, como han mostrado tanto la física como la filosofía del siglo XX. Y, desde luego, el tiempo que miden las agujas del reloj es el menos real de todos, porque el pasado cronológico ya no existe y el futuro horario todavía no ha llegado. Sin entrar a juzgarle, que para eso está el tribunal internacional, da la impresión de que un personaje como Slobodan Milosevic ha malgastado su tiempo y en realidad es un hombre débil, que se ha dejado arrastrar por su ansia de poder y por la fuerza de las circunstancias. No parece que haya aprendido a vivir y está lejos de haberse autopotenciado. Visto desde fuera, y con todos los respetos, es un pobre hombre.

El genio, el santo, el héroe son tipos excepcionales de la vida lograda, que se elevan sobre el nivel de quien esto escribe y quizá de quien ahora me está leyendo. Y si alguna impresión transmiten las narraciones de su existencia es la de una tremenda fuerza y de una densidad casi increíble, aunque no estén faltas esas historias de pasiones no controladas, de debilidades que tal vez llegan a superarse y esfuerzos no siempre culminados con éxito. No es casual que muchos de ellos murieran jóvenes, porque en pocos años se llenaron de fecundidad. Realmente lograron potenciarse a sí mismos, aunque sin exceso de prepotencia, porque no estaban dominados por la búsqueda de la autoafirmación, que es una trampa, sino que buscaban la realización de una tarea trascendental. La complejidad del mundo contemporáneo convierte todo esto en algo menos perceptible, pero sigue siendo tan real como hace cinco siglos. También hoy,

quizá a mi lado, hay héroes, hay santas, hay personas geniales, que tal vez por serlo pasan inadvertidas. Merece la pena recordar aquí un bello texto de Eugenio d'Ors: «Pero yo te digo que cualquier oficio se vuelve filosofía, se vuelve arte, poesía, invención, cuando el trabajador da a él su vida, cuando no permite que ésta se parta en dos mitades: la una, para el ideal; la otra, para el menester cotidiano. Sino que convierte cotidiano menester e ideal en una misma cosa, que es, a la vez, obligación y libertad, rutina estricta e inspiración constantemente renovada.»

Lo cual no equivale a la «rutinización del carisma», de la que habló el sociólogo alemán Max Weber. Según saben los lectores de libros de historia, el futuro no suele avanzar entre el fragor de las armas y el rumor de las grandes declaraciones. Prefiere casi siempre el atajo de las sendas perdidas, florece de improviso en ambientes serenos y fértiles. Los héroes de las narrativas reales rara vez fueron reconocidos por sus contemporáneos, no irrumpieron ruidosamente en el espacio público, mas tuvieron la elegante generosidad de labrar la tierra cuyos frutos otros recogerían.

Un hábito operativo no es sin más una costumbre, ni se consigue con la sola repetición de actos. Es inevitable y positivo adquirir rutinas para no gastar innecesariamente energías en realizar actividades estereotipadas o mecánicas. Por ejemplo, un experto conductor de automóviles no necesita estar expresamente pendiente de los cambios de marcha o los movimientos del volante, gracias a lo cual es más fiable y puede charlar sin peligro con sus acompañantes. Pero un hábito no tiene nada de rutinario, porque es creativo: no repite, añade; no sigue un camino trillado, lo inventa; no busca el procedimiento menos costoso, sino el más enriquecedor. Los hábitos son catalizadores de la innovación. Fertilizan la energía vital. Potencian exponencialmente capacidades cuya adquisición nunca se detiene, porque lo ya ganado faculta para ganar más. Y eso nadie lo puede hacer por mí, mejor que yo, si yo no lo hago.

Excelencias

Los hábitos operativos despliegan esas capacidades naturales más que se encuentran abiertas a nuevas autodeterminaciones. Dicho de manera más sencilla: en mis acciones propiamente humanas yo no estoy forzado a actuar de una sola manera; tengo que ir dándome a mí mismo el modo según el cual esa apertura mía se plasma en un estilo único e irrepetible, al que se denomina «carácter». No hay que confundir el carácter con el temperamento. El carácter es adquirido, mientras que el temperamento es congénito, biológicamente heredado. El temperamento tiene mucho de fisiológico, mientras que el carácter es un concepto predominantemente ético. En la educación de los adolescentes, por ejemplo, conviene conocer el temperamento de las chicas y chicos, pero es preciso ayudarles a formar su carácter.

Lo que me interesa considerar aquí es el carácter y no el temperamento, porque mi plenitud vital nunca está ya naturalmente dada, sino que necesito conquistarla a golpe de acciones acertadas. Esto que acabo de decir es una de las claves para entender el dinamismo perfectivo del ser humano, el logro de su florecimiento existencial. Nadie es de antemano bueno ni malo. No hay perfección moral innata. El color de la piel, la edad, la riqueza o la posición social no dicen nada acerca de la categoría ética de una persona. De ahí lo odioso (o ingenuo) de expresiones como «es pobre *pero* honrado», porque nadie es honrado ni deja de serlo por ser pobre (ni rico). Por no mencionar modos de hablar que se refieren, de manera más o menos hipócrita, al color de la piel.

—Los jóvenes, sin embargo, somos sinceros.

—Que te has creído tú eso. Algunos lo sois, desde luego, pero no precisamente por ser jóvenes, sino porque habéis fomentado el hábito de decir la verdad. Por ser joven, se tiene la piel más tersa, se es más ágil, se tiene más memoria, pero no se es más sincero, ni más auténtico ni más valiente. Otra cosa es que se sea más espontáneo, pero esa disposición —que no hábito— no es de suyo ni buena ni mala. Algunos de los errores típicos del nacionalismo proceden de atribuir cualidades morales innatas a las personas que han nacido en un determinado lugar o tienen ciertos rasgos genéticos. Salvando el entusiasmo disculpable y la buena intención, hay que decir que tal postura es absurda.

—¿No se puede, entonces, mejorar a la humanidad por un proceso de selección genética?

—El filósofo alemán Peter Sloterdijk lo ha propuesto recientemente, basándose en las nuevas posibilidades que al parecer ha abierto el descubrimiento del genoma humano y —según otro orden completamente distinto de consideraciones— en que Nietzsche ya había descalificado los procedimientos humanísticos para mejorar a las personas. Eso suena demasiado a eugenesia con un inevitable tufillo nazi. La eugenesia (etimológicamente: buena manera de engendrar) estuvo vigente en gran parte de Estados Unidos hasta hace unas décadas y está volviendo solapadamente de la mano de no pocas formas de manipulación genética y fecundación artificial. Parece mentira que personas que se consideran progresistas, y que inicialmente se escandalizaron por la postura de Sloterdijk, se declaren ahora a su favor, para apoyar la clonación de embriones humanos con finalidades de experimentación presuntamente terapéutica.

El riesgo constante en este tipo de cuestiones consiste en tratar a las personas como si fueran una cosa y pensar que se pueden mejorar desde fuera, sin contar con ellas ni poner en juego su libertad. Y eso es imposible. El único camino para mejorar mi calidad humana es la libre adquisición de hábitos buenos, lo cual —afortunadamente— siempre está a mi alcance y al de cualquier otra persona. Y es interesante subrayar que, en consecuencia, también comparece en este punto mi creatividad. Saco fuerzas de flaqueza, por decirlo así, y hago emerger realmente de mí mismo unas cualidades que me aproximan progresivamente a la excelencia vital.

A lo que hoy denominamos «virtudes», lo llamaban los griegos «excelencias» y los latinos «fuerzas». Es un caso claro de deterioro o empobrecimiento del significado de un término. Porque hoy la palabra *virtud* sugiere más bien, en el lenguaje cotidiano, apocamiento e incluso represión: solteronas ancianas vestidas de negro y con cara de querer aguar todas las fiestas. Cuando hablamos de una persona virtuosa, pensamos en alguien lleno de complejos y escrúpulos. Mientras que en su acepción originaria se trataba de seres humanos llenos de empuje, energía y capacidad de arrastre.

El filósofo escocés Alasdair MacIntyre ha mostrado que la dificultad de recuperar el significado originario del término *virtud* proviene de la pérdida del sentido teleológico o finalista de la realidad y, en consecuencia, del oscurecimiento de la noción de naturaleza humana, de la difuminación de nuestro característico modo de ser como personas. Porque la virtud es la realización de esas potencialidades características de la manera humana de existir y comportarse. Si tal modo de ser no existe, o tiene un carácter puramente material, el propio sentido de la virtud se esfuma. Se corre entonces el riesgo de intentar construir la ética convencional con nociones tales como deber, consenso, emoción, utilidad, gusto, diálogo, amor, placer o solidaridad, que están muy bien, pero que —disuelto su sentido antropológico y desconectadas entre sí— no llevan a ninguna parte distinta del utilitarismo o el relativismo, planteamientos en los que la desorientación es insuperable.

La renovación de la noción de virtud es imprescindible para entender que el concepto de vida lograda aquí propuesto tiene peso ontológico, es decir, implica que la existencia humana es realmente perfeccionable en la línea de su plenitud y potenciación.

Nada resulta más equívoco y distorsionante para este propósito que insistir en que la virtud procede de la repetición de actos, cuando lo que tan insulso mecanismo arroja en todo caso es una costumbre o una rutina. La virtud, ciertamente, sólo se adquiere operativamente —para lo que ordinariamente no basta una sola acción— e implica una ganancia estable. Pero lo que aquí cuenta no es el número de acciones sino la intensidad del operar, su fuerza troqueladora de la personalidad y no una especie de acostumbamiento que se podría confundir con la domesticación de la bestia humana.

Carácter y comunidad

Como señalaba hace un momento, las nociones de carácter y virtud están estrechamente vinculadas. Porque el carácter viene a ser el perfil operativo que las virtudes me confieren. A mí me gusta decir, medio en broma, que a partir de los treinta años uno es responsable de su propia cara. Con ello quiero indicar, más en serio, que cada uno es en buena medida —aunque no completamente— artífice de su propio modo de ser. Manera de ser que, en el caso de la mujer y del hombre, tiene indudablemente un trasunto corporal. Hay un tipo de bondad y de energía, de armonía interior y de capacidad de decisión, que se traslucen inevitablemente en el gesto y en el porte. De ahí

la existencia de personas que, sin ser corporalmente bellas, poseen un inmediato atractivo externo (y la inversa también es, desgraciadamente, cierta: hay una hermosura equívoca —turbia incluso— que enseguida repele). El peso vital de la ética no tiene nada de etéreo, hasta el punto de que a veces es incluso físicamente detectable.

La aventura de la educación de una persona consiste en buena parte en la formación de su carácter. Es la forja ética y científica de jóvenes personalidades libres, que crecen junto a sus padres, hermanos, profesores y compañeros, en un clima de convivencia culta, de responsabilidad cívica y de servicio a todos los miembros de la sociedad, especialmente a los más necesitados. Y si es tarea que presenta visos de riesgo —e incluso de drama— es porque su éxito final nunca está asegurado de antemano. No lo está, desde luego, para padres y pedagogos, porque a la postre es el propio educando quien forja su estilo de vida. Pero es que ni siquiera éste puede asegurar con demasiada antelación que llegará a buen puerto, por la fundamental razón de que nunca se encuentra libre del riesgo de perder el rumbo, sin olvidar el peligro de las tormentas, las averías del navío o los ataques de barcos enemigos. Al estar implicada la propia existencia en el logro de la plenitud vital, nunca es alcanzable (ni siquiera deseable) una fría objetividad. En consecuencia, no hay métodos infalibles para educar delfines, ni tampoco ciudadanos comunes y corrientes. Y quienes no aceptan este principio de indeterminación educativa son los que con mayor frecuencia fracasan.

En este campo no puede haber —aunque se publiquen tantos— libros de autoayuda (y el que el lector tiene entre sus manos, desde luego, no lo es). Lo que cabe es fomentar la configuración de ambientes fértiles, estimulantes, donde el vicio no se exalte ni se ridiculice la virtud; donde abunden las personalidades maduras, también entre los más jóvenes; donde las Humanidades —único apoyo de utilidad probada en este campo— no se desprecien como se acostumbra, y se cultive así el trato con los ejemplos más logrados de verdad, belleza y bondad que se han producido en la historia y en el arte. Como dice Kolakowski a propósito de la filosofía, en realidad no se siembra ni se recoge: la labor consiste sobre todo en remover la tierra.

Pero la educación de la personalidad no se puede hacer aisladamente, porque se encuentra íntimamente relacionada con cuestiones que implican el trato con otras personas y la integración en grupos de diverso tipo. Por eso la formación del carácter posee una decisiva dimensión comunitaria, mal que les pese a los neoliberales individualistas, tan reacios a admitir que la educación es el punto más débil de sus teorías. El racionalismo liberal —la ideología dominante en nuestro tiempo— no tiene modo humano de conciliar la educación personal con la formación cívica. Y así se está produciendo una notoria desintegración ética en los llamados países del primer mundo, con las repercusiones en otras latitudes que resultan tan notorias como en el caso del terrorismo. No estamos ante una confrontación entre la libertad democrática y el fundamentalismo, sino ante las tremendas consecuencias de un desfondamiento moral generalizado.

No hay realmente contraposición entre intimidad y comunidad. Lo mismo que me hace poseer un carácter único e irrepetible, eso mismo me abre a los otros y me hace sediento de comunidad.

—¿Y qué es *eso* tan misterioso y que tanto juego da?

—Nada tiene de misterioso, pero su realidad tampoco es fácil de captar. Sucede, además, que las palabras que lo designan están también minadas de equívocos. Puestos a elegir una de ellas —y sé lo que arriesgo— yo no vacilaría en decir «espíritu». Espíritu es simultáneamente intimidad y apertura, lo más privado y lo más manifiesto, evanescente en apariencia y extraordinariamente real. Me parece que del abuso romántico del recurso al espíritu, y de la cerril reacción materialista contra él, proceden buena parte de los malentendidos que dificultan hoy la articulación de la persona con la sociedad.

Es una lástima que el hombre moderno, en su insaciable sed de independencia, no haya sabido sacar partido de la autonomía del espíritu sobre la materia que ya se afirmaba en el pensamiento clásico. Autonomía que se sigue registrando hoy mismo en el hecho sorprendente de que el hombre, en medio de sus muchas debilidades e insuficiencias, posea una inteligencia abierta a toda la amplitud de lo real y una voluntad que, en el orden del querer, se halle exenta de limitaciones, porque puede querer lo que quiera, es decir, porque es libre.

En definitiva, toda concepción satisfactoria de la formación del carácter ha de integrar la realidad básica de que yo no soy un individuo aislado, y la de que sólo me puedo acercar al logro humano en estrecha y solidaria convivencia con quienes me rodean. Mi autorrealización exige un continuo diálogo con otras personas que en cierto modo forman parte de mí y de las que yo formo parte. Necesito el apoyo de otros para llegar a ser yo mismo, y tampoco lo seré si no me empeño en ayudarles. Ya lo advirtió Edmund Burke a finales del siglo XVIII: «Ningún grupo puede actuar con eficacia si falta el concierto; ningún grupo puede actuar en concierto si falta la confianza; ningún grupo puede actuar con confianza si no se halla ligado por opiniones comunes, afectos comunes, intereses comunes.» De manera que lo común no es un añadido a lo individual, sino que forma parte constitutiva de la persona, ser esencialmente social.

Yo no creo en el cosmopolitismo y si de algo estoy seguro es de que no hay ciudadanos del mundo. En lo que creo es en las familias, en las universidades, en las parroquias, en las empresas, en las organizaciones no gubernamentales, en las iniciativas culturales de base y en todos aquellos grupos que emergen de las libertades personales concertadas. No creo en las cúpulas empresariales, en la retórica sindical, en el academicismo rancio, en la burocracia, en la globalización mercantilista ni en la capacidad de gestión del Estado y de las Administraciones Públicas.

La manera adecuada de proceder con estas fantasmagóricas estructuras anónimas es la de no perder un segundo en enfrentarse a ellas. Según recomienda Tom Wolfe, hay que hacer como los antiguos contrabandistas con las patrullas de carabineros o de policía

de fronteras: evitarlas. Es un buen modo de ganar tiempo, es decir, de dedicarse a lo verdaderamente esencial: la adquisición vital de hábitos operativos que permitan la integración personal de bienes humanos.

¿Dónde se encuentra la felicidad?

En ninguna parte. No existe «un mundo feliz». Desde luego, no era feliz en modo alguno el mundo descrito en la novela del mismo título escrita por Aldous Huxley, ni el mundo de ninguna de las utopías contemporáneas, según las cuales la técnica nos permitiría, por fin, superar las enfermedades, la pobreza y los conflictos psicológicos o sociales. Es curioso que todas ellas coincidan en proponer un modelo de sociedad en el que ese artificioso bienestar total sólo se consigue al precio del completo sometimiento al Gran Hermano, que a todos vigila y a todos controla a través de la televisión. Y no deja de ser significativo que pocos años después de la fecha indicada por George Orwell en una de esas famosas descripciones de un futuro tecnificado —1984— millones de personas se atonten todos los días, como en la famosa novela, ante los flujos más íntimos y las conversaciones más triviales de unas pobres mujeres y unos pobres hombres que exhiben en la pequeña pantalla sus miserias por un poco de dinero y algo de notoriedad.

Otra de las características comunes de esos «mundos felices» es que en ellos la verdad no es algo que se descubra, sino algo que se construye. Existe un Ministerio de la Verdad, encargado de reescribir continuamente la historia, para ponerla de acuerdo con los intereses de quien manda en cada momento. También hay drogas y sexo a disposición de todos. Los libros están prohibidos y guardar algún volumen es un grave delito. Resulta obligatorio quemarlo enseguida. Pero lo más peligroso de todo es pensar por cuenta propia. El que incurre en la funesta manía de pensar es un loco y debe ser cuidadosamente aislado de todo contacto con los demás, no sea que los contamine con sus ocurrencias. Y, por supuesto, el primer mandamiento es amar al Gran Hermano.

El mundo feliz no está en *ninguna parte*, que eso significa la palabra *utopía*. Ya sabemos que la felicidad no es un lugar, ni un estado de cosas, ni un sistema de organización social, ni un objeto que se nos pueda entregar, porque la vida lograda la he de conquistar yo mismo a través de mis operaciones originales y creativas.

—Bien, de acuerdo, pero algún modo de vida habrá, algún tipo de actividad predominante que proporcione más felicidad que otras. Tienes que concretar mucho más. De lo contrario, tu libro se acaba aquí. Te habrá salido demasiado corto y habrás conseguido frustrar a todos tus posibles lectores.

—Lejos de mí cometer tamaños errores. Aunque el libro, como se puede apreciar por su grosor, es bastante corto, no ha hecho más que empezar. En este primer capítulo he tratado de clavar las señales indicadoras para saber, a grandes líneas, cómo hay que avanzar hacia el logro de la vida y qué errores principales es preciso evitar. Ahora

empieza de verdad la búsqueda. Se trata, según bien sugieres, de encontrar los tipos de vida, los estilos de andar por el mundo, que más plenifican a las personas. Y, para lograrlo, es preciso hacer una especie de barrido de las diferentes actitudes y actividades humanas, para ver cuál de ellas es la que más nos potencia como personas.

—¿Estás afirmando que hay *una* acción determinada, *un* tipo de operación, que nos encamina más directamente a la felicidad o, incluso, que en ella se encuentra la mismísima felicidad?

—De momento, al menos, no puedo decir tanto. Pero como la vida humana está ordenada a fines (es decir, hacemos las cosas con algún propósito), parece lógico que las diversas clases de acciones se encaminen hacia unas pocas —quizá hacia un tipo de acción a la vez unitaria y compleja— que supongan la culminación de todas las demás y nos proporcionen la mayor plenitud que podemos alcanzar en este pícaro mundo.

Parece lógico, además, que tales acciones sean características de la persona humana, que resulten las más propias de esos seres que nosotros somos. Todo mi obrar se encamina hacia esas *operaciones propias*, en las cuales mi existir se dilata y se potencia. Sucederá entonces que todo lo que me conduzca hacia tal tipo de operaciones será recto o, mejor dicho, correcto. Mientras que cuanto las dificulte o me aparte de ellas contribuirá a malograr mi vida.

Dar con ese tipo de operaciones, acertar a determinarlas, tiene por lo tanto una importancia clave. Equivocarse en este punto capital, por el contrario, es una enorme desgracia, la mayor que como hombre me puede sobrevenir. Hay quienes trabajan duramente a lo largo de muchos años por conseguir algo que, en realidad, les está destruyendo como personas. Es patético pero frequentísimo.

—Entonces merece la pena leer el resto del libro.

—No lo dudes.

He de hacer, por último, una advertencia sobre la idea de felicidad. El malvado de Nietzsche decía que no es verdad que todos los hombres aspiren a la felicidad, que sólo la buscan los ingleses. En cambio, Schopenhauer —que tanto influyó en la primera etapa del pensamiento de Nietzsche— consideraba que la búsqueda de la felicidad es incompatible con el comportamiento moral, el cual debe encaminarse más bien a la anulación de todos los deseos, como aconseja el budismo. Desde luego, la felicidad no es una especie de egoísmo elegante, que consistiera en vivir cómodamente y en no tener problemas. En el campamento de milicias universitarias que evocaba al comienzo de este capítulo, mi amigo Miguel Ángel fue sorprendido por el capitán mientras sonreía en una clase de Táctica al aire libre. Aquello era grave y Miguel Ángel fue airadamente interrogado: «¿Por qué se sonríe usted?» La respuesta fue genial: «Porque calienta el sol y no me duele nada.» Sería la felicidad en su versión mediterránea, más sencilla y certera que la del confort británico, pero insuficiente a pesar de todo.

TODO HOMBRE TIENE UN PRECIO

Metafísica del dinero

Que el dinero no da la felicidad es una evidencia que está al alcance de cualquier fortuna intelectual. Todos conocemos a ricos desgraciados. Y, sin embargo, rara vez me encuentro con alguien que no desee ser rico si no lo es, o incluso más rico si ya lo es. Y aunque también es indudable que hay pobres bastante felices, es casi imposible considerar feliz a quien carece de lo más indispensable.

El dinero es fascinante. Cuando este libro esté en tus manos, querido lector, ya tendrás en tu bolsillo algún que otro euro. Y lo tratarás con respeto. Y yo haré lo mismo. El dinero se hace respetar, y al que tiene mucho, también se le respeta de un modo especial.

Quien lleve consigo un buen fajo de euros o una visa oro bien respaldada, llevará algo que se puede transformar en cualquier otra cosa, porque parece que todo tiene un precio. Lo que aparentemente no está a la venta, luego va y resulta que sí, que lo está, siempre que se le otorgue el valor de cambio adecuado. Antes se decía que había cosas *fuera de comercio* —es decir, no sometidas a compraventa— pero ahora no es fácil encontrarlas. Todo hombre tiene un precio. Y también lo tienen los honores y los cargos. Quien posee dinero disponible, enseguida consigue condecoraciones y, a poco que se mueva, hasta sorprendentes honores académicos. Se venden y se compran jugadores de fútbol con la misma naturalidad con que se adquirirían gladiadores en otros tiempos. Y a la *top model* más despampanante casi siempre se la acaba viendo al lado del hombre de negocios más rico, normalmente entrado ya en edad, gordito, calvo y con yate.

A lo que se extiende a todo y en todo está lo llaman los metafísicos *trascendental*. Tal es el caso del ser, la verdad, el bien o la belleza. Aunque pueda adivinar la cara de indignación de mis colegas más serios, me atrevería a decir que a todos estos trascendentales les aventaja el dinero, porque con él se puede comprar no sólo las cosas buenas y bellas, sino también las malas y las feas, por no insistir en las falsas. De manera que el dinero es una especie de «supertrascendental».

Pero en todo este planteamiento hay algo que no me acaba de cuadrar, que me incomoda e incluso me repugna. Se trata —al decir de Marx— de una especie de «fetichismo», expresión que viene a significar tomar la parte por el todo, que en este caso reflejaría el lamentable error de confundir los medios con los fines. El dinero es el medio por excelencia, el medio de los medios si se quiere, pero carece por completo de valor en sí mismo. El dinero es siempre «para otra cosa». Dinero sin cosas no sirve para

nada. Algo así es lo que le ocurrió al rey Midas: si todo se convierte en oro, el oro se devalúa, ya no vale para comprar nada, y al final Midas —que lo tenía todo— era tan pobre que termina por morir de hambre. Por eso resulta ridículo y penoso tratar al dinero de manera tan ceremoniosa y reverencial.

El dinero es un medio universal cuyo valor depende de aquello por lo que se cambie. Por eso repetían tanto mis padres, en tiempos de general penuria, que hay que saber comprar. Hay buenas compras y malas compras, de las que uno se alegra o se lamenta respectivamente toda una vida (es decir, toda una temporada).

Es bien cierto que sin algo de dinero es difícil ser feliz. Decían los antiguos que un mínimo de medios materiales es imprescindible para practicar la virtud, porque si no tengo ni un euro ando tan ocupado en procurármelo que no tengo sosiego ni siquiera para ser virtuoso. Pero también es cierto que las posibilidades de ser infeliz (y vicioso) crecen a medida que aumentan los ceros de las cuentas corrientes.

Además el dinero se puede perder. No sólo porque me lo pueden quitar, introduciéndose por ejemplo en mi cuenta a través de Internet, o comprando en algún Portal a cargo del número de mi flamante tarjeta de crédito, pirateado de un modo u otro. También se pierde en la Bolsa, en el mercado de futuros, en renta variable e incluso en renta fija, y últimamente sobre todo en fondos de inversión que acaban con sus gestores en la cárcel porque se han comprado un Jaguar y un chalet en La Moraleja con mi dinero. Y además lo puedo malgastar o malguardar. «Saber gastar» o «guardar» depende de qué objetivos o finalidades tenga en la vida, de lo que desee hacer o evitar. De manera que esas *operaciones primordiales* que ahora comienzo a buscar no pueden estar directamente relacionadas con el dinero, ya que éste se encuentra en función de otras actividades más básicas.

Inflación de medios

Si en otros tiempos las ocupaciones más altas del ciudadano fueron el arte, la religión, la filosofía, la milicia o la política, hoy lo es sin duda la economía. Es importante recordar que no siempre fue así, ya que lo relativo al mantenimiento material de la vida se desarrollaba en el ámbito privado y no era competencia de los hombres libres, dedicados a realizar hazañas guerreras, a pronunciar discursos cívicos o a discutir de filosofía. La salida de la economía al ámbito público y su ascenso a ciencia primera indica que la humanidad actual está más preocupada en conseguir medios que en cultivar fines. Lo cual tampoco ha de ser motivo de puritano escándalo, ya que para el logro de fines es imprescindible el empleo de medios.

Desde una perspectiva humana, ética en definitiva, el recto encaminamiento de la conducta sólo se logra si no se rompe la intrínseca conexión que naturalmente existe entre medios y fines. Emancipados de sus finalidades propias, los medios se ven sometidos a un proceso de inflación, se multiplican en exceso, se hacen autónomos y su

uso tiende a ser violento. Es lo que sucede, palmariamente, con el armamentismo: la extraña necesidad que sienten casi todos los países de estar armados hasta los dientes, cuando la realidad es que afortunadamente jamás utilizarán esos medios de destrucción. Aunque sucede que la misma abundancia de armamento casi justifica la necesidad de su uso, con el resultado de que nuestro pobre planeta se ve flagelado por un número incontable de guerras absurdas, si es que alguna pudiera no serlo.

Otra provocación motivada por el exceso de medios se produce en el ámbito de la ecología. La disponibilidad de instrumentos para dominar la naturaleza invita a no respetar el medio ambiente, hasta el punto de que gran parte de la superficie terrestre se ha convertido en un basurero, con consecuencias irreversibles. Los medios tecnológicos, pensados inicialmente para intervenir más sabiamente en el aprovechamiento de los recursos naturales, se han emancipado y están conduciendo a destruir esos recursos tan limitados.

Pero tampoco es correcto el logro de fines con independencia de los medios que se utilicen para alcanzarlos: la bondad del fin no se transmite automáticamente a los medios. Por ejemplo, gran cosa es que una pareja estéril consiga tener hijos. Pero si lo logra por procedimientos alejados del amor unitivo y que, además, pueden implicar manipulación abortiva de embriones humanos, como suele suceder en el caso de la fecundación *in vitro*, el fin queda desasistido de sus medios propios y nos encontramos ante un caso de crudo pragmatismo. Es estupendo disponer de *células madre* que sirvan de base para desarrollar tejidos necesarios en la reparación de los órganos dañados por el Parkinson u otras enfermedades. Pero fabricar embriones humanos para obtener tales células atenta contra los más elementales derechos humanos. No es que la ciencia entre en conflicto con la ética. Es que se abusa de la naturaleza de las cosas y se manipula inicuaamente a las personas. Estamos ante la primacía de la eficiencia desnuda, de la eficacia: lo que Leonardo Polo llama «el principio del resultado».

El fin no justifica los medios. Éste es un principio ético fundamental, no respetado por los planteamientos utilitaristas o pragmatistas. Lo que es en sí mismo malo no se debe realizar nunca. Como decían los moralistas romanos, hay que considerarlo como si no existiera, para evitar que entre a ser sopesado en una balanza de bienes y males, típica del consecuencialismo actual, es decir, del planteamiento moral que evalúa la bondad o maldad de un acto por la suma y resta de consecuencias favorables o desfavorables que de él resultan. Cuando lo cierto es que, al intentar hacerme responsable de totalidades no directamente relacionadas con mi actividad, me encamino hacia la irresponsabilidad y hacia la despersonalización.

—¿Hay realmente algo que sea malo en sí mismo?

—Sí. Matar a un inocente, obtener confesiones involuntarias por medio de la tortura, prostituir a niñas o niños para lucrarse, colocar explosivos en unos grandes almacenes a hora punta para reivindicar una causa política, vender droga a menores en la

puerta de los colegios... y tantas otras prácticas que siempre y en cualquier situación son perversas, sean cuales fueren los condicionamientos culturales presuntamente en juego.

También es intrínsecamente malo —y con esto volvemos a entrar en el campo de la economía— explotar a las capas de población más desfavorecidas de países pobres, para que los individuos más poderosos de países ricos consigan beneficios completamente desproporcionados. Es lo que está sucediendo con la tristemente famosa *globalización*. Tal mundialización de las comunicaciones y de los intercambios económicos, utilizada en beneficio de los menos, no justifica romper los escaparates del Paseo de Gracia en Barcelona, ni lanzar piedras a la policía en Gotemburgo, ni convertir Génova en un campo de batalla. Pero, con tales excesos o mejor sin ellos, la globalización conlleva prácticas y estructuras que siguen clamando al cielo. Porque se instrumentaliza injustamente a personas humanas reales y concretas para obtener a su costa ganancias excesivas e innecesarias, con la falaz argumentación neoliberal de que si la economía mundial va bien, a las personas de todo el mundo acaba por irles bien. Lo cual es obviamente falso.

El valor absoluto de la persona

Nunca se debe utilizar a una persona humana solamente como medio sino siempre también como fin. Con esta formulación de su imperativo categórico, el filósofo germano Immanuel Kant alcanzó una de las cimas de la ética occidental.

A veces se entiende mal este imperativo kantiano y se dice sin más que nunca se debe utilizar a una persona como medio, lo cual impediría que nos prestáramos unos a otros servicios imprescindibles en la vida diaria y, en último término, haría imposible la sociedad misma. La clave está en advertir que nunca se debe utilizar a una persona *sólo* como medio, porque entonces se la cosifica, se la instrumentaliza, se la priva del valor en cierto modo absoluto que intrínsecamente le pertenece.

Una persona, cualquier individuo de la especie *homo sapiens*, sea quien sea y esté en la situación en que esté, resulta acreedora de un absoluto respeto: es intocable, posee un incalculable valor, no tiene precio, nunca se la puede intercambiar por dinero ni por ningún otro bien externo o interno. Y esto vale exactamente igual para un subnormal profundo que para un premio Nobel, para un campeón olímpico que para un niño no nacido, para un anciano con Alzheimer que para Miss Universo 2002. La vida de todos los humanos es sagrada, y esto es lo que se olvida en el caso de la eutanasia o de la pena de muerte.

La dignidad de la persona humana es anterior a su reconocimiento por las leyes, como sabiamente mantiene la Constitución alemana, ya que pertenece a la naturaleza misma de la mujer y del hombre, de manera que resultan inválidas las normas que no respeten tal dignidad, aunque las apruebe por unanimidad el Parlamento de la nación. (Y esto no es en modo alguno antidemocrático. Tampoco la ciencia está sujeta a votaciones

mayoritarias. Si se sometiera a debate parlamentario el teorema de Pitágoras, los socialistas reivindicarían los derechos de los catetos, mientras que los liberales insistirían en la necesidad de una potente hipotenusa.) Yo no estoy obligado a obedecer tales leyes injustas y tengo un derecho inalienable a hacer valer mi objeción de conciencia e incluso mi desobediencia civil. Por ejemplo, no hay poder sobre esta tierra que me pueda forzar a colaborar en un aborto provocado, porque se trata del atentado contra una vida humana inocente, que es injusto en cualquier supuesto. Como injusto es, y no exigible a nadie, bombardear una población civil a título de represalia o amedrantamiento.

¿De dónde le viene a la persona tan alto valor que está en la base de todos los derechos humanos y trasciende cualquier precio? No sólo ni principalmente, desde luego, de su pertenencia a la especie humana, por ser casualmente *la nuestra*. Porque, al fin y al cabo, todo ser vivo comparte con otros su encuadramiento en una especie biológica, sin que esto le confiera una especial dignidad. El ser humano es digno precisamente porque trasciende toda temática biológica: se trata de un ser dotado de inteligencia y libertad que, según la famosa sentencia aristotélica, «es en cierto modo todas las cosas».

La mujer y el hombre son realidades, por así decirlo, universales o trascendentes: si atentamos contra ellos, dañamos en alguna medida la entera realidad. Esta característica es a la que antes llamaba «espíritu», ese componente esencial de la persona que me hace a un tiempo íntimo a mí mismo y abierto a la totalidad de lo real.

Pero la tradición sapiencial y religiosa conoce el fundamento definitivo que confiere fuerza y valor incontrovertible a las demás razones que se puedan aducir a favor de esa sagrada dignidad: la persona humana es imagen y semejanza de Dios. Reflejo y similitud del Absoluto mismo, el hombre guarda una chispa de la divinidad en su mente y en su corazón, de manera que debe ser tratado con infinito respeto. Proceder de otro modo es impiedad, es decir, completa falta de consideración para las realidades más nobles que conocemos y, por lo tanto, comportamiento impropio de esa misma dignidad que al hombre se le ha otorgado como don supremo. Aunque el hombre no es el fin último — eso queda reservado a Dios— tampoco se agota en ser medio, ni siquiera para llegar a Dios. Aunque no sea un *fin final*, el hombre es un fin en sí mismo, lo cual no le aparta de Dios sino que a él le aproxima.

Quien tenga dificultades filosóficas o religiosas para admitir los sólidos argumentos que pensadores de las más variadas tendencias han encontrado en la base de esta tesis, no por ello debe disminuir su respeto y consideración por la dignidad de la condición humana, ya que esta dignidad se capta inmediatamente, por connaturalidad o empatía, al conversar con cualquiera de nuestros semejantes. Como dice Spaemann, si pregunto por qué debo comportarme moralmente, estoy formulando ya una pregunta inmoral. Del mismo modo que si dudo de la dignidad de cualquier hombre o mujer, si pretendo situarlos «más allá de la dignidad y de la indignidad», estoy adoptando una actitud indigna para una persona humana. Lo propio de alguien éticamente íntegro es que siempre está más acá del bien y del mal.

Una persona es aquel ser a quien ninguna otra persona puede resultar ajena: un ser a quien cualquier otra persona le resulta tan propia como ella misma. Tal es la raíz profunda de toda apelación a la solidaridad, que no es un simple sentimiento de universal benevolencia, sino una real vinculación en el ser y en el obrar. Al herir la dignidad de cualquier persona, se está hiriendo la mía, porque esa mujer o ese hombre despreciados nunca me son ajenos, extraños o indiferentes.

Las causas perdidas

Las causas perdidas son las únicas que merece la pena defender, porque las demás se defienden solas. El instinto moral básico me lleva a ponerme de parte del pobre, del marginado, del oprimido. Pero sin manipularle para mi propio provecho, sin servirme de él como bandera que me acredite algún tipo de progresismo. Nada hay más odioso que proteger al débil para aumentar mi propio poder o adornar mi propio prestigio. La sinceridad de la ayuda a quien más la necesita sólo la acredito si me pongo en su lugar, si experimento y comparto sus carencias, precisamente porque al darle lo que necesita quizá empiezo yo también a sentir necesidad.

Éste es el gran valor ético de la pobreza voluntaria que el cristianismo ha destacado con una sorprendente lucidez. Si procuro el desprendimiento de los bienes materiales, me encuentro en mejor situación para comprender al desvalido y prestarle apoyo sin buscar nada a cambio. No otra cosa es la práctica de la justicia. *Dar a cada uno lo suyo*, que así suele definirse esta virtud, consiste primariamente en *dar*. Ser justo es dar lo que a mí me sobra y al otro le falta y, en consecuencia, le pertenece.

Esta doctrina se basa en el principio de la destinación universal de los bienes materiales, que pertenecen básicamente a todos los hombres y se adscriben —en virtud de una legítima propiedad privada— a unos o a otros, para que los administren en beneficio del conjunto de los humanos. No es, por cierto, socialismo utópico, sino práctica elemental de la justicia. Pero, sobre todo, es el ejemplo más claro de una causa perdida.

No hay justicia sobre la tierra —mayormente hay injusticia— porque nos aferramos históricamente a la proximidad de objetos que no necesitamos para nada y que, por cierto, nunca podremos llegar a poseer. Las riquezas y posesiones no se incorporan, como prótesis, a mi cuerpo ni a mi alma. Están ahí, cual cachivaches pintorescos que —como le sucede a las urracas— me gusta guardar y, si acaso, mirar de vez en cuando. Son fetiches que, en vez de darme buena suerte o facilitarme alguna maniobra dificultosa según debe hacer un buen fetiche, me dificultan poseer lo que realmente se puede incorporar a mi vida, para potenciarla y dignificarla, como es el caso sobre todo de la amistad solidaria.

Quien vea en esto solamente bellas palabras y diga que no es buena política confundir los negocios con las instituciones de beneficencia, es que se ha olvidado de que la justicia sin misericordia es crueldad. Claro que, a su vez, la misericordia sin justicia es una burla. El calor de la misericordia atempera la fría dureza de la justicia. Añade factores cualitativos a los meramente cuantitativos. Tiene presente lo irrepetible del caso particular y sabe prescindir de lo propio para completar lo ajeno, aunque el que está desposeído haya perdido su parte por vagancia o descuido.

Si no logro fomentar este hábito de solidaridad profunda con el miserable de este mundo, que por los motivos que fuere ha quedado arrojado a la cuneta del camino, mi corazón se endurece hasta los extremos que se pueden contemplar con asombro en cualquier Telediario. No sólo es que llega hasta el espectador un clamor fiero por trasladar el dinero del bolsillo ajeno al propio. Es que la corrupción —el toma y daca de voluntades y favores ilícitos— constituye el aroma inconfundible que acompaña las andanzas de ricos y poderosos, salvadas las excepciones.

—Una vez oí a una vieja de pueblo esta especie de oración o jaculatoria: «Líbranos, Dios mío, de la muerte repentina y de la mano de los poderosos.» ¿Por qué son terribles estos señores y señoras de tan buen aspecto, que siempre aparecen sonriendo y estrechando la mano a cuantos les rodean?

—Precisamente porque el afán de adquirir riquezas no les ha dejado el sosiego necesario para avanzar en el conocimiento y adquirir la virtud. Consiguen entonces un poder que no tienen ni idea de cómo usar, y lo que hacen es utilizarlo según su capricho o las presiones que reciben de otros aún más poderosos. Sin darse cuenta siquiera, te pueden machacar, saltándose todas las normas de la justicia. Yo, en este punto, aplico el consejo de mis padres, que también es un viejo dicho: «No me vayas con malas compañías.»

—No podrás entonces ayudarles a mejorar.

—Para que comiencen a aceptar cualquier ayuda de tipo moral, es necesario que empiecen a superar lo que San Juan llamó, con expresión magnífica, la «soberbia de la vida». Si se aprecia algún indicio de este tipo y uno se encuentra con fuerzas, debe intentarlo. Eso sí, con mucho cuidado.

Solidaridad posible

Las causas perdidas, las grandes causas por las que en un momento solemne merece la pena dar la vida, se hallan de hecho desperdigadas en la cotidianidad. Es ahí donde procede buscarlas, por la fundamental razón de que sólo ahí se pueden comenzar a ganar.

En la gran batalla por la justicia el triunfo hace tímidamente acto de presencia por el modesto sendero de la generosidad. Ni está en mi mano —ni nadie me puede exigir— que arregle las tremendas diferencias que separan a los pobres de los ricos, pero sí que

puedo empezar a dar de lo mío —tiempo, dinero, conocimiento— a quien tiene menos que yo.

Al hacerlo, expando mi propia vida. Me hago un *solidum* —una unidad continua y firme— con los demás. De manera que mi vida empieza a ser también otras vidas. Rompo la mínima carcasa de mi subjetividad, la atmósfera sofocante de mis intereses exclusivos, para entrar en diálogo real con otras personas que me enriquecen «con su presencia y su figura».

Estas *presencias reales* no pueden ser sustituidas por personajes de ficción. La literatura me enriquece, pero no tanto como la vida. Si la cultura no va acompañada por la solidaridad se convierte en vanidad pedante y se hace odiosa. Una cultura narcisista, ayuna de generosidad, no es magnánima, carece de grandeza. Se cuece en sus propios sudores.

Por mínimas que sean las obras de la generosidad, su anhelo ha de ser grande, es decir, magnánimo. *Magnanimidad* significa grandeza de alma, y ésta es una de las virtudes que hoy más se echa en falta, seguramente porque el espíritu burgués, que exalta la cautela mediocre, tiende a invadirlo todo. La burguesía siempre anda preocupada por las apariencias. Pero las apariencias son sólo una parte de la realidad. La realidad hace superfluas las apariencias y sólo en ella misma se puede encontrar la grandeza que el alma necesita como alimento adecuado.

—Aristóteles, al parecer, concedió una gran importancia a la magnanimidad.

—Sí, consideraba que era una de las virtudes características del hombre noble. Ahora bien, para la sensibilidad del siglo XXI, la magnanimidad aristotélica tiene algo de odioso, porque revela una actitud olímpica y prepotente. Dice, por ejemplo, Aristóteles que el magnánimo gusta de realizar grandes favores, lo cual es excelente. En cambio, no le hace ninguna gracia que se los hagan; y, si le hacen favores, no le agrada en absoluto que se lo recuerden. No quiere depender de nadie. Es autárquico. Y eso es éticamente negativo.

Si lo pensamos bien, más difícil que ayudar es dejarme ayudar. El propio Aristóteles reconoce que lo que puedo por medio de mis amigos es como si lo pudiera yo mismo, con lo cual resulta que la referencia soy otra vez yo mismo. No advierte que lo más interesante para mí es precisamente lograr tener amigos que me ayuden, y no tanto la ayuda misma que me prestan. Hay toda una ética de la aceptación y del agradecimiento que está por hacer. Su ausencia es una de las causas principales de la marginación en la que se encuentran las personas que quieren llevar vidas dignas en una sociedad que parece haber consagrado el individualismo posesivo —por utilizar la expresión de Macpherson— como valor supremo. Están extrañados porque todo a su alrededor les incita a aprovecharse de los demás, a servirse de ellos, mientras que su sano sentido moral les hace ver que lo bueno y lo mejor es servir a los demás, ayudarles todo lo posible y dejarse ayudar por ellos.

Una vida se logra plenamente gracias a la generosidad de quienes me rodean y me quieren. Porque nadie puede darse la vida a sí mismo, criarse y educarse solo, y no tener más conversaciones que los monólogos. Para tocar palmas hacen falta *dos* manos y otro tanto sucede con el diálogo, sin el cual sencillamente no puedo vivir. Esa humana conversación es lo más necesario de la vida.

Al dejarme ayudar, abandono la actitud de autosuficiencia y aprendo a apoyar a los demás. Estoy salvado entonces, porque no hay peor desgracia que la soledad. ¡Ay de los que están solos! Sobre todo porque no tienen quien les consuele y les alivie de la pesadumbre de vivir.

La vida lograda no está hecha de altruismo y actitudes benéficas. Es la propia de un persona que no simplemente se asocia a los demás, sino que *es socio* de los demás, sin los cuales —ni por activa ni por pasiva— puede vivir dignamente.

La elegancia de lo poco

Nunca demasiado. Esta clásica regla de oro se podría expresar a contrapelo de un conocido dicho popular: «Más vale que falte que no que sobre.» El exceso suele dañar. Y esto sucede hasta con la virtud: que su demasía la hace odiosa y contraproducente. Ni siquiera demasiada virtud es buena, justo porque la virtud misma consiste en un medio entre dos extremos, aunque esta doctrina no se deba tomar como un llamamiento a la mediocridad. Cuando la propia moral se hincha y se absolutiza, sobreviene el moralismo, que con notoria facilidad desemboca en el inmoralismo. Nunca como en el siglo XX se ha hablado tanto de moral y, al mismo tiempo, es el siglo más sangriento de la historia de los hombres. Y lo peor, lo que nos ha dejado más sorprendidos en el siglo pasado y comienzos de éste, es que la mayor parte de los atropellos y los crímenes masivos se han cometido en nombre de algún extraño tipo de teoría que recibió en su momento el aplauso de millones de personas.

Algún historiador de la filosofía ha dicho que de Kant a Nietzsche —es decir, del moralismo al inmoralismo— no hay más que un paso. Pero aquí no me voy a mover a tales alturas, sino que deseo limitarme a considerar un exceso más elemental y tangible: a la abundancia de cosas materiales. Lo primero que salta a la vista es la inconveniencia de acumular objetos en una habitación, hasta el punto de que apenas se pueda circular por ella. No sólo es incómodo, sino que representa una clara señal de mal gusto. El «horror al vacío» que presidía los criterios decorativos de nuestras abuelas ya está felizmente superado. Lo que, por ventura, se lleva ahora es el minimalismo: cuanto menos, mejor.

Gustos aparte, la elegancia que el minimalismo facilita es la propia de la austeridad. Es la elegancia de aquellas personas que, por llevar mucho dentro, no precisan recurrir en exceso a lo de fuera. Optan por lo sencillo y escueto. Cuando reciben huéspedes en su casa, por ejemplo, todo lo fían a la atención personal, a la conversación delicada y a la

atención en el trato, sin cargar la mano en exposiciones museísticas ni en agasajos indigestos. No toleran cerca de sí, como prescribe Jean Guilton, lo feo ni lo inútil. Y abominan de lo ostentoso.

Hay personas que se sienten inseguras si no tienen «dos de todo», no vaya a ser que una de las piezas se estropee o se pierda, y no haya a lo que recurrir. Claro que, por el mismo razonamiento, sería preferible tener «tres de todo» —coches y televisores, por ejemplo— o «cuatro de todo», ya metidos en gastos.

Los lujos de hoy son las necesidades de mañana. Y así sobreviene ese auténtico «cáncer de Occidente» que es el consumismo. En el consumo desaforado típico de nuestras sociedades siempre insatisfechas lo de menos es el «valor de uso», la utilidad que se le pueda dar a los objetos que se compran, porque hay una especie de ley de rendimiento decreciente, que minimiza la relevancia de las nuevas adquisiciones, cada vez más superfluas. Como muestra hasta la náusea la publicidad, lo que está en juego es el «efecto demostrativo», o sea, las capacidades personales que el sujeto presuntamente manifiesta a través de automóviles, viajes, vestidos, perfumes o bebidas.

Aunque es propio de la condición humana buscar un reflejo de la propia personalidad y de la posición que socialmente se ocupa a través de los objetos más cercanos al cuerpo, se sacan las cosas de quicio cuando tal apariencia material sustituye por completo a la realidad corporal y anímica. Se trata de una grave perversión. Porque entonces el logro de la vida, que es esencialmente interiorización, se proyecta totalmente al exterior. Toda esa parafernalia demostrativa y ornamental actúa como una pantalla que fascina al espectador y oculta la propia vaciedad.

No es extraña entonces la percepción que tantos compartimos: la estatura humana de una persona suele ser inversamente proporcional al precio y cantidad de los objetos con los que acude a citas profesionales, reuniones de trabajo o entrevistas para conseguir un nuevo empleo. Me consta que algunas empresas de selección de personal utilizan este criterio. A partir de cierto precio de trajes, vestidos, pañuelos, zapatos, relojes o corbatas dan por muerto al candidato.

—Me estás resultando un tanto radical y, desde luego, peligrosamente cercano al pesimismo. El consumo mueve la economía y la pluralidad de posibilidades facilita el ejercicio de la libertad. Personalmente, me siento muy libre en esas grandes superficies donde puedo comprar de todo, y elegir entre modelos, calidades y marcas.

—Veo que te ha calado la publicidad de los grandes almacenes. Te agradezco tu crítica, pero no es la primera vez que me tachan de pesimista (acusación gravísima: como sabrás, el optimismo es obligatorio), aunque también me he llevado muchos rapapolvos por iluso y utópico. Será que merezco alternativamente ambos reproches. No estoy seguro de que el consumo favorezca sin más a la economía, aunque su abundancia puede ser muestra de que las finanzas de un país no van mal. La economía no es mi especialidad ni creo que nos deba preocupar tanto como suele. Una de las manías del oficio docente es recomendar libros, y me parece que hasta ahora no la he ejercido. En

Las contradicciones culturales del capitalismo, Daniel Bell demuestra que el consumismo está socavando las virtudes típicas del capitalismo, entre las que siempre han figurado la austeridad, la autodisciplina y la capacidad de ahorro. Por lo demás, me alegro de lo bien que te lo pasas en los híper y sitios por el estilo. A mí me aburren y me marean (por ahí va quizá lo del radicalismo). Aunque indudable, no es un tipo muy alto de libertad el que en esos locales se ejerce: se trata de la libertad como *choice*, como elección, no como decisión ni compromiso.

Deseos y necesidades

Lo que necesito no siempre coincide con lo que me apetece. Uno de los objetivos de la educación del carácter podría consistir en lograr que me apetezca precisamente lo que necesito. Pero todos tenemos experiencia de que eso no es nada fácil. De manera que conviene preguntarse con frecuencia si lo que estoy persiguiendo con tanto ahínco es realmente necesario o, por lo menos, conveniente.

Claro está que las necesidades humanas no responden a mecanismos instintivos fijados de una vez por todas. El ordenador portátil con el que estoy escribiendo estas líneas es hoy para mí una necesidad de primer orden, mientras que hace tres o cuatro años todavía escribía a pluma. Las necesidades cambian, pero no todas, y en cualquier caso siempre se mantiene la distinción entre la necesidad y el mero deseo, que a veces se confunde sin más con el capricho.

Sucede, por de pronto, que hay personas cercanas que no tienen cubiertas las necesidades más elementales. Mucha gente pasa hambre y no tiene un techo para guarecerse de las inclemencias del tiempo. El hecho de que duerman en la calle no significa que les guste, como argumentan astutamente algunos. No creo que haya nadie a quien le agrade en invierno la temperatura nocturna de Nueva York, Madrid o Londres. Ni me parece que los miles de niños que pueblan las alcantarillas de Bucarest aspiren con fruición sus aromas.

—Esas necesidades no son las tuyas. Si te sientes responsable de todo, no podrás ser realmente responsable de nada.

—Cierto. Pero una necesidad no es menor por ser de otro y, aunque la responsabilidad universal sea una clara forma de irresponsabilidad, yo no me puedo desentender de todo lo que no me afecte directamente.

Una de las grandes ventajas de la globalización, que evidentemente las tiene, consiste en que somos mucho más conscientes de las carencias de nuestros prójimos, aunque vivan a miles de kilómetros. Y, además, empezamos a disponer de los canales para hacerles llegar nuestra ayuda con cierta seguridad. Junto a un mercado mundial de demandas, está emergiendo un foro universal de necesidades. Y esto es muy interesante

para ir configurando la realidad del *humanismo cívico*, que no es un ideal vacío sino que va cobrando contornos cada vez más definidos, especialmente entre las generaciones jóvenes.

Ahora bien, más básico que todo esto es lograr reconfigurar lo que podríamos llamar *cultura de las necesidades*. Hasta ahora hemos hablado de carencias y excesos materiales. Pero es que hay otras necesidades específicamente humanas de las que casi nadie se ocupa. El hombre tiene hambre de verdad. Pero muchas personas no disponen de nadie que se la desvele o anuncie. Carecen de la más elemental enseñanza, en una época en la que el conocimiento es el recurso primordial. ¿No podríamos poner al servicio de esta necesidad perentoria buena parte de nuestra querida Red? ¿O está ya sobrecargada con imágenes triviales?

Las necesidades de tipo cultural tampoco están suficientemente cubiertas en algunos países económicamente desarrollados. En el caso de España, por ejemplo, nuestro equipamiento de bibliotecas públicas o privadas es del todo insuficiente. Hemos mejorado, desde luego, respecto a los años sesenta, cuando yo viajaba en autobús a Alemania y me saltaba casi todos los días alguna comida para hacer fotocopias con los marcos que ahorraba. Pero, en no pocos lugares y especialidades, investigar en España todavía es... llorar. Muchos talentos se pierden porque nadie está dispuesto a cubrir presupuestos mínimos en comparación con lo que se dilapida en lujosos folletos, inútiles exposiciones, congresos exhibicionistas o universidades de verano mayormente lúdicas. Salvo honrosas excepciones, las fundaciones y las empresas con capacidad de mecenazgo no se preocupan de la juventud estudiosa, sino que pretenden lucirse paseando a figuras ya consagradas que a estas alturas suelen tener poco que decir. Por no hablar de concursos, ayudas o premios, que suelen recaer siempre en las mismas manos, con olvido de la creatividad que apunta en los que realmente están haciendo obras nuevas y valiosas. Por lo general, lo que resplandece es pura y simple publicidad.

La situación se hace dramática si nos acercamos a ese mundo tan poco propicio a la propaganda, y evitado en consecuencia por los «agentes culturales», como es el de las Humanidades. Ya hace años ofrecí la publicación de un libro sobre Kant a una entidad autonómica oficial, responsable de la promoción de la ciencia y la cultura en aquel territorio. El que dirigía a la sazón aquel cotarro, colega y antiguo profesor mío, me preguntó ante mi asombro y sonrojo si no cabría poner al bueno de Kant en relación con alguno de los productos típicos de esa autonomía, porque sólo así sería posible la impresión de aquel estudio. Desgraciadamente, no pude recordar ningún aspecto de Koenigsberg o de la *Crítica de la razón pura* que pudiera favorecer la difusión de la dieta mediterránea, tan sana por lo demás.

Lo grave del caso es que el olvido de la literatura, la historia, las lenguas clásicas o la filosofía, guarda relación directa con la pertinaz desatención a todo aquello que contribuya al florecimiento de lo más humano de la vida. Es un implacable proceso de

empobrecimiento cultural que lleva a una pavorosa superficialidad y a la valoración desproporcionada de lo material y tecnológico. Para causas perdidas, las Humanidades.

De lo superfluo a lo nocivo

Lo que acabo de decir me proporciona ya un criterio, espero, para establecer la distinción entre lo necesario y lo superfluo, diferencia que no se puede delinear de manera rígida por el tinte cultural que siempre poseen las relaciones del hombre con sus instrumentos y pertenencias. Pues bien, el criterio en cuestión es éste: todo lo que contribuye al logro de mi vida, al desarrollo y expansión de la actividad del espíritu, es necesario y conveniente. Los auténticos bienes son los que dilatan los horizontes de mi ser y potencian mis operaciones más propias. Por el contrario son superfluos, y pueden llegar a demostrarse nocivos, aquellos objetos que por su abundancia y reiteración representan un engorro para mi sereno desarrollo como persona.

Resulta así que los bienes que poseo se pueden distinguir en cuatro categorías: necesarios, convenientes, superfluos y nocivos. Y Carlos Llano aventura la hipótesis de que los bienes convenientes presentan la tendencia a resultar necesarios y que los superfluos tienden a ser a la larga nocivos. Con lo cual se opone derechamente al consumismo, inclinado a gozarse especialmente en los bienes innecesarios y a considerarlos benéficos para ese creciente número de personas que compulsivamente quieren *tener más*.

Para apoyar esta hipótesis, tan insólita hoy día, propongo entender el consumismo como nuevo tipo de avaricia, menos antipático que el clásico pero no menos nefasto. El avaro clásico guarda; el moderno, por llamarlo así, usa, gasta y tira. Pero ambos se dejan encandilar por el afán de tener lo que ven en manos de otros y el deseo de dominarlo ellos mismos.

—Ése que tú llamas «avaro moderno» pone en juego lo que tiene, en lugar de atesorarlo y hacerlo estéril como el avaro clásico. En ese sentido, al menos, se puede decir que es más transparente y más solidario.

—Aunque también se podría afirmar que mientras que el avaro clásico ahorra, el moderno contamina. Es impresionante el problema que plantean los residuos a una civilización como la nuestra. Aunque no crezca la población de una ciudad, hay algo que en todas las grandes urbes se extiende: los vertederos, que por cierto nadie quiere tener cerca. La última novela del norteamericano Don DeLillo se titula significativamente *Submundo*. Uno de los protagonistas se dedica profesionalmente a intentar colocar donde sea las ingentes cantidades de residuos urbanos con los que nadie sabe qué hacer. Agotada la «solución» de construir con ellos nuevas montañas, ahora se está tratando de introducirlos en cavernas, lo cual sospecho que no debe agradar mucho a los ecologistas. La costumbre de «usar y tirar» parece extenderse también al trato con las personas, a juzgar por la rapidez con la que se «quema» a los nuevos directivos y empleados. De

toda una generación de políticos españoles se gastaba con cierto fundamento la broma de que en cuanto llegaban al poder cambiaban las tres *ces*: casa, coche y compañera. No me gusta ese estilo de vida. En algunos órdenes de cosas casi prefiero ser conservador.

Es preciso tener además en cuenta que lo superfluo para mí puede ser necesario para otros. Los emigrantes africanos que cruzan el Estrecho de Gibraltar en míseras pateras sólo traen lo puesto. Quizá se cruzan en su travesía con lujosos yates provenientes de los puertos deportivos reservados a los más ricos. Y les negamos hasta lo que para ellos resulta imprescindible: unos papeles que autoricen su residencia entre nosotros, un puesto de trabajo de éstos que los españoles despreciamos y una cartilla de la Seguridad Social.

Lo superfluo dificulta la solidaridad.

Elogio de la riqueza

En ambientes bienintencionados y poco rigurosos, cercanos a un cierto «personalismo» retórico que yo no comparto, se viene insistiendo últimamente en la importancia del *ser* frente al *tener*, malentendiendo y exagerando una idea del filósofo francés Gabriel Marcel. La distinción de Marcel es válida y en este libro estoy haciendo a mi modo amplio uso de ella. Porque entiendo que la plenitud humana no posee un carácter adjetivo ni me sobreviene desde fuera; que el florecimiento vital consiste en *ser más* y no en *tener más*. Pero estoy de acuerdo con Leonardo Polo en que el *tener* es propio del hombre y constituye un fenómeno antropológico que no presenta de suyo aspectos negativos.

Baste advertir que el conocimiento es un tipo de *tener*, como también lo es —de otra manera— la propia posesión de la virtud. Pero aquí, de acuerdo con la temática de este capítulo, me voy a limitar a considerar ese tipo de *tener* que consiste en disponer de bienes materiales o riquezas.

Sin olvidar ninguna de las severas cautelas antes consignadas, es preciso añadir que la posesión de medios económicos posibilita el ejercicio amplio y eficaz de las virtudes. El propio cristianismo, donde se ha valorado más que en ningún otro modo de vida la práctica de la pobreza, siempre rechazó el pauperismo, es decir, la radicalización de la crítica a disponer de abundantes bienes materiales.

Lo que tal crítica presupone equivocadamente es que, en mi posible relación con la riqueza, la fuerza material del *ser tenido* siempre acaba superando a la energía antropológica del *tener*. Pensar de este modo sí que es propio de un pesimista. Cuando la realidad es más bien la opuesta. Precisamente porque la posesión de conocimientos y capacidades de acción supera en intensidad y relevancia cualquier relación que yo pueda tener con bienes materiales, el peligro de ser capturado por éstos se aleja a medida que aumentan mis facultades de autopotenciación personal.

Al ser más, estoy humanamente habilitado para tener más, porque sé cómo manejar esa riqueza sin quedar atrapado por su capacidad de seducción, que nunca conviene infravalorar. Mi objetivo en la vida no es acumular, sino dar y compartir. Supero así el consumismo sin caer en la avaricia clásica ni en una especie de fingida indiferencia, que en los antiguos y modernos estoicos oculta muchas veces un refinado individualismo.

Esta actitud presupone un cambio en la manera usual de ordenar las motivaciones. Se supone, por ejemplo, que el deseo de poseer es más poderoso que el afán de crear y compartir. Y en cualquier organización o empresa que no esté internamente corrompida se puede comprobar que esto no es cierto. El impulso hacia la posesión y el disfrute resulta superado por otra tendencia aún más fuerte, que es la efusividad: la necesidad de aportar, compartir y crear. Impulso que queda bellamente expresado por el poeta de Castilla: «Moneda que está en la mano, / tal vez se deba guardar. / La monedita del alma / se pierde si no se da.»

No es verdad que el hombre actual se vea inevitablemente dominado por un individualismo egoísta que se ríe de todo cuanto no redunde en el inmediato beneficio propio. Esto equivale a conferir a todos los bienes el carácter de incompatibles o incompatibles: «donde yo estoy, tú no puedes estar». Lo que se da entonces en los grupos humanos es una dialéctica disgregadora.

Frente a esta cínica confesión de egoísmo colectivo, está emergiendo desde hace algunos años una *nueva sensibilidad* que reclama bienes comunicativos, no disgregadores sino solidarios. El campo de juego interpersonal se vitaliza y se expande, de modo opuesto al estrechamiento que acontece en los bienes excluyentes. De manera que en el caso de los bienes inclusivos cabe decir: «yo sólo puedo estar donde tú estás».

Aunque las empresas nunca pueden considerarse angélicamente exentas de tendencias desiderativas, hoy sabemos que su eficacia reside más bien en el fomento de tendencias creativas. El propio impulso de *emprender*, de lanzar una iniciativa innovadora, no es en sí mismo desiderativo, sino eminentemente efusivo: creativo, expansivo, proyectivo. El renovado gusto por los relatos épicos —que se puede detectar en la sensibilidad posmoderna— está fomentando una rehabilitación de la «moral del héroe», del valor del riesgo y la aventura, que tan malparado quedó con el puritanismo ultraconservador de la burguesía que todo lo pretendía «desencantar».

Esta nueva visión está facilitada por una economía que no se basa exclusivamente en la expansión de la demanda interior, en el consumo, sino que pone el énfasis en el valor económico de la oferta, del dar, de la donación. Es una nueva interpretación del capital que —cuando es consecuente— se desvincula del cinismo propio del «pensamiento único» neoliberal. La nueva fuente de poder no es el dinero en las manos de unos pocos, sino el conocimiento en las manos de muchos. Como dice Naisbitt, tenemos por primera vez una economía basada en un recurso que no sólo es renovable, sino autogenerable. Tal recurso es el saber. George Gilder llega incluso a hablar de un «capital metafísico», que es la capacidad de saber más, de innovar, de aportar y de crear.

Y, por extraño que parezca, el aserto tiene un fundamento antropológico. Porque, como ha señalado Leonardo Polo, la dotación humana de hábitos cognoscitivos y prácticos representa lo más parecido al capital que, en cualquier caso, no es la mercancía mostrenca o el puro disponer de dinero.

La raíz antropológica del uso dinámico del capital se revela al advertir que la producción de riqueza potencia la ulterior producción de riqueza. Este incremento interno y activo, que se aplica al campo económico, tiene su origen y paradigma en el autoenriquecimiento que acontece en la vida intelectual y ética, gracias al crecimiento ontológico y operativo que implica la adquisición de hábitos científicos y morales. Las virtudes cognoscitivas y prácticas representan el único modo de no perder la propia vida, de que el tiempo vital no se escurra como agua entre las manos, sino que se remanse en la forma de *ser más* y, en consecuencia, de *ser capaz de más*.

Etimológicamente, e incluso contablemente, *hábito* es lo que se *tiene*. Y lo más propio del tener es que se puede dar. Toda inversión es, de entrada, una donación que se hace con ánimo de recuperarla aumentada, sin excluir el riesgo de perderla en todo o en parte. Pero todo el que invierte gana, al menos, información, cualquiera que sea el resultado en términos financieros.

El capitalismo liberal más convencional considera que el motor de la economía es un tosco buscador de ganancias que se sitúa por encima de cualquier consideración ética o humana en general: un agente maximizador de los beneficios, calculador de activos y pasivos, galvanizado por los incentivos de poseer cada vez más, no se sabe para qué. El mercado sería entonces la gran máquina ciega de los intercambios, que convierte la ambición y la envidia en un valor económico. Algunos siguen creyendo que la riqueza de las personas surge de una especie de contrato faústico: un pacto con el diablo, mediante el cual los humanos consiguen riqueza a cambio de ceder a la codicia, es decir, de destruirse como personas.

Sería el peor negocio de todos. Afortunadamente las cosas nunca han funcionado así, y cada vez la realidad se parece menos a su caricatura economicista, a pesar de todas las quiebras que he venido señalando. La riqueza no es éticamente dañina. Sería patético que millones de hombres en todo el mundo se afanaran cada día en conseguir algo que tan profundamente les hiriera. La riqueza no es un fin, pero sí que es un medio precioso para la eficacia expansiva de una vida lograda.

PLACER Y REALIDAD

¿Es lo mismo gozar que ser feliz?

Hace falta ser muy hipócrita o muy puritano, actitudes que en el fondo convergen, para negar que existe una estrecha relación entre el disfrute de la vida y la felicidad. El despliegue de la existencia humana incluye pasárselo bien, si no continuamente, porque eso quizá es imposible, al menos la mayor parte de las veces. Y, en sentido contrario, sólo los sadomasoquistas se negarían a mantener que dolor y ventura difícilmente se dan la mano. Toda persona considerada normal trata de evitar el dolor, aunque no siempre lo consigue. De manera que hay una curiosa coincidencia: huimos del sufrimiento y buscamos el gozo, pero sabemos bien que lo que va a resultar en cualquier caso es una emulsión o mezcla de ambas situaciones vitales.

Esta alternancia de placeres y dolores es una condición existencial que tenemos que aceptar, aunque sea más o menos a regañadientes. Y considero extraña o inmadura a la persona que no acierta a hacerlos compatibles. El que nunca se goza, es una especie de palo o marmolillo que carece de sensibilidad para todo lo bueno y divertido que hay en este mundo. Quien no conoce el sufrimiento, por el contrario, nada sabe de la dureza de la vida, habita en el limbo y necesariamente acusa un déficit de madurez humana.

Todo esto me habla ya de que no hay una perfecta coincidencia entre placer y felicidad, aunque el gozo parece, de entrada, uno de los candidatos más claros para ocupar un lugar entre esas operaciones primordiales que ando buscando, y a las cuales — por ser bienes en sí mismas— apuntarían como a su finalidad todos mis anhelos por alcanzar una vida lograda. El placer tiene a su favor que es un rendimiento interior, algo que permanece en mí y contribuye claramente a mi autoconstrucción. Se trata además, en principio, de un fenómeno que se caracteriza por su conformidad con mi naturaleza, porque me causan deleite las cosas que están de acuerdo con mi propia índole, mientras que me molestan y perturban aquéllas que van contra mi modo natural de ser.

—Pero hay placeres que van contra la naturaleza humana. Tú mismo te has referido antes a sádicos y masoquistas que, por cierto, no es que busquen el dolor por el dolor, sino que encuentran placer en el dolor ajeno o propio.

—De acuerdo con ambas observaciones. Éste es uno de los puntos en los que se advierte que hay una especie de desajuste entre la naturaleza humana considerada en sí misma y la manera como funciona en cada uno de nosotros. Según decía recientemente Charles Handy, es como un «dónut» al revés: el centro está lleno, pero el contorno está vacío, y cada uno intenta llenarlo de la mejor manera posible, aunque siempre a su

modo. Traducido a lo que nos ocupa: todos tenemos una naturaleza que es esencialmente la misma, pero al desplegar su operatividad suceden cosas sorprendentes e incluso vergonzosas. Que levante la mano quien no se haya alegrado alguna vez del mal ajeno: por ejemplo, de que el empollón de la clase no tenga ni idea de un tema que el profesor le pregunta en público; o de que las dos chicas más guapas de la pandilla aparezcan con el mismo modelo en la boda del año. Claro que esto no equivale a ser un sádico, pero queda por debajo del nivel ético que cabría esperar de una buena persona.

El placer no siempre se produce de acuerdo con mi naturaleza. Y no todo lo que es conforme con mi naturaleza produce placer de modo necesario. Según Aristóteles, todos deseamos por naturaleza saber y, de entrada, nos gozamos de aprender cosas nuevas. Otra cosa es que disfrute dedicando muchas horas al estudio de lo que ignoro. Un profesor de filosofía, refiriéndose a mi clase, decía que nos caracterizábamos porque teníamos muchas ganas de saber y muy pocas de estudiar. Exacto. Pero hay otra razón menos notoria, aunque más profunda, por la que el placer no puede constituir el meollo de la vida lograda. Y es ésta: el placer no constituye en sí mismo una actividad. ¿Qué es entonces? Es un resultado de mis operaciones positivas: la vuelta o reflujo sobre mi naturaleza de una actividad que con ella conviene, o así me lo parece subjetivamente. Más que una operación, el placer es una pasión. Lo que me pasa tiene una indudable importancia en mi vida, porque la mayor parte de los acontecimientos de la existencia no los decido yo, me vienen dados. Pero lo éticamente relevante, lo que provoca que mi vida se malogre o se intensifique, no depende intrínsecamente de lo que me pasa sino de lo que hago; o, en todo caso, de cómo afronto lo que me pasa. Y entre esas cosas decisivas no se encuentran ni el placer ni el dolor, aunque sí el modo como yo encaro el gozo y el sufrimiento.

Puedo imaginarme una situación completamente placentera que no dependiese en absoluto de mí mismo. Por ejemplo, la de un niño satisfecho y perfectamente cuidado. O la de un caldo de cultivo en el que mujeres y hombres adultos flotaran acompañados de todo tipo de sensaciones agradables, procuradas por medios farmacológicos, con ausencia de cualquier inquietud psicológica o molestia física. ¿Alguien se apuntaría a pasar así el resto de su vida o incluso una vida sin término? No, no creo. Porque, como ya sabemos, una de las condiciones de la vida lograda es que yo me la tengo que procurar por cuenta propia y no me vale que me la den lista y compuesta. No me parecería digno. Me resultaría insoportable, aunque me hubieran anestesiado la capacidad de indignación o, mejor, precisamente por ello.

Me gusta

Acepto que el placer no se identifica con la felicidad, que no representa el núcleo de una vida lograda. Pero no faltan quienes insisten en que constituye la motivación más fuerte y general. Al fin y al cabo, aducen, todo lo que hago lo hago porque me gusta.

Incluso el cumplimiento de las obligaciones más ingratas y desagradables va acompañado de la satisfacción moral de estar haciendo lo que debo, que en el fondo me resulta un sentimiento más grato y tranquilizante que cualquier otro. Por ejemplo, si tantos jóvenes acuden hoy día a realizar tareas de voluntariado, muy duras y desagradables a veces, sería por el placer que suscita el sentimiento de la propia generosidad.

¿Es esto de verdad así? Mucho lo dudo. De hecho, tengo que hacer algunas cosas que no me proporcionan precisamente ese tipo de satisfacción, ni quizá ningún otro. Por de pronto, cumplo no pocas obligaciones porque me las ordena alguna autoridad civil, sin que ello suscite en mí el más mínimo placer ni entusiasmo. Cuando, por ejemplo, pago mis impuestos, no experimento satisfacción alguna, ni siquiera la de cumplir una ley justa. Porque no estoy nada seguro de que mis tributos se vayan a emplear en algo que compense mínimamente el esfuerzo que me ha costado ganar esa gran parte de mi sueldo que Hacienda me descuenta todos los meses. Pienso que la enorme maquinaria de la Administración Pública es ineficaz y cara, mal gestionada en general y además sin contar apenas con el parecer de los ciudadanos. En fin, que no me gusta nada pagar impuestos, y la única motivación que tengo para hacerlo es evitar el recargo y la multa correspondientes.

Si se me disculpa esta confesión pública, habré de añadir que otras cosas las hago simplemente por debilidad o por pereza, porque no dispongo en ese momento de la energía suficiente para decir «¡No!». Y aquí aparece el fenómeno, tan insidioso, de la «mala conciencia». Hay muchas prácticas abusivas y generalizadas que desearía no tolerar, porque me parecen injustas o injustificadas. Pero no me atrevo a plantarme. El hecho de que esto les suceda a la mayoría de mis conciudadanos no me sirve de mucho consuelo y, en cualquier caso, no sustituye al contento que presuntamente está en la raíz de todas mis motivaciones. Desde Ovidio y San Pablo hasta nuestros días, ha quedado múltiple constancia de que vemos lo mejor, lo aprobamos, y luego va y hacemos lo peor. Como he dejado de fumar hace unos meses, ya me siento libre de decir que jamás pensé que procedía bien cuando encendía un cigarrillo. Tampoco es que me gustara especialmente: es que no conseguía dejarlo, a pesar de estar seguro de que era una costumbre insensata y dañina. No es cierta la teoría, que se suele atribuir a Sócrates, según la cual siempre hacemos lo que nos parece mejor. Ése, por lo menos, no es mi caso. Desgraciadamente, incluso después de dejar de fumar, sigo haciendo bastantes cosas que sé que no están bien. Pero tampoco las realizo precisamente porque me gusten, sino porque lamentablemente no me siento con fuerzas para dejar de hacerlas.

En el fondo de esta discusión se encuentra uno de los aspectos más correosos del relativismo moral. Al fin y al cabo, dicen los relativistas, hacemos los que nos parece que —al menos en tales circunstancias— está bien. Si nos gusta poco, menos nos gusta hacer lo contrario o las consecuencias de dejar de hacer lo primero. Pero nuestro comportamiento —añaden— rara vez es arbitrario. Jugamos las cartas que tenemos en la mano, que en ocasiones son las de la pasión, la debilidad o la ignorancia. Y lo hacemos

—defienden los partidarios de una visión lúdica de la moral— de acuerdo con una percepción de las situaciones que, en último término, es estética más que ética. El «me gusta» de que hablan viene a significar «lo apruebo». En cualquier caso, dicen, nos tenemos que conformar con las apariencias, porque la realidad misma, el núcleo metafísico de las cosas nunca comparece.

Esta tesis relativista es errónea. Porque, en lo que concierne al bien, no me cabe conformarme con apariencias y, en rigor, nadie lo hace. Fue Platón quien lo advirtió con una nitidez y una hondura que ha resistido el paso de veinticinco siglos. Lo que mantiene Platón —su maestro, Sócrates, murió por defender esta doctrina— es que, a diferencia de la justicia y aun de la belleza, cuando se trata del bien nadie se contenta con las apariencias ni puede descansar en ellas. El texto clave se encuentra en el libro VI del diálogo platónico titulado *República* y dice así: «Es patente que, respecto de las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran; respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que buscan cosas reales y rechazan las que sólo parecen buenas.»

En definitiva, como dice también Platón, es el bien (y no el gusto) «lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo». En el terreno político y cultural, las apariencias bastan, y casi siempre me muevo entre ellas y por ellas. En alguna medida me satisfacen. Porque no busco que las actuaciones políticas o jurídicas sean estrictamente justas ni las representaciones artísticas o literarias realmente bellas. Es el ámbito de lo aceptable, de lo plausible, de lo que llena las páginas de los periódicos y las imágenes de los televisores. No me va la vida en ello, y por eso leo, contemplo y escucho lo que me gusta, me parece razonable y no entra en conflicto directo con mis convicciones. Pero en otros momentos —cuando llega lo serio de la vida— abandono los ídolos del foro o del teatro y trato con personas reales y concretas, a las que quiero de verdad y cuyo bien busco. Entonces ya no me basta con lo que las cosas parecen: me interesa lo que son. Por ejemplo, no me satisface que aquel ser querido tenga buen aspecto: quiero que realmente esté sano y deseo saber si verdaderamente lo está.

Pues bien, esta segunda es la actitud que adopto en todo lo que concierne al logro de mi propia vida, que es el empeño más real de todos. Sé que sólo lo bueno me perfecciona, mientras que de nada me sirven los simulacros. Quien se conforma con ilusiones y representaciones en asuntos concernientes al recto encaminamiento de su vida, es que está desesperado. Ha tirado la toalla. Lo ha intentado, pero ya no es capaz de continuar la pelea. Le domina el tedio de la vida. Le ha invadido la aflicción. No tiene —o cree no tener— la energía moral suficiente para mirar a su propia existencia cara a cara, olvidarse de lo que le gusta más o menos, y buscar lo que realmente es bueno para ella o para él. En terminología de Kierkegaard, podríamos decir que ha retrocedido al estadio estético, tras haber sido incapaz de situarse en el estadio ético o de alcanzar el religioso. Aunque nunca es tarde para intentarlo de nuevo.

Como ha puesto de relieve Fernando Inciarte, la postura platónica tiene un alcance que resulta aún más relevante —si cabe— para la consideración de la vida lograda que llevamos entre manos. Porque Platón ha destacado algo que desde entonces no deberíamos olvidar: la ambivalencia no sólo de bienes exteriores como las comodidades o las riquezas, sino incluso la de aquellos bienes cuyo positivo carácter parece indiscutible, como es el caso de las propias virtudes morales. Incluso las virtudes morales, según el uso que de ellas se haga, pueden llegar a ser dañinas. El caso más popular es el de la justicia, de la que según el viejo dicho —*summum jus, summa injuria*— cabe advertir que su aplicación a rajatabla produce precisamente el efecto contrario del que se buscaba, o sea, la injusticia. Por eso no tenía mucho sentido el lema «justicia infinita» que inicialmente se le ocurrió a alguien para titular las operaciones de respuesta al atentado terrorista contra las Torres Gemelas en Nueva York. Pero también la presunta valentía puede rayar en la temeridad, y la sobriedad en el puritanismo.

Éste es el riesgo que la idea de Bien está llamada a conjurar, precisamente porque —porque como he señalado en mi libro *El enigma de la representación*— no se trata de una super-idea bajo la que se subsumieran todas las demás. Se podría decir que la idea de Bien no se encuentra más allá de las restantes ideas, sino más acá, precisamente porque lo que condiciona es el recto uso —el buen empleo— de las demás ideas. Entre otras cosas (y esto es de la mayor actualidad), porque desde la idea de Bien se han de considerar las consecuencias buenas o malas del uso de las demás ideas, sin excluir siquiera las correspondientes a las virtudes morales. Y esto difícilmente se puede conectar con el gusto o disgusto que una determinada manera de obrar produce en mí, ya que —especialmente en una sociedad tan compleja como la nuestra— la mayor parte de esas consecuencias no me resultan inmediatamente perceptibles. «Ojos que no ven, corazón que no siente.» Sólo que conferir a este lema relevancia ética es claramente inmoral. Aunque no *sienta* nada, puedo ser responsable —sin caer en el error llamado «consecuencialismo»— de no pocas consecuencias previsibles de mis actos, e incluso de algunas que son de hecho imprevisibles, pero deberían haberse previsto. Y es que la perspectiva ética de mi actuar nunca es abstracta: no puede prescindir de ninguno de los elementos —motivación, finalidad, circunstancias, consecuencias, etc.— que concurren en cada una de mis acciones. Pero de esto quizá tenga oportunidad de hablar más adelante. Lo que de momento queda, a mi juicio, confirmado por esta interpretación más amplia de Platón es que el gusto no constituye por sí solo un criterio moral suficiente.

Máquinas de captar placer

Lo que, a mi juicio, queda descartado es la conveniencia de organizar mi vida de modo y manera que la búsqueda del placer sea la finalidad principal. Por más que este *hedonismo* parezca muy extendido en la sociedad actual. Disfrutar, satisfacer deseos, divertirse, deleitarse, gozar, son resultados que casi nadie me reprochará por haberlos

conseguido. Al fin y al cabo, no parece consistir en otra cosa el ya mencionado *saber vivir*. Pero sucede que la actitud hedonista, como la escéptica, está cruzada de inconsecuencias y no es posible llevarla hasta el final.

Por de pronto, el hedonismo —que consiste en poner la felicidad en el placer— es egoísta. Si lo que me domina es el deseo de conseguir placer con la mayor intensidad posible, el bienestar ajeno me ha de traer sin cuidado, a no ser que influya en el mío. Como decía Nietzsche, lo difícil no es organizar una fiesta, sino encontrar quien se alegre en ella. Para conseguir ambiente en una movida, habrá que procurar que los compañeros de juerga se olviden de las preocupaciones de su familia y de su trabajo, para lo cual conviene que el alcohol fluya en abundancia y que no falte alguna droga de la que echar mano. Pero la depresión del día siguiente ya es cosa de cada uno. El placer como meta invita al ensimismamiento y no quiere saber nada de la solidaridad. Cuando el tipo humano que domina en una determinada sociedad viene dado por esas implacables máquinas de captar placer, tal colectivo es sin duda triste y paradójicamente aburrido. La alegría de vivir hay que buscarla en grupos humanos más abiertos y generosos, en los que la gente no está patológicamente preocupada por disfrutar al máximo.

Quien está dominado por el afán del propio deleite no podrá ser muy sincero cuando expresa el deseo de que otros lo pasen bien, porque ése no es precisamente su objetivo. De manera que enseguida se convierte en una persona poco de fiar. Es simpático, pero va a la suya, y se sabe. De manera que a esa «máquina de captar placer» le resultará muy difícil tener amigos. Y sin amigos no hay quien disfrute. La estrategia del hedonista se vuelve contra él.

La búsqueda sistemática y continuada del placer suele conducir hacia todo tipo de deleites de poca altura. El contento que producen las actividades del espíritu requiere un esfuerzo para el que el hedonista se halla poco dispuesto. Tiende, por tanto, hacia las satisfacciones del vientre y del sexo, de los espectáculos llamativos y escabrosos, de diversiones brutales, de la compañía bullanguera y superficial, todo ello acompañado del mayor lujo y comodidad posibles. Con su característica finura para analizar estos fenómenos, Platón ha advertido la precariedad de este tipo de satisfacciones. Para disfrutar de la comida, es preciso tener hambre, lo cual implica unas horas de ayuno y la molesta sensación del estómago vacío. De un buen refresco sólo se goza cuando se ha llegado a tener una «sed monstruosa». Y el deleite sexual implica algún período de abstinencia, porque la completa promiscuidad conduce al total aburrimiento. De manera que las «máquinas de captar placer» acaban pareciéndose a quien está afectado por la sarna y siempre tiene a su disposición el placer de rascarse. Es como un tonel plagado de agujeros que continuamente ha de estar siendo llenado de líquido, porque lo que logra lo pierde sin parar: siempre insatisfecho, empezando de cero. Miserable condición.

El mayor problema del hedonista es la continuidad del placer, que fácilmente se rompe con intervalos de aburrimiento y fastidio. No es posible estar todo el tiempo en la cresta de la ola. Y además suele resultar fatal para el colesterol, por no hablar de la

obesidad. Se produce, entonces, una paradoja que —con mayor agudeza— ya había sido captada por Epicuro, el maestro del hedonismo antiguo: la búsqueda del placer ha de ser moderada y se deben preferir los deleites tranquilos y suaves a los más agitados y violentos. De lo contrario, es inevitable el recurso a un sacrificio no menos severo que el del más exigente asceta. Sólo lástima pueden producir los esforzados del adelgazamiento, que buscan con desmesurados ejercicios su línea ideal perdida, si es que no se tienen que internar —a dieta total— en carísimas clínicas cuando se acerca la temporada de playa. A medida que la edad avanza, no hay más remedio que recurrir periódicamente a las más crueles cirugías, para intentar devolver un poco de lustre a figuras estragadas por haberle intentado sacar al cuerpo más de lo que el cuerpo es capaz de dar.

Si la proliferación de los afectados por el embotamiento de la mente y el torpor corporal no es fácil de detener, se debe a que el placer se ha comercializado y mueve hoy billones de dólares en todo el mundo. Las industrias de la droga, la prostitución, la pedofilia, la comercialización de deportistas, el exhibicionismo de la alta moda, la gastronomía para *conocedores*, y demás perversiones o exquisiteces, también se han globalizado, se han exacerbado a través de una publicidad agresiva, y están protegidas a veces por mafias poco amistosas. Se consume placer y esto significa, en el fondo, que se consumen personas. Unas devoran a otras, mayormente los ricos y poderosos a los pobres y débiles, aunque en este caso los consumidores suelen quedar consumidos.

Las estrategias de seducción implican maniobras de destrucción y autodestrucción. Se trata de un juego en el que todos pierden, unos el cuerpo y otros el alma. La esclavitud ha sido abolida, pero no por eso ha dejado de existir. En algunos casos, lugares y países, porque literalmente se mantiene. En otros porque ha sido sustituida por la adicción provocada. Toda una generación de gente joven está ofreciendo las víctimas para este inmenso holocausto que clama por una enérgica liberación.

El principio del placer

Hablar hoy de placer evoca, sobre todo, la cuestión de la sexualidad. Esto responde, por una parte, a una situación natural y perfectamente congruente con lo que vengo diciendo hasta ahora. Las actividades que miran a nuestro modo de ser y contribuyen a la conservación del hombre proporcionan placer. Por tratarse de la conservación de la especie, y no sólo del individuo, parece lógico que el deleite que depara el ejercicio de la sexualidad sea especialmente intenso y socialmente significativo. Que esto ha sido siempre así, de un modo u otro, lo manifiestan tanto los mitos como las creaciones literarias. Y, sobre todo, las vidas.

Pero, desde hace tres décadas, hay algo radicalmente nuevo. Desde 1968 —el año simbólico del movimiento estudiantil, el mal llamado «mayo francés»— se ha producido una revolución que, por una parte, es la última porque después no ha acontecido ninguna otra de tal alcance en Occidente y, por otra, es la primera que responde en alguna medida

a las pretensiones proféticas de Marx. Se trata, evidentemente, de la llamada «revolución sexual». Primero entre los estudiantes radicales, entre muchos jóvenes después, y entre buena parte de la entera población adulta más tarde, el sexo dejó de ser un tema tabú y se liberalizó hasta extremos impensables para generaciones precedentes. Pero la cosa no quedó aquí. Porque, además de este permisivismo, se registra una especie de exaltación de la sexualidad, convertida para algunos en el estandarte de una vida que ya no está regida por la autoridad sino por la imaginación. El sexo adquiere un valor estético y casi místico.

El modo marxista de pensar está presente en este vuelco, porque tal presunta liberación resulta posibilitada por los recursos técnicos que la farmacología ofrece al control de la natalidad, y según Marx las relaciones técnico-económicas constituyen la infraestructura de los modos de vida. Pero con lo que nos tropezamos sobre todo es con una interpretación popularizada y simplificada del psicoanálisis. Y no es extraño, porque el principal inspirador intelectual de la revuelta estudiantil, Herbert Marcuse, era un neomarxista cuya propuesta revolucionaria estaba precisamente encaminada a la emancipación de la sexualidad juvenil respecto a los poderes represivos de la burguesía intelectual.

Y, sin embargo, sería parcial y engañoso considerar que Sigmund Freud, el fundador del psicoanálisis, fundamentara su influyente —y en su mayor parte superada— teoría únicamente sobre la necesidad de absolutizar el principio de placer sexualmente interpretado, para evitar las represiones y sublimaciones que, al parecer, estarían en el origen de casi todas las neurosis. Como ha recordado Spaemann, Freud describió el desarrollo inicial del niño con la ayuda de estos dos conceptos: el principio de placer y el principio de realidad. Al comienzo, el niño está dotado de una capacidad de desear —una *libido*— indeterminada, con un impulso hacia el placer, el contacto personal y la unión. Pero enseguida experimenta la realidad como algo que no corresponde a esas pulsiones desiderativas que inicialmente parecían espontáneas e ilimitadas. El niño se da cuenta de que la naturaleza no se acomoda a nosotros: somos nosotros los que tenemos que adaptarnos a la naturaleza. Aunque sólo sea para mantenernos en la existencia, hemos de renunciar a parte de nuestros deseos. Hemos de llegar a una especie de compromiso entre el principio de placer y el principio de realidad.

A mi juicio, la importancia crucial de Freud se mantiene, pero referida más a aspectos antropológicos que estrictamente psicológicos. Por una parte, su insistencia en la inundación de pulsiones a la que se verían sometidos la mujer y el hombre ha llevado a antropólogos como Gehlen y Plessner a postular mecanismos de descarga —que van desde el lenguaje hasta las instituciones culturales— para objetivar y neutralizar tal anegación de impulsos. Por otra, la postura de Freud es una de las claves del ataque al yo epistemológico ilustrado, tal como ha sido llevado a cabo por la posmodernidad. El espíritu humano, que en el racionalismo tenía su exclusiva sede en el sujeto consciente, se desplaza hacia todo el sistema comunicativo del cuerpo, especialmente en su aspecto

sexual, y hacia las dilatadas cavidades del inconsciente y del subconsciente. Coincide, además, esta extensión hacia dentro, con la dilatación del espíritu hacia fuera, hacia el medio ambiente natural, llevada a cabo por el movimiento ecologista que, tal como ha subrayado Gregory Bateson, traslada la mente fuera del sujeto humano. El yo moderno se ve cada vez más desposeído, lo cual repercute en una indudable crisis de las concepciones éticas de tipo racionalista.

Sin entrar a discutir con Freud, habría que señalar que no se trata de que el placer sexual sea ilusorio. Se trata de que, con frecuencia, es fuente de no pocas ilusiones. Y, desde luego, considerar su satisfacción como el núcleo de la autorrealización de la vida representa una ficción del todo incompatible con la realidad de las cosas.

—Pero hay bastante gente joven para la que el interés de la relación sexual con una chica o un chico consiste sobre todo en que piensan que así se logra la más íntima unión posible entre dos personas, lo cual tendría un excepcional valor antropológico e incluso ético.

—No minusvaloro el sexo, todo lo contrario. Pero me parece que lo que me relatas forma precisamente parte de esa ficción a la que me refiero. Recientes estudios de relaciones sexuales entre estudiantes preuniversitarios en Estados Unidos revelan que, en no pocos casos, se desconoce hasta el nombre de la pareja. Rara vez este tipo de relaciones prematrimoniales implican o suponen un alto grado de comunicación entre los dos jóvenes que participan en ellas. Mi impresión es que más bien ofuscan tal comunicación, porque el placer sensible y la emotividad a flor de piel no son una atmósfera muy adecuada para el intercambio de vivencias personales. Cuando he pasado temporadas como profesor en universidades norteamericanas, he podido comprobar todo lo contrario. Las chicas y los chicos que han comenzado muy pronto con experiencias sexuales tienen grandes dificultades de comunicación, incluso con sus profesores. Suelen estar afectivamente bloqueados y muy poco motivados intelectualmente. La enseñanza en estos casos se hace extrañamente difícil, aunque se trate de alumnos con talento. En cambio, he hecho amistades muy hondas y duraderas con estudiantes americanos que llevaban una vida sentimental equilibrada. Casi todos mantienen un alto nivel de interés por temas culturales y una gran capacidad de trabajo. La mayoría son ahora padres y madres de familias estables y, por cierto, gente simpática.

La educación es un excelente campo de experiencia para comprobar que los adolescentes y jóvenes que se atienen primariamente al principio de realidad maduran, tanto afectiva como intelectualmente, de un modo más rápido y sereno. En cambio, quienes comienzan concediendo primacía al principio de placer es como si se evadieran de este mundo: desconectan de su entorno y de sus compañeros; suelen ser chicos y chicas silenciosos y solitarios; resulta muy difícil conseguir que elaboren una narrativa mínimamente coherente de su vida, de lo que han hecho hasta entonces y de lo que se proponen acometer en un futuro próximo. De manera que dar juego de manera unilateral y precoz al principio de placer no me parece que libere. Al contrario, produce una

especie de encerramiento del que resulta muy difícil salir. Cuando consiguen romper esta clausura, como a veces he comprobado, tienen la sensación de que han vuelto a salir al aire libre de la realidad.

—Pero si dos jóvenes se quieren y, de mutuo acuerdo, llegan a tener una relación corporal íntima antes del matrimonio, no hacen daño a nadie.

—Se hacen daño a sí mismos. Porque están incurriendo en un equívoco que tiene graves consecuencias morales y psicológicas: desconectan el placer sexual de la función de engendrar, a la que se encuentra intrínsecamente vinculado. La sexualidad pierde entonces su dimensión de fecundidad, mientras que se oscurece el sentido unitivo de la maternidad y la paternidad.

La virtud más necesaria

Estoy de acuerdo con lo que dice Schumacher en su libro *Lo pequeño es hermoso*: que la sobriedad es actualmente la virtud más necesaria. El corporalismo hedonista, unido al materialismo práctico, han hecho de las mujeres y de los hombres de hoy personas claramente deformadas por la excesiva importancia que conceden a las satisfacciones sensibles. La sofisticación y la exquisitez que en este terreno exigen ahora quienes se lo pueden permitir quizá no tiene precedentes en la historia. Y, aunque este fenómeno confirme nuestra capacidad tecnológica, que puede facilitar esas prestaciones, no dice mucho a favor de la calidad espiritual de quienes están patológicamente pendientes del paladar de un vino, de la propia figura corporal o de todo tipo de programas que se emiten por los incontables canales televisivos.

Nos hemos olvidado de que, siendo mucha la importancia de aquello que *se siente*, nuestras alegrías más intensas se logran en el terreno de lo que *se hace*, en el campo de lo que se opera creativa y libremente. Acontece, además, que el exceso de satisfacciones corporales puede adormecer la agudeza de percepción espiritual y la capacidad innovadora en el campo específicamente humano. A este riesgo le llamaban los griegos *akrasia*, es decir, falta de dominio de las propia emociones y sentimientos. Una voluntad debilitada por la abundancia y descontrol de los placeres somáticos, o por la intensidad de los dolores, se muestra incapaz de dirigir la propia vida, porque ya no tiene la energía suficiente para fijar la atención en otro tipo de motivaciones, más profundas pero menos llamativas. En cambio, ya hace siglos que se descubrió la estrecha conexión que existe entre la capacidad de *autodominio* y la capacidad de *autoconocimiento*, indicio claro de que la inteligencia y la voluntad están siempre entrelazadas: me conozco mejor cuando soy más libre; y, para ejercer la libertad, necesito saber en alguna medida cómo soy.

La pureza de corazón, decía Kierkegaard, consiste en querer una sola cosa. Por su parte, el pensador americano Ralph Waldo Emerson afirmaba: la concentración es el bien, la dispersión es el mal. «Corazón necio, vasija rota», dice con mayor claridad nuestro refrán. Cuando son muchos e inconexos los deleites por los que nos dejamos

llevar, se produce una desarticulación interior que impide encaminar la propia vida hacia su fin genuino. En lugar del libre juego entre saber y apetito, que permite mantener firme la vista en la meta, aunque haya debilidades ocasionales, sobreviene esa especie de cortocircuito, al que ya hice mención, que arrastra el conocimiento hacia las atracciones sensibles, con lo cual la propia capacidad de percepción moral se estraga y puede llegar a deteriorarse de una manera casi definitiva.

—Entonces, ¿hay que sospechar hasta de las propias emociones, aunque sean espontáneas y, por lo tanto, auténticas?

—No es lo mismo espontaneidad que autenticidad. En no pocas ocasiones, lo espontáneo está motivado por otros, por un ambiente que se impone y que nosotros aceptamos de manera poco crítica. Lo auténtico, en cambio, es lo que procede de mí mismo, pero eso no lo suelo lograr de manera inmediata: requiere esfuerzo y capacidad de distanciamiento respecto de los impulsos inmediatos. Responde a lo que quiere el corazón puro. Pero todo esto no quiere decir, en modo alguno, que las emociones o sentimientos sean malos y que, de entrada, haya que adoptar una actitud de reserva. Es muy bueno tener sentimientos. Pero no son el criterio moral definitivo. Es preciso contrastarlos con la razón y que la decisión corra a cargo de la voluntad libre.

La autenticidad exige templanza, moderación, capacidad de autodominio. Aunque esto no suene muy bien a los neorrománticos que tanto abundan hoy, lo cierto es que si arranco las raíces del autodominio, quedo a merced del viento que arrastra las ramas de las pasiones. Y eso no es libertad, eso es veleidad. No es hacer lo que quiero, sino lo que trivialmente me apetece.

Con todo lo cual —insisto— no estoy propugnando una ética intelectualista, que rebaje la importancia de los sentimientos. Porque la plenitud vital sólo la puedo lograr si llego a sentir y desear en alguna medida aquello que realmente me conviene hacer. Una buena formación del carácter es aquélla que consiste en que llegue a gustarme lo bueno y a desagradarme lo malo. Porque entonces será señal de que mi libertad está dejando poso en mi propio cuerpo, de que la sensibilidad recta se me está entrañando en la masa de la sangre. Consigo así superar la esquizofrenia, tan típica de hoy día, entre el frío racionalismo que domina de lunes a viernes, y la fiebre de la dispersión que campea el fin de semana. Voy logrando una vida unitaria, aunque no unívoca ni monocorde. Integro progresivamente en mi vida aquellos bienes que se encuentran en la base de mi propia personalidad. La poesía del corazón va penetrando en la prosa de la inteligencia.

La sobriedad, la templanza, o como quiera que se llame a esta virtud, me proporciona una cierta lucidez para juzgar acerca de los acontecimientos y las personas, e incluso para evaluar mi propio comportamiento. Y simultáneamente es un factor de trabajosa liberación. En la medida en que consigo un temple personal, puedo decir con los clásicos: *tengo, no soy tenido*. No me estoy dejando arrastrar por el viento que más fuerte sopla en cada caso, sino que llevo con firmeza el timón de mi vida.

La tendencia al disfrute inmediato de gratificaciones sensibles es culturalmente letal. Adormece la capacidad de proyecto, fomenta el conformismo y domestica la disidencia. Se mueve en una espiral descendente que arrastra hacia el fondo. Si la actitud dominante en alguien es la satisfacción de sus deseos corporales, sus posibilidades como persona resultan drásticamente truncadas.

Claro aparece que las apetencias desiderativas constituyen no pocas veces un catalizador de empeños nobles y ambiciosos. De suyo, las pasiones no son malas, aunque tampoco automáticamente buenas. Depende del diseño vital en el que se integren, de los proyectos a los que se asocien, del temple que manifiesten. La pretensión de sofocar toda satisfacción sensible procede de una mala antropología y conduce a una ética incierta, como sucede en el caso del estoicismo y de algunas religiones orientales que proponen la completa indiferencia. Lo que procede es ejercitar una alternancia inteligente entre el autodomínio y la satisfacción, prescindiendo por completo de los deseos intrínsecamente desordenados, y articulando los convenientes con ideales que apunten al crecimiento personal.

Integrar el dolor

Quien no sabe qué hacer con el dolor propio y ajeno, quien no acierta a descubrir su misterioso sentido, llevará necesariamente una vida desgraciada o de penosa superficialidad.

La literatura griega conoce desde Esquilo la realidad del aprendizaje por el sufrimiento, patente en el bíblico «varón de dolores» de Isaías. Nietzsche recordó de manera trágica este antiguo pensamiento: «Si el hombre ve hondo en la vida, también ve hondo en el sufrimiento», de manera que la capacidad de sufrimiento casi define la calidad de un ser humano, porque le aporta una conciencia de su propia limitación que es clave para comprenderse a sí mismo.

El dolor es un mal cierto, que se ha de evitar en la medida de lo posible. Pero su presencia pasada, actual o futura, confiere seriedad y espesor a mi vida. Los achaques y enfermedades son como anuncio y preludeo de la muerte. La interpretación que yo me haga de este tránsito final influye decisivamente en mi sentido de la vida y marca en buena parte el rumbo con el que ando por el mundo.

El hecho evidente —ridiculizado por Evelyn Waugh en su libro *Los seres queridos*— de que hoy se oculte y se trivialice la muerte, el inhumano apartamiento de enfermos y moribundos, revela en el hombre actual una conciencia cobarde, que retrocede ante el hecho más cierto y universal de la condición humana. Ciertamente, a todos nos deja sobrecogidos la perspectiva de morir. Pero hay que enfrentarse a la paradoja de que, si no se es capaz de integrar la muerte en el curso de la existencia y vislumbrar su sentido, nunca se alcanzará una vida auténticamente lograda. Jugar al escondite con uno mismo

no es una actitud muy digna, y menos en asunto tan capital. Los sabios de todas las épocas han aconsejado meditar acerca de la muerte, para descubrir su oculto sentido y alcanzar así una paz profunda, sin la cual es imposible la felicidad.

Es una sociedad escasamente humana la que sistemáticamente recluye a los enfermos en hospitales, a los niños en guarderías y a los ancianos en asilos. Se pierde así el aprendizaje vital que se consigue con el trato entre generaciones y con la convivencia entre sanos y enfermos. El carácter narrativo de la vida humana, que es siempre una historia dramática, se difumina. La propia existencia de muchos se parece cada vez más a un telefilm, que aspira a ser como esos de Hollywood con risa incorporada, y termina muchas veces en asemejarse a un culebrón caótico en el que se enredan y desenredan sentimientos trágicamente vulgares.

El dolor humano es algo perfectamente serio. Sirve de contrapunto al placer y no es incompatible con la alegría. Un aspecto esencial de la ciencia de la vida —del *saber vivir*— consiste indudablemente en saber sufrir. Hay que aprender que el dolor purifica. Contribuye a que caiga por tierra tanta hojarasca que muchas veces arrastro sin motivo y me sitúa ante las realidades centrales de la existencia. Por eso me ayuda a reflexionar con hondura.

Los padecimientos me revelan que la condición humana resulta ininteligible si se prescinde de la corporalidad o si se entiende al hombre de manera dualista o puramente material, como si cuerpo y alma fueran dos realidades contrapuestas o simplemente yo consistiera en un trozo de materia altamente evolucionado.

Una de las consecuencias indeseables de vivir como si no fuéramos corpóreos estriba en que no se tenga apenas en cuenta el carácter *dependiente* que todos los humanos presentamos de manera constitutiva. Dependencia que se manifiesta sobre todo cuando faltan los cauces para establecer una convivencia armoniosa y cálida. Se trata de una situación que —reconozcámoslo— se registra cada vez con mayor frecuencia en un contexto comunitario en el que la soledad (la mayor desgracia humana) empieza a adquirir dimensiones de epidemia social. Pero también comparece especialmente en esas fases de la existencia en las que la necesidad de los otros se hace patente, como es el caso de la alternancia de la enfermedad con la salud por la que todos pasamos antes o después.

—Estoy pensando en esos viejecitos a los que su familia interna en los hospitales de la Seguridad Social cuando llegan las vacaciones de verano.

—Felices ellos, diría irónicamente, que tienen con quien vivir el resto del año. Porque es increíble el número de personas que viven solas en las grandes ciudades. No es de extrañar que haya una presión tan fuerte para despenalizar la eutanasia. Y esto tiene que ver con la crisis del *cuidar* en la sociedad tecnológica. El cuidado es una de las actividades más humanas. Y sin embargo apenas se encuentran personas que estén dispuestas a ocuparse de ancianos y enfermos, o en general de todos aquellos que necesiten alguna ayuda especial.

El caso de los discapacitados es especialmente significativo. Porque un tetrapléjico o un autista no es una especie de «cosa». Todas las personas humanas somos por naturaleza vulnerables y lo que MacIntyre llama «virtudes de la dependencia reconocida» constituye la respuesta digna a esa posibilidad que compartimos de ser heridos en nuestra integridad física o psíquica. Si además de ser un animal que habla, el hombre es un animal político, no se debe al hecho de que resulte más conveniente la vida civil que una existencia errática —como la de los niños-lobo, Tarzán o Mowgli— sino a nuestra radical condición de seres dependientes de los demás, gracias a lo cual podemos llegar a ser independientes y lograr una vida plena. Nuestra existencia sólo es humana si es coexistencia.

Formación del carácter

Se puede decir de quien concede primacía a lo que le pasa sobre lo que él mismo hace, que vive en la voz pasiva de los verbos, porque es manipulado por las circunstancias. Ésta no es la genuina condición humana, ya que, como dice Ortega y Gasset, «no somos disparados a la existencia como la bala de un fusil cuya trayectoria ya está absolutamente determinada. Es falso decir que lo que nos determina son las circunstancias. Al contrario, las circunstancias son el dilema ante el cual tenemos que decidirnos. Pero el que decide es nuestro carácter». En definitiva, yo mismo.

Y el carácter, a su vez, no está dado de antemano, sino que representa mi propia obra, el resultado dinámico de mi trabajo sobre mí mismo. La persona auténtica se construye a sí misma, no se deja hacer. Si abandono esta labor continua de cuajar mi temple personal, me voy llenando de vacío. Se va creando en mi interior una oquedad existencial que acaba por resultar insoportable para mí mismo y para quienes me rodean. «Peer Gynt —escribe el dramaturgo noruego Ibsen sobre uno de sus personajes— se parecía a una cebolla que se va desmoronando sin llegar nunca a un punto sólido. La vida para él no consistía más que en una sucesión de meses y años que el viento se lleva, sin llegar nunca a un centro resistente. El único epitafio que se podría grabar en la losa de su tumba sería éste: *aquí no yace nadie.*» Alguien ha podido decir que los Peer Gynt pueblan la tierra y la cubren por doquier de campos de cebollas.

Un carácter fuerte y expansivo, capaz de dirigir la vida hacia su plena realización, se va adquiriendo a medida que desplegamos esas capacidades que en toda persona humana constituyen los resortes de su autoperfeccionamiento.

La formación de mi carácter exige, en primer lugar, capacidad de compromiso. Estamos de nuevo ante el corazón que ama una sola cosa, y es capaz de integrar dinámicamente la diversidad de bienes humanos que concurren en una existencia auténtica. No consiste la verdadera libertad en la ausencia de vínculos, sino en la calidad humana de unos vínculos libremente asumidos e incorporados establemente a mi personalidad. Mi trabajo, mi familia, mis amigos, mis convicciones religiosas y políticas,

diseñan una especie de perfil que no debo andar cambiando de un día para otro. Porque —insisto— no son obstáculos a mi libertad: son, más bien, creaciones de mi libertad. Hábitos en los que mi libertad se encuentra como en casa, no para apoltronarme existencialmente y verme dispensado de decidir, sino justo para decidir con mayor contundencia y valentía.

—Con todo, no cabe duda de que la familia, la amistad y la profesión me condicionan. Yo siento a veces que no puedo desplegar mi libertad sin trabas, porque estoy siendo objeto de muchas influencias y presiones.

—No hay nadie en este mundo que no esté condicionado. Por definición, la nuestra es una libertad situada, radicada en un contexto, en una circunstancia. Si uno se despertara una buena mañana y no se sintiera condicionado por nada, es que estaría muerto. Pero esos condicionamientos, permíteme el juego de palabras, son condiciones de posibilidad para el ejercicio de la libertad. Si no los hubiera, no tendría materia sobre la que ejercer mi capacidad de decisión. Quien se dedica a cortar sistemáticamente los lazos que le unen a personas, a lugares y a instituciones, acabará convertido en un vagabundo apátrida que podría terminar odiándose a sí mismo.

Hace falta, además, capacidad de renuncia, punto débil de gran parte de la cultura actual. Sin renunciar a todo lo que es incompatible con las decisivas opciones personales, el compromiso se hace imposible. Hay personas dulzotas, que a todo se apegan, y con todos quieren quedar bien. Nunca llegarán a amar a alguien en serio, porque su propio temperamento untuoso les dificulta extraordinariamente la fidelidad. No son fieles ni fiables. En cambio, las personalidades sólidas no carecen de un punto de dureza, porque no se pliegan a cualquier exigencia exterior. Parecen menos amables, pero en realidad sólo ellas son capaces de amar. Tal es el tipo de gente del que hay que procurar rodearse como amigos y compañeros de trabajo.

Todo ello nos habla, en definitiva, de la capacidad de darse a sí mismo. Según decía Kierkegaard, las puertas del espíritu se abren hacia fuera. Como todos los seres humanos, yo soy «excéntrico»: mi centro de gravedad se encuentra fuera de mí, en las personas para las que mi vida puede llegar a ser un don. Yo sólo me puedo encontrar a mí mismo en los demás, porque lo más íntimo de mí mismo no se encuentra en mi estructura corporal o psíquica, sino en las personas a las que conozco y quiero. Es en el salir fuera de mí donde mi carácter adquiere temple, flexibilidad y consistencia. En la entrega me gano definitivamente. Mi centro de atención —la realidad del otro— es excéntrico a mí.

El logro de la libertad emocional —la integración positiva de sentimientos y pasiones con la recta comprensión del mundo y de uno mismo— es el objetivo de toda educación del carácter. Porque el impulso que me mueve en cada caso a actuar es el sentimiento de lo valioso y conveniente, de lo interesante y bello, de lo bueno y favorable. La libertad humana, como dice Aristóteles, es deseo inteligente e inteligencia deseosa. De ahí que al hombre bueno —culto, educado— le parezca bueno lo que es bueno y malo lo que es

malo. Mientras que al hombre malo —al escasamente humano— le parece indistintamente bueno lo que es bueno o malo, y malo lo que es malo o bueno, ya que carece de criterio, no tiene capacidad de discernimiento. Según indica MacIntyre, utilizando el título de un libro de Flaubert, «toda educación moral es *educación sentimental*».

La formación del carácter sólo es posible en un horizonte de verdades sobre la persona y en el seno de una auténtica comunidad. Conduce a que la mujer y el hombre sientan las cosas como realmente son. De esta manera, mis sentimientos no serán respuestas automáticas a placeres materiales: no serán apariencias pasajeras y superficiales. Y mis emociones constituirán la manifestación de hábitos bien arraigados, que proceden de una libertad enraizada en mi personalidad y, a la vez, la manifiestan.

La alegría de vivir

La alegría no es una actitud distinta del amor. Si echo un vistazo a mis experiencias vitales, a lo vivido hasta aquí, compruebo que ordinariamente las situaciones de particular entusiasmo y alegría no han estado vinculadas a temporadas de comodidad material y bonanza exterior. Han coincidido, más bien, con las épocas en las que un ideal —encarnado en una persona, en un proyecto, en una llamada— me han robado mis mejores energías, hasta el punto de que, según decían los antiguos griegos, casi parece que he estado poseído por una «locura divina». Me sentía como «fuera de mí», entusiasmado.

El secreto de una vida lograda no estriba en reseca mi fuente personal de emociones y sentimientos. Consiste, más bien, en que yo acierte a poner mis pasiones en finalidades estables y duraderas, poseedoras de la suficiente riqueza para que den de sí más allá de un momento mágico. Y éste es un nivel humano que no alcanzo en el solo plano de la sensibilidad, sino que me exige la intervención de la comprensión inteligente y del amor personal. Para situarme en la *pole position* de competir por el logro de una vida plena, el motor de mi existencia ha de alcanzar un nivel de revoluciones muy alto.

—Quizá sea cierto, pero resulta demasiado exigente, y tal vez poco humano. La misma metáfora que has elegido para ilustrarlo está hablando literalmente de aceleración. Es el extremo opuesto de la tranquilidad de ánimo. Mi ideal de alegría es más bien lo que los griegos (yo también sé citarlos, que conste) llamaban *ataraxia*, es decir, carencia de ansia y ansiedad. Nada de agitaciones, nada de locuras por divinas que pretendan ser, nada de estar fuera de mí: normalidad, armonía, sosiego, lentitud.

—Aunque te parezca sorprendente, lo que tú mantienes no es incompatible con lo que yo he sostenido, quizá con excesivo tono patético. Si me permites volver por un momento a mis experiencias personales, te diré que esas temporadas que he vivido con especial intensidad anímica han estado siempre marcadas por una gran serenidad interior. Las operaciones de comprender y de querer intensamente no exigen ninguna agitación

especial, precisamente porque la dimensión corporal y psicológica está ordenada desde instancias más altas, desde eso que Platón llamaba «la llanura de la verdad». Por cierto, Goethe también dijo en alguna ocasión que «en toda cumbre hay tranquilidad».

Lo que desata las tensiones en la sociedad actual es el planteamiento comparativo de los valores. No se trata de ser competente, sino de ser competitivo. No basta con ser rico: tengo que serlo más que mi cuñado. Lo importante no es escribir un buen libro, lo importante es que se venda más que el anterior. Tengo prestigio, sí, pero todavía no el suficiente. Mi carrera profesional es bastante brillante, pero aún me falta mucho para llegar a la cima.

Hay pocas maneras más eficaces de amargarse la vida que la de adoptar como lema el *más alto, más rápido, más fuerte*. ¿Por qué no me fijo en el contenido absoluto de los valores y prescindo de su aspecto relativo? ¿Será verdad que la envidia es el defecto nacional, que hoy se esconde bajo las exigencias de brillantez y competitividad? Los bienes más altos a los que la persona puede aspirar nunca tienen un carácter individualista y excluyente. Sucede más bien lo contrario. La amistad, la confianza, la seguridad, la salud y la propia alegría sólo son posibles si entrelazo mi vida con la de los demás. Es, de nuevo, el camino de la donación, de la entrega, en lugar de la actitud de dominio y posesión.

Aquello que me produce ansiedad y, en el fondo, me hace a veces desgraciado, tiene que ver con el ámbito de los medios. Es en ese territorio de lo pragmático y utilitario donde se desencadenan mis precipitaciones para llegar antes que otros, tener más que los vecinos y triunfar en la contienda. El reino de los fines, en cambio, no admite pugnas, porque nunca es tan angosto que no permita compartir con otros mis goces de más alto nivel.

El disfrute de la naturaleza, por ejemplo, es una fuente de placeres de extraordinaria calidad. Una travesía por un bosque de hayas en otoño proporciona un deleite que yo no cambiaría por ningún sofisticado entretenimiento. Y presenta la gran ventaja de que, además de gratuito, es un goce que nada tiene de conflictivo y no suele generar excesivas incompatibilidades.

¿Qué decir de la lectura de una gran obra literaria? Hasta *El Quijote* ha sido recientemente objeto de controversia en el Parlamento de la nación y no ha faltado quien lo comparara con un circense equipo de baloncesto. Los lectores de la inmensa novela de Cervantes no nos hemos inmutado. Ni nos va ni nos viene lo que los políticos puedan decir de ella o hacer con ella en su centenario. Seguimos teniendo a mano una buena edición del literato de Castilla, siempre disponible para volver a explorar sueños más sugerentes que cualquier otro que se pueda provocar con la ayuda de drogas de diseño.

Los amantes de la música —ya se obtenga gratuitamente o no por Internet— pueden hoy convocar a las orquestas y solistas mejores del mundo en su propio aposento. Ni los grandes compositores clásicos lograron escucharse a sí mismos con la

calidad sonora accesible ahora a cualquier melómano. ¿Qué más pueden pedir? ¿Y quién será capaz de impedirselo?

En vez de competir por lograr provechos de ventaja individualista en el nivel de los medios, acudamos directamente a éstas y otras muchas realidades que valen por sí mismas. Nos proporcionará, además, el placer adicional de haber burlado, al menos por una vez, el desnortado empeño de los manipuladores.

EL PODER CORROMPE

El placer de mandar

¡Que dé un paso al frente aquél a quien no le guste mandar! A juzgar por el ansia que los políticos, profesionales o aficionados, ponen en lograr y mantener una posición destacada, el poder debe ser un placer subyugante. Pero es que esa pugna por dominar a otros se da en todos los niveles de la sociedad. El ayudante del suplente del subcajero aspira a convertirse en suplente del cajero, y el profesor asociado del nivel C4 en profesor asociado de nivel C3. Les va en ello la vida. ¡Y qué pocos abandonan un cargo con la mínima elegancia de quien no concede demasiado peso a esas pequeñas vanidades! Las alfombras de los salones donde acontecen los trasposos de poderes en Ministerios y Secretarías de Estado están regadas por las lágrimas de melancolía de los salientes y de emoción de los entrantes. Conmover.

Ningún pensador serio ha defendido que la felicidad resida en el dinero y no han sido muchos los que se han inclinado por el placer. Pero ¡ah, el poder! Siglos antes de que Nietzsche exaltara a su modo la voluntad de poder, sostuvieron que en el poder residía la plenitud vital personajes como Gorgias, Polo, Calicles y Trasímaco, según lo recoge Platón en el diálogo *Gorgias* y en el primer libro de la *República*. Indignado con la moderación de Sócrates, el cínico y radical sofista Calicles le pregunta: ¿acaso no es feliz el tirano de Macedonia? Tierra de bárbaros era entonces Macedonia, y en ella el poder se ejercía de manera despótica, sin los políticos límites de la democrática Atenas. De manera que quien fuera tirano en un territorio sin libertades públicas habría de ser máximamente feliz, porque podría mandar cuanto deseara. ¿Qué más se le puede pedir a la vida?

La respuesta de Sócrates resultó sorprendente entonces y lo sería también hoy. Fue ésta: «Depende.» ¿De qué? «Depende de su educación y de su virtud.» La cuestión de la vida lograda vuelve a sustraerse sabiamente del entorno más o menos circunstancial, de las actividades que modifican ese entorno, y se remite a la persona misma, a su saber y a su carácter. El que el tirano de Macedonia sea feliz o no depende de su modo de vida, de lo que pretenda hacer con su poder.

—La gran ventaja del poder sin limitaciones es que tu modo de vida puede ser el que tú quieras, el que te dé la realísima gana. Porque lo que muchas veces nos hace desdichados es que sabemos bien cómo plenificar nuestra vida, pero no tenemos los medios para conseguir esa plenitud. Por ejemplo, yo quisiera saber más, ser un buen

filósofo, pero no tengo a mi disposición una buena biblioteca, o me falta tiempo para trabajar en ella, o no acabo de encontrar el maestro que me oriente. Tengo ideas, pero me falta poder.

—Tú no le das importancia (al menos, en este contexto) a tu ansia de saber, y sin embargo es la clave de lo que acabas de decir, porque revela una buena educación y supone un ejercicio de varias virtudes. El que tengas más o menos libros o más o menos tiempo no importa tanto, porque pronto te encontrarás con que dispones de ambas cosas, de instrumentos de trabajo y de tiempo. En cuanto al maestro, yo pienso que cuando el aprendiz está maduro encuentra siempre a su maestro. El joven estudioso en quien ha prendido el afán de saber tiene la vista aguzada para divisar a su guía intelectual tan pronto como éste se cruza en su camino. El problema no lo tienes tú, con ideas y sin poder. El problema lo tiene el que, con poder, no tiene ideas, que es lo más frecuente. Lo peor del poder es que no deja tiempo ni ganas de pensar, hasta que llega un momento en que el pensar mismo ya no interesa. El que ha caído en esa situación es el verdadero desgraciado.

El encanto del mando consiste en que tiene algo de mágico. Haces un gesto con la mano y se enciende la lámpara maravillosa. No siempre sale un geniecillo que te pregunta lo que deseas, pero en todo caso hay gente que anda pendiente de ti, tratando de adivinar tus deseos. No tienes que preocuparte de dónde estacionar el coche ni de marcar personalmente el número en tus llamadas telefónicas. En una palabra, eres capaz de *disponer*. La gran cuestión vuelve a ser sobre qué verse esa disposición y cuál sea el objetivo que con ella se pretenda alcanzar.

Y es que, al fin y al cabo, el poder es un medio. Tiene un carácter instrumental. Como a todos los medios, le sucede que puede usarse bien o puede usarse mal. No hay nada más temible que un imbécil con poder. Porque puede hacer mucho daño: a los demás y a sí mismo.

No es de extrañar que todos los sabios que ha habido en el mundo hayan renunciado a la ambición de mandar. Seguramente porque descubrieron, como Eduardo Nicol, que «el afán de salvación es más poderoso que el afán de poder». Se han dado cuenta de que su fascinación es engañosa. El que disfruta de poder posee *brillo*, luz reflejada, prestada claridad. Pero suele faltarle *resplandor*, fulgor que procede de dentro y se trasluce en el rostro y en el porte. El brillo viene de fuera y es falaz. El resplandor brota de uno mismo y es trasunto de una verdad difícil, que sólo se alcanza tras el esfuerzo escondido y el trabajo minucioso y asiduo. El poder es muy peligroso para quien lo ejerce, porque las ilusiones que genera acaban produciendo vértigo en el que lo detenta. Por eso, aunque no constituya una regla sin excepciones, sigue presentando una impresionante validez la sentencia de Lord Acton: «El poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente.»

Dirigir y ejecutar

—Hasta ahora sólo has destacado los rasgos negativos o, al menos, peligrosos del poder. Sin embargo, su ejercicio se ha considerado siempre como una de las actividades más nobles y se la ha rodeado de honor. Alguna especial dignidad tendrá.

—Destruir es más fácil que construir. Por eso, casi todos poseemos más capacidades críticas que propositivas, lo cual sinceramente lamento. Tienes razón. Mandar es emocionante porque consiste, sobre todo, en «ver la jugada». Se trata de descubrir en una situación determinada una posibilidad de acción común y ser capaz de conducir a los demás hacia su realización. Son pocos los que lo logran. Esos pocos son aquellos a los que consideramos líderes.

El liderazgo se manifiesta sobre todo en las situaciones de crisis. La historia universal nos revela cómo en muchas ocasiones quien estaba constituido en autoridad se mostró incapaz de encontrar una salida adecuada a un callejón sin aparente salida. En cambio, una persona cualquiera —un joven o una joven, muchas veces— fue capaz de unir energías dispersas, aunar voluntades y encontrar una solución inédita a un problema que parecía insoluble.

Otra característica del líder es su capacidad de convocar a los demás en torno a valores. Hace destellar lo bueno y lo mejor ante la mirada de todos y es ese atractivo que lo valioso siempre tiene el que mueve unitariamente a muchos para acometer una empresa ardua. Por eso no pocas veces los líderes más destacados coinciden con los iniciadores de empresas o los fundadores de instituciones. Son personas que dejan su impronta valorativa en una realidad que no parecía presentar especial relieve. Y ese aliento ético pervive a lo largo del tiempo, siempre que haya alguna continuidad en el liderazgo, que no falte quien mantenga encendido el fuego sagrado.

Lo que ya resulta más trivial y casi mítico es empezar a hablar del «carisma» y dar la impresión de que los dirigentes de cualquier institución disfrutan de algún don especial que les distingue y separa del resto de los mortales. Cuando, en realidad, la tarea directiva y la tarea ejecutiva no están inefablemente separadas. Todos dirigimos y ejecutamos a nuestro nivel. Es más, la mayoría de los presuntos fallos de gobierno son en realidad pifias de realización. Mientras que una realización excelente suele incluir elementos directivos de gran calidad.

Llegados a este punto, habría que hacer una reivindicación de la obediencia, por extemporánea que parezca. Hablar de obediencia parece asomarse a un vocabulario medieval, cuando en realidad hoy día tenemos que obedecer con mucha más exactitud y asiduidad que en la Edad Media, época predominantemente anárquica. La sociedad tecnológica es exteriormente muy disciplinada. En rigor, resulta muy difícil distinguir en ella el trabajo operativo del trabajo directivo, porque constantemente se están produciendo fenómenos de retroalimentación, en los cuales quienes obedecen están devolviendo órdenes a aquellos de quienes partieron los mandatos, que pasan a su vez a obedecer a quienes mandaron. Hoy día se mide en buena parte la capacidad de gobierno por la aptitud de acoger positivamente las respuestas que las órdenes propias suscitan.

Dicho de manera más simple: gobierna bien quien sabe escuchar los ecos que produce su voz y captar las modificaciones que ha sufrido. Por ejemplo, si alguien manda algo que luego no puede ser ejecutado —o se realiza de una manera completamente imprevista— está recibiendo una orden inequívoca por parte de quien estaba llamado a realizarlo: «No vuelvas a mandar eso» o «Ten en cuenta que sólo se puede hacer de esta forma». El que dirige, instruye a los que siguen sus indicaciones, al tiempo que aprende de la manera como las cumplen o, incluso, de la causa por la que las incumplen.

—Esto no sucede con las tareas estrictamente rutinarias. El jefe manda hacer algo y el subordinado lo cumple o no. Si no lo cumple, se la carga.

—Lo que pasa es que ya no hay prácticamente tareas completamente rutinarias que tengan que ser ejecutadas por personas. Para eso están las máquinas. Lo propio de la sociedad del conocimiento es que en todas las labores hay creatividad, y por eso obedecer es tan importante como mandar. O, mejor dicho, la distinción entre obediencia y mando se difumina. Lo cual provoca también que las funciones de control —vigilancia, cronometración, medida de rendimientos cuantitativos— estén desapareciendo como competencias específicas. En cualquier organización, todos se tienen que autocontrolar. La burocracia ha muerto (aunque los miles de burócratas que todavía pueblan este planeta no se hayan enterado: ¡se van a enterar!).

En la sociedad del saber, caracterizada porque en ella lo importante no son las mercancías sino los conocimientos, no hay una tajante separación entre la función de gobierno y la de investigación. Todos han de investigar a su nivel. Y la misión del dirigente es la de ser un catalizador de la innovación del saber. A él y a su equipo les corresponde que el proceso de continuo aprendizaje no se detenga, sino que sea cada vez más fluido y dinámico. No les compete decir a los demás lo que deben hacer, porque son ellos mismos los que conjuntamente han de descubrirlo. Tienen la responsabilidad de no dejar de indagar, de reforzar sus ocurrencias acertadas, y de cuidar que sus innovaciones no tropiecen con rigideces burocráticas o con autoritarismos formales. Como dirían los clásicos, al gobernante le corresponde una función «arquitectónica», ordenadora, que encauce las múltiples iniciativas responsables hacia el bien común.

En la sociedad del saber, la investigación ya no es un lujo institucional ni algo que se pueda recomendar sólo a organismos o departamentos especializados de Investigación y Desarrollo (I+D). Menos sentido aún tiene, a mi juicio, crear en el nivel estatal un Ministerio de Innovación, porque todos los organismos —tanto privados como públicos— habrían de innovar. La esencia de la industria misma ya no es la producción, sino la indagación científica y técnica. Pero es que hoy, no sólo la industria, sino toda empresa de bienes y servicios —una universidad, un colegio de bachillerato, una cadena de hoteles, un banco— es constitutivamente investigadora. Ya no hay distinción estricta entre investigación y gestión, porque la propia acción directiva consiste en facilitar que

todos los miembros de una organización se pongan a pensar en lo que cada uno está haciendo, precisamente para hacerlo mejor, para realizarlo con una eficacia más lograda, con una calidad más alta.

Ahora bien, la calidad no es algo que se defina por el valor de las cosas externas que se producen —sean embutidos, alojamientos turísticos o títulos universitarios— sino que se refiere ante todo al valor interno de las personas que se esfuerzan por perfeccionar sus propias capacidades. Por otra parte, la categoría de un trabajo no depende de su aparente nivel jerárquico, del lugar que ocupa en el organigrama de la institución: está en función de la destreza profesional, de la preparación, del cuidado, del amor que pone quien lo realiza.

Toda empresa ha de aspirar hoy a ser una «organización inteligente». Y lo propio de las organizaciones inteligentes es que incorporan un alto componente de pensamiento, es decir, de tipo intelectual. Esto es lo que significa hoy esa palabra tan usada —tan fascinante para algunos jóvenes— y tan escasamente entendida: la palabra «competitividad». Si en una organización que esté a la altura de nuestro tiempo ya no hay una distinción clara entre decisión y ejecución, es porque todos y cada uno de sus miembros han de estar continuamente cavilando sobre su propio cometido, por si todavía alcanzan a realizarlo de una manera más lograda y coordinada con el resto de las operaciones. Hoy ya no trabajamos preferentemente en la dimensión del espacio, como en la vieja economía industrial: trabajamos sobre todo en la dimensión del tiempo. Lo importante ahora no son los sistemas o las estructuras. Lo importante ahora es adivinar el futuro y proyectarlo desde un trabajo que no se justifica por el éxito ya conseguido sino por la capacidad de alcanzar un éxito nuevo.

Biopolítica

La actividad política se ha tecnificado tanto en nuestros días que nos resulta extraño confrontarla con la ética y, en general, incluirla en un discurso acerca de la vida lograda. Y, sin embargo, es precisamente esa tendencia de la política al completo pragmatismo, a la consagración de la eficacia, la que plantea en torno a sus problemas humanos de la mayor relevancia.

El 18 de mayo de 2001, el político socialista y Presidente de la República alemana, Johannes Rau, se dirigió a la nación con un discurso cuyo tema ha servido para popularizar un término de Foucault: «biopolítica». Con extraordinaria lucidez y valentía, Rau se proponía extraer las consecuencias del artículo primero de la Constitución alemana, en el que se reconoce el absoluto respeto del derecho a la vida, basado en la dignidad inconmensurable que cada hombre tiene por ser hombre, desde el principio hasta el final de su vida. Y este derecho es el que corre el riesgo de ser atropellado en

algunos casos de terapia génica, en la práctica del diagnóstico preimplantatorio de embriones (que en Alemania está prohibido por la Ley de protección de embriones), la clonación terapéutica de seres humanos y la eutanasia activa.

La Constitución alemana establece unos límites a la manipulación de la vida humana, y Rau mantiene firmemente que es preciso respetar esos límites incluso aunque haya que renunciar a determinados beneficios, de tipo económico o de índole científica. «Creo que hay cosas que no debemos hacer, dice Rau textualmente, por muchas ventajas que, efectiva o supuestamente, nos reporten. Los tabúes no son reliquias propias de sociedades premodernas, no son signos de irracionalidad. En efecto, reconocer un tabú puede ser el resultado de un modo de pensar y actuar ilustrados.» Por ejemplo, nada más moderno y progresista que rechazar como tabú —como algo que en ningún caso se debe tolerar— la tortura, la explotación de los desfavorecidos, o la prostitución de menores.

El canciller Schröder había argumentado que si los alemanes no investigaban con embriones humanos, otros lo harían, con lo cual los científicos germanos quedarían en desventaja y se derivarían perjuicios económicos para todo el país. Si, por no incumplir la ley, Alemania la burlara importando embriones, se produciría —según Rau— una «capitulación moral [...] que tampoco aceptaríamos en el caso del trabajo infantil, de la esclavitud o de la pena de muerte».

Cuando se empieza a hablar de eugenesia, eutanasia y selección de embriones, los alemanes recuerdan inevitablemente las atrocidades que en el campo biomédico se realizaron durante el período nacionalsocialista. Por eso Rau insiste en que «empezar a instrumentalizar la vida humana, empezar a distinguir entre lo que tiene valor vital y lo que no lo tiene, es abocarse al desastre. El recuerdo entraña una exhortación permanente: nada debe situarse por encima de la dignidad del individuo. Su derecho a la libertad, a la autodeterminación y al respeto de su dignidad humana no debe inmolearse a ningún fin. Una ética basada en estos principios no sale, evidentemente, gratis. Actuar conforme a unos principios tiene su precio».

Baste con estas referencias a un texto que hará época en el tema de las relaciones entre ética y política referidas al campo en el que hoy día se plantean los más agudos problema morales: el biomédico. La discusión de Rau con Schröder es una clara muestra del immoralismo al que conduce el sometimiento de la política a presuntos imperativos de eficacia, competitividad internacional, pragmatismo y provecho económico. Y, al mismo tiempo, de que el sometimiento a tales valores de tipo materialista no resulta inevitable en una democracia avanzada como sin duda es Alemania.

Hay un fatalismo determinista, según el cual si se comienza a hablar públicamente de un tema bioético conflictivo —la eutanasia activa, por ejemplo— éste acabará por legalizarse. Es la idea marxista de que *lo que tiene que suceder, sucederá*. Y lo sorprendente del caso es que la propia ética aplicada —en este caso, la bioética— puede prestarse a realizar un papel de mediación si está planteada con un sesgo

consecuencialista, que correspondería a lo que Charles Taylor llama una «evaluación débil», atenta sólo a la optimización del resultado. Gracias a una peculiar bioética, orientada a tal fin, se pueden hacer distinciones presuntamente filosóficas y supuestamente científicas, que engrasarán el diálogo y terminarán permitiendo la negociación, en la que —como tenía que suceder— el permisivismo se acaba llevando el gato al agua, aunque la Constitución del país proteja como fundamental el derecho de todos a la vida y a la dignidad. Así enfocada, no es extraño entonces que sean ciertas versiones de la ética misma las que producen una inquietante perplejidad moral. Algunos de los llamados a defender los bienes vitales y las leyes que protegen la dignidad de la persona humana se sitúan al frente de la procesión que pide, cada vez más alto, la abolición del hombre. El gran reto actual de la bioética y de otras versiones de la ética aplicada o ética profesional consiste precisamente en atenerse a los principios morales básicos de que el mal ha de ser netamente distinguido del bien, y de que el fin no justifica los medios.

Esto es aún más perceptible en el terreno económico. También en este territorio el ejercicio de la política se sitúa del lado de los poderosos, aunque oficialmente proteja a los débiles. La ética económica y la ética empresarial de signo pragmatista o consecuencialista empezarán a introducir distingos, para mostrar que lo que parece abuso o corrupción en realidad no lo es tanto; que las abismales diferencias de las respectivas retribuciones entre el personal que trabaja en la misma empresa están justificadas por imperativos económicos; que, al fin y al cabo, es lógico que las mujeres reciban un salario menor que los varones por los condicionamientos que conlleva su posible maternidad. Cuando lo cierto es que los verdaderos objetivos de la ética económica y de la ética empresarial son la defensa de la justicia, la protección de los más débiles, la promoción de la solidaridad internacional y la iluminación de la dignidad humana de cualquier trabajo, como muestran estas mismas disciplinas en las muchas ocasiones en que están rectamente orientadas.

De manera que cabe evitar la tendencia deshumanizadora del estilo actual de hacer política. Porque movimientos emergentes de la nueva sensibilidad están poniendo contra las cuerdas a los que quieren mantener ventajas económicas evidentemente injustas. Y entonces la presunta ética relativista y consecuencialista salta por los aires y se asiste a un prometedor despliegue de la moral basada en la virtud, en los bienes cualitativos y en las normas inalienables del derecho natural, que deben encontrar su expresión y vigencia política en los derechos humanos.

Junto con la crisis del Estado del Bienestar, estamos asistiendo al final histórico de un modelo fanático de la ciencia y la tecnología que ingenuamente se pretendían trasladar al campo de la política, de modo que, a la larga, la ética y toda otra consideración humanista resultaran superfluas. Pero no ha sido así. Y las que han resultado no ya superfluas sino inviables han sido las aspiraciones tecnocráticas de los aprendices de brujo. La técnica nunca sustituirá a la ética, porque el saber acerca de los medios nunca

nos podrá decir cuándo su aplicación es recta y cuándo no lo es; justamente en esto consiste el cometido de la ética. A mí me gusta parafrasear al viejo Kant y decir que la ética sin la técnica es vacía, mientras que la técnica sin la ética es ciega.

Cara y cruz de la globalización

La figura que hoy adquiere la arrogancia del poder es la globalización. Resulta muy significativo que el tema haya saltado a la portada de los medios de comunicación, aunque también yo lamente los enfrentamientos violentos que se han producido en varias ciudades. Está muy bien, por otra parte, que se empiece a hablar del «rostro humano de la globalización» porque ciertamente lo tiene. La mundialización es un grandioso fenómeno que nos une, que nos aproxima, que —por la facilidad de los medios de transporte y las nuevas tecnologías de la comunicación— nos acerca unos a otros de un modo impensable hace tan sólo una década. Pero lo interesante de lemas y divisas no es tanto lo que dicen como lo que sugieren, lo que «delatan» o «traicionan». Si hay un rostro humano de la globalización, es porque —cual Jano bifronte— también tiene otra cara, menos cercana a la persona, deshumanizadora quizá. Y, como suele pasar con la discusión intelectual de cualquier tema, el meollo de la cuestión se nos revela mejor si jugamos a contraponer los dos costados del problema para adquirir una visión sintética del fenómeno de que se trate; sin olvidar que «sintética» equivale a «constructiva» o «creativa», y no simplemente «sincrética».

Por fortuna, han pasado los días del entusiasmo indiscriminado y poco reflexivo por la globalización, una de cuyas más notorias paradojas es su carácter escasamente global. Los estudiosos calculan que toda la parafernalia de la mundialización —compuesta por las nuevas tecnologías informáticas y telemáticas, la «nueva economía» neoliberal, la interpenetración de las culturas o multiculturalismo y la sociedad de la información— sólo afecta al 15 % de la población mundial, mientras que gran parte del resto sigue viviendo en los niveles que van desde el neolítico hasta los bordes inferiores de la civilización romana. Según el *Informe sobre Desarrollo Humano 2001*, publicado el 10 de julio de ese mismo año por Naciones Unidas, la mitad de la población mundial sobrevive con sólo dos dólares al día y el 25 % de los habitantes acapara el 75 % de la riqueza. Por otra parte, el 65 % de los habitantes del planeta nunca ha hecho una llamada telefónica, y en la isla de Manhattan hay más conexiones electrónicas que en toda África.

Así las cosas, podemos afirmar que lo primero que se ha globalizado es la pobreza. Y un personaje tan poco sospechoso como Michel de Camdessus, ex presidente del Banco Mundial, ha declarado recientemente que «la pobreza puede hacer saltar todo el sistema». Al menos, ya se ha logrado que la cumbre de Génova haya puesto la lucha contra la pobreza como tema central de su agenda, aunque los resultados efectivos sigan reflejando la insensibilidad de los países ricos. Se ve que algunas buenas razones tienen los que protestan, aunque la violencia nunca sea buena. Viene otra vez a mi memoria lo

que nos pasaba en el campamento de milicias universitarias, esta vez a cuenta de los lanzagranadas, el hispano *bazooka*: lo importante no era que el proyectil diera en el blanco —empeño desechado de entrada— sino que el «rebufo» no escaldara a la mitad de la compañía. Es lo que los sociólogos llaman «efectos perversos», que parecen multiplicarse cuando el ejercicio del poder se aparta de la tierra natal de las personas y sus relaciones insustituibles. Desde el 11 de septiembre de 2001 no necesito, desgraciadamente, insistir en este punto.

La irrupción de los procesos mundializadores ha conducido a que la distancia de riqueza entre los países —y, dentro de cada uno, entre sus diversos niveles sociales— haya crecido en los últimos lustros. La diferencia entre un rico de un país rico y un pobre de un país pobre es un abismo que no se había registrado nunca hasta nuestro tiempo, y ante el que los recursos del poder, tal como hoy se utilizan, parecen inútiles. Quizá esta dinámica de desigualdad brote de las necesidades internas del nuevo modo de trabajar y comunicarse. Pero yo diría con Richard Sennett: «No sé cuáles son los problemas políticos que surgen de esas necesidades internas, pero sí sé que un régimen que no proporciona a los seres humanos ninguna razón humana para cuidarse entre sí no puede preservar mucho tiempo su legitimidad.»

Estamos ante un ejercicio del gobierno que ha precipitado en una globalización monocéntrica, que habla (mal) inglés y tiene su núcleo en Estados Unidos y «países satélites». Se trata, por consiguiente, de una estructura unilateral y estática (otra paradoja) en la que no hay apenas retroalimentación ni participación en el poder. Así entendida, la globalización es un procedimiento para que los poderosos se aprovechen de los débiles. Ahora bien, y aquí surge la oportunidad vital, la propia estructura tecnológica y económica en la que se apoya la mundialización abre la posibilidad de establecer en los lugares más insospechados del planeta una emergencia de creatividad y de talento que puede dejar descolocados, al menos durante una temporada, a los árbitros de la situación. Y de esto, afortunadamente, también empieza a haber ejemplos.

Las condiciones de posibilidad de esta dinámica ascendente no estriban en la adquisición masiva de ordenadores, en la apertura de sucursales de empresas multinacionales a pie de obra, o —menos aún— en la patética idea de la Cumbre del Milenio en Nueva York, consistente en instalar una terminal de Internet en cada escuela del Tercer Mundo (sin aclarar en dónde sería posible enchufarla, ya no a la Red, sino a la corriente eléctrica, y qué comerían los niños y niñas entre Portal y Portal). Tales condiciones de posibilidad residen, a mi entender, en la elevación del nivel educativo y cultural, para lo que resulta decisivo distinguir la información del conocimiento. La información es algo externo a la mujer y al hombre, algo que hay que extraer, transmitir, organizar, procesar y, si se tercia, manipular. El conocimiento, en cambio, constituye el rendimiento vital por excelencia del animal que habla. Es un crecimiento en su ser, un avance hacia sí mismo, una interna potenciación de sus posibilidades más características. Va derecho hacia la vida lograda.

Éste puede ser el rostro humano de la globalización: la posibilidad de intercambiar y difundir conocimientos en una sociedad en la que el saber —y no las mercancías o los territorios— es la clave de la riqueza de las naciones. El conocimiento no es propiedad de nadie, es difusivo de suyo, no se agota nunca, se acrecienta al compartirlo. Su intercambio presenta, por tanto, caracteres opuestos a los del mercado (como empieza a manifestarse en algunos aspectos del comercio electrónico, según ha manifestado Jeremy Rifkin). Mientras que la cara excluyente y cerrada de la mundialización corresponde a lo que ya Nietzsche llamó «el mercado universal» cuyas transacciones siempre acaban beneficiando casualmente a los mismos, su lado más humano se asemeja al areópago: un espacio libre y abierto para un saber que se hace accesible a todos.

Emigrantes y marginados

—La mayor parte de la gente está en contra de la inmigración. Piensan que los extranjeros vienen a quitarnos los puestos de trabajo y que además no se integran en la sociedad porque provienen de otra cultura, tienen una religión distinta e incluso pertenecen a otra raza. Además no les parece justo que disfruten del patrimonio de obras públicas y recursos de bienestar que nosotros hemos ido construyendo con tanto sacrificio a lo largo de años.

—Me parece una manera de pensar típica de lo que se llama individualismo posesivo: lo mío me pertenece y no tengo por qué compartirlo con nadie. Quien no haya aportado riqueza, no tiene derecho a recibirla. Como si la riqueza primordial —la tierra— la hubiéramos creado nosotros. Como si los europeos nos hubiéramos quedado tranquilos en casa y no hubiéramos esquilado medio mundo. Como si no fuera una verdad básica de los derechos humanos que el mundo entero es patrimonio común de toda la humanidad. Además, los trabajadores extranjeros bien que se ganan el pan que comen, realizando los trabajos que la gente de aquí no quiere ver ni en pintura. Necesitamos de los que vienen a aportarnos su trabajo no menos de lo que ellos necesitan de nosotros. Por lo tanto, con ellos hemos de compartir el agua, la sal y un lugar a la lumbre. Lo contrario es inhumano y se acaba pagando muy caro.

Esa manera exclusivista de pensar es muy reciente. Viene de la mano de las dos guerras mundiales. Antes de 1914, cualquier persona podía viajar por todo el mundo y trabajar en cualquier parte, sin necesidad de pasaporte ni documento de identidad, es decir, «sin papeles». En sus memorias cuenta Stefan Zweig que, a principios del siglo XX, sin que nadie le preguntara de dónde venía, y hablando inglés deficientemente, consiguió en un par de días varias decenas de empleos en Nueva York, sólo para comprobar si era cierta la capacidad de acogida que entonces mostraba ese gran país. Hoy habrá que preguntarles a los «espaldas mojadas» mexicanos, que cruzan a nado el Río Grande o Río Bravo, qué piensan del estado actual de esa receptividad.

El propio Stefan Zweig acierta plenamente cuando considera que el nacionalismo es el gran error del siglo XX. Además de los procesos de exclusión a que sigue dando lugar, hay que cargar en su contra la pretensión de justificar la violencia. Porque el terrorismo es la forma más radical de marginación, ya que a sus víctimas se les quita la paz, la libertad y, en definitiva, la vida: los bienes que permiten que alguien arraigue y crezca. Aunque soy pacífico y no tolero ninguna reacción ilegal contra el terrorismo, me indignan los eufemismos con los que ahora se andan. No me gusta, por ejemplo, que se condene la violencia venga de donde venga: hay que condenarla «venga de donde viene». Y no tiene sentido hablar de violencia institucional para referirse al uso legal de la fuerza por parte de los poderes políticos legítimamente constituidos. Eso no es violencia, que nunca resulta aceptable. De ahí que resulte totalmente desafortunado decir que el Estado tiene el monopolio de la violencia.

Hace unos meses coincidí con varios escritores y políticos en una mesa redonda sobre la educación para la paz. Y me resultó muy inquietante que allí se mantuviera, por parte de personas que publican *best sellers* sobre estos temas, que es conveniente integrar la violencia en la educación escolar, porque —decía alguno— no hay que mantener a las niñas y niños en una campana de cristal. Así se logra —apunté irónicamente por mi cuenta— que se vayan habituando a crímenes y atropellos, de manera que cuando sean adultos ya nos les extrañen y lleguen a considerarlos como algo normal.

En estos temas que conciernen a la dignidad radical de la persona humana, es preciso adoptar posturas mucho más netas, porque de lo contrario se acaba por estar casi siempre al servicio de las fuerzas en presencia. No es necesario correr en auxilio de los poderosos. La actitud ética exige algo hoy tan poco frecuente que llega a ser insólito: ponerse del lado de los débiles. Y las antiguas culturas sabían que el extranjero, el enfermo, el marginado por razones de lengua o de raza, es realmente el más débil. Por eso incitaban a las personas de bien a que fueran hospitalarias con ellos. Hospitalidad que consiste en tratar como propio al extraño, en vez de la extendida tendencia del individualismo actual que lleva a considerar como extraño al propio.

Hemos creado, como decían Berger y Luckmann, «un mundo sin hogar», una sociedad inhóspita, en el que lo homogéneo e intercambiable ha desplazado a lo insustituible y único. Inhóspito es lo desentrañado, lo desencarnado, allí donde se da la extrañeza. En muchos parajes del Estado y del mercado no se trata mal a nadie: se trata a todos —incluso a los que allí trabajan— como ajenos. Lo cual constituye una neutra y fría forma de injusticia, muy propia de la «sociedad procedimental» propugnada tanto por neoliberales como por socialdemócratas al uso. Porque ninguna persona merece ser tratada como una *cosa*, y tampoco como un *caso*, como una especie de ejemplificación de una regla general.

La justicia vuelve a comparecer como virtud general de la convivencia. Tiene la justicia una característica que no comparte con los demás hábitos buenos. Estriba esta peculiaridad en que el medio entre extremos en que consiste es de índole objetiva. No remite directamente a la moderación de mi carácter, sino a la cosa justa. El derecho de cada uno es precisamente esa cosa justa que se le debe, con independencia de que su cultura y modos de pensar me resulten agradables o no. El feroz subjetivismo de la mentalidad actual incita a saltarnos a la torera exigencias elementales de otras personas, porque no congeniamos con ellas o no son de «los nuestros». Es lo que sucede con los que han tenido la desgracia de haber ido a parar a una región en la que, por los motivos que sean, no pocas veces coyunturales o arbitrarios, se está atravesando un sarampión nacionalista que conduce de hecho a maltratar a quienes «no son de aquí». Cuando lo cierto y real es que todos somos de aquí, de esta tierra de hombres y mujeres, de este gran mundo humano, donde lo que une supera y engloba a lo que separa.

La casa y el ágora

En contra de lo que grita provocativamente el título de este capítulo, no todo poder corrompe. Hay un poder justo. La anarquía o ese extremoso liberalismo que se llama «libertarianismo» no ofrecen caminos menos peligrosos que el intento de encaminar rectamente la actividad política. Al contrario. La supresión o radical disminución de la actividad política y, con ella, del poder político llevaría a una situación en la que se decidiría exclusivamente a base de presiones y chantajes. Y lo cierto es que la actitud revolucionaria sistemática y radical provoca más injusticias que las que pretende abolir, como la historia del siglo XX demuestra a las claras.

Si se da a veces por buena la máxima de que el poder corrompe, es porque se considera prácticamente inevitable que el gobernante se aproveche de la potestad que tiene, que la use en su particular favor. Pero esto, por muy frecuente que sea, no pasa de constituir una anomalía. Porque el ejercicio del poder político, según la misma naturaleza de las comunidades humanas, es un servicio a los conciudadanos del que no deben derivarse ventajas individuales o de grupo. El poder apunta intrínsecamente al *bien común*, que no es la suma de los bienes individuales, ni tampoco el mero interés general en sentido materialista, sino que viene dado por las condiciones de posibilidad para que la convivencia se desarrolle con paz, con orden, con justicia, con libertad, acompañadas del necesario nivel de bienestar.

Una de las causas principales de la convicción moderna de que el poder político va unido irremediablemente a la corrupción surge de la interna escisión que la ética misma ha sufrido, al aceptarse como inevitable —deseable incluso— la separación entre moral pública y moral privada, como si la casa y el ágora fueran ámbitos en los que rigen planteamientos éticos diversos. Seguimos hoy en la línea —iniciada hace un par de décadas— de un sospechoso *boom* de las éticas aplicadas, es decir, especializadas y

pragmáticas: hay una ética para esto y una ética para lo otro; lo cual revela que continúa oscurecida la realidad de que la ética es un saber unitario que se refiere al bien del hombre precisamente en cuanto humano (sin que con ello pretenda cuestionar la legitimidad de las éticas profesionales, que en algunos casos son las que más se asemejan a los mejores planteamientos clásicos). La fractura se consagra incluso en el lenguaje cuando solemnemente se propone denominar «ética» a las normas generales de la convivencia, que serían objetivas y válidas para todos, reservando la palabra «moral» para convicciones personales subjetivas que a nadie se deben imponer. Sucede entonces que la «ética» viene a identificarse con lo «políticamente correcto», adquiere un carácter puramente mecánico o procedimental y pierde toda conexión con la vida personal recta. Mientras que la «moral» se hace narcisista e irrelevante, cuando no sectaria o fanática.

El error de separar la ética pública de la privada surge de situar la clave de la moral en las normas de la conducta. Con facilidad se puede entonces distinguir entre unas leyes que afectan al público en general y otras que conciernen al individuo. Pero es que lo más importante en la ética no son las normas sino las virtudes y los bienes. O mejor, las normas dejan de tener vigencia vital si no están incorporadas en hábitos operativos buenos y se orientan hacia la realización de bienes humanos. En definitiva, la moral no se localiza en una especie de mundo de deberes que cayeran sobre nosotros, sino que es vida humana correcta que tiende a su perfección. Y vista así, no cabe una separación entre la ética privada y la pública, porque el hombre es uno, sin que quepa escindirlo en persona, por una parte, y ciudadano, por otra: en miembro de una familia y habitante de una casa, de un lado, y activo participante en las discusiones del ágora o foro público, de otro. Siempre que se ha intentado, el resultado no ha sido otro que despersonalizar al ciudadano, tratarle como un número, como un caso de una regla general.

—No me acabas de convencer. Todos tenemos derecho a un cerco privado en el que podamos hacer de nuestra capa un sayo y organizar nuestra vida según nos parezca mejor. Si se confunde lo privado con lo público, cualquiera tendría derecho a meterse en la vida de cualquier otro, no habría intimidad, y la sociedad acabaría pareciéndose a una especie de cuartel.

—Es una precisión muy oportuna. Yo, desde luego, no pretendo en modo alguno suprimir el ámbito privado ni confundirlo con lo público. Es más, estoy completamente de acuerdo con García Morente cuando hace el elogio de la vida privada en un precioso ensayo. Lo que mantengo es que el modo de comportarse, el estilo de vida, la honradez, no admite compartimentos estancos. Si, por ejemplo, en mi vida privada me dedicara al abuso sexual de menores, eso tendría necesariamente una repercusión en mi comportamiento profesional y político. Porque estaría destruyendo toda mi estructura valorativa, erosionaría mis recursos vitales decisivos, haría trampa conmigo mismo, y toda esa debilidad moral afectaría negativamente a mi conducta en la comunidad ciudadana. Y a la inversa, si yo cobrara comisiones bajo cuerda, permitiera comportamientos corruptos, o sometiera a mis subordinados a un acoso laboral, sería

imposible que en mi casa me portara con extraordinaria fidelidad y delicadeza. Esto lo saben muy bien en los países anglosajones, donde más se entiende de política, que suelen eliminar de los cargos públicos a personas cuyo tenor de vida privado deja que desear. En algunos países latinos, en cambio, tendemos a una cierta esquizofrenia valorativa.

La vida lograda comprende ambas dimensiones: la privada y la pública. Y como aquí mantengo que la plenitud vital es algo real, afectará inevitablemente a ambas esferas. Lo contrario sería como decir que una persona está sana por fuera y enferma por dentro. Si está sana, lo está a todos los efectos; y lo mismo, si está enferma.

No es viable restringir los horizontes existenciales al terreno exclusivamente privado, porque el hombre —lo quiera o no— es un ser esencialmente social y la vida pública le sale al encuentro en todas las encrucijadas de su andar por el mundo. Quien pretendiera olvidarse de los demás y habitar un individualismo egoísta, ya no necesitaría que nadie le ayudara a malograr su vida: lo habría conseguido él solo, con su propio esfuerzo.

Participación en el poder

—¿Qué hay que hacer entonces con el poder?

—Distribuirlo, darle juego, procurar que participen en su ejercicio todas las personas posibles.

—Bueno, eso es la democracia.

—Sí. Eso debería ser la democracia, aunque me temo que sea un aspecto del ideal democrático que está hoy un tanto olvidado.

Se podría decir incluso, siguiendo al filósofo canadiense Charles Taylor, que hay una dinámica de exclusión democrática. Y es que ante la democracia se abren dos caminos distintos. Se puede encaminar o bien hacia la elección y la libertad individual, o bien hacia la participación y el autogobierno. Ambos aspectos han estado presentes en la democracia liberal a lo largo de los dos últimos siglos y todavía tienen hoy vigencia. Pero el equilibrio entre ambos factores se ha roto a favor del individualismo de una manera tan clara que la responsabilidad cívica corre el peligro de quedar olvidada. Cada vez se le concede menos importancia —y hay de hecho menos posibilidades para su ejercicio— a la participación en el poder y a la responsabilidad ciudadana. Y en cambio se exalta la elección individual, realizada aisladamente por cada uno, con independencia de los demás.

Y así resulta, en los países democráticos de Occidente, que el tipo de ciudadano que predomina es el egoísta ensimismado, que busca su propia comodidad, tremendamente celoso de su independencia y, por lo general, apenas preocupado por cuestiones del bien común que no le afecten directamente.

¿Qué ha sucedido? Se ha ido considerando el ideal de la vida lograda como algo cada vez más problemático, en la medida en que muchos de nuestros contemporáneos ya no tienen claras las verdades más elementales acerca del ser del hombre, de su recto

comportamiento, de su papel en la ciudad y de su destino trascendente. El ser humano se ha convertido en un enigma indescifrable para sí mismo. Se ha derivado entonces a planteamientos más comprensibles para quien ha perdido la confianza en la capacidad del hombre para autoperfeccionarse. Tal es el caso, por ejemplo, del utilitarismo. Aunque yo no sepa quién soy en realidad, sé muy bien qué cosas me resultan convenientes para evitar conflictos y llevar una vida agradable. Vamos entonces —piensan los utilitaristas— a dejarnos de complicaciones, seamos prácticos, y fijémonos en las consecuencias favorables o adversas de nuestro comportamiento.

¿Aspirar al autogobierno? ¿Participar en el poder? ¿Para qué? Si se cuestiona que haya algo así como el *bien común* de la sociedad, no trae cuenta —piensan muchos— complicarse la vida y esforzarse en conseguir unas metas que no sabemos si en realidad son las mejores. Es cierto que la política se ha convertido en el reino de la mediocridad, pero no hay otra salida que la resignación y el conformismo, mantienen los conformistas y resignados. Las cosas no irán mejor porque unos pocos nos esforcemos en regenerar la vida pública. No hay que empeñarse en alcanzar una especie de verdad social inalcanzable, o en mejorar algo tan problemático como la calidad ética de la convivencia. Lo que está en nuestra mano es la seguridad, la estabilidad y el progreso económico. Apliquémonos a ello.

Así piensa, según muchos indicios y testimonios, el ciudadano escéptico y dócil de la sociedad democrática de masas. Con ello, se está perdiendo lo mejor de la propia democracia, que no consiste en que a uno le dejen en paz sino en la posibilidad de acometer iniciativas que contribuyan al bien de todos. Para lograrlo, es preciso poner en juego la libertad solidaria porque, cuando las libertades se conciertan, se aúnan y se convierten en poder. Y el ejercicio de un cierto poder cívico forma parte de la felicidad humana, como queda reflejado, por ejemplo, en la Constitución de los Estados Unidos.

No es lo mismo el bien común que el interés general. Aquél es un concepto ético, éste es más bien un concepto técnico. Y sólo hay propiamente comunidad política cuando las dimensiones morales de la convivencia prevalecen sobre las puramente utilitarias. Cabe entonces entender el bien común como un valor integral, condición de posibilidad para la realización social de los demás valores, al que se sirve desde cualquier posición que se ocupe o a cualquier edad que se tenga. Las sociedades del capitalismo tardío —como la nuestra— tienden a marginar a los jóvenes y ancianos, mientras que fijan casi todo su interés en un solo tipo de persona: el adulto infantilizado, ese que al parecer compone las millonarias audiencias televisivas. Por ello, como dice Lustiger, «los jóvenes acampan fuera de la ciudad», y a los viejos se los recluye de manera vergonzante. Una sociedad justa, en cambio, debe ser capaz de integrar a todos en el activo servicio a un bien común del que nadie pueda sentirse ajeno. Cabe conjugar entonces la curiosidad inventiva de los jóvenes, la madurez de los adultos y la experiencia de los mayores, que forman entre todos una especie de calidoscopio que va ofreciendo

figuras sorprendentes e irrepetibles. Imagen que nos sirve para entender las diversas maneras que todos los miembros de la sociedad tienen de participar en el poder a través de sus respectivas responsabilidades sociales.

—Ese planteamiento tiene un riesgo: la politización de la sociedad, que conduciría al final de la democracia. Es el camino seguido por los fascismos y, de manera especialmente clara, por los *soviets*, por los consejos revolucionarios en la Rusia bolchevique, aunque luego Lenin se encargara de liquidar a esos mismos *soviets*, para los que había pedido todo el poder.

—De acuerdo. Pero yo no propugno que la participación en el poder se haga exclusivamente, ni preferentemente por vía política, sino antes que nada por vía de las iniciativas sociales. Precisamente, la democracia liberal —que es la auténtica democracia contemporánea— lo que fomenta es el desarrollo de la dimensión social de la libertad en un ámbito pre-político. Es el terreno de las fundaciones, de las organizaciones no gubernamentales, de las iniciativas de ayuda mutua, y de todo ese inmenso campo de la responsabilidad ciudadana. Lejos de politizar la sociedad, este planteamiento pone coto a la politización y a la mercantilización de la vida ciudadana.

—¿Y cómo se podría lograr que los gobiernos concedieran esas libertades a los ciudadanos?

—A mi juicio, una libertad concedida es una especie de contrasentido. No hay más libertades que las que uno se toma. Y la posibilidad de participar en el poder —tanto en el nivel pre-político como en el estrictamente político— hay que tomársela de una vez por todas. Lo mismo que la libertad de promover iniciativas encaminadas al mejoramiento de la sociedad, en el terreno educativo, sanitario, deportivo o cultural. Necesitamos menos conformismo, menos docilidad y más coraje cívico.

Desde luego, la valentía es también una de esas virtudes de las que hoy tenemos necesidad urgente. El ciudadano se deja amedrentar con demasiada facilidad por las presiones del poder político y de los medios de comunicación. En medio de la aparente discrepancia de opiniones, a veces parece como si, en último término, hubiera una sola voz, un pensamiento único, una corrección política impuesta por los poderosos. De hecho, todos sabemos que hay cosas que resulta peligroso decir. Y, por lo general, no las decimos. Hay una pesada capa de silencio que cubre la discrepancia en cuestiones esenciales. Algunas instituciones y actitudes parecen intocables. Y el que se arriesga a contravenir las reglas del juego lo paga caro.

—¿Podrías ser más claro y explícito? Me gustaría que pusieras algunos ejemplos.

—No me atrevo.

La paradoja de la libertad

En la base de ese despegue hacia la participación en el poder, se halla el déficit que hoy padecemos en el ejercicio de la libertad social. Las raíces de esta carencia se encuentran en la disolución de la imagen humanista del hombre. Imagen que sorprendentemente había logrado llegar hasta el pasado siglo desde sus orígenes clásicos, su configuración cristiana, su autónoma agudización ilustrada, y sus cantos de cisne vitalistas, existencialistas y personalistas.

A pesar de todo, la libertad sigue ejerciendo sobre mí una tremenda fuerza de atracción. Toda la cultura occidental es un himno a ese bien humano primordial, sin el cual la persona noble prefiere la muerte. Yo no desearía llegar a ser «otro», ni siquiera «otro mejor», si no contaran conmigo, con mi propia iniciativa, a la hora de llevar a cabo tal presunta transformación. Ya he insistido en que no se puede ser feliz a la fuerza, y menos de manera inconsciente.

Y es que el ideal de la libertad es inseparable del anhelo por la autenticidad, por ser *yo mismo*. «Llega a ser el que eres», apremia Píndaro a los nobles que aspiraban a un modelo heroico de conducta en la Grecia clásica. No olvides, viene a decir Pico della Mirandola en el Renacimiento, que libertad y dignidad son inseparables. Tal es el lema que recorre, de punta a cabo, todos esos fenómenos tan variables que cabe encuadrar bajo el rótulo «humanismo». Ya que no es otra cosa el humanismo que atenerse a nuestro modo de ser propio e inalienable, tendiendo a lograrlo en plenitud, porque —aunque nos ha sido dado— no nos lo han dado hecho de una vez por todas. De esta autónoma autenticidad, dirá Kant en el punto álgido de la Ilustración, pende la entera moralidad humana y la recta actuación de la persona en la historia universal.

La libertad es la autorrealización de mí mismo. En cada acto de libertad, en toda decisión libre, estoy —en cierto sentido— yo mismo, de un modo entero y cabal. Si, según Aristóteles, en el acto de conocimiento «el alma es en cierto modo todas las cosas», podríamos decir que, en el acto de la voluntad libre, el sujeto agente es «en cierto sentido todo él». En la decisión me reasumo y sintetizo, precisamente porque vivo ese acto con toda la intensidad de que soy capaz en cada momento. No todo conocer es conocerme, pero todo decidir es decidirme. De modo que la decisión libre me implica existencialmente de un modo más profundo y global que el propio conocimiento. Mi voluntad me es más propia que mi razón.

Hasta aquí llega el humanismo. En cada acto de libertad, pretendo ser *yo mismo*. Lo cual no quiere decir que necesariamente haya de seguir un planteamiento egoísta, porque hago también míos los objetivos del bien común que libremente persigo, los cuales dejan ya de serme ajenos o indiferentes. Al decidir, yo *me* decido, pongo en mi decisión todo el peso —pasado, presente y futuro— de mi ser, toda mi envergadura personal y social.

Pero este enfoque humanista ha venido a quebrarse en nuestro tiempo por culpa de una antropología trunca, en la que el individualismo, el materialismo y el relativismo ético se dan la mano. Esta concepción disminuida del ser humano me dificulta comprender la decisión libre como un compromiso omniabarcante y abierto a la

comunidad en la que vivo. Tiendo entonces a comprender la libertad —según la terminología de Isaiah Berlin— como *libertad negativa*, es decir, como permanente ausencia de vínculos y de compromisos. Es mera *libertad de...* todo aquello que me ata al entorno cultural, social o político.

El mejor sentido de la libertad, en cambio, parece ser la llamada *libertad para...* la realización de proyectos que me comprometen de manera estable y que —antes incluso de alcanzar los niveles propiamente económicos o políticos— me vinculan a comunidades humanas en las que no sólo considero las posibilidades de aumentar mis beneficios, mi poder o mi influencia, sino que me doy cuenta de la necesidad que muchas personas tienen de *ser cuidadas*, de recibir un trato diferenciado y digno. Algo que el Estado del Bienestar —producto de la burocratización y del mercantilismo— nunca podrá hacer de manera satisfactoria.

Pero aún no hemos tocado el fondo. Lo ignorado y definitivamente incitante, la fuente oculta que da sentido a la vida social y política, es un tercer sentido de la libertad, al que paradójicamente podríamos llamar *libertad de mí mismo*. Ese *mí mismo*, el «yo», no es un recinto cerrado y agobiante: es un vector de proyección y de entrega. En cierta manera, es un vacío que clama por su plenificación, como el pensamiento posmoderno revela patéticamente. Y la paradoja de la libertad consiste en que, para que esta plenitud de la vida lograda alcance su culmen, es necesario proceder a un vaciamiento de mí mismo y a la apertura amorosa a otros. *Mi amor es mi peso*, decía Agustín de Hipona. Mi peso interior no son mis ocurrencias, experiencias o caprichos, de los que más bien he de liberarme. Lo que me afirma en la vida y me aporta voluntad de aventura es mi amor personal, irreversible y definitivo. La clave de la autenticidad de tal amor personal no sólo la proporciona la capacidad de querer establemente a otra persona, sino sobre todo la apertura a dejarme amar. Al dejarme amar puedo entender lo que implica liberarme de mí mismo, porque entonces sé que lo que tengo ya no es mío, sino de quien me ama. Amar equivale a poner todo lo propio en manos de alguien querido en quien confiamos plenamente.

En nuestro tiempo, esta idea de la libertad como *liberación de mí mismo* procede de Schelling y ha sido actualizada por Fernando Inciarte. No se trata de un retorno a la estrategia de desentenderse de todo, incluso de mí mismo, como propusieron en su día los estoicos y queda hoy reflejado en la expresión «yo paso de todo» de la actual jerga juvenil. Tampoco está emparentado este ideal de la *libertad de mí mismo* con las técnicas pseudoorientales del yoga o la meditación trascendental, que rara vez alcanzan su autenticidad en nuestro contexto cultural.

La *libertad de mí mismo* entronca con la más castiza tradición filosófica de signo socrático, según la cual ningún objeto de este mundo —ni siquiera yo mismo— puede agotar mi capacidad de asomarme al misterio de lo real. También la concepción platónica del Bien se encontraba más allá de toda posible representación formal, porque el Ser

supremo es un abismo insondable, tal vez incluso para sí mismo. Y Aristóteles pugna siempre por trascender de la forma al acto, de los contenidos de las cosas a sus principios originarios, hasta alcanzar la contemplación de un Acto puro que es el Pensar.

Yo me logro más allá de mí mismo: no en las cosas sino en sus principios. Está muy honda el agua que puede saciar mi sed.

Humano/No humano

Como se puede apreciar, lo decisivo en la vida política no son las ideologías. No hay que tomarse demasiado en serio eso de ser progresista o conservador, de izquierdas o de derechas. Claro que existen esas distinciones, pero son relativas, variables y casi siempre muy superficiales. La clave está en distinguir el modo político de comportarse que sea *humano* de aquel que más bien es *no humano*. Este eje —*humano/no humano*— es más decisivo que el eje *público/privado* o *Estado/mercado*.

En principio, lo políticamente *humano* viene dado por aquella ordenación de la convivencia que contribuye a la plena realización de la persona. Mientras que lo políticamente *no humano* son aquellas reglamentaciones y estructuras que llevan al hombre a dañarse a sí mismo.

Pero en nuestro tiempo este enfoque claro y transparente, que procede de la tradición humanista, tiende a confundirse en la sociedad tecnológica, en la que —como ha señalado Pierpaolo Donati— lo *no humano* pasa a adquirir el peso y el valor de lo *humano*. Lo que antes se estimaba sin más como *humano*, lo éticamente positivo, lo solidario y humanista, pasa a ser considerado por muchos, desde Nietzsche, como «humano, demasiado humano». Siguiendo al sociólogo alemán Niklas Luhmann, ahora se empieza a considerar que lo *no humano* es lo tecnoestructural o sistémico, es decir, todo aquello que funciona satisfactoriamente sin la libre intervención directa del hombre. Es el ámbito de la tecnociencia, de lo mensurable y previsible, de lo serio y seguro, en donde los fallos sólo pueden comparecer accidentalmente por defecto del «factor humano».

Por el contrario, lo *humano* ya no se encuentra en el sistema sino en el ambiente, como variable imprevisible, muchas veces incómoda por no estar sujeta a un control perfecto y, en último término, como científicamente irrelevante. Lo humano se presenta entonces como el territorio de la arbitrariedad y la improvisación, del sentimiento y la falta de rigor, de la inmoralidad tal como la concibe la sociedad tecnocrática en la que habitamos.

Se invierten así de modo radical los papeles valorativos que respectivamente se solían adscribir a los términos *humano* y *no humano*. «Humanizar» ya no equivale —según este terrible modo de ver la sociedad— a mejorar, a hacer las cosas humanamente más dignas e incluso más eficaces. «Humanizar» viene a ser ahora un ambiguo procedimiento que puede perjudicar o interrumpir procesos seriamente programados y

echar a perder esfuerzos de años. Baste pensar irónicamente —exagerando la perspectiva de lo *no humano*— en lo que supondría en un laboratorio de investigación desconectar la refrigeración para que el ambiente fuera más cordial, al precio de que se dañaran las muestras genéticas sobre las que se venía trabajando en un proyecto largo y costoso. O, por poner un ejemplo absurdo de «humanización», lo que podría implicar que a un recién operado de arterias coronarias se le desactivara la monitorización, para que pudiera charlar con su madre que ha venido a verle a la UCI.

De manera cada vez más drástica, lo *humano* y lo *no humano* parecen oponerse mutuamente, y las tendencias dominantes nos empujan a cuestionar la eficacia de lo *humano* y a confiar de modo creciente en lo *no humano*. Las consecuencias éticas de este modo de pensar van apareciendo cada vez con mayor claridad. Si algo es técnicamente factible y ejecutable con limpia seguridad —ya sea fecundación *in vitro*, implantación de células madre procedentes de embriones o clonación de seres humanos con fines experimentales— cualquier consideración de tipo moral parece pasar a segunda línea y ceder la primacía al enfoque tecnocientífico y pragmático.

Trabajamos denodadamente para autorrealizarnos y para construir una sociedad más digna, para adquirir una formación más completa, que no excluya incluso los aspectos humanísticos junto a los científicos y técnicos. Ahora bien, parece que los efectos de tales esfuerzos son con frecuencia equívocos o —peor aún— que a veces nunca llegaremos a saber si son positivos o perjudiciales. Con este enfoque, el relativismo moral y cultural resulta inevitable, y el pragmatismo se hace completo. Y, por supuesto, el humanismo —tanto clásico como moderno— parece quedar radicalmente cuestionado, porque el progreso, el control, la exactitud y la seguridad ya no están en manos de personas reales y concretas, sino bajo la salvaguarda de sistemas cada vez más implacables y exactos.

—No acabo de entender la terminología que utilizas. Sobre todo, ¿qué entiendes por «sistema» y qué significado le das a «ambiente»? Parece que llegas a afirmar que el hombre está en el *ambiente* y no en el *sistema*.

—No soy yo quien lo afirma, sino la «Teoría de Sistemas» de Niklas Luhmann. Para este autor, el *sistema* es la organización estructural de la sociedad, formalizada y técnicamente configurada. Está formado, a su vez, por *subsistemas*, como el político, el económico o el cultural. Lo que no forma parte del sistema, aquel medio en el que sistemas y subsistemas se mueven es a lo que Luhmann llama *ambiente*. Efectivamente, la persona no está integrada en el sistema, ni constituye ella misma —o un conjunto informal de personas— un subsistema. «El hombre deja de ser la medida de la sociedad, dice Luhmann; esta idea del humanismo ya no se puede mantener.» Tal planteamiento tiene la ventaja de que constituye una refutación de Marx, para quien el hombre estaba totalmente en función del sistema. La persona humana goza entonces de mayor libertad. Pero, como sostiene el propio Luhmann, es «especialmente libertad para su comportamiento irracional e inmoral».

Para oponerse al radicalismo tecnocrático de Luhmann, lo adecuado no es afirmar una especie de humanismo bucólico, frente a la complejidad y sofisticación de los sistemas. Se trata, más bien, de encontrar las conexiones operativas entre lo *humano* y lo *no humano*, sin las cuales la persona real y concreta se pierde en el limbo de las buenas intenciones y el sistema agudiza su proceso de deshumanización. Es preciso mostrar de manera práctica y plástica que el ser humano constituye el fundamento de toda posible estructura social. Lo *humano* siempre tiene primacía sobre lo *no humano*. Pero no son dos regiones independientes. Y, desde luego, «humanismo» no equivale a «ineficacia» o a falta de conexión con las exigencias de la actual sociedad tecnológica. La persona humana no tiene hoy menor valor o vigencia que hace dos mil quinientos años. Y, al fin y al cabo, la tecnología más avanzada es también obra suya. Lo necesario ahora es que sea capaz de dominar su propio dominio y que, como al ya mencionado aprendiz de brujo, no se le vaya de las manos su propia criatura.

En las diversas instituciones y organizaciones, se ha de lograr que la persona sea tratada como tal, como persona, dentro de un sistema racional establecido; o bien que se establezca un sistema racional sin desplazar o ensombrecer el carácter único de la persona. Se trata, en definitiva, de humanizar los sistemas, de establecer una síntesis entre sistemas y personas que garantice la eficacia técnica sin ahogar la fecundidad vital.

EL LOGRO DE LA EXCELENCIA

Surge el bien humano

El bien humano es el que me hace bueno precisamente en cuanto hombre, es decir, como persona. Muchos se conforman con tratar de adivinar cuál es ese bien. Pero tal indagación es de escaso provecho para lograr la excelencia o plenitud humana. Yo puedo saber que la honradez, la sobriedad, la generosidad o la valentía son buenas para mí. Pero sólo lo serán efectivamente cuando incorpore estos hábitos a mi vida y los integre en ella. No basta con conocer el bien humano: es preciso hacerlo, vivirlo.

Esta exigencia es especialmente necesaria en el caso del bien humano en sentido estricto, que no es otro que el bien moral, aquel que de una manera más específica y directa me conduce a la vida lograda. A lo largo de los tres capítulos anteriores, he tratado de mostrar que ni el dinero ni el placer ni el poder me perfeccionan intrínsecamente, precisamente porque ninguna de esas tres realidades —cuyo atractivo en modo alguno he negado— llegan a pertenecerme como persona y a constituirse precisamente en mi acción.

Para remachar esta convicción, me voy a referir por un momento al honor y al prestigio: a la fama. Yo podría pensar que el dinero es vulgar, el placer es burdo, el poder puro es odioso... Pero ¿y si tengo ese otro tipo de preeminencia que implica la aceptación, el reconocimiento libre, la voluntaria alabanza de muchos? No hay que insistir en las excelencias del éxito, porque a nadie le disgusta. Como dicen los estadounidenses, nada tiene más éxito que el éxito. Lo malo del prestigio, gloria o triunfo es que sólo en una pequeña parte depende de mí. Además, se trata de un bien escaso. No todos los ciudadanos de un país pueden ser famosos, porque la capacidad de atención del público no da para tanto. En un ambiente científico o filosófico, el prestigio disponible para repartir entre los muchos interesados en él alcanza a unas pocas personas, que han de ganárselo quedando bien ante sus colegas. Con lo cual resulta que conseguir fama es una ardua tarea. Con el resultado de que, si me dedico a buscar el honor, me convierto en un pobre desgraciado. Tengo que empeñarme en «caer bien», agradar a otros, adular... cosas todas ellas francamente desagradables. Todo éxito es prematuro, dice un querido colega. Y Oscar Wilde señalaba cínicamente que sólo hay algo peor que pretender lograr una cosa con todas las fuerzas y no conseguirla; que es, precisamente, conseguirla. Porque siempre acaba por defraudar.

La descalificación del honor o prestigio como candidato a ocupar el puesto de motor de la vida lograda me proporciona otro aspecto positivo del florecimiento personal: la autarquía, el autodomínio. El bien humano no ha de depender predominantemente de causas externas a mí mismo. La plenitud vital tiene, de algún modo, que estar en mi mano: es un autopoder. Ha de ser una actividad o un conjunto de actividades que sean libres en cierta medida, de las que pueda disponer aun en circunstancias externas — incluso físicas— desfavorables.

De manera que el bien humano no puede consistir en algo que, por así decirlo, yo pueda encontrar por la calle, apoderarme de él y guardarlo en mi casa. No me puede tocar en una rifa ni en un sorteo de la lotería. Son ilustrativos —y, por lo general, tristes— esos reportajes que hacen, al cabo de los años, a personas a las que les ha tocado el premio «gordo» de la lotería de Navidad. La mayoría están ahora más deprimidos y problematizados que antes de que les visitara la fortuna. Y es que suelen haber cometido el tremendo error de pensar que lo que les ha tocado es el logro de su propia vida, pero éste nunca puede venir de fuera.

El logro del bien humano está íntimamente relacionado con la vida ética correcta. Pero tampoco puede consistir, sin más, en el cumplimiento de unas obligaciones que me vinieran de fuera y cuyo cumplimiento me resultara impuesto, porque entonces ese bien no me autorrealizaría. Tal bien surge de mi propia conducta. No es una obligación cumplida, sino —como dice Inciarte— un empeño, un compromiso conmigo mismo para realizar las operaciones que intrínsecamente me perfeccionan, que intensifican mi vida y me hacen capaz de ir siempre a más.

Claro aparece que el bien humano no surge del seguimiento de unas instrucciones, del cumplimiento de unas reglas. A base de reglas yo puedo montar un aparato que acabo de comprar, adelgazar unos cuantos kilos antes del verano, mejorar mi revés en el tenis o conducir mejor por carretera. Lo que no puedo es *saber vivir*. Porque comportarse sabiamente en la vida no es algo que esté sometido a reglas. A vivir sensatamente sólo aprendo al hilo de mi propio comportamiento, a base de intentos de acertar y de necesidades de corregir los errores cometidos. No es una teoría que yo pudiera aprender primero y aplicar después. Tampoco es una técnica que me bastara conocer para dominarla. Es una práctica o, mejor, un conjunto de prácticas conectadas entre sí por un estilo de vida o temple vital que yo mismo he de descubrir al filo de su puesta en ejercicio.

El bien humano surge de mi propia conducta. Lo cual no equivale a tipo alguno de relativismo moral. Porque sucede que lo humanamente bueno sólo brota del comportamiento que está de acuerdo con la condición humana, es decir, con mi naturaleza. Si no me comporto de acuerdo con mi modo de ser, en lugar de avanzar hacia mi florecimiento personal, me estoy dañando a mí mismo.

—Entonces no es algo que se pueda enseñar. Y, si es así, no comprendo cómo, además de dar clases de ética, ahora estás embarcado en la tarea de escribir un libro sobre el tema. ¿De qué va a servir a los que lo lean? Realmente, se van a quedar desconcertados, si es eso lo que deseabas.

—La ética no se puede enseñar, pero sí aprender. Lo que yo espero de quienes lean este libro es que aprendan algo que, en realidad, ya saben de algún modo, porque —de lo contrario— no lo leerían y, si lo leyeran, no lo entenderían. A saber: que la vida lograda es un empeño que se realiza en primera persona (del singular y del plural a la vez); que no está sometida a reglas de tipo técnico; que requiere reflexión, esfuerzo y creatividad; que otros lo han intentado primero y sus experiencias —aunque no se puedan trasladar sin más a su caso particular— son ilustrativas, especialmente para evitar los errores más comunes. Si me apuras, lo que intento precisamente es ayudarles a salir de la perplejidad en que la abundancia de «éticas» de tipo pragmatista y relativista pone a la gente hoy día. Porque la mayoría de esas presuntas enseñanzas morales son exclusivamente teóricas, y contienen reglas que presentan un carácter técnico, mientras que la ética real y vivida es radicalmente práctica.

La práctica de la virtud

—De acuerdo con lo que acabas de escribir, este título o subtítulo que tenemos justo encima —*La práctica de la virtud*— es una redundancia como un castillo. Porque, realmente, con la virtud lo único que se puede hacer es practicarla.

—Ya me parecía a mí que lo estabas entendiendo. No esperaba otra cosa de ti. Naturalmente, de la virtud se puede hablar, cabe escribir libros sobre el tema, dar conferencias en las que se alabe un hábito determinado. Pero lo suyo es practicarla asiduamente. Porque consiste, precisamente, en una excelencia estable y creciente de la conducta humana, en un modo de comportarse que perfecciona a la persona y la hace capaz de actuar cada vez mejor.

Esto, no nos engañemos, pocos lo entienden hoy día. La palabra «virtud», por lo general, o está desprestigiada o resulta malentendida. Para algunas personas, que se consideran ilustradas o liberadas, una actitud virtuosa equivaldría a un modo de vida ñoño y pacato, con señoras de largas faldas negras, caballeros formalistas de trajes grises y corbatas pasadas de moda, niñas y niños disciplinados que juegan al aro o al diábolo, al croquet todo lo más. Para otros, en cambio, la virtud equivaldría a la energía propia de gente acometedora y decidida, que anda por la vida sin contemplaciones, exigiéndose a sí misma y sobre todo exigiendo a los demás un comportamiento riguroso y exacto, de acuerdo con un programa estricto y unas reglas inflexibles. Ambos grupos se quedarían quizá extrañados si supieran que el sentido original de virtud es *excelencia*.

Claro está que «excelencia» no es aquí un tratamiento que se dirija a personas destacadas por su cargo y que, quizá, nada tienen de excelentes. Tampoco se usa en el sentido empleado en los «libros de cocina para empresarios», con el fin de designar a aquellas organizaciones que compiten con éxito contra todas las demás de su sector. «Excelencia» quiere indicar un modo de conducirse que aspira a lo bueno e incluso a lo mejor. Es la fuerza vital que lleva a exigirse con esfuerzo y a superarse con esperanza.

En rigor, la ética de la virtud sólo tiene sentido en un contexto filosófico donde se admite que la persona humana posee una naturaleza dinámica, principio de autoperfección y vector tenso hacia una finalidad a la que mi vida personal apunta como a su autorrealización y cumplimiento. En definitiva, lo que da significado y proyección a la búsqueda de la excelencia no es otra cosa que el amor: salir de uno mismo y volcarse en el bien de la persona amada. De manera que no se propugna aquí ningún tipo de perfeccionismo narcisista, sino el arrojo de aventurar la vida.

No hay virtudes innatas o congénitas. Porque son potenciaciones operativas de mi conducta que sólo puedo lograr al hilo de mi propia acción. Son algo así como rendimientos crecientes de un capital que he ido invirtiendo en mí mismo. Y es que, por medio de la práctica de la virtud, cuido de mi propia vida en su sentido existencial. Me hago realmente mejor. No es que lo parezca, es que lo soy.

La virtud es la calidad de ese tipo de operaciones —a las que me refería en el capítulo primero— que no realizo para modificar un objeto externo, sino que me retroalimentan como a la fuente vital de la que proceden. Este tipo de comportamiento en el que la virtud acontece no introduce modificaciones en su entorno, sino que deja su peso y su peso en mi persona, si me empeño en lograr un bien que exige la puesta en práctica de tal excelencia. Una virtud no es una norma que yo esté siguiendo o que ya he cumplido. Es pura vida en expansión, a la conquista de sí misma. Al crecer en virtud, mi vida se intensifica y se adensa. La práctica recta, o mejor correcta, deja en mí una fecundidad que potencia aún más la capacidad creativa de operaciones ulteriores.

Por eso, según ha señalado MacIntyre, mi vida lograda presenta una estructura narrativa. No es —recordemos a Shakespeare— una historia contada por un imbécil que no significa nada. Es el despliegue de un curso dramático que aspira a una plenitud cuyo logro no está asegurado de antemano. Porque tal logro no se encuentra en ninguna parte, como si estuviera esperándome. Es un empeño, un compromiso, un rendimiento, que sólo puede destellar al hilo de mis propias prácticas, porque consiste ni más ni menos que en la perfección de esa actividad en la que mi propia vida esencialmente consiste.

Cualquier narrativa está encaminada a una finalidad que se considera como el bien propio de la persona que recorre tal curso vital. No es extraño, por ello, que cuando desaparece la visión teleológica del mundo —es decir, el convencimiento de que el hombre y la naturaleza tienen una finalidad, apuntan a un designio— la narratividad de la vida humana se esfume. Es el caso de alguno de esos universitarios norteamericanos a los que antes me refería. No recuerdan de dónde vienen, no saben bien por qué están

allí, y sobre todo no tienen la menor idea de aquello a lo que aspiran. Son incapaces de contar su vida, porque su existencia carece de estructura dinámica, de raíces y de proyectos. Han olvidado, o nunca han sabido, que su vida es un viaje, que se encuentran en camino, y que su situación actual sólo adquiere sentido si se la considera como integrada en una historia que —en expresión de Millán-Puelles— es la realización en el tiempo de la síntesis humana de naturaleza y libertad.

Yo les digo a mis estudiantes actuales —y ahora a los lectores de este libro— que un buen *test* ético consiste en comprobar si uno es capaz o no de contar su vida a otra persona, o de escribirla en un cuaderno, o de recordarla durante una larga espera en el aeropuerto, mientras se aclara si el vuelo que se espera tomar va a salir dentro de una hora o de un día. Porque esa narrativa refleja el dramatismo de las prácticas que he acometido y cuyos motores son precisamente las virtudes. Otra cosa es que lo que resulte sea una historia quebrada, cruzada de accidentes y de incidentes, con las incoherencias y aparentes discontinuidades que en ninguna vida faltan.

La puesta en práctica de las virtudes nunca es, por lo tanto, la aplicación de algo que tengo en reserva, una especie de arma secreta que saco en los momentos de riesgo o de apuro. Una virtud en reserva deja de ser virtud inmediatamente. Con independencia de la mayor o menor frecuencia de las oportunidades que tengo para practicar la virtud, siempre está, por así decirlo, en el disparadero. Yo no soy valiente a la espera de un momento de conflicto armado o de una bronca callejera en la que me veo mezclado sin comerlo ni beberlo. Yo soy valiente —si tal fuera el caso— de modo habitual, es decir, siempre. Lo cual se revela, por cierto, no sólo en los momentos especialmente conflictivos, sino en las tensiones y presiones de la existencia diaria, que nunca faltan.

Un cable con tres cabos

El *boom* actual de la ética ha sido una auténtica explosión, como indica la onomatopeya de la palabreja que utilizamos hoy día para indicar que se ha producido rápidamente mucho de algo. Para mal o para bien, la ética ha saltado hecha pedazos, no sólo en diversidad de éticas aplicadas, sino también en morales de diverso corte conceptual: éticas de normas o deontológicas, éticas pragmatistas y consecuencialistas, éticas emotivistas, éticas axiológicas, éticas relativistas, éticas de la virtud, éticas mínimas, éticas sin metafísica, éticas de bienes... Quien se encuentre ante tal panorama y se tome en serio la colección de fragmentos que en el suelo ha dejado la explosión es lógico que se encuentre confuso. Y si es una persona prudente y sensata, optará quizá por organizar su vida al margen de toda esa parafernalia, que más parece destinada al consumo de los propios especialistas en ciertos tipos de ética que del común de las gentes que pretenden alcanzar una vida lograda. No es otro, por cierto, el objetivo de la mejor ética clásica ni el de las éticas realistas y teleológicas de la actualidad.

Aunque yo ponga énfasis en la importancia de las virtudes, no propugno en modo alguno una «ética de virtudes», por la fundamental razón de que tal tipo de moral es imposible de desarrollar y de vivir sin el recurso, al menos, a otros dos elementos estructurales de toda moral: los bienes y las normas. Propongo, por lo tanto, una ética integral o completa, articulada en torno a virtudes, bienes y normas. (Sin que ello implique que deseo marginar otros conceptos como conciencia, emoción, circunstancias o consecuencias, ya que —por su propio carácter concreto y práctico— la moral no puede prescindir de ninguno de los elementos que concurren en la acción humana; para que la acción sea moralmente positiva, no debe fallar ninguna de estas dimensiones: exigencia que no debe interpretarse como una suerte de rigorismo, sino como una característica de la propia perspectiva ética, que impide hacer abstracción de ningún parámetro del actuar humano, a diferencia de lo que sucede con la ciencia positiva y con la técnica.)

La conexión de las virtudes con los bienes debería haber quedado patente a estas alturas, ya que los bienes —especialmente los que corresponden a eso que Charles Taylor llama «evaluaciones fuertes»— representan el objeto de las virtudes. Ahora bien, como se trata de bienes humanos, no son objetos mostrencos, que valgan con independencia de mi operación respecto a ellos. Su fulguración como bienes —sin ningún tipo de subjetivismo— acontece precisamente cuando se entrañan en mi empeño por realizarlos. Cabe decir, por tanto, que no hay bienes éticos sin virtudes ni virtudes sin bienes éticos. Ambas dimensiones de la realidad moral se exigen mutuamente y tienen en común su inserción en mi tendencia hacia la finalidad que me hace feliz, en la que logro mi excelencia vital.

Prefiero, en cambio, utilizar lo menos posible la palabra *valores*, porque oscurece la realidad que a los bienes compete y —en este caso sí— el riesgo de subjetivismo se hace más apremiante.

Sin el ejercicio de las virtudes correspondientes, los bienes se tornan invisibles para quien actúa. Se produce entonces una especie de «ceguera ética», muy difundida en el momento presente. Se trata de personas que han perdido el sentido moral y para las que, por ejemplo, no es en modo alguno obvio que la sobriedad sea un bien. La consideran, más bien, como un prejuicio superado o un escrúpulo burgués. En realidad, están descalificando algo que desconocen en la práctica, lo cual —en este caso— equivale a la ignorancia pura y simple. Porque el único modo de que la solidaridad, la valentía o la justicia dejen de ser meros membretes para indicar casilleros de valores, y pasen a constituir bienes intrínsecos a las prácticas en las que aparecen, es practicar las virtudes gracias a las cuales tales bienes se hacen presentes.

Según ha señalado MacIntyre, una de las señales de quien ha desarrollado un mal temple moral consiste en que, a medida que lo despliega, se hace cada vez menos capaz de entender qué es lo que ha aprendido mal y cómo ha caído en el error práctico que le ha llevado a tal situación. Una parte decisiva de la maldad del mal temple moral es la

ceguera intelectual y práctica acerca de la conexión entre las virtudes y los bienes correspondientes. Quien se ve poseído por esta incapacidad carece de recursos para explicar y explicarse cómo ha llegado a fracasar éticamente, y qué debería haber hecho para evitar el fracaso, lo cual le daría una pista para saber qué ha de hacer a partir de ahora para salir de su situación de postración moral.

Aunque menos inmediatamente perceptible, no es menos estrecha la conexión entre virtudes y normas. Por una parte, sin seguir ciertas normas los bienes correspondientes a las virtudes me resultan apetecibles por el único motivo quizá de que un sentimiento me inclina hacia ellos. Pero tal emoción favorable puede desaparecer por cualquier causa o incluso transformarse en el sentimiento contrario. Y es que mi espontaneidad estimativa no es un criterio seguro en cuestiones de orientación vital. El seguimiento de normas que, de un modo u otro, se encuadran en la ley natural contribuye decisivamente a que se establezca esa especie de connaturalidad o empatía entre mí mismo como agente moral y los bienes correspondientes a las virtudes. Por ejemplo, si conozco y observo la norma de que no se debe beber alcohol hasta el punto de perder el sentido común y la percepción de la realidad, me resultará más claro que mantenerme sereno es un bien indiscutible, aunque me apetezca tomar otro vaso de vino de Rioja. Las leyes éticas poseen una fuerza educativa. Facilitan que lo bueno me parezca bueno y que lo malo me parezca malo. No se agota la moral, según sabemos, en el cumplimiento de normas o reglas. Pero, si no las conozco y procuro cumplirlas, lo que Aristóteles llamaba el «ojo del alma», mi capacidad de discernimiento moral se oscurece y comienzo enseguida a confundir entre apariencias y realidades.

Yo sólo puedo aprender a ser valiente o sobrio o fiel si aprendo al mismo tiempo que ciertos tipos de acciones han de ser evitadas siempre y sin excepción, si es que quiero llegar a realizar tales virtudes. Ciertamente, no basta con el conocimiento de estas normas para adquirir las virtudes correspondientes. Es preciso ir más allá de tales normas para el logro de las excelencias. Pero sin ellas no es posible avanzar hacia tal meta.

Normas, bienes y virtudes se entrelazan íntimamente en mi vida ética, sin que sea posible prescindir de ninguno de estos elementos. La moral vivida es como un cable en el que tres cabos se entrelazan indiscerniblemente. Es su interconexión la que proporciona unidad a la moral y evita la explosión a la que antes me refería. Cuando es unitaria, la ética tiende a seguir siendo una, sin que resulte fácil su atomización en sectores o en escuelas. Se percibe entonces mejor que no es un armazón para configurar mi vida de acuerdo con alguna preferencia ajena, sino que constituye mi misma vida en su armónico despliegue.

¿Por dónde empezar?

—Aunque te esfuerces por presentar una visión unitaria de la ética, y por prescindir de complicaciones y tecnicismos conceptuales, lo cual es de agradecer, habrás de reconocer que la cosa sigue teniendo sus complicaciones. Supongamos que alguien no tenía noticia previa de estas nociones y que desea comenzar a incorporar a su vida una manera explícita y reflexiva de vivir la moral. ¿Por dónde tendría que empezar? Porque has dado la impresión de que cualquiera de estos conceptos —bienes, normas, virtudes— por sí solo no lleva a ninguna parte. Pero tampoco hay nadie que sea capaz de poner en juego estos tres elementos a la vez.

—La dificultad que planteas, que tiene una larga historia filosófica detrás, es uno de los motivos por los que me empeño en acercar lo más posible la ética a la vida. Es el modo que tengo de intentar superar la perplejidad moral que detecto en la gente que me rodea y en mí mismo. Igual que la propia vida, la ética es una especie de circuito electrónico de esos que se llaman redundantes, porque —al ser circulares— se puede llegar a un mismo punto en un sentido o en otro. Las virtudes nos remiten a los bienes, éstos a las normas, que a su vez nos llevan a las virtudes, y a la inversa. Pero, como es obvio, esta respuesta no es suficiente. Hay que añadir un aspecto esencial para el logro de la excelencia: que ésta no la puede conseguir nadie individualmente, que posee una índole comunitaria. Tal es, en rigor, el punto de partida: el encontrarnos viviendo ya en una comunidad que practica unas virtudes, aprecia unos bienes y respeta unas normas.

En realidad, siempre nos encontramos en una comunidad de tal tipo, como MacIntyre ha puesto de relieve. El individuo desarraigado y solitario es una ficción literaria contemporánea —con distintas valoraciones, negativa y positiva respectivamente, en Dostoievski y Sartre— que parece irse haciendo una realidad trágica a la vista del aislamiento y ausencia de solidaridad que se extiende cada vez más en una sociedad desvertebrada como la nuestra. En cualquier caso, la ética como esfuerzo asocial conduce necesariamente al fracaso. El principio temporal y antropológico de una vida lograda es la familia en la que he nacido y el entorno inmediato en el que comienzo a desarrollar la convivencia.

Según Aristóteles, que se planteó a fondo este problema, la dificultad estriba en que sólo puedo alcanzar una virtud si realizo operaciones buenas, y sólo puedo realizar operaciones buenas si ya poseo una virtud. ¿Cómo se resuelve esta petición de principio? Advirtiéndome que no se trata de un círculo vicioso sino de un circuito vital con una dimensión social ineludible. Los dos resortes que me permiten comenzar a comportarme bien sin haber adquirido propiamente la virtud son la educación y las leyes. Aunque la procedencia de lo que adquiero por educación y por el cumplimiento de las leyes es externa, yo tengo, como ser humano, especialmente en las primeras fases de mi vida, la capacidad de asimilar e incorporar tales patrones de conducta y poner así en marcha el círculo funcional de la operación recta, que inmediatamente comienza a crear en mí su propio hábito, ya que la adquisición de la virtud moral, como sabemos, no exige de suyo la repetición de actos.

Frente al individualismo liberal, los comunitaristas actuales —Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre— han puesto de relieve que elaborar una ética prescindiendo de su dimensión social es una de esas típicas abstracciones de la modernidad, que desata la dialéctica interna entre los elementos de la propia moral, con especial incidencia en la aludida separación de la ética pública respecto a la ética privada. La moral reductivamente privada no existe. No sólo porque de hecho, incluso biológicamente, tengo que vivir en comunidad, sino porque la privacidad cerrada haría improseguible mi vida moral: supondría su muerte prematura.

De ahí la profundidad y el acierto de la sentencia que repite frecuentemente Aristóteles, según el cual actuar bien es actuar como el hombre bueno. Lo cual confirma que no hay reglas abstractas para la vida moral, pero también subraya que la única forma de comenzar a aprender cómo comportarse rectamente es ver cómo se comportan quienes me rodean y empezar a imitarles, atraído por el resplandor que la conducta recta lleva consigo. No hay otra escuela que la propia comunidad en la que se vive. La educación y las leyes son sus dos manifestaciones institucionales, pero la vida misma está llena de consejos, recomendaciones, correcciones y diversas formas de aliento que hacen prender en el niño y en el joven el temple de la vida buena que después ha de desarrollar durante toda su vida.

Esto nos lleva a un concepto que hace unos años no se podía ni mencionar y que hoy aparece en muchas páginas de libros de ética y filosofía política. Me refiero a la *tradicición*. Las nociones de tradición y de comunidad se implican mutuamente. Porque una comunidad sólo se constituye sobre la base de un sentir común acrisolado por los años, de unas valoraciones que han sido contrastadas en la práctica, de una experiencia mil veces revisada y corregida. Mientras que, a su vez, nadie puede inventarse una tradición por su cuenta y riesgo: vivida por un solo individuo, una tradición no pasa de ser una costumbre e, incluso, una manía. La tradición es siempre el temple intelectual y moral de un pueblo. No representa sólo su memoria histórica, sino también y sobre todo la manera como se enfrenta al futuro: sus expectativas y los recursos para afrontar los retos que su logro conlleva. Sin tradición no hay progreso. De ahí la ingenuidad de fondo que acompaña a todo planteamiento radicalmente ilustrado, en el que se quiere progreso sin tradición, lo cual es un imposible, por el fundamental motivo de que el progreso es un componente de la propia tradición.

—¿Cómo se descubre y se incorpora la tradición de la comunidad en la que uno vive?

—Viviendo a fondo esa comunidad, implicándose hasta las cejas en sus inquietudes y esperanzas, sin despreciarlas ni mitificarlas. El nacionalismo sería una forma de mitificación, mientras que el cosmopolitismo podría indicar desprecio. El cosmopolitismo es superficial y pedante, pero el nacionalismo es peligroso. Nadie mata por el Concorde o por Internet. En cambio, no son pocos los que están matando por el tipo de gorra que llevan, por su manera de hablar, o por bailes y vestidos típicos, inventados la mayoría en

ambientes cortesanos del siglo XIX. En el nacionalismo, la tradición se reinventa y se deforma, haciendo que bascule hacia un pasado inexistente; por eso suele implicar errores éticos de primera magnitud. Pero contesto a tu pregunta de manera positiva: lo mejor para captar una tradición es hablar mucho con personas de todas las generaciones, especialmente con los viejos y con los niños. Con los mayores, porque representan la decantación de la tradición comunitaria, aunque lógicamente configurada por las vicisitudes por las que les ha tocado pasar, por ejemplo, una guerra civil. Con las niñas y niños, porque al charlar con ellos se detecta, en estado naciente, cómo estalla el temple comunitario en las vitalidades recién estrenadas.

No basta asimilar una tradición para comportarse de manera recta, porque ese modo histórico de vivir puede arrastrar lacras morales que el propio paso de los años, lejos de limpiar, ha ido confirmando: prejuicios, supersticiones, odios, venganzas... Es el motivo que aducen los ilustrados radicales para intentar apartarse de toda tradición, pero sin darse cuenta de que ello equivale, como dicen los norteamericanos, a tirar al niño con el agua cuando se vacía la bañera. Los conservadores recalcitrantes tampoco son, en contra de toda apariencia, amigos de las tradiciones. No sólo porque éstas incluyen una dimensión popular que hoy llamaríamos «republicana», enemiga de las ventajas individualistas y de la globalización, sino porque temen que el hecho de que cada grupo de personas se atenga a una tradición diferente facilite el relativismo. Hacen bien los conservadores neoliberales en temer a las tradiciones, porque tales estilos de vida arraigados en un pueblo no suelen considerar el dinero y sus intercambios como valor primero; pero los neoliberales se equivocan en lo concerniente a la presunta relativización. Las tradiciones no excluyen una cierta tendencia a la universalidad porque, enraizadas como están en la naturaleza humana, tienden a converger entre sí. Según dice MacIntyre, toda auténtica tradición nos conduce más allá de sí misma.

La conexión de las excelencias

Una vieja y sorprendente tesis de la ética clásica sostiene que todas las virtudes están conectadas entre sí, e incluso que las poseo todas en el mismo grado. Esto parece ir en contra de toda evidencia. Yo soy prudente, pero no soy audaz. Mi amigo Carlos es justo, pero no es sobrio. Almudena, por su parte, es más valiente que solidaria. En definitiva, cada uno de nosotros posee unas virtudes y no otras, o tiene varias en grados diversos.

Pero, si bien lo pensamos, esta aparente «especialización» no cuadra muy bien con el concepto de virtud como excelencia en orden a la vida lograda que he expuesto hasta ahora. La excelencia personal y la plenitud vital son indivisibles. De nadie diríamos por ejemplo: «Heliodoro es una excelente persona, lástima que luego resulte tan cruel.» O algo semejante a esto: «Itziar es una mujer feliz, a pesar de que continuamente se equivoca en las decisiones que toma.»

Una vida lograda es una vida cabal, a la que nada le falta ni le sobra, en la medida en que lo permite la humana condición. ¿Cómo hacer esto compatible con la indudable desigualdad de las cualidades morales que poseo? La respuesta clásica, aunque no convenza a mi amigo Peter Geach, no deja de tener su intrínquilis: lo que puede estar ausente o poseer otro nivel distinto de la excelencia conquistada no constituye propiamente una virtud perfecta, sino que se queda en mera disposición o inclinación natural. Porque es indudable que, por lo general, las personas físicamente fuertes y de carácter agresivo tienden a ser valientes o, por lo menos, a parecerlo. Mientras que los tímidos y poco dados a los ejercicios físicos más bien se nos antojan cobardes. Aunque quizá, cuando llegue el momento de peligro, el que aguanta en su puesto y da la cara es el tipo birrioso de gafitas y aspecto intelectual.

La distinción entre apariencia y realidad vuelve a ser una de las claves de la ética, que es la ciencia realista por antonomasia. Ya vimos en su momento que, según Platón, el bien no tolera las apariencias. Sólo se alimenta de realidades. Nunca basta con parecer excelente: hay que serlo de verdad. Porque una excelencia fingida constituye en moral un contrasentido. No así en el arte. Supongamos, como parece suceder, que uno de los «grandes tenores» en realidad no sabe música: canta de oído, es decir, se limita a cantar como los que cantan mejor, a los que imita mejorándolos. ¿Y a mí qué más me da, se preguntará el melómano desde el patio de butacas, que cante perfectamente porque lo sabe hacer de primera mano o porque imite óptimamente a los que dominan la técnica musical? Y otro tanto sucede con la teoría. Una vez me dijeron de la alumna que durante todos los cursos de la carrera había sido la primera de la clase: «En realidad no es lista: se hace la lista.» Y yo sólo pude contestar: «Me da exactamente igual que sea lista o que se haga la lista siempre y en todo momento.» Aquí, en la ciencia, la apariencia podría sustituir en alguna persona a la realidad. Otra cosa sería si me hubieran dicho que en realidad no era leal con sus compañeros, o que simulaba apreciarme pero en realidad acostumbraba a hablar mal de mí, ya que entonces la ficción se daría en el plano del bien ético, donde es inadmisibile.

La virtud aislada sólo puede ser aparente, porque su real ejercicio implica la puesta en práctica de las restantes virtudes. La persona que no es sobria tendría grandes dificultades para ser valiente. Porque el ejercicio de la fortaleza implica afrontar la dificultad y renunciar al placer. Y eso sólo lo puede hacer alguien que sea templado. Por otra parte, el que no es valiente difícilmente será justo, pues la promoción de la justicia suele llevar consigo enfrentarse a otras personas que defienden sus propios intereses, ante las que el cobarde retrocede y acaba por preferir la injusticia al conflicto. Finalmente, quien busca el placer por encima de cualquier otra cosa, no respetará el pudor de otras personas, algo a lo que tienen derecho, de manera que el libertino suele ser injusto.

Tal conexión de las excelencias se establece sobre todo a través de la prudencia. Aquí la retroalimentación es evidente. Para ejercer cualquier otra virtud, necesito ser prudente, porque —de lo contrario— puedo hacer cosas en sí mismas excelentes, pero fuera de lugar y de hora, inoportunas, con lo cual dejan ya de ser excelentes. Pero la fórmula simétrica también es cierta. Para ser prudente, me resulta imprescindible ser justo, templado, valiente, ya que —si no— el propio desorden en mi conducta repercute en la rectitud del juicio concreto, el que hago aquí y ahora, me ciega el «ojo del alma» y acaba por producir un dictamen en el que no me atengo a la *verdad práctica*, que ha sido agudamente estudiada por Fernando Inciarte. Para acertar en la práctica, para dar en el clavo, es preciso que no me falte ninguna de esas virtudes fundamentales y, en especial, las que se llaman cardinales, porque en ellas se apoyan las demás excelencias morales como en su gozne o quicio.

Mis virtudes morales, tomadas cada una por su cuenta, vendrían a ser un haz de reglas para aplicar al ejercicio del apetito sensible (templanza), de la agresividad (fortaleza) o de la voluntad de dar a cada uno lo suyo (justicia). Pero, en tal caso, nunca sabría cómo y cuándo aplicarlas, ya que las situaciones que de hecho se presentan ante mí nunca son puras o abstractas, siempre se presentan con aspectos peculiares e irrepetibles. Necesitaría entonces una regla para aplicar esas reglas. Ahora bien, por el mismo motivo, me haría falta una tercera regla para aplicar la segunda. Con lo cual me vería abocado a un proceso al infinito. Y es que, como advirtió Ludwig Wittgenstein, la aplicación de reglas no puede estar a su vez sometida a reglas. Al final —o, mejor dicho, desde el principio— necesito recurrir a una capacidad que no consista en regular, sino en comprender. Y ésta es, en principio, la virtud de la prudencia: la excelencia en la comprensión moral de una situación concreta.

Tal viene a ser, sin entrar en tecnicismos, el enfoque aristotélico. El platónico es aún más rico y sugestivo, aunque tal vez menos preciso. Mantiene Platón que, además de las virtudes o artes particulares, debe existir lo que él denomina, en su diálogo *El político*, el arte regio. Según Platón, este arte supremo y ordenador o arquitectónico es la sabiduría, en la que lo teórico y lo práctico se entrelazan indiscerniblemente. Gracias a la orientación suprema que las virtudes determinadas reciben del arte regio, pierden su carácter técnico, su exclusiva orientación hacia reglas, su propensión a convertirse en instrumentos para el éxito inmediato, y se ponen al servicio del perfeccionamiento humano. Porque las habilidades aisladas —la retórica, por ejemplo— tienden a absolutizarse y a transformarse en herramientas del puro poder. En cambio, integradas con las restantes por intervención del arte regio, las virtudes e incluso las técnicas —entre las que Platón no tiene en este contexto especial interés en distinguir— adquieren un sentido humanista y contribuyen al mejoramiento del hombre en cuanto tal.

—Es una bella teoría. Pero ¿le encuentras alguna aplicación actual?

—Me parece que lo que hoy día se echa en falta sobre todo es algo así como este arte regio del que habla Platón. ¿Quién se atreve actualmente a mencionar siquiera la sabiduría? Señal de que la necesitamos. Todos estamos de acuerdo en que las técnicas han progresado más rápidamente que nuestra capacidad de orientarlas hacia el bien del hombre. Si no lo logramos, nos puede suceder como al aprendiz de brujo, que termina haciendo volar por los aires su experimento y todo lo que le rodea, incluido él mismo. Fíjate en que incluso las virtudes se han tecnificado, como demuestran todos esos libros de autoayuda que llenan los estantes de las librerías y tanta desorientación acaban por producir.

Naturalmente, el arte regio no es una panacea. Y corre también el peligro de tecnificarse, como ha ocurrido con la filosofía en diversas épocas de su larga historia. En vez de percatarse de que «lo propio del sabio es ordenar», algunos de mis ilustres predecesores y actuales colegas han pensado que el presunto sabio —el oficiante de filósofo— podía llegar a entender de todo, incluso de lo más concreto y particular. Yo diría que el contenido de la filosofía es muy escaso y he llegado incluso a hablar de una *metafísica mínima* («pobre» según Fernando Inciarte). Ahora bien, este contenido tan reducido posee la máxima importancia, porque se refiere a los primeros principios y a los conceptos primordiales del conocimiento humano. Para hacerse una idea de cuáles podrían ser los temas más típicamente metafísicos, se podría decir que son aquellos que cabe comprender con cierta independencia de su formulación lingüística. Si hay pensamiento sin lenguaje —que yo estoy convencido de que sí, de que lo hay, aunque sólo sea en niveles elementales y fundamentales— ahí es donde se localiza la metafísica. Pero éste es un tema del que espero ocuparme en otra publicación.

Saber, saber hacer, hacer

La teoría consiste en saber, el arte y la técnica en saber hacer, y la excelencia ética simplemente en hacer. Ciertamente, es un hacer que presupone un saber, pero él mismo no consiste en saber. Ni el saber puro, ni el saber hacer algo, me justifican y me mejoran como persona. Para ponerme en disposición de vivir bien, he de ejercer una conducta lograda, lo cual exige actuar rectamente, no sólo saber en qué consiste la actuación recta o cómo se comporta uno correctamente. Ni siquiera basta con la intención: es necesario *hacer* efectivamente, porque la competencia ética no puede lograrse al margen de su propio ejercicio, incluyendo en él no sólo las acciones en sentido estricto sino también las omisiones, las reacciones o las actitudes.

En esto se distingue la *competencia técnica* de la *competencia ética*. Respecto a la ciencia, que aparentemente es pura teoría, destaca en la técnica su carácter aplicado. Hablamos hoy día, por ejemplo, de «tecnociencia» en cuanto que la ciencia actual no puede avanzar sin una alta sofisticación tecnológica, tanto en su fase de investigación como en su tramo de aplicación. Sin embargo, el hecho de que la ciencia actual sea

inseparable de su aplicación la ha acercado más a la ética que a la técnica, porque es a la moral y no a la técnica —en contra de las iniciales apariencias— a la que pertenece esencialmente su propio uso, su correspondiente aplicación. Según ha indicado Inciarte, la clásica distinción entre técnica o arte, por un lado, y praxis (en la que se inscribe la moral), por otro, estriba en que la técnica es un tipo de saber, un saber-cómo, un *know-how*, mientras que su aplicación o ejecución es secundaria: en muchos casos, se puede dejar en manos de un aprendiz, porque se trata de una mera reproducción o repetición de algo que ya se ha hecho. Sería absurdo suponer esto en el caso de la ética, a la cual la ejecución pertenece como momento esencial, sin que tuviera sentido dejarla en manos de otro. De ahí que propiamente la moral no se pueda enseñar, aunque sí se puede aprender. Y de ahí también lo inadecuado de comparar al cultivador de la ética con la señal de circulación, que indica a dónde ir, pero ella no va. Si el propio estudioso de la ética no la practica, ni siquiera él mismo la aprenderá, y desde luego sembrará el desconcierto en quien cometa la imprudencia de constituirse en aprendiz suyo.

Y es que, como ya he adelantado, en la operación personal se concentra todo mi ser. Es ahí donde me la juego, donde arriesgo, no esta o aquella verdad, sino la verdad de mi vida entera, su plena autenticidad. Tanto en la ciencia como en el arte, yo decido una y otra vez *sobre* algo que me interesa, pero que no soy yo mismo. La ciencia actual, justamente, considera que en ella se procede siempre por ensayo y error, de manera que ningún científico está eximido de decidir. Más claro aún es el caso del arte moderno, en el que ha quedado patente que la creación artística es cosa de la expresión personal, sin que esto excluya que haya un saber estético más o menos universal y cierto, aunque siempre en situación de claroscuro; porque, como decía Borges, quizá el hecho estético sea la inminencia de una revelación que no llega a producirse. Pero en el caso de la práctica ética, yo no decido *sobre* algo, sino que soy yo quien *me* decido. Y decidirse es algo mucho más personal y comprometido que conocerse. Si yo me conozco mejor, puede suceder que en mi vida sólo cambie esa autointerpretación mía. Si yo me decido, abrazando una opción básica, mi vida entera se muda y es entonces cuando me hago mejor o peor. Es en el ámbito considerado por la filosofía práctica donde cabe decir que el ser humano se logra o se pierde, se perfecciona o se daña.

Ya subrayé, al iniciar este libro, que la actuación relevante para la ética no implica la modificación de un objeto exterior, como sucede con la producción. A este tipo de hacer más propiamente humano es al que he llamado *operación*. Aquí la acción revierte sobre el propio sujeto agente y le hace mejor de lo que era o, al menos, refuerza su disposición hacia la virtud, siempre y cuando la operación de que se trate esté corregida y responda a la naturaleza humana. De modo que la operación no tiene otro fin distinto de ella misma, porque no produce un efecto transeúnte, sino una excelencia inmanente.

Con independencia de cuál sea el fin último del hombre, cuestión que todavía no he abordado frontalmente, ya cabe adelantar que estará íntimamente relacionado con este tipo de operaciones inmanentes, que permanecen en el propio sujeto, y que no son otras

que el querer y el conocer.

Éste es un tema capital que había quedado extrañamente olvidado durante siglos. A pesar de que la filosofía moderna, como es sabido, se centró sobre todo en el conocimiento del sujeto, pasó por alto el tipo de acciones que más propiamente pertenecen al sujeto, porque en él permanecen. La tragedia de buena parte del pensamiento de los tres últimos siglos consiste en que apunta hacia los temas decisivos —hacia la irreductibilidad del espíritu a la materia— pero carece de los instrumentos conceptuales adecuados para abordarlos. De ahí que no pocas veces acabe por desesperar de su planteamiento propio y recaiga en su contrario: en un tipo u otro de naturalismo o materialismo que implican la ruina de la ética.

En el siglo XX, además de los autores propiamente aristotélicos, ha sido Hannah Arendt la pensadora que ha vuelto a poner el tema encima de la mesa. En su interesante libro *La condición humana*, Arendt distingue tres tipos de actividad en el hombre: el trabajo, la obra y la acción. Es en esta última categoría donde cabría encuadrar lo que aquí estamos llamando operación, ya que la pensadora alemana entiende por *acción* lo que hacía el hombre libre en la *polis* griega, centrado en los discursos y en las hazañas: conocer y querer, en último término. La *obra*, en cambio, se refiere más bien a las creaciones artísticas, objetos permanentes de disfrute y ornato que se hacen por sí mismos y no por una utilidad añadida. En cambio, el *trabajo* es la actividad propia de los esclavos, tiene una índole repetitiva —como es el caso, por ejemplo, del barrer o del cocinar— que lo asemeja al metabolismo biológico, y no deja tras de sí objetos externos permanentes destinados a la contemplación.

Cabe achacar a Hannah Arendt que ha separado en exceso los tres tipos de actividad humana, que de ordinario no se producen con una distinción tan nítida. En concreto, su caracterización negativa del trabajo, aunque justificada por la necesidad de oponerse a posturas que en su tiempo —mediados del siglo XX— glorificaban la labor humana, falla por no advertir que toda tarea, por rutinaria que sea, implica una actualización de la capacidad humana de actuar, sin que carezca, por lo tanto, de las dimensiones propias de la acción y nunca le falte valor ético. Barrer y cocinar son actividades no menos dignas y humanas que escribir libros de filosofía política. Hannah Arendt misma hacía ambos tipos de cosas. En cualquier caso, no hay trabajo humano que no lleve consigo conocimiento y volición, como corresponde a un tipo de actividad que sólo un ser dotado de espíritu puede llevar a cabo. Porque el trabajo, cualquiera que sea, es un medio para la autorrealización y el perfeccionamiento del hombre. Quien no trabaje, esforzándose por hacer cada vez mejor su tarea, no encontrará materia ni ocasión para el desarrollo de la ética en la existencia diaria.

El logro de la vida humana no queda restringido, por tanto, a ciertas actuaciones que lleve a cabo rara vez en mi existencia. Cada día ejercito la práctica ética, sin que pueda refugiarme en un territorio moralmente neutro. Construyo o destruyo sin cesar mi propio ser, lo cual confiere espesor y consistencia a todos los instantes de mi andar por el

mundo. Todo ello sin necesidad de darme mucha importancia ni poner cara excesivamente grave, porque no hay nada más ridículo y perjudicial que tomarse excesivamente en serio a uno mismo o especular acerca de lo cotidiano.

Una vida lograda ha de estar marcada por el signo de la unidad. La escisión irreconciliable es semilla de muerte. La unidad armónica de lo plural es raíz de vida. Y en la base de todo empeño ético se encuentra la esperanza de que tal unidad orgánica sea posible, de que exista una articulación vital entre verdad y unidad que pueda ser desvelada por la teoría o contemplación serena de la realidad, y ejecutada por la praxis o realización comprometida de una verdad que merece el calificativo de *práctica*. En cambio, la contraposición entre contemplación y trabajo, entre espíritu y materia, entre verdad y eficacia, entre educación humanística y capacitación profesional, es la herida no restañada por la que se desangra el ideal del logro existencial.

Sólo el amor funda sin confundir, mantiene a la vez la alteridad y la identidad, logra la unidad de lo plural. Por eso estamos presenciando el fracaso de los programas culturales de la Ilustración radical: porque pretenden articular la variedad de saberes y prácticas en el plano de una fría objetividad, presuntamente neutral, que margina el amor a la verdad. La contraposición entre amor y conocimiento, como si fueran respectivamente lo irracional y lo racional, es una perversión dialéctica que acaba por reducir el amor a deseo físico y el conocimiento a esa trivial curiosidad que se enmascara bajo una erudición sin finalidad, lo cual no deja de ser un signo de desesperación. Cuando, en rigor, el amor es la fuente de todo saber y la íntima energía que alimenta a cualquier comunidad humana.

Un suplemento de ser

Por ser una operación immanente, el tipo de *hacer* que compete a la actividad ética deja su huella en mí cuando actúo. Éste es el primer aspecto de la responsabilidad. Lo verdaderamente importante de la cualidad de mi comportamiento no es si con esta conducta beneficio o perjudico a otra persona, sino si con ella me hago bien o me daño a mí mismo. Antes de ser responsable ante terceros, soy responsable ante mi propia conciencia. La conciencia no es una facultad, como a veces erróneamente se cree. La conciencia es un acto en el que juzgo acerca de la cualidad moral, como buena o como mala, de una acción que he realizado, estoy realizando o considero la posibilidad de realizar. La conciencia concreta los principios morales generales —haz el bien y evita el mal, no hagas a los demás lo que no quisieras que hicieran contigo...— aplicándolos a una situación determinada. Se desarrolla, por tanto, entre dos polos: el conocimiento de esa concreta situación, por una parte, y la consideración de los principios que a ella se deben aplicar. Como cada situación es irrepetible, no me cabe tener —ni lo desearía— una especie de recetario en el que se contuvieran todos los posibles supuestos. Pero sí que es posible, al hilo de la formación de mi carácter ético en una comunidad, el ir

configurando un criterio, una capacidad de discernimiento que me proporcione una especie de connaturalidad con el núcleo moral de la vida humana. No es preciso insistir en la importancia de esta formación de una recta conciencia, porque es la norma próxima según la cual he de actuar. Naturalmente, si mi conciencia es actualmente errónea (es decir, si ignoro que no es verdadero su dictamen en este caso), también debo seguirla, porque no tengo otra instancia a la que recurrir en concreto. Pero ello no excluye la responsabilidad que sobre mí pueda recaer, eventualmente, por no haber puesto los medios adecuados que me hubieran permitido no incurrir en tal error.

Ahora bien, lo que me interesa ahora no es explorar la cuestión de la conciencia moral, que es un aspecto del conocimiento de mí mismo, en cuanto que dispongo de principios éticos y me enfrento a situaciones determinadas. Lo que importa aquí es lo que sucede con mi propio ser, es decir, con mi propia realidad. Y lo que acontece es que, al obrar correctamente, añado una dimensión suplementaria a mi propio ser: soy más, lo cual repercute como potencialidad adicional en mi obrar ulterior.

El ser que se me añade no tiene, obviamente, un carácter físico. Mantener eso sí que supondría incurrir en una burda «falacia naturalista». Pero tampoco se trata de una mera existencia moral, una especie de halo etéreo que me rodearía cuando me comportara como una buena persona. Es un tipo de ser sumamente real, que no tiene un carácter físico sino práctico. Por eso Friedrich Kaulbach lo denomina *ser práctico*, en el sentido de la capacidad de actuación que realmente adquiero al obrar y que me facilita establemente el ejercicio de la práctica.

El ser práctico es el suplemento activo que mi ser natural adquiere cuando despliego mi capacidad operativa de acuerdo con mi propia naturaleza. Porque mi naturaleza no es una especie de núcleo duro de mi personalidad, sino el principio de todas mis actividades. Y su actualización correcta produce un aprendizaje positivo que, a semejanza de lo que sucede en el caso de un ordenador o de una máquina cibernética, potencia mi *memoria de ser*, es decir, mi reserva activa para actuar aún mejor en un futuro inmediato. Es a lo que, en un sentido profundo, denominamos *experiencia*.

No es algo que se mueva en el plano de las puras intenciones, de los méritos morales, de la dignidad o decoro de mi comportamiento. Por de pronto, supera el ámbito puramente individual y consciente, porque se inserta en la comunidad de la que formo parte. Al actuar positivamente, yo refuerzo lo que Hegel llamaría *espíritu objetivo*, es decir, la plasmación social y cultural de lo más íntimo del ser humano. Con mi conducta creativa y constructiva «hago comunidad» de un modo estrictamente real.

El ser práctico no es el de las cosas naturales, pero sí es el que compete a los asuntos humanos, que desde mí mismo se proyectan hacia ese terreno interpersonal en el que se entrelazan con los de otros agentes, hasta constituir el ambiente en el que se desenvuelve nuestra vida. Se trata, evidentemente, de un ser cultural, siempre que la propia cultura no se entienda como un factor de incomunicación y de irreductibilidad individualista o de grupo.

—¿Por qué te manifiestas siempre tan duramente contra el multiculturalismo? Al fin y al cabo, ¿no es la variedad una riqueza para una comunidad humana?

—No estoy contra el multiculturalismo. Me opongo, en cambio, al relativismo cultural, especialmente porque conduce como de la mano al relativismo ético. Pienso que el origen del relativismo ético se remonta precisamente a la desconsideración del peso de ser que corresponde a lo moral en el hombre. Tan subjetiva y pura se hace la ética racionalista, incluso en algunas versiones universalistas como la kantiana, que queda prácticamente reducida a la intención. Hasta el punto de que la *moralidad* privada de la intención se reduce a la pura *legalidad*, que es la mera rectitud material de la acción, su concordancia con la ley. Para acoger la variedad, es preciso conceder relevancia al ser práctico, que es la ética realizada en comunidades reales, en tiempos históricos diferentes, con sensibilidades morales distintas, sin que por ello pierda su consistencia y su realidad transubjetiva, es decir, independiente de los sujetos individuales.

La calidad ética que yo vaya consiguiendo implica la intensificación de mi vitalidad, la potenciación de mis capacidades operativas. Y esto es precisamente lo que me aporta el ser práctico, cuyo crecimiento es indefinido, dentro del marco de la naturaleza que me es propia: la humana.

Este carácter de catalizador o intensificador se pierde en la denominación que clásicamente se da al conjunto de mis hábitos operativos. Me estoy refiriendo a la expresión *segunda naturaleza*, que resulta equívoca, porque las virtudes no son principios de operaciones en el mismo sentido en el que lo es la naturaleza. Las virtudes son principios inmediatos de operaciones, mientras que la naturaleza es un principio, por así decirlo, fundamental. Por otra parte, las virtudes no son innatas, sino siempre adquiridas por medio de operaciones. El ser práctico es una ganancia mía, no algo que me han dado, como es el caso de la naturaleza.

Al ser práctico se le puede llamar, como hace certeramente Millán-Puelles, libertad moral. La libertad moral es la que se gana a golpe de libertad. Por eso se puede decir que es reduplicativamente libre. Es una libertad libremente ganada, a diferencia de los dos niveles previos de libertad —la ontológica y la psicológica— que presentan una índole innata.

Al ser práctico es al que se refiere el lema de Píndaro: «Llega a ser el que eres.» Es decir, encuéntrate contigo mismo. Pero eso no podrás hacerlo estáticamente, como en esas versiones débiles y caprichosas de la autorrealización, en las que alguien se quiere encontrar a sí mismo sin avanzar a su propio encuentro, es decir, «auto-realizarse» sin poner el esfuerzo ético necesario para lograr una seria autenticidad.

La índole dinámica de mi ser se revela en la necesidad de avanzar hacia el encuentro con los demás, hacia más allá de lo que soy ahora, para lograr la propia identidad que, por lo demás, nunca será plena. En esta tierra jamás seré plenamente quien soy. Si llegara a serlo, desaparecería mi razón de existir como caminante, como buscador de mí mismo. Equivaldría a estar muerto y enterrado. Para mí la vida es una

tarea ineludible: es una responsabilidad y una fatiga. Por eso implica esperanza. Si me invade el cansancio de fondo ante esa tarea, surge la desesperación de quien no se considera capaz de continuar luchando para perfeccionarse perfeccionando su entorno y a cuantos le rodean.

La excelencia a la que aspiro no es la del completo acabamiento. Es seguir buscando lo bueno de la mejor manera que esté a mi alcance. Potenciar lo más posible mi ser práctico, para que mi capacidad operativa crezca acumulativamente. Una concepción estática y terminal de mi excelencia la convertiría en algo odioso para los demás e incluso para mí mismo. Para los demás sería la mayor falta de modestia, ya que aspiraría a presentarme como un modelo. Para mí supondría abocarme a la desesperanza, al proponerme algo inalcanzable. Paradójicamente, la excelencia excluye el perfeccionamiento total.

LA VERDAD BAJO SOSPECHA

La verdad ¿instancia de apelación definitiva?

Hay algo que de ningún modo deseo: ser feliz a cambio de aceptar la mentira. Por ejemplo, no toleraría pasar una vida placentera que luego resultara ser un largo sueño. Tampoco me gustaría de ninguna manera vivir toda una vida anestesiado, con un umbral de conciencia que me permitiera disfrutar de sofisticados placeres. Eso no es vida.

Y, sin embargo, quizá empezara a dudar si me propusieran algo más sutil. No se trataría de la pérdida de la vigilia, de la conciencia despierta, sino de verme envuelto por las apariencias. Los aspectos más desagradables de la existencia quedarían como disimulados por un velo que les proporcionara una cara menos áspera y más aceptable. Todo tendría una explicación fácil y tranquilizadora. No habría lugar para preocupaciones inquietantes ni situaciones angustiosas. Una especie de «genio benigno» velaría por mí y me evitaría todos los malos tragos que la vida suele traer consigo.

Quien se escandalice por esta segunda hipótesis mía, tendría que mirar a su alrededor y advertir que mucha gente vive de un modo semejante. Son ellos mismos los que lo hacen, sin necesidad de «genio benigno». Se sirven casi siempre de drogas blandas, las que proporciona sin parar la sociedad del espectáculo. Navegar por Internet es una de ellas. Sobre todo si se tiene en cuenta que recientes estudios en grandes empresas han demostrado que sus empleados y directivos sólo dedican el 14 % de su tiempo en la Red para informarse de asuntos técnicos o profesionales; del resto, la proporción más alta la invierten en la lectura de periódicos, juegos, charlas y demás distracciones. Pero es también el alcohol, el tabaco, la «movida» del fin de semana, la televisión sin fin y sin fundamento, el deporte virtual y, en definitiva, el gran protagonista de este cambio de siglo: el ocio, lo que hemos dado en llamar «entretenimiento».

Quien está entretenido, renuncia a mirar a la realidad. No está interesado por las cosas tal como son. Según diría Nietzsche, su interés por el error es mayor que su interés por la verdad. Pero este mismo hecho se autooculta, porque no sería socialmente correcto aceptarlo. En cualquier caso, son pocos los que están preparados y dispuestos a mirar a la realidad cara a cara, porque experimentan lo que algún escritor posmoderno ha llamado «el blanco terror de la verdad», que no pocas veces resulta extremadamente dura, hosca, difícil de acoger. ¿Por qué ser tan fundamentalistas y no conformarnos con una versión edulcorada de la verdad que, al fin y al cabo, nos da más juego, nos hace mejor avío, que su abrupta presencia no maquillada?

Pero es que hay más. ¿Quién puede decir que se encuentra en posesión de la verdad? ¿No será que lo que él llama «verdad» no es a la postre más que otro disfraz, más insidioso que cualquier otro, tras el que también se ocultan sus propios intereses? Si hay algo sospechoso en este mundo, es la pretensión incondicionada de verdad. Entre otras cosas porque, como dice Claudio Magris, toda opción fundamental lleva consigo la conciencia del agravio a quien ha preferido otra distinta o enfrentada a aquélla. La relativización de todos los valores —el relativismo ético— se presenta como la única posibilidad de superar este mal radical que implican las convicciones morales absolutas, la única forma de abandonar la conciencia de culpa que acompaña a toda actuación seria, para alcanzar así una «nueva inocencia».

Si continuamos hasta su extremo este proceso de vaciarnos de convicciones y quedarnos sólo con convenciones, lo que resulta al final no es *nada*. Y este «vivir en nada», este nihilismo, se lleva hasta su culminación al intentar convertir la ausencia de todo bien y de toda verdad en condición necesaria para el ejercicio de la libertad. El más célebre representante del «pensamiento débil», Gianni Vattimo, haciendo la defensa del nihilismo total, ha escrito que este arrasamiento constituye —en terminología marxista— la reducción final de todo valor de uso (que tiene interés en sí mismo) a valor de cambio (que tiene interés con vistas a otra cosa). El valor de cambio, por excelencia, es el dinero, porque con él lo podemos conseguir todo. Por eso decía el filósofo anglo-irlandés Edmund Burke que el dinero se ha convertido en el sustituto técnico de Dios. Si tengo una visa oro bien respaldada ¿para que necesito, por ejemplo, rezar? Liberados todos los valores de su enraizamiento en una última instancia, que sería precisamente la verdad, todos se hacen equivalentes e intercambiables. Cada valor se convierte en cualquier otro. Todo se reduce a valor de cambio y queda cancelado el valor de uso, toda peculiaridad inconfundible o insustituible. Economicismo y relativismo se dan la mano. Cualquier realidad se puede convertir en cualquier otra, y adquiere de este modo la naturaleza del dinero, que puede ser permutado indiferentemente por cualquier cosa. La apoteosis del mecanismo del cambio, extendido a la vida entera y mundializado por la globalización, celebra la cancelación de la verdad y la desposesión de la persona, a la que se arrebató radicalmente su dignidad.

A contracorriente de este proceso típico de la sociedad como simulacro, reitero que no puede haber florecimiento personal de espaldas a la verdad, justo porque tal logro ha de ser real, sin que apariencias alguna pueda sustituirlo. Toda dignidad que no sea verdadera es indigna del hombre, animal de verdades, insatisfecho al cabo con cualquier fingimiento. Si el conocimiento de la realidad se integra en el fin último del hombre, el error y la mentira minan el meollo de la excelencia que conduce a tal fin.

La verdad es la piedra de toque de la auténtica virtud. Constituye, por tanto, la salvaguarda contra los excesos del emotivismo y del pragmatismo. Si algo no es verdadero, por estimulante y útil que resulte, no conduce a que me encuentre conmigo mismo. Encontraré, si acaso, mi propio espectro, el fantasma de mis ensoñaciones, la

proyección de mis deseos. Pero tal engendro no resistirá el choque de la realidad y sobre él no podré construir una relación estable de amistad o de amor. Y es que no hay instancia de apelación existencial —referencia vital definitiva— más allá de la verdad.

La verdad práctica

No soy yo quien posee la verdad. Es la verdad la que me posee. La verdad, dice Leonardo Polo, no admite sustituto útil. Y Ortega y Gasset afirmaba en 1934: «La verdad es una necesidad constitutiva del hombre [...]. Éste puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional.» Esta verdad necesaria no me encadena: me libera de la irrespirable atmósfera del subjetivismo y de la esclavitud a las opiniones dominantes, que representan obstáculos decisivos para un diálogo seriamente humano. Lo decisivo es lo que Zubiri llamaba «voluntad de verdad», ese deseo incontenible de ponerse en claro con lo que las cosas son. Y, junto con esta especie de «hambre de realidad», es imprescindible tener la humildad y la sabiduría de ponerse a la escucha de la realidad, de plegarse a ella, y de entrar en diálogo con todos los que tengan algo interesante que decir, con independencia de sus posturas ideológicas. El amor solidario a la verdad es una de las claves de la vida lograda: querer con muchos un empeño de servicio a la verdad, querer a muchos en el leal desempeño de ese servicio.

La fuerza liberadora de la verdad es un valor humanista. Y, a su vez, no hay humanismo fuera de la verdad. Atenerme a la realidad de las cosas nunca ha de ser sometimiento o barrera, sino acicate para la investigación y apertura de posibilidades inaccesibles para esa razón menguada, esa razón relativizada y positivista, que en definitiva no busca la verdad sino la certeza, es decir, no la conexión con la realidad sino la coherencia consigo misma.

—La verdad sin certeza de poco me sirve, porque en tal caso no sé si la poseo o no. No acabo de ver por qué contraponés la certeza a la verdad.

—De menos te sirve la certeza sin verdad que, además, te conduce al error. Pero, en rigor, no hay contraposición efectiva entre verdad y certeza, porque lo normal es que estemos ciertos de lo que es verdadero y que la presencia de la verdad genere la correspondiente certeza. Son como las dos caras de una misma moneda: la certeza es más bien el aspecto subjetivo de la posesión de la verdad, mientras que ésta subraya la realidad de lo que se conoce. La modernidad puso todo su énfasis en la certeza, hasta el extremo de que el propio valor de la verdad quedó problematizado. Hoy día se están produciendo intentos muy interesantes para anteponer el paradigma realista de la verdad al modelo epistemológico de la certeza.

La crispada pretensión de certeza está orientada hacia atrás, para atar los cabos de una seguridad que garantice el dominio de la razón. La búsqueda de la verdad, en cambio, me lanza hacia delante, al encuentro con la realidad. Si busco la verdad, no

pretendo seguridades. Todo lo contrario: intento hacer vulnerable lo ya sabido, porque pretendo siempre saber más y mejor, pues eso implica avanzar hacia la finalidad en la que consiste el logro de mi vida. Y, paradójicamente, es esta apertura al riesgo la que me hace en cierto modo invulnerable, porque ya no están en juego mis menudos intereses, sino la patencia de la realidad.

No podemos infravalorar los actuales obstáculos para la comprensión de esta concepción de la verdad como perfección del ser humano. Las dificultades son muy hondas, especialmente en el terreno práctico. Proviene de toda una ficción cultural, en la que todavía se sigue empleando un lenguaje moral cuyo significado se ignora. MacIntyre lo ha demostrado de un modo que, a mi juicio, resulta irrefutable. Su argumentación más conocida es la que se refiere al uso de una palabra clave en el vocabulario de este libro: la palabra «virtud». Hablar de virtud sólo tiene auténtico sentido en el contexto de una concepción de la razón práctica que supera la dialéctica sujeto-objeto consagrada por la ética racionalista que llega hasta nuestros días. Para el racionalismo terminal de este cambio de milenio, la objetividad está compuesta de hechos exteriores y mostrencos, mientras que la subjetividad es una especie de cápsula vacía y autorreferencial. Se divide así la entera realidad —e incluso la vida del hombre— en dos territorios comunicados. Lo fáctico es el campo de la certeza científica y técnica, accesible a todos los que dominen el método correspondiente; se trata de un reino neutral, sin bienes ni normas morales, dominado por un férreo determinismo; es el ámbito en el que las personas actuales se mueven de lunes a viernes, en su ambiente de trabajo productivo, en su ámbito profesional donde se les exige eficacia y nada más. En cambio, lo subjetivo es irracional, irremediabilmente individual, en donde no cabe certeza sino sólo las preferencias arbitrarias de cada uno. Es la huida del viernes noche, adelantada cada vez más al jueves, en la que el placer, la dispersión, la apariencia y el simulacro hurtan el cuerpo a todo lo que pueda suponer un choque con la realidad. Claro aparece que, en un contexto esquizofrénicamente escindido de esta suerte, no tiene mucho sentido hablar de virtud, porque la virtud es el crecimiento en el ser que acontece cuando, en mi actuación, amo la verdad y actúo en consecuencia. La virtud es la ganancia en libertad que obtengo cuando ordeno toda mi vida hacia la verdad. La virtud es el rastro que deja en mí la tensión hacia la verdad como ganancia antropológica, es decir, como mi perfección en cuanto persona.

Al obedecer a la verdad, realizo la *verdad práctica*. Rehabilitar este concepto aristotélico —el de verdad práctica— implica superar la escisión entre sujeto y objeto, para abrirse a una concepción teleológica —atenta al fin— de la realidad, en la que tiene sentido la libre dinámica del autoperfeccionamiento y, en definitiva, el ideal de la vida buena, de la vida lograda, de la vida auténtica o verdadera. Dando un paso más, se puede decir que el concepto de verdad práctica —central en una ética realista— sólo es posible

si la libertad no se contrapone a la verdad. La oposición de la libertad a la verdad — como lo subjetivo a lo objetivo— conduce a un dualismo antropológico, a una escisión entre mente y cuerpo, que arruina toda fundamentación humanista de la moral.

Es conveniente (y posible) «hacer la verdad en el amor». La verdad que hago, que libremente opero, es la verdad práctica. Y el amor es mucho más que deseo físico o sentimiento psicológico, mero gusto o emoción: es la tendencia racional por la que busco el verdadero bien, un bien que responda a mi naturaleza profunda y, en definitiva, al ser de las cosas. Es así como cabe entender que «la verdad me hace libre». Actuar según verdad no supone sofocar la libertad —como se derivaría de un esquema mecanicista, que sólo admite la realidad de la materia y del movimiento local— sino que implica potenciar la libertad: perfeccionarme realmente, realizar mi propio ser práctico. La vivencia de esta autenticidad no está sometida a reglas mecánicas, no responde a ningún recetario que alguien me haya proporcionado o impuesto, sino que está dirigida por la *prudencia*.

El relativismo ético representa una trivialización de este carácter no reglado de la razón práctica. La moral prudencial —por llamarla así— no equivale, de ningún modo, al relativismo. Porque lo que subraya es que he de «dar con la verdad» en cada caso, acertar, lo cual me viene facilitado por la experiencia vital que se remansa en las virtudes. Como ya sabemos, la recta razón es una razón corregida. Y ello presupone que no da lo mismo hacer una cosa que otra; de lo contrario no merecería la pena rectificar.

Al actuar, puedo acertar y puedo equivocarme. Mi campo de actuación no es una especie de gelatina amorfa, sino que está estructurado por leyes morales, que expresan lo que me resulta conveniente y lo que me resulta inconveniente, superando esa inquietante mezcla del bien con el mal, esa ambigüedad que hoy invade la sociedad entera. Una sociedad que ya no parece atreverse a decir categóricamente: «esto es bueno» o —todavía menos— «esto es malo». Por eso una persona puede ser atacada en plena calle por un grupo de gamberros sin que nadie mueva un dedo, proteste o llame a la autoridad pública. La causa de tantos atropellos que públicamente aceptamos como quien se bebe un vaso de agua estriba en que, poco a poco, nos vamos situando «por encima del bien y del mal», cuando resulta que una buena definición de la persona honrada es la de aquella que nunca se encuentra por encima del bien y del mal.

—Pero ¿cómo puedes asegurarte de antemano que determinada conducta va a conducir al logro de la vida buena, si cada biografía, como acabas de confirmar, es única e irrepetible, no sometida a reglas mecánicas?

—Ciertamente, no puedo hacerlo, por la elemental razón de que —hoy por hoy— carezco de cualidades proféticas. Lo que cualquier persona con formación ética, incluso yo, puede predecir es que si se actúa de determinada manera —de un modo moralmente malo— va a acontecer un fracaso vital. Por ejemplo, estoy seguro de que no va a lograr su vida quien pasa de un hombre a otro, o de una mujer a otra, como el que cambia cada

tres o cuatro años de coche, porque estará tratando a las personas sólo como medios, lo cual es éticamente letal para quien practica una costumbre tan instrumentalizadora y desaprensiva.

No debería extrañarnos el hecho importantísimo de que sean justo los preceptos morales negativos aquellos que preferentemente poseen una validez incondicionada y universal. Lo cual no conlleva que se propugne una ética negativa, una moral de prohibiciones, como a veces se dice con notoria superficialidad. Implica más bien un conocimiento antropológico que atesora experiencias existenciales según las cuales el desprecio de ciertos bienes básicos conduce siempre a la destrucción de mi propio equilibrio vital. Los preceptos morales negativos expresan, en último término, que no es lo mismo el bien que el mal, condición indispensable para la realización del bien. Sólo cuando se reconoce que hay algo malo en sí mismo —como es el terrorismo, la mentira consciente e intencionada, la eutanasia activa, la intolerancia religiosa o la comercialización de droga dura— empieza la vida ética, emergen los bienes morales. Dicho en términos más generales: si no hay error, tampoco hay verdad, al menos para el hombre. Porque, si no hubiera error, todo sería verdadero. Y si todo es igualmente verdadero —también una afirmación y su correspondiente negación— entonces todo es igualmente falso.

Por otra parte, el hecho de que los preceptos incondicionados —los «absolutos morales»— sean por lo general negativos, es un homenaje a mi libertad. Porque lo que categóricamente me ordena mi naturaleza es que deje de hacer ciertas cosas que contribuirían a destruirme, pero no me impera cómo he de construir. Las leyes de tráfico prescriben que no me salga de la carretera y que no adelante por la derecha, pero no mandan a dónde debo ir el fin de semana o a qué coche debo conducir.

Pluralismo y relativismo

Hoy resulta inoportuno —arriesgado incluso— recurrir a una fundamentación filosófica para salir al paso de un relativismo moral que se presenta como esa «nueva inocencia», situada más allá del bien y del mal. Estamos acostumbrados a aceptar la visión oficial de la relativización como algo ingenuo y hasta divertido, que contrasta con las malas caras y los ceños fruncidos del fanatismo y la intolerancia, condensados hoy en la etiqueta *fundamentalismo*. La levedad de lo permisivo convierte la ética en estética, o incluso en dietética, porque los únicos mandamientos incondicionados ya no son los diez del decálogo tradicional, tal como figura en la Biblia. Actualmente son los del disfrute del cuerpo y el lujo, junto con los de la higiene puritana. Como dice Magris, los nuevos personajes con los que nos tropezamos todos los días en la calle o en el trabajo, «emancipados con respecto a toda exigencia de valor y significado, son igualmente magnánimos en su indiferencia soberana, en su condición de objetos consumibles; *son*

libres e imbéciles, sin exigencias ni malestar, grandiosamente exentos de resentimientos y prejuicios. La equivalencia y permutabilidad de los valores determinan una imbecilidad generalizada, el vaciamiento de todos los gestos y acontecimientos».

Sólo que, al convertir a las personas en objetos consumibles, el relativismo adquiere una deriva cruel. Porque habría que caer en la cuenta de que lo que el permisivismo permite es precisamente el dominio de los fuertes sobre los débiles, de los ricos sobre los pobres, de los globalizados sobre los marginales. El relativismo moral absolutiza los parámetros culturales dominantes. Lleva, así, a adaptarse, a acomodarse a las fuerzas preponderantes con una actitud de resignación y conformismo que acaba por anestesiar la capacidad de indignación moral.

El coraje moral para demostrar que el amor de verdad es el camino que acerca a la perfección de la persona humana sólo puede mantenerse desde una renovada comprensión del sentido de la existencia humana. Sin el campo de juego que abre el amor a la verdad —a cuyo servicio se ponen las demás virtudes— la libertad humana se ve ahogada por el temor y el sentimentalismo, por ese sofocante encapsulamiento afectivo del subjetivismo emocional, o por la violencia que se desprende del relativismo pragmatista. Violencia la ha habido siempre, se dirá. Y está bien dicho, si por violencia se entiende simplemente el uso de la fuerza. Pero el ensalzamiento intolerante de la violencia revela el vacío que ha dejado tras de sí el nihilismo, para el que una vida humana no vale nada, es un puro instrumento, una oportunidad de hacer propaganda terrorista a costa de su liquidación. Como dice Hannah Arendt, sólo el olvido de que la contemplación de la verdad —la *teoría* en sentido fuerte— es una de las más altas actividades humanas, una de las operaciones más propias del hombre (y por lo tanto integrada en su fin), sólo ese oscurecimiento ha dado origen al atropello sistemático e implacable que revelan las manifestaciones actuales de violencia. No sería ocioso preguntarse cuáles son las condiciones culturales que posibilitan el terrorismo: fenómeno muy reciente, típicamente moderno, que refleja precisamente esa absolutización de lo relativo y la consagración de la provocación técnica como última palabra. Y esta tarea se ha hecho especialmente urgente después de los atentados de Nueva York y Washington.

Ya Alexis de Tocqueville —más actual ahora que nunca— advertía que el fundamento de la libertad democrática estriba en el estado moral e intelectual de un pueblo. Desde luego, el fundamento del régimen democrático no puede ser el relativismo moral, aunque sólo sea porque el relativismo no fundamenta nada. La condición de posibilidad de la democracia es el pluralismo, que viene a reconocer los diversos caminos que la libertad sigue en su búsqueda de la verdad práctica. La democracia no puede florecer si se considera que es el régimen de las incertidumbres, la organización de la sociedad que permite vivir sin leyes morales ni bien común.

La aceptación del pluralismo es condición necesaria para la existencia real de las discusiones democráticas. La realidad es compleja y no sólo autoriza sino que exige diversidad de perspectivas para entenderla. Además, las mujeres y los hombres no somos

sujetos puros, sino que nuestra personalidad está configurada por distintas trayectorias vitales, diferentes fibras éticas y preferencias muy variadas. Son muchos, por tanto, los senderos que convergen en el descubrimiento de la «verdad política», en el perfeccionamiento personal y social. Pero —insisto— el pluralismo no se identifica de ninguna manera con el relativismo. Personalmente soy, desde que tenía uso de razón política, decidido partidario del pluralismo democrático, pero no recuerdo haberme puesto nunca a favor del relativismo ético. Es más, lo que me llevaba a oponerme a la dictadura y conspirar en favor de las libertades públicas era precisamente un impulso ético que no consideraba negociable.

Si acontecen posiciones diversas que entran en diálogo, e incluso en conflicto, es precisamente porque se parte del convencimiento de que *hay realmente verdad* y de que no es vana ni utópica la esperanza de acceder a ella por el correcto ejercicio de la inteligencia práctica. Si se partiera, en cambio, de que la verdad es algo puramente convencional o inaccesible, las opiniones encontradas serían sólo expresión de intereses en conflicto. Todas vendrían a valer lo mismo, porque en definitiva nada valdrían. Lo que imperaría, entonces, sería el poder puro, la violencia clamorosa o encubierta, tan dolorosamente manifestada en la actualidad internacional de este comienzo de milenio.

El relativismo hace trivial a la pluralidad y tiende a eliminarla. El hecho de que tenga relevancia discutir acerca de la justicia de un proyecto de ley que se presenta al Parlamento —por ejemplo, acerca del uso experimental y presuntamente terapéutico de «células madre» provenientes de embriones humanos congelados— responde a que los interlocutores *saben* que existe algo que es justo en sí, por más que unas veces sea reconocido por el poder establecido y otras no. Si, en nuestro caso, se autoriza finalmente en un determinado país extraer esas células pluripotentes de embriones humanos, no por ello dejará de ser un proceder injusto, en el que se han utilizado realidades personales sólo como medios.

En cambio, cuando ya no se cree que haya acciones en sí mismas injustas y malas, cuando se afirma —como hace el relativismo cultural— que es sólo nuestro modo de usarlas el que da su sentido a las calificaciones morales, cuando se mantiene que sólo es justo y bueno lo que llamamos «justo» y «bueno», ya no cabe conversación racional alguna. Y el aparente diálogo apenas consigue disfrazar lo que, en realidad, se ha convertido en un puro juego de poderes. Si cuando discutimos sobre lo bueno y lo justo, hablamos sólo acerca de nuestro modo de hablar —según sostienen los culturalistas— entonces se impone necesariamente quien grita más fuerte, quien a esa peculiar mesa de negociaciones lleva más poder o quien deja sobre el tapete la pistola.

Pero es que además, si sólo hablamos de nuestra forma de hablar, seguir refiriéndonos a un «diálogo libre de dominio» no pasa de ser una burla cruel. Según ha señalado con acierto Jorge de Vicente, si no hay verdad real, si son únicamente nuestras prácticas lingüísticas las que fundan el sentido de las palabras, si el honorable término «justicia» sólo tiene el sentido que se le dé en la mesa de negociaciones, ¡ay de los

ausentes!, ¡ay de los débiles!, ¡ay de quienes por carecer de todo, carecen hasta de palabra! «Me queda la palabra», decía un inolvidable verso de Blas de Otero. Pero a los enfermos terminales, a los presos, a los subnormales, a los no nacidos, los ancianos, los dementes, los catatónicos, los drogadictos, los que padecen el Sida, y al ingente número de los marginados de nuestra sociedad, ni siquiera les queda la palabra, porque unos la han perdido y otros no la han tenido nunca. Hoy, cuando la marginación no es marginal, puede entenderse mejor que en otras épocas el viejo lamento «¡ay de quienes callan!». Porque ellos, los que mejor expresan en su humanidad doliente la humana dignidad, no tienen lugar en la mesa de negociaciones, en la que ocho hombres poderosos pactan la distribución internacional del hambre y la abundancia.

Para comprender mejor la distancia que media entre el pluralismo y el relativismo, viene bien recapacitar en la distinción que existe entre veracidad y sinceridad.

La veracidad incluye, por supuesto la sinceridad, pero no se agota en ella. La sinceridad elimina del diálogo sus más elementales perturbaciones: la argumentación capciosa, el ocultamiento de datos relevantes, el sofisma, la manipulación, los terrorismos psicológicos, las autoridades impuestas: el engaño y la mentira, en último término. Mas, para ser sincero, no basta con «sincerarse» en el diálogo. No olvidemos que se puede ser insincero tanto por cinismo como por hipocresía. Desde luego, yo me inquieto cuando, en el curso de una conversación, alguien me dice, como en concesión generosa: «Mira, te voy a ser sincero»; porque lo que viene después suele ser algo muy parecido a un insulto.

La sinceridad agresiva no manifiesta la verdad interior, sino la propia desvergüenza: el afán de dominio. La sinceridad es una disposición vital estable, una virtud, y no un recurso ocasional de la conversación. Es una manifestación de algo tan alabado como raro de encontrar: la autenticidad, cuyo significado filosófico ha ponderado recientemente Charles Taylor. El diálogo sincero es la expresión de la autenticidad existencial de los interlocutores y sólo en ella encuentra su tierra natal la búsqueda compartida de la verdad, en la que tiene cabida el pluralismo pero que es incompatible con el relativismo.

La sinceridad es condición necesaria para un diálogo auténtico. Pero no es condición suficiente. Ser veraz es algo más que ser sincero. Ser veraz es, lisa y llanamente, decir la verdad. Y lo cierto es que puedo estar sinceramente en el error. Tal situación puede ser bienintencionada y éticamente inocente —como en algunos casos de conciencia errónea— pero no es, desde luego, deseable.

La verdad en la sociedad del conocimiento

La adquisición progresiva de hábitos antropológicos es la única forma de que aumente la productividad social al ritmo requerido por el tiempo presente. El lema «sociedad del conocimiento» es una certera forma de expresar que, a estas alturas del proceso histórico moderno, los recursos propiamente humanos —el conocimiento y la libertad— deben pasar a ser el motor de un mundo que se está abriendo a las

posibilidades y a los riesgos de la globalización. Dicho de otro modo, la actual *civilización mundial* sólo se puede proseguir con una cierta armonía si remite a una auténtica *cultura del hombre*. Lo cual, a su vez, no es algo que se pueda esperar ni de la dinámica objetiva del mercado ni del funcionamiento de las organizaciones burocráticas. Está en manos de la iniciativa concertada de los ciudadanos, de su inteligencia y de su capacidad de decisión y de acuerdo. Esto es lo que, en su raíz, significa el protagonismo de la nueva ciudadanía.

Ni yo, ni posiblemente nadie, está en condiciones de aquilatar la trascendencia de ese cambio histórico que me permite estar escribiendo estas líneas en un ordenador portátil, tras enviar un mensaje electrónico al otro extremo del mundo, y haber «bajado» de Internet la reproducción a todo color de un cuadro de Rogier van der Weyden, perteneciente a la National Gallery de Washington. Pero hay algo que me resulta inquietante y extraño. Me refiero a la escasa valoración de la verdad en la llamada sociedad del conocimiento o sociedad de la información.

En una sociedad configurada en torno al saber, el valor de la verdad debería resultar decisivo. Porque un conocimiento falso no es en absoluto un conocimiento; y una información mentirosa es una desinformación. Parece como si nos hubiera fascinado el procedimiento y nos hubiéramos olvidado del contenido y la finalidad. Apreciamos el cúmulo de datos, de imágenes, de referencias que nos llegan a través de los canales multimedia. Pero dejamos para otro rato el examen de su calidad ética y cultural. Y rara vez nos hacemos la pregunta más incómoda y radical: hasta qué punto toda esa parafernalia electrónica está intensificando la verdad como perfección del ser humano que la posee.

Debemos volver a actualizar la honda realidad de que las personas humanas tienen como fin la posesión de la verdad. Si siempre fue algo de primera importancia, actualmente resulta crucial porque ahora dedico buena parte de mi trabajo a procesar textos, es decir, conjuntos de frases o sentencias. Y lo más propio de una unidad lingüística de ese tipo es que puede ser verdadera o falsa. Si prescindo de esta característica capital del lenguaje humano, me estaría situando más allá del bien y del mal, es decir, estaría adoptando una postura inmoral.

Una de las tres tendencias naturales del hombre —junto con la autoconservación y la reproducción— consiste precisamente en el afán de saber. De ahí que matar a un inocente, abusar sexualmente de alguien indefenso y mentir sean ejemplos de acciones intrínsecamente malas. Y hoy resulta que nos preocupan mucho los dos primeros tipos de acciones, lo cual es laudable, pero apenas damos importancia al tercero. Cuando, en rigor, es el que tiene más relevancia para el hombre, ya que, si hay alguna operación que merezca considerarse como su rendimiento específico y más característico, tal operación es sin duda el conocimiento intelectual, sólo en el cual, por cierto, acontecen la verdad y el error.

De los candidatos que he examinado hasta ahora como posibles finalidades esenciales del hombre, ni el poder, ni el placer, ni el dinero, ni la fama, se pueden comparar con el conocimiento en cuanto fuerza motora y atractivo intrínseco. De la fama, por ejemplo, podría decir con Rainer Maria Rilke que es «la suma de todos los malentendidos que se concentran en torno a un hombre». El conocimiento, por el contrario, es la fuente de todas mis posibilidades de autenticidad, aunque por ello mismo el afán de poseerlo no esté exento de riesgos que en buena parte el mito de Fausto sintetiza. Hans Blumentberg, en su intento de legitimar la modernidad, ha realizado una defensa a ultranza de la curiosidad. En cambio, para los clásicos, la curiosidad sería más bien una deriva insuficiente del amor a la verdad, porque llevaría a la inconstancia de pasar continuamente de una objetividad a otra, sin profundizar en ninguna realidad. Desde luego, cuando en este capítulo me refiero al *conocer*, trato de atribuirle el sentido fuerte de captar una cosa tanto como ella puede ser aprehendida por el hombre, sin contentarme con meras noticias superficiales. Pretendo con ello no entrar en las actuales polémicas de sociología del conocimiento, a las que acabo de hacer somera alusión.

Conocer me proporciona satisfacciones muy superiores a las del placer físico. ¿Quién no se ha sentido plenificado, como iluminado por dentro, cuando ha llegado a saber algo que desconocía, cuando ha dicho «¡Ajá!, ya lo tengo»? Una parte de mis lectores se dedica, seguramente, al mundo de la empresa o de los negocios. ¿Qué pretende el que se embarca en una empresa? Dinero, poder, placer... desde luego. Pero, sobre todo, saber. Así lo ha puesto de relieve George Gilder en ese excelente libro que es *Riqueza y pobreza*, donde mantiene que toda inversión es siempre un experimento audaz que puede salir bien o mal, pero que en todo caso resulta informativo. Aunque hay otros conocimientos más sencillos, que están al alcance de todos: la lectura de un buen libro, la contemplación de un paisaje otoñal, un paseo por el centro vital de la gran ciudad, la tertulia entre amigos, la sobremesa familiar... Todo eso que Edmund Burke llamaba «la no comprada gracia de la vida».

Integrada en el contexto del comportamiento humano, la acción de conocer es un cierto fin en sí misma: «Se ve y se ha visto», decía Aristóteles. La acción misma es el fin, sin necesidad de perseguir ninguna meta ulterior. Cultivar la propia mente es cultivar la propia vida. Una vida culta es una vida lograda. La cultura —el cuidado, el cultivo del espíritu— es una fuente incomparable de florecimiento humano. Está en mi mano, es autárquica, nadie me la puede quitar, me consuela en el dolor, me acompaña dondequiera que vaya. La persona culta puede decir, como se cuenta de uno de los sabios de Grecia: «Todo lo mío lo llevo conmigo.» (Aunque mi cínico colega de la Universidad de Oxford mantenía que las Humanidades son aquellos conocimientos tan apasionantes que nos consuelan del poco dinero que ganamos con su ejercicio.)

La coincidencia del tiempo presente con el pretérito perfecto en los verbos de conocimiento expresa que el conocimiento mismo no está sometido al tiempo. La única manera que tenemos de «redimir el tiempo», de no dejar que se nos escape como agua

entre las manos, es conocer. Y esto se comprende mejor si se considera el nivel más alto del saber humano: el saber intelectual. «Entiendo y he entendido»: el entender no depende del tiempo ni del espacio. No importa nada cuándo ni dónde comprendí aquel teorema matemático o aquella distinción filosófica, porque en el conocimiento intelectual no juegan ningún papel el tiempo ni el espacio.

Éste es el valor en cierto modo sobrehumano de la teoría, que nos saca de las coordenadas espacio-temporales y alcanza una cierta infinitud, gracias a la cual Aristóteles puede decir que el alma es en cierto modo todas las cosas, y Marx que el hombre es un ser genérico. Para conseguir esto efectivamente en algunos momentos de mi vida, al menos, me resulta imprescindible el autodomínio que las virtudes morales proporcionan. Si, por ejemplo, estoy sometido a la pereza o a la ira, no tendré energías ni sosiego para dedicarme libremente a teorizar, es decir, a reflejar limpiamente el ser de las cosas. De aquí se deduce algo de gran importancia para la indagación que estoy realizando: que el ejercicio de las virtudes éticas no constituye propiamente el fin del ser humano. No siendo puramente medios, las virtudes morales no superan sin embargo completamente el carácter medial, ya que me disponen para la realización de la teoría, que es la actividad más alta de todas las que hasta ahora se han considerado en este libro. Prueba de ello es que, a diferencia de la teoría, la actualización de la fortaleza, la templanza o la justicia no se resuelve de una vez por todas. En cierto modo tiene sentido decir «soy valiente y he sido valiente», porque algo ha quedado en mí del ejercicio de la valentía que no se lo ha llevado el viento. Pero, por muy lograda que tenga esta virtud, tengo que reiterar una y otra vez el esfuerzo por superar los temores y las temeridades. La teoría es cosa de un instante y de siempre. La virtud es asunto de toda la vida.

—Entonces trae más cuenta dedicarse a pensar que a ser una buena persona. Pero eso contradice la experiencia más elemental. Por ejemplo, si yo me paseo a orillas del Cantábrico pensando en un teorema matemático muy interesante, y en un momento dado veo que un niño se ha caído al agua y está a punto de ahogarse, si sigo pensando sobre el dichoso teorema en lugar de lanzarme al agua para salvarle, es que soy un cretino o un canalla. De manera que, al menos en algunos momentos cruciales, la teoría —por muy alta que parezca— tiene que ceder la primera posición ante la práctica de la virtud, en este caso la de la solidaridad.

—No hace falta que te pongas así, hombre. Yo nunca he defendido lo contrario. Vamos a ver: una cosa son los modos o estilos de vida, los tipos de personas, por así decirlo, y otra las decisiones concretas que todos hemos de tomar en momentos precisos. Por lo que llevamos visto, aunque sobre ello habrá que volver, el modo teórico de vida es el más alto para el ser humano, porque el conocimiento es en sí mismo una actividad perfecta, que no incluye referencia intrínseca a la materia, al tiempo o al espacio. Pero una vida totalmente dedicada a la teoría no es posible ni deseable para el hombre que, al fin y al cabo, es un caminante, un buscador, y que por lo tanto ha de estar continuamente ejercitando la virtud moral, ante la que la teoría ha de ceder —si hay conflicto entre

ambas— no sólo en momentos tan extremos como el de tu ejemplo. Si yo estoy sumido en el estudio de la más alta matemática, y llega la hora de cenar con mi familia, lo lógico es que deje para otro momento los teoremas y me vaya al comedor, para convivir un buen rato con los míos.

Estamos acercándonos al punto más difícil de resolver en la dilucidación de en qué consista la vida lograda o, lo que es semejante, cuál sea mi fin último. Pero ya se apunta la idea de que la plenitud humana no la voy a conseguir con el ejercicio de una actividad escueta y aislada, por perfecta que sea, sino por la posesión de un bien complejo y unitario a la vez, lo cual pone en juego más de un tipo de actividad (aunque no confunde ni mezcla esas diversas actividades entre sí). La unidad y complejidad de la vida humana quizá no nos autoricen a solventar este asunto de una manera simple, que tal vez venga a resultar simplista. Ejemplo de tal simpleza sería proclamar, sin ulteriores matices, que la vida humanamente lograda estriba en la dedicación al conocimiento teórico, por más que ninguna otra actividad humana manifieste —en sí misma considerada— tanta perfección y capacidad posesiva como la actividad cognitiva. En cualquier caso, el despliegue de la vida humana implica una conjunción de bienes y una integración de fines.

Virtudes intelectuales

Lo dicho hasta ahora en este capítulo, sugiere que el conocimiento también es susceptible de excelencias perfectivas, es decir, de virtudes, porque está abierto a los opuestos, que en este caso son la verdad y el error. Verdad y error son como el bien y el mal de la inteligencia. Y, en contra de todos los intelectualismos ilustrados, mantengo que la cuestión de la verdad y sus contrarios —falsedad, error y mentira— posee una dimensión moral inescusable.

Al no estar completamente determinado hacia una sola posibilidad, el entendimiento también es susceptible de hábitos que lo perfeccionen y lo encaminen hacia ese bien tan alto que es el conocimiento verdadero. Una de las características propias de las virtudes intelectuales, en la que se diferencia de las morales, es que en el caso de las disposiciones cognoscitivas estables basta un solo acto para configurar un hábito, lo cual no acontece en principio dentro del campo ético. Si entiendo bien la geometría de Euclides, ya no tengo que volver a entenderla, ya he adquirido ese hábito científico de una vez por todas (otra cosa es que se me olvide con el paso del tiempo, como es en parte mi caso, y tenga que repasarla).

Uno de estos hábitos o virtudes intelectuales ya ha sido aludido: se refiere al uso práctico de la inteligencia, al logro de la verdad práctica, y no es otro que la prudencia, la cual, además de hábito intelectual, también merece la calificación de virtud ética. La prudencia unifica las restantes virtudes morales y es la conexión humana con los hábitos intelectuales. De ahí el carácter decisivo que reviste en la vida humana y el gran descuido en el que se incurre cuando se la ignora o malentiende. El equívoco más frecuente es la

consideración de la prudencia como una especie de astucia o capacidad calculadora en las ocupaciones pragmáticas. No sería entonces una cualidad especialmente elegante, al menos según aquel dicho de Edmund Burke que irónicamente colocó Paul Samuelson, Premio Nobel de Economía, como lema de su conocido libro de *Economía política*: «La época de los caballeros ha pasado; ahora viene la de los sofistas, economistas y calculadores.»

Pero la *prudencia*, en realidad, es una sabiduría práctica, como Josef Pieper ha explicado luminosamente. Por ello no está completamente desconectada de la virtud intelectual o dianoética situada aparentemente en el otro extremo, dejando a un lado por el momento a los restantes tres hábitos cognoscitivos, que son el *arte* o *técnica*, la *ciencia* y la *inteligencia*. Esta virtud que parece hallarse en los antípodas de la capacidad de resolución de lúcidas perplejidades en que consiste la prudencia, no es otra que la *sabiduría* misma. Y en este caso el error acostumbrado consistiría en la consideración de la sabiduría como un hábito exclusivamente teórico, cuando en rigor posee un aspecto amoroso y unitivo inesquivable; dimensión que resulta clave a la hora de dilucidar el tema del fin último de la persona humana.

Decían algunos autores clásicos que *sabios* son aquellos a quienes las cosas *saben* como realmente son. Así pues, el conocimiento sapiencial no es fríamente objetivo —según presumen serlo las ciencias físico-matemáticas modernas, cuando no superan su enfoque mecanicista— sino gustoso y empático. El conocimiento sapiencial no resbala por la superficie del objeto, sino que pugna por penetrar en la realidad misma como por connaturalidad, es decir, tratando de vibrar con ella en semejante longitud de onda, adoptando su mismo latido. No se trata de una mera imagen o copia, como en el modelo representacionista, sino de una identidad inmaterial del que conoce con lo conocido.

En la sabiduría se aúnan dos de las virtudes intelectuales que habíamos dejado momentáneamente de lado. Porque es simultánea e inseparablemente inteligencia de los principios y ciencia de las conclusiones. En el conocimiento sapiencial es como si yo pudiera ver brotar las conclusiones de los principios en los que se fundamentan, con la mediación fecundante que supone casi siempre la experiencia sensible. De manera que teoremas que para la pura ciencia eran abstractos y reductivamente objetivos, adquieren realidad entrañable al remitirlos a los principios que los anclan en el ser de las cosas. La actitud sapiencial consiste en pasar de las formas a los actos, de las fórmulas estáticas a los principios activos, cuya captación corre por cuenta de la inteligencia o intelecto, que los conoce en una especie de comprensión o intuición, de manera inmediata y sin necesidad de discurrir racionalmente.

La sabiduría incluye un momento pre-lingüístico y, por así decirlo, supra-cultural. Aunque todo discurso complejo y desarrollado requiere el apoyo del lenguaje, los fundamentos de ese discurso han de ser en último término inmediatos, porque —de lo contrario— se iría a un proceso al infinito. Y esa inmediatez, en la que el discurso se

apoya, ya no es entonces ni discursiva ni propiamente lingüística: se trata, como ha advertido Inciarte, de una especie de segunda intermediación de índole intelectual, que presupone una primera intermediación de tipo sensible.

Esto parece muy abstracto y lejano de nuestras experiencias sociales y culturales. Pero, si se acepta, la suerte del relativismo cultural está echada: resulta insostenible. En definitiva, la radicalidad y universalidad del culturalismo —de la dependencia de todo nuestro conocimiento respecto a la cultura establecida— depende de que las valoraciones de la opinión pública lleguen a interiorizarse tan radicalmente en las personas, a través del lenguaje articulado y otros signos o simulacros, que no haya recodo de nuestro ser cognoscente que no esté penetrado por esas vigencias dominantes en el entorno social que habitamos; de modo que cualquier juicio ético, estético o religioso esté condicionado por los dictados de esa impersonalidad omnipresente. Pero si, en los fundamentos y principios de todo este entramado de representaciones, se registran dimensiones que ya no son una interiorización de la opinión pública, sino presencias reales, epifanías de la realidad misma, aunque su contenido parezca mínimo, la cultura deja de ser una cárcel que nos aprisiona para convertirse en un camino que nos libera. La libertad misma se hace posible. Y la ética ya no es un convencionalismo sistemáticamente relativizado y del que, en el fondo, se está abusando para provecho de los dominadores. La ética es el saber exigente y liberador que nos ayuda a orientar toda la vida hacia la verdad.

Contemplación

La lejanía que un planteamiento como el que acabo de esbozar guarda con la actual cultura hegemónica es tan grande como la extrañeza que en nosotros suscita el uso del término *contemplación*. Porque, si bien lo pensamos, lo que está presupuesto en la crítica recién esbozada al relativismo cultural es precisamente la limitación de la pragmática presuntamente universal, para hacer lugar a un conocimiento que ya no modifica la realidad ni la manipula, sino que se limita a *dejarla ser*, en el sentido de una renovada capacidad de contemplación.

Contemplar supone maravillarse ante el resplandor de lo real y asombrarse de su riqueza de matices, de grados, de variedades y de variaciones. Implica salir de mí mismo, en el sentido del *entusiasmo* platónico, limitar mi propia autosuficiencia, y ejercer el inteligir como apertura radical y donación incondicionada. Superando la *vida teórica* de Aristóteles, se podría hablar —en lenguaje extrateológico— de *vida contemplativa*. Porque hay una capacidad laica o secular, profana, de contemplación que está presupuesta por su versión mística, sin confundirse con ella. Parece bien claro, por ejemplo, que si hoy estamos convirtiendo al medio ambiente en un basurero, es porque no nos andamos «con contemplaciones» en nuestro trato con el mundo físico, sino que lo provocamos y lo explotamos. Se puede contemplar un paisaje, el rostro sonriente de un niño, una sinfonía de Brahms, el «Retrato de un hombre» de Hans Memling, lo que

dice Jorge Luis Borges sobre los sueños, y todo cuanto es bello, bueno y verdadero. Pero todo esto quedaría sin finalidad y sin fundamento si no le fuera posible al hombre abismarse en la contemplación de Dios. Esto es algo que, de un modo u otro, han sabido todas las culturas y religiones. El cristianismo ha hecho que Dios sea irrevocablemente cercano y accesible al hombre.

—No te puedes pasar la vida entera dedicada a la contemplación. Hay cosas importantes y urgentes que es preciso resolver. Lo que estás proponiendo es un ideal para intelectuales, no es un modelo de vida para gente común y corriente, para gente de la calle.

—En quien he encontrado yo capacidad de contemplación es en gente de la calle, en personas sencillas y sin pretensiones intelectuales que saben admirarse ante un atardecer, gozar con una película bella o sorprenderse del diseño de un nuevo coche. Siento decir que esta actitud contemplativa se registra rara vez entre los profesionales de la cultura, e incluso no es frecuente entre nosotros, los que nos llamamos filósofos. Hay que tener en cuenta que la sabiduría, es decir, la actitud de la que brota la contemplación, es un hábito y no un acto (como, por ejemplo, es la conciencia). Por eso se puede tener una disposición estable para la contemplación sin necesidad de dedicarse explícitamente a ella. Siempre hay algo de «raptó» en la contemplación, una especie de sobrecogimiento que viene de fuera, y que no puedo provocar yo mismo. A Sócrates le sucede alguna vez a lo largo de los diálogos platónicos, especialmente en un sorprendente pasaje al comienzo del *Banquete*, en el que parece que sueña despierto cuando va a entrar en la casa donde tendrá lugar el convite.

La idea de que la contemplación es una actividad excepcional, estrechamente vinculada al ocio, procede de la convicción clásica de que el trabajo carece de una dimensión inmanente, es decir, de que no va acompañado de conocimiento y amor. Pero realmente no es así. Esto es algo que se ha descubierto —o, por lo menos, aclarado— en nuestro tiempo y por lo que debemos felicitarnos. Ahora sabemos que el trabajo no es la antítesis de la contemplación, sino que cabe contemplar en el trabajo. En consecuencia, la más alta operación humana no queda restringida a momentos extraordinarios de personas peculiares. Podríamos decir que la contemplación se ha democratizado, aunque paradójicamente sean muy pocos los que lo han advertido. Desde luego, el trabajo es hoy el medio más universal de perfeccionamiento humano, tanto en relación con el mundo físico como en el aspecto social constitutivo de la vida humana.

En Aristóteles se plantea de modo muy agudo el problema de si el fin del hombre es la contemplación o la vida virtuosa en la ciudad. Su solución consiste en decir que, en cuanto dotado de inteligencia y capaz de sabiduría, el fin del ser humano es la contemplación. Pero ese aspecto es precisamente el que el hombre tiene de sobrehumano, aquello en lo que es divino. Sería demasiado pedirle que orientara toda su

vida a algo que estructuralmente le supera, aunque pueda asomarse a ello y alcanzarlo ocasionalmente. De manea que —según esto— el fin del hombre precisamente en cuanto humano no pasa de ser la práctica de la virtud en la *polis*.

Pero, según lo que acabamos de ver, la contemplación no es una culminación inasequible. Puedo alcanzarla incluso en el trabajo, siempre que en la realización de cualquier labor yo mantenga una actitud reverencial ante la realidad y fomente al menos un temple amistoso hacia aquellos con quienes colaboro. De manera que, sorprendentemente, ha sido nuestra agitada época la que ha vuelto a reivindicar la contemplación como fin hacia el que toda persona humana ha de orientar, de un modo u otro, su existencia.

—Hay trabajos puramente repetitivos en los que es difícil lograr la más mínima inspiración, y menos aún de tipo contemplativo. Me parece que tú estás pensando en trabajos donde quepa la voluntad de aventura y se logre un autoperfeccionamiento de la personalidad.

—Ya hemos comentado que lo propio de la sociedad del conocimiento es que en ella no deberían existir faenas meramente rutinarias, que pueden correr a cargo de máquinas programadas. Te insisto en que, en la sociedad del saber, lo decisivo es, más que nunca, la libertad y la creatividad intelectual de la persona libre. No tienes más que pensar en la diferencia, incluso material, entre una fábrica a la usanza industrial, con sus hornos y chimeneas, con sus cadenas de montaje similares a la famosa de Chaplin en *Tiempos modernos*, por una parte, y una empresa en la que todo lo que se pueda digitalizar esté plasmado en tecnologías multimedia. En este último tipo de instalación, lo que más resalta es la presencia de personas, que han pasado a ser el elemento clave de una producción que consiste, sobre todo, en innovación.

Mi fin humano, allí donde mi vida florece porque está realizando su operación más propia, es la contemplación de la verdad. Pero se ha de subrayar que no se trata de una actividad puramente intelectual. Porque lo que constituye la meta del ser humano es una contemplación de la verdad efectivamente amorosa. La vida lograda es un bien unitario y complejo, en el que se articulan el conocimiento teórico, el gusto o placer que induce, las virtudes que son necesarias para llegar a tal situación y mantenerla, y en último término una actitud amorosa hacia la realidad y muy especialmente hacia las personas con las que convivo.

El amor a la verdad es más fecundo que el afán de poder. Porque, mientras el ansia de dominio es siempre individualista, la pasión por la verdad es radicalmente solidaria. La idea de que se pudiera avanzar en solitario hacia la posesión del conocimiento es una ficción ilustrada y un mito romántico. El verdadero saber se recibe de otros y se entrega a otros, se comparte en una comunidad viva, que de continuo ensaya y rectifica, aplica e inventa, arriesga lo ya logrado para abrir una brecha hacia territorios aún por roturar. Toda institución que se empeñe en avanzar hacia la contemplación de la verdad es una

escuela de solidaridad. De ahí que, por ejemplo, la universidad como corporación sea un manantial vivo que al pragmatismo individualista le resulte tan arduo comprender, aunque sospeche oscuramente que no conviene cegar.

ARTE DE AMAR

El amor es la clave

Lo que de verdad me salva de la aflicción y de la desgracia no es el conocimiento: es el amor. Esto puede sorprender a alguno de los lectores de este libro, pero no a los que lo hayan leído con atención desde el principio. Porque, desde el comienzo de estas líneas, he puesto el énfasis en el estilo de vida, en la orientación de la existencia, como aquello en lo que «me la juego». Y esto, obviamente, se halla estrechamente relacionado con el conocimiento intelectual, pero no es el conocimiento mismo, al menos si no está íntimamente conectado con el amor. Confirmando mi afirmación de que el fin del hombre viene dado por la contemplación eficazmente amorosa de la verdad. De manera que el acto de conocimiento en que esencialmente consiste ese fin tiene las especialísimas características que le confiere la contemplación gozosa, la cual incluye como momento constitutivo —y, al cabo, decisiva dimensión— un amor efectivo.

¿Qué es más perfecto conocer o amar? Si nos planteáramos esta pregunta, la respuesta no sería simple. Porque, en sí mismo, ya sabemos que el acto de conocimiento es la actividad más posesiva y menos material: es pura actividad. Pero el conocimiento se refiere a su objeto como resulta poseído, mientras que el amor apunta a él, no como viene a ser poseído, sino estrictamente tal y como es en la realidad. Nadie conoce cumplidamente a una persona, que sigue siendo siempre para todos los demás, y para sí misma, un misterio. Pero quien ama a una mujer o a un hombre despeja ese misterio por la rapidísima vía de quererla o quererle en toda la hondura de su ser, que jamás en esta tierra llegará a desvelar por vía cognoscitiva. De manera que el conocimiento es, en sí mismo, más perfecto. Pero el amor es más perfecto para mí, porque por medio de él me uno al objeto querido de una manera más íntima y cumplida.

Todo sumado, es mejor amar que conocer. Y, volviendo la oración por pasiva, también es mejor ser amado que ser conocido. El creyente aprecia que Dios le conozca, pero valora sobre todo que Dios le ame. Y, por supuesto, es más perfecto el amor que tengo a Dios —porque apunta a él mismo— que el conocimiento que de él puedo alcanzar, siempre oscuro y limitado.

La clave última de la vida lograda no está en el conocer, sino en el querer, en el amor. «Mi amor es mi peso», decía Agustín de Hipona. Mi amor es lo que da una definitiva dirección a mi vida, lo que la logra, lo que la plenifica.

Pero no hay palabra más tergiversada —prostituida, incluso— que la palabra *amor*. Hasta el punto de que se ha generalizado una expresión tan burda como es «hacer el amor». Sin entrar en sus patologías, tenemos que distinguir —de entrada— entre dos tipos de amor: el deseo y la donación. El deseo atrae las cosas y las personas hacia mí mismo. La donación me lanza hacia fuera. Y resulta que la única manera de encontrarme a mí mismo es saliendo de mí mismo.

La vida del espíritu se acrecienta cuando se comparte. Antonio Machado lo expresó certeramente:

*Moneda que está en la mano,
tal vez se deba guardar.
La monedita del alma
se pierde si no se da.*

Hay algo en el amor de amistad que me sitúa fuera de mí. Para proponer bienes a otro, el primer requisito es que —al menos durante un rato— me olvide de mí mismo. Pero este salir fuera de mí no es algo facilitado por el temperamento, como si tuvieran ventaja en el arte de amar las personas primarias, volubles, efusivas y sentimentales. El olvido de mí mismo requiere condiciones distintas a las enumeradas; cualidades puestas admirablemente de relieve por Cicerón en su diálogo sobre la amistad. Las personas capaces de salir fuera de sí, quienes mayor capacidad tienen para querer y ser queridos son los fiables, congruentes y sólidos. Y no olvidemos que la confianza no es algo que se pueda exigir de otros. La confianza se inspira sin pretenderlo. Y quien inspira confianza tiende a ser seguido por los demás: estamos ante lo que hoy se llama un líder. Si hay una cosa clara en la vida, es que nadie puede ser feliz estando solo. En realidad, se ha dicho, hay una única desgracia: estar solo. Expresado de manera positiva: un elemento constitutivo de la felicidad es la compañía benevolente y afectuosa de otras personas humanas, a las que quiero y por las que me dejo querer. Estoy hablando, como es obvio, de la amistad, que es una de las manifestaciones más nobles y necesarias del amor, hasta el punto de que Aristóteles llegó a mantener que «la amistad es lo más necesario de la vida». En este mundo puedo prescindir de casi todo, pero no puedo vivir sin amigos. Al menos, no me resulta posible llevar una existencia digna de la condición humana, la cual —en uno de sus aspectos más radicales— consiste en la conversación, afectuosamente correspondida, con otros hombres y mujeres a quienes trato y por quienes soy tratado en pie de igualdad.

El amigo es otro yo. A través de él, mi libertad se entrelaza con otras libertades. Adquiere una resonancia dialógica. Ya no se oye sólo mi propia voz o su eco electrónico. Otras vidas, otras voces, llenan mi vida. Y la felicidad resulta imposible sin intentar vivir la vida de los demás y sin dejar que los demás vivan mi propia vida, que así se refracta y se potencia, porque —como también decía Aristóteles— lo que puedo a través de los demás es como si lo pudiera yo mismo. *Con-vivo* la vida de los demás y ellos viven la

mía. Pedro Salinas acierta plenamente cuando sitúa la alegría más alta —la plenitud vital— en «vivir en los pronombres». ¡Qué extraordinaria experiencia la de des-vivirse por los demás! Y —otra vez Salinas— «¡qué dicha da vivir sintiéndose vivido!».

—Yo todavía no he tenido mucho tiempo de disfrutar de esas experiencias, o quizá de sufrirlas. Porque si algo recorre de punta a cabo la literatura mundial, en la limitada medida en que yo la conozco, es el tema de la traición a la amistad y de la falta de correspondencia al amor que alguien tiene por otra persona. ¿Cómo puede ponerse la felicidad en algo tan frágil y quebradizo? ¿Qué fue de la autarquía que pedían los clásicos para hablar de vida lograda?

—Ésta sí que es una objeción de peso. Y ya te adelanto que yo no dispongo de una respuesta completamente satisfactoria. La amistad y el amor en general requieren correspondencia. Una amistad traicionada o un amor no correspondido en modo alguno nos salvan de la desgracia, sino que provocan uno de los tipos de aflicción más agudos que se puedan experimentar. ¿Por qué sitúo entonces al amor en el mismísimo núcleo de la vida lograda? Porque estoy pensando en la tremenda fuerza del amor, que en cierto modo es invencible y —en expresión bíblica— no lo pueden extinguir la multitud de las aguas. Aunque de hecho no sea así, la verdadera amistad no concibe ser traicionada, no puede admitir esa posibilidad. Si tal eventualidad se produce, se llegará a la conclusión de que no había verdadera amistad. Cuando uno quiere mucho a una persona, no le cabe en la cabeza que ese amor no sea correspondido, porque entiende que su propio querer tiene fuerza suficiente como para suscitar la correspondencia. El que el amor falle es una clara manifestación del carácter dramático de esa narrativa que es la vida humana. En rigor, nadie me puede asegurar la felicidad. Pero la parte que yo he de jugar en esa aventura consiste en merecerla. Porque la felicidad es como el premio de la virtud.

Ciertamente, vivir el amor —en su manifestación más básica: la amistad— no es tarea fácil. Requiere el ejercicio de todas las virtudes. Quien obra bien, de acuerdo con su naturaleza, se quiere bien a sí mismo, que es requisito para querer a los demás. La práctica de la virtud crea un tipo de vida armonioso y estable, con satisfacciones del más alto nivel. La persona virtuosa es, en cierto modo, invulnerable. Y por eso es buen amigo. Es capaz de tener muchos y buenos amigos porque tiene el alma grande.

El amor viene a ser como el resumen y el resultado de todas las virtudes. Aunque, mejor pensado, habría que decir que el amor es el motor de las restantes virtudes. Si yo me veo urgido a practicar la valentía, la veracidad, la sobriedad o la justicia, no es porque esté empeñado en perseguir de manera narcisista mi propia excelencia, lo cual tendría mucho de pedante y hasta de ridículo, sino porque me apremia la necesidad de tratar bien a las personas a las que quiero —a mis amigos, en el más amplio sentido de la palabra— lo cual sólo es posible si mis facultades apetitivas y cognoscitivas están al servicio del bien humano que en los demás encuentro o trato de promover.

El amor como intimidad

El amante no se satisface con una información superficial acerca del amado. Al contrario, estoy ansioso de conocer todo cuanto concierne a las personas que quiero, con el mayor cuidado y diligencia posibles. Por eso quienes se aman tienden a dialogar continuamente entre sí y nunca juzgan que una conversación entre ellos es demasiado larga, de manera que se despiden con dificultad. Esto lleva a cada uno, en audaz expresión de Tomás de Aquino, a introducirse en los espacios interiores del otro.

Ahora bien, la intimidad no acontece sólo en la línea del conocimiento, sino que se logra más plenamente en la línea de la voluntad. Por el libre querer, el amante está en el amado y es especialmente por esta inhesión por la que un auténtico amigo es siempre íntimo. El amor busca poseer perfectamente al amado llegando a sus dimensiones más personales, entre las que destaca precisamente la voluntad. Los amigos se caracterizan porque ambos quieren las mismas cosas. Y esta incidencia del querer del uno en el querer del otro, este querer ambos lo mismo es el modo como el uno está en el otro, precisamente en cuanto considero como mía la voluntad del amigo.

—Es patente que entre quienes se quieren, entre amigos y esposos, hay discrepancias. Poco me importa que piensen de otro modo las personas que me resultan indiferentes. Me trae sin cuidado lo que digan un político o un futbolista por la televisión y, si se alargan mucho, hago *zapping*. Ya ves, en cambio, que a ti no te dejo pasar una, porque me lo impediría la amistad que tenemos. Y alguna vez he visto cómo el marido le decía a la mujer, o viceversa, «no me des la razón como a los locos».

—Yo no he dicho que aquellos que están unidos por el amor de amistad tengan las mismas opiniones. He mantenido que quieren las mismas cosas, en el hondo sentido de que tienen los mismos ideales y las mismas convicciones profundas, lo cual no es incompatible con diferencias caractereológicas que pueden llegar a la oposición. Ya es un tópico, por ejemplo, decir que los matrimonios más logrados no se dan entre una mujer y un hombre muy parecidos, sino entre complementarios que, como ya sabemos, con frecuencia son contrarios en muchas cosas. Quizá la manifestación más profunda de amistad no es tanto querer *a* alguien como querer *con* alguien. Lo cual queda magníficamente expresado en aquel célebre epígrafe del poema de Miguel Hernández a la muerte de su amigo: «En Orihuela, su pueblo y el mío, se *me* ha muerto Ramón Sijé, *con* quien tanto quería.» No es de extrañar que el final de la elegía sea éste: «Que tenemos que hablar de muchas cosas, compañero del alma, compañero.»

El querer lo mismo es considerar como propia la voluntad del amigo. No es ya querer el bien propio del otro, sino que ambos quieren como propio el mismo bien. La incidencia del uno sobre el otro ha tomado ahora la sorprendente forma de una identificación que es compatible con la alteridad, con el mantenimiento de las diferencias.

Tal identificación se encuentra en los antípodas de la voluntad de dominio. Porque no tiene sentido que yo pretenda dominar a alguien cuya voluntad considero como si fuera la mía propia. Me preocuparé más bien de estar pendiente de conocer sus preferencias y aspiraciones para hacerlas mías, si es que ya no lo son. Desde esta

perspectiva, se aprecia mejor el sentido de la libertad como *liberación de sí mismo*, al someterme a quien amo y me ama. Se puede entonces preguntar con Ramón Llull: «Dime, loco, ¿qué es el amor? Y el loco respondió: amor es aquello que hace esclavos a los que son libres y libres a los esclavos. Y no se sabe en qué consiste esencialmente el amor, si en esta esclavitud o en esta libertad.»

No es de extrañar la casi completa ausencia de la amistad en el pensamiento de Nietzsche y los nietzscheanos. En sus versiones postestructuralistas, brilla por su ausencia un amor que no ronde lo patológico. Desde luego, la filosofía ya no se entiende como amor a la sabiduría, sino como deconstrucción conceptual, sospechosa curiosidad o regodeo en los temas más morbosos de una sociedad que ha perdido todo respeto intelectual a lo que el amor tiene de más fuerte.

El corporalismo sexualizado impide comprender qué pueda significar la identidad de dos voluntades y el rasgo más característico que, desde antiguo, se atribuye a la amistad: la concordancia con el amigo. La convivencia deleitable, que también se solía enumerar entre esos rasgos, no era entendida, desde luego, en una acepción burdamente sensual. Ambas características vienen a arrojar como resultado el deleitarse y contristarse por las mismas cosas.

Los vínculos intersubjetivos se refuerzan de tal modo en la amistad que yo asiento a lo que me propone la persona querida, no por los contenidos de la propuesta, sino por la misma persona que la plantea, hacia quien la atención se dirige primariamente. La amistad, como dice Lombardi Vallauri, se hace así vocativa, no meramente interpeladora o indicativa. Es la amistad misma la que me llama al acuerdo, que concedo de antemano, y sólo paso a considerar las tesis en cuestión en segundo término, con lo cual las posibles discrepancias de detalle pierden toda virulencia. Pero sobre todo la amistad evoca lo que de mejor hay en mí mismo y me llama a ser fiel a mi propia identidad.

La amistad supera la coincidencia de pareceres y está muy por encima de la solidaridad, que debo a todos los humanos, y no sólo a aquellos con los que me une una relación amorosa. Aunque ejercita la consideración y el respeto, la amistad no necesita acudir a la retórica, al arte de hacer verosímil una aseveración. La retórica no se dirige a una persona, sino a una multitud. Por eso, cuando un amigo trata de convencerme de algo con razones persuasivas, suelo interrumpirle y preguntarle: Tú ¿qué quieres en realidad? Porque eso es lo que también quiero yo. De modo que sobran decoraciones y aderezos. Una vez más, la realidad hace superflua la apariencia.

Empatía

La entrada en los espacios interiores de otra persona no es un deseo ineficaz, penetrado de emotivismo. Tenemos la capacidad, perfectamente natural, de conocer *en* otro su intimidad, sin necesidad de recurrir a extrañas telepatías o adivinaciones falsamente orientalistas, que en el mejor de los casos son engañosas. Tampoco se trata

de esa brillante *simpatía*, tan visitada por la publicidad y la retórica política, que sólo resbala por lo de fuera. Se trata de la *empatía*, que penetra bien dentro, especialmente en el interior del amado y del amigo.

Para los románticos la empatía es un total ensimismamiento en la vida de la naturaleza, considerada como un viviente espiritual. La estética de mediados y finales del siglo XIX parte, en cambio, de la alteridad de la naturaleza, que pretende superar con el descubrimiento de su belleza latente. Pero lo que aquí me interesa es la versión fenomenológica, en la que la empatía deja de ser un problema predominantemente estético para convertirse en una cuestión antropológica y ética. Es el gran tema de la intersubjetividad como raíz de la *con-vivencia* y, por lo tanto, como condición de posibilidad del amor.

Según Edith Stein, el acto de empatía es la «experiencia de sujetos distintos de nosotros, y de sus vivencias». El hecho originario del que ella parte es precisamente el darse de tales sujetos y de esas vivencias que pertenecen a otros, pero a las que yo tengo acceso. Por ejemplo, un amigo se acerca y me cuenta que ha perdido a su hermano. Y yo me doy cuenta de su dolor. ¿Qué es este *darse cuenta*?

La empatía no es la percepción externa, que se dirige a cosas espacio-temporales. El dolor no es una «cosa», ni se me presenta como un hecho físico. El dolor que veo en el rostro de mi amigo —o mejor: en la variación de su rostro que yo percibo como una expresión de su dolor— no está localizado precisamente en su cara, ni es un acontecimiento que sucede precisamente ahora. La empatía es un acto originario y peculiar, que consiste en la experiencia de una conciencia ajena, con independencia del tipo de sujeto cuya conciencia experimento. Puede ser referida a Dios o a otros seres vivientes; pero lo que aquí interesa es, sobre todo, mi «sentir-en» mis amigos, personas queridas, y todos aquellos con los que de un modo u otro me encuentro en mi andar por el mundo.

El campo inmediato de la empatía es la corporalidad de los demás. Veo la mano de otro. Reposo sobre la mesa, pero no yace del mismo modo que el libro cercano. Está relajada o tensa, y yo «veo» esas sensaciones de presión o tensión según una especie de co-originalidad. Es una co-captación: mi mano se mueve *en* lugar de la otra mano, dentro de ella; asumo su situación y su comportamiento, no «como si» fueran míos, sino *con* los míos, precisamente según el modo de la empatía.

Pero a través del cuerpo —o mejor: *en él*— alcanzo el centro personal del otro. *Vivo* cada acción del otro como algo que nace de un querer y de un sentir. Al propio tiempo, se me da un ámbito de valores experimentables que motiva la predicción sensata de acciones futuras. Una sola acción, una sola expresión corporal —una mirada o una sonrisa— pueden darme una vivencia del núcleo de la persona. Así lo demuestra el enamoramiento a primera vista —el «flechazo»— y la amistad que brota de inmediato; aunque también se da el caso de la frialdad en el primer encuentro, tan difícil de superar después.

Estas vivencias empáticas —o *endopáticas*, en las que se «siente dentro»— forman el tejido primordial de la con-vivencia. Su entrelazamiento constituye la red real del mundo de la vida interpersonal: una intersubjetividad vital, no idealizada ni construida. Todas las demás «redes» —incluida la Red por excelencia: Internet— así como las restantes formalizaciones y sistematizaciones vienen después. Llegan incluso demasiado tarde si pierden conexión con esta tierra natal de la socialidad que es la empatía. Hasta el lenguaje es posterior. Porque la comprensión primaria a la que me estoy refiriendo se produce antes de que el otro hable. Sin que medie palabra, yo puedo hacerme cargo de la conducta ajena y pensar: *en* su lugar, yo lo habría hecho también así. Sólo el lenguaje analógico —en el que las palabras significan en parte de manera igual y en parte de manera diferente— logra moverse en ese ámbito del *en* y del *entre*. Es un modo de hablar que logra expresar la unidad en la alteridad. Reconoce la variedad y variación de los focos, ángulos y perspectivas presentes en la experiencia común. Y supera tal diversidad —sin eliminarla— con una naturalidad que es connaturalidad.

Se difumina así la pesadez impenetrable de lo objetivo y la transparente vacuidad de lo subjetivo, inconciliables para el pensar unívoco. Pero no se confunden en ambigüedades más o menos perversas, como sucede en la omnipresencia de lo sexual que del psicoanálisis radicalizado ha pasado al postestructuralismo y al deconstructivismo de algunos posmodernos. Se ensamblan en co-vivencias llenas de sentido, aunque afectadas siempre de esa inevitable penumbra que nunca está ausente de mis relaciones con otras personas, incluso aquellas con las que me une una amistad íntima.

Desde un punto de vista sociológico, Ardigò ha señalado que los actos de empatía no son, propia y necesariamente, parte de las expresiones culturales excluyentes que caracterizan un estilo de vida determinado y lo diferencian de otros. Son el fundamento de la capacidad de establecer comunicaciones intersubjetivas —hasta llegar a ponerse en lugar del otro— incluso con desconocidos y extranjeros. En la destartalada estación de autobuses provinciana mi mirada se cruza con la del magrebí recién llegado. Y en su expresión de desamparo yo veo la angustia, la marginación y el desarraigo. Y, sin cruzar palabra, él se da cuenta de que yo le he comprendido.

—Veo que aprovechas cualquier tema para llevar agua al molino de los extranjeros y marginados. ¿No te das cuenta de los estrechos límites que tiene esa comprensión? No conoces su lengua ni él la tuya. Perteneceís a religiones distintas, entre las que no existe ninguna relación amistosa. Él está en una situación ilegal y sabe que tú lo sabes. Si llega a encontrar un trabajo, le pagarán menos de lo que te pagarían a ti por la misma labor. Y, si consigue instalarse en nuestro país, se reunirá con sus compatriotas y no tendrá ningún amigo de esta tierra.

—Todo la que acabas de decir no es, en manera alguna, natural o espontáneo. No siempre ha sido así ni tiene por qué seguir siéndolo. En la Edad Media, donde los ignorantes sitúan el colmo de la intolerancia, las tres culturas —cristiana, judía y árabe— convivían pacíficamente en la Península Ibérica, la todavía añorada Sefarad de los

hebreos. La riqueza cultural que esta interpenetración social llevó consigo es innegable. Sólo a comienzos de la modernidad, con el inicio del nacionalismo, se destruye esta convivencia intercultural y se producen expulsiones y exclusiones. Ahora no sólo estamos apartando a los que quieren venir de fuera, sino que nos estamos escindiendo violentamente los de dentro. Y hay gente a la que esto le parece lo más natural del mundo, cuando no hay cosa más manipulada y antinatural que el nacionalismo. Viene a ser el negativo de la amistad social que está en la base de toda convivencia pacífica y fecunda.

La propia vida ordinaria posee originariamente una vocación universalista, como lo demuestra la veneración por el forastero que existe prácticamente en todas las religiones tradicionales, en las cuales la hospitalidad es un mandamiento básico. La vitalidad primordial, la espontaneidad cotidiana, no es cerrada ni narcisista. Hay una continuidad —o debería haberla— entre estas vivencias interpersonales y todas las estructuras graduables que de ellas proceden como de su fuente original. Por todo ello, el relativismo cultural queda invalidado por la más elemental experiencia sociológica y etnológica.

La empatía y la autorreferencialidad son como los dos polos opuestos de la relación entre dos personas. El acto de captación empática de las experiencias vividas por otro sirve de corrección a las ilusiones que puede producir mi sola experiencia individual. A través del experimentar empático reconozco que el cuerpo viviente ajeno es como un nuevo «punto-cero de orientación» en la estructura del mundo espacial externo, que no está sin más referido a mí. Lo cual revierte en una sana relativización de mi propio «punto-cero» y en un reconocimiento de lo que se llama en antropología filosófica «posición excéntrica del hombre en el cosmos». Debo reconocer, incluso, la posibilidad de que otro me juzgue con mayor justeza que yo mismo, y que me aporte claridad sobre mi propio yo. Lo cual es, en el fondo, lo que siempre se espera en las relaciones de amor y amistad: que la persona querida logre, por fin, descubrir «mi mejor yo», hasta ahora inalcanzable para mí mismo.

Un amor basado en la empatía es la mejor corrección de los excesos de autorreferencialidad y funcionalismo de la teoría de sistemas, que conduce a la crispada tensión entre lo *humano* y lo *no humano*, a la que antes me he referido. El esquema *sistema-ambiente* muestra aquí sus limitaciones. El otro no es para mí nunca sólo *ambiente* ni puro *sistema*. Las relaciones de amistad y amor no se dejan reducir al enfoque sistémico. Encajan, más bien, en un planteamiento institucional, en el que la familia es la unidad básica.

Radiografía del amor

—Me inquieta, desde el comienzo de este capítulo, la posibilidad de que estés dando una versión excesivamente idealizada del amor. Podríamos preguntarnos de qué hablamos cuando hablamos de amor. Desde luego, la mayor parte de la gente se está

refiriendo a otra cosa distinta de lo que tú llevas diciendo desde hace un rato. Sin contar con su acepción exclusivamente sexual, como en la expresión «hacer el amor» a la que antes aludías, yo creo que —en su uso normal— el amor es sobre todo una necesidad satisfecha. Necesidad de ayuda, de compañía, de tener alguien con quien hablar acerca de cosas personales; necesidad sobre todo de afecto, en una sociedad en la que las relaciones profesionales son cada vez más duras y frías. Si me pidieran una definición actual del amor, quizá yo acabaría diciendo que es la satisfacción de una necesidad afectiva.

—No confundas, por favor, lo normal con lo corriente. Por otra parte, no sabemos lo que sucede en el corazón de cada mujer y de cada hombre. Por lo tanto, difícilmente podríamos cuantificar la frecuencia en la que se produce un tipo de amor u otro. Lo más interesante del panorama que has descrito es que hay diferentes tipos de amor. Unos son más perfectos, incluso más auténticos, que otros. Pero en todos se mantiene esa querencia mutua, esa atracción que lleva a estar juntos y a conversar, típica también de las diversas formas de amistad (que estoy procurando no distinguir del amor, para no complicar más las cosas). Como todos los términos importantes con contenido filosófico, también el amor es una palabra análoga, en cuyo significado hay algo que permanece constante y algo que varía.

La forma más elemental y obvia de amor es, efectivamente, el *amor de necesidad*. Cultivo el trato con una persona, a través de relaciones amistosas o sentimentales, porque deseo conseguir algo de ella. El deseo es aquí la actitud dominante. Y, además, se trata de un deseo que apunta a la posesión. Muchas veces lo que quiero, en el fondo, es poseer a alguien a través de su ayuda, su admiración, su afecto o el gozo que me proporciona.

El mayor riesgo del amor desiderativo, que por lo demás es en sí mismo algo perfectamente normal, consiste en cosificar a la persona de quien quiero conseguir algo. Pero la cosificación de una persona suele tener un efecto de contragolpe: acaba por cosificarme a mí. ¿Y quién descosificará entonces al cosificador? El amor de necesidad es claramente inestable y no suele durar mucho. Es más, con frecuencia desemboca en relaciones de enemistad o resentimiento.

El *amor erótico* que aparece entre la mujer y el hombre posee una dimensión sexual, además de las afecciones psíquicas y emocionales que lo forman. Tiene como fundamento la atracción mutua —corporal y anímica— para ayudarse en lo que al varón y a la mujer respectivamente les falta, y para generar la vida nueva. Los griegos definían este amor erótico como el deseo de engendrar en la belleza según el alma y el cuerpo. Este deseo no es algo temporal (aunque lo sea fisiológicamente) porque sus consecuencias no son temporales. La entrega total del cuerpo que se lleva a cabo en el acto sexual, no equiparable a ninguna otra, necesita ser acompañada por una entrega no

menos profunda del alma. De no ser así, como ha señalado Carlos Llano, los cuerpos se desanimizan, lo cual no implica sólo desaliento, sino desgajamiento o despego del alma. Los cuerpos se convierten, también aquí, en cosas.

Cuando el amor erótico se considera sólo en sus dimensiones sexuales y afectivas, separándolas del amor del espíritu que constitutivamente habría de implicar, adquiere una configuración temporal, según la cual aparece y se va como si fuera un fenómeno natural, independientemente de mi voluntad. Señala José Antonio Marina que casi todo el mundo cree que el amor no dura, o al menos dice creerlo, a pesar de lo cual «cada fracaso amoroso, en vez de vivirse como una corroboración de la creencia, se vive como una decepción. Y es que en el enamoramiento se incluye como rasgo inevitable la presunción de que aquel sentimiento tan poderoso, tan vibrante, tan pleno, no puede ser efímero». No olvidemos que estamos ante una operación inmanente —la de querer— que de suyo no está sometida al tiempo. Enamorarse con plazo de caducidad, o a tiempo parcial, es un contrasentido.

Hay otra forma de amor al que podría llamarse *amor de reciprocidad*, en el que yo te entrego lo que soy si recíprocamente tú haces por tu parte lo mismo. Estamos, por lo tanto, ante una entrega condicionada a que sea mutua. Se trata de la característica más clara atribuida desde siempre a la amistad, en sentido estricto. Nadie es amigo de alguien que no le corresponde, a su vez, con una amistad semejante. Este flujo y reflujo requiere una cierta igualdad, aunque uno vaya descubriendo en la vida que las amistades no suelen ser totalmente simétricas. Es muy frecuente que, para uno de los dos amigos, la amistad mutua signifique más que para el otro y que esté dispuesto a sacrificarse por él con una intensidad que probablemente no encontraría eco. Este fenómeno es, como digo, habitual. Pero se convierte en inauténtico si el que sale beneficiado por ese asomo de desigualdad se aprovecha de ella. Resulta entonces que el deseo se disfraza de reciprocidad.

Algo de esto sabe la persona que ha desempeñado un cargo relevante y lo abandona, o era dueño de una gran fortuna y se arruina. La mayor parte de los presuntos amigos se esfuman, como se aprecia incluso acústicamente, porque dejan de sonar los teléfonos. En tales casos, los pocos que de verdad nos quieren por quienes somos y no por lo que representamos o tenemos son los que se vuelcan para compensar ese clarificador vacío. No es pequeño alivio librarse de tanto adulator.

Uno de los rasgos más antipáticos de nuestra mercantilizada sociedad es la proliferación de gabinetes de relaciones públicas, encargados con frecuencia de fingir amistades inexistentes y de conceder una atención desmesurada a los considerados VIPs, que pronto dejan de serlo, señal de que su gran importancia no residía en ellos mismos, sino que era prestada o externamente conferida. (Dicho sea con el mayor respeto y admiración para los profesionales de la comunicación institucional e interpersonal.)

En el *amor de donación* es donde se realiza más plenamente la razón de amor. Como ha insistido Carlos Llano, este amor de dádiva genera una fuerza contrapuesta al deseo: la efusividad. Por la efusividad, a veces de manera impulsiva, tiendo a compartir aquello que poseo, a entregar lo que tengo y lo que soy. La donación es el acto más propio y típico del amor. El que ama, se entrega, se da, aunque el deseo o el gusto no estén presentes y no se tenga esperanza de una correspondencia inmediata. En contra de lo que hoy día parecen pensar muchos, no es el deseo lo que mueve eso que José Antonio Marina ha llamado *el laberinto sentimental*. Sólo lo será para quien sofoque la posibilidad del don de sí, que supone un compromiso estable y una sana capacidad de libre renuncia.

Según ha señalado Polo, donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando. De ahí su carácter paradójico, difícilmente inteligible para los que se mueven en el paradigma del individualismo posesivo, del tener excluyente.

El amor como donación es incompatible con la ilustrada voluntad de independencia e incluso con la autosuficiencia o autarquía propugnada por la moral aristotélica. Brota, más bien, de la *dependencia reconocida*, destacada por MacIntyre, cuyos actos propios son —entre otros— agradecer, perdonar, admirar, acoger, sacrificarse, corregir, apiadarse, experimentar ternura y misericordia.

El don de sí es el acto más noble que le es dado realizar al ser humano. Representa, por ello, como el ápice de ese bien articulado y unitario en el que sitúo el fin de la vida humana: el amor eficaz a la verdad contemplada. Yo no seré capaz de entregarme a mí mismo si no tengo una actitud contemplativa respecto a aquello por lo que me entregue. Yo nunca me daría a un objeto. La dádiva de mí mismo —en lo que valga— la he de ofrecer a una realidad personal cuya hondura me haya cautivado, lo cual sólo acontece si yo he logrado contemplar la verdad interior de aquella persona.

No se ama sino lo que se conoce. Cierto. Pero la hondura del conocimiento ha de aparejarse con la altura del amor. Para entablar una amistad agradable, basta con un trato episódico y superficial, en el que los deseos están a flor de piel. Para llegar a un amor personal, en el que se esté dispuesto a dar la vida entera, es preciso que el conocimiento adquiriera un nivel sapiencial, porque se han de superar las ataduras del tiempo, y que se decante en el presente de una contemplación que aspira a la eternidad.

Quienes manifestamos nuestra convicción de que es posible tal tipo de contemplación, no zarandeada por los avatares de la opinión pública y los caprichos de los intereses egoístas, estamos acostumbrados al inmediato reproche de idealismo utópico. Pero lo malo de la acusación de utopía es que se vuelve contra quien la formula, ya que manifiesta el perfil de su propio escepticismo, es decir, la extensión de todos aquellos bienes en los que realmente *no* cree.

Creecer en el amor

No hay amor sin libertad. Ya señalé en algún momento que la elección —entendida como *choice*— no es la forma más alta de libertad. La libertad en el querer consiste, sobre todo, en estar abierto a querer más. Obviamente el querer más no se identifica con algún tipo de elección, que sería querer más medios, pero no el incremento del querer. El perfeccionamiento del querer depende de que la persona no puede quedar para siempre insatisfecha.

Así como por el conocimiento el ser humano es en cierto modo todas las cosas, en cuanto que puede poseerlas de manera intencional, también es todas las cosas por el querer, en cuanto que puede tender a ellas por la volición. El bien es una de las propiedades trascendentales del ser, de manera que todo ser es —en cuanto tal— bueno, y por lo tanto cabe que sea apetecido.

Pero evidentemente el crecimiento en el amor al que aquí me refiero no concierne al aumento del número de cosas al que cabe dirigir la propia querencia. Se trata de *amar más* a quienes ya se ama. Y esto sólo es posible si descubro en ellos nuevas perfecciones o nuevas luces en las perfecciones ya descubiertas. Pues bien, siempre me cabe ahondar en los motivos por los que una persona es amable. Su propia existencia tiene ya un valor que nunca podré ponderar suficientemente. De ahí que, puesto a buscar una fórmula paradigmática en la que el amor se exprese, Josef Pieper llega a la siguiente: ¡Qué bueno que existas!

La poesía del corazón se da así la mano con la prosa del mundo. Cabe, por este camino, contribuir a que no proliferen ese tipo humano compuesto por aquellos que Max Weber denominaba «especialistas sin alma y vividores sin corazón», que hielan todo lo que tocan. Son, recordemos a T. S. Eliot, los hombres huecos, los hombres rellenos, con la cabeza llena de paja. En su primitivo cinismo, todo lo relativizan, se burlan de los ideales que otros encienden, están ya de vuelta, sin haberse tomado aún el trabajo de hacer el camino de ida. El amor triunfa sobre tal escepticismo: es fuerte y exigente. No se reduce al sentimentalismo subjetivo ni a la filantropía anónima. Amar es vivir la vida de los otros como si fuera propia, con pudor, con respeto, con cuidado. Alguien dijo que en este mundo nada sustituye a nada. Pero lo menos sustituible de todo es la persona, toda persona, cada persona, dotada de una dignidad intocable y de una peculiaridad irrepetible. El ámbito en el que este carácter insustituible resplandece es el corazón entrañable de la sociedad. Viene dado por aquellas relaciones en las que se quiere a alguien precisamente por ser quien es, y no por lo que representa, por lo que tiene o por lo que puede.

En la fórmula de Pieper propuesta hace un momento ya no se trata solamente de la bondad trascendental propia de todo existente. Es bueno que existas precisamente tú, en aquello que de único e insustituible tienes. Porque, en la perspectiva del amor, la individualidad personal no constituye un factor limitante, sino todo lo contrario: tu temple moral, tu carácter, tu presencia y tu figura son motivos irrepetibles para amarte.

Pero he de advertir inmediatamente que una perspectiva de esta índole no está inspirada por un optimismo superficial, por una alegría de opereta, por esa ligereza que la ausencia de ponderación provoca. El vivir con espesor y densidad existencial implica siempre una cierta pesadumbre, que resulta eliminada por un optimismo que nada tiene que ver con esa esperanza que alimenta toda forma de amor auténtico. El optimismo que hoy se ha convertido en un estilo de vida prácticamente obligatorio brota de la vaciedad, de un nihilismo banal, como el propuesto por Richard Rorty, que ha venido a ocupar el lugar del nihilismo heroico de Nietzsche. El nihilismo banal se llama a sí mismo liberal y a sus adversarios fundamentalistas. Para este nihilismo *light*, libertad significa multiplicación de las posibilidades de opción. Pero no deja emerger ninguna opción por la que valga la pena renunciar a todas las demás. Ya no hay lugar para el tesoro escondido en el campo, por el cual vende todo quien lo encuentra.

Quien quiere querer cada vez más a una persona piensa que vale la pena entregarlo todo por ella. El amor es una fuente inagotable de incitaciones e invenciones. El amor es ingenioso: jamás se resigna con lo ya logrado. Cuando se ama de verdad, lo que se ha hecho nunca basta, siempre parece poco. De continuo se buscan caminos nuevos para hacer más fecunda la entrega, para hacer más cabal el servicio. La perspectiva vital no es aquí la del optimismo: es la de la esperanza que, en último término, apela a horizontes trascendentes. La esperanza no es la superficial convicción de que al final, no se sabe por qué, todo acabará bien. Es más bien la certeza sapiencial de que todo es para bien, porque hay una mente previsora y providente que todo lo dispone para el bien de aquellos que aman de verdad.

Y, a su vez, la verdad no se ama como algo ajeno a los seres humanos: el amor tiende hacia personas que encarnan existencialmente la verdad. Éticamente, la verdad tiene para mí nombres y apellidos. De manera que la índole estable e insistente que posee en mí el amor a la verdad se focaliza en aquellas personas que la encarnan: en mi familia, en mis seres queridos, en mis amigos íntimos, en mis maestros, en mis alumnos. Al crecer en amor a la verdad a lo largo de la vida, se intensifica un amor hacia ellos que ya no es posesivo sino dadivoso. Porque la verdad no apela a mi dominio sobre ella, sino a mi servicio a ella. Llegar a ser *servidor de la verdad* constituye un buen modo de expresar que he avanzado en el logro de mi vida.

Como buscador de la verdad, mi vida ha de ser internamente dinámica: la propia de un perfeccionador perfeccionable. Lo cual se refiere de un modo preferencial a las personas que, por diferentes motivos, me son especialmente entrañables. A aquellos a quienes quiero, los quiero mejores de lo que ahora son. Y éste es un sentido central en la creatividad característica del amor.

—Es verdad. Cuando estoy con una persona de quien sé que me aprecia de verdad, que me quiere, me siento empujado a dar lo mejor de mí mismo. Cree en mí —pienso— y no le puedo fallar. Es desolador, por el contrario, ver que en no pocas ocasiones tanto padres como profesores hunden a las personalidades jóvenes con una total falta de

exigencia o con un tipo de exigencia predominantemente negativa. Ambos extremos son letales para el joven, porque en el fondo, si no se siente exigido de una manera realista, sabe que no es verdaderamente querido.

—Lo que acabas de decir es de importancia decisiva para la educación. Por lo que se refiere a la formación del carácter, sólo se consiguen resultados netamente positivos si el clima que se crea entre profesores y alumnos es auténticamente estimulante. Para ello, resulta imprescindible que se den procesos de admiración mutua, que casi nunca conviene hacer explícitos, para evitar todo asomo de halago y autocomplacencia. En cambio, es un crimen de lesa educación sembrar la desconfianza entre profesores y alumnos, entre los propios profesores y entre los estudiantes mismos. Lo cual resulta todavía más patente en esa comunidad educativa radical que es la familia. Si alguno de sus componentes no está convencido que se le quiere por sí mismo, con independencia de sus éxitos profesionales o de su sensatez personal, se retraerá progresivamente hasta convertirse en un extranjero en su casa, con tremendas consecuencias psicológicas, de cuya naturaleza —me temo— apenas sabe nada el psicoanálisis convencional.

La heroicidad en el amor rompe la sensatez de los calculadores. «Con estos bueyes hay que arar», dice el hombre práctico. Y no está mal, pero se queda muy corto. Más lejos llega el poeta cuando canta: «Si quieres que el surco te salga derecho, ata tu arado a una estrella.»

Amor esponsal

La familia es el ámbito de lo insustituible: allí donde cada uno es querido por ser precisamente él, en sí mismo. En mi caso, el hecho de que seamos nueve hermanos no paliaría en absoluto mi dolor si alguno de ellos sufriera una desgracia irreparable. No sería capaz de pensar: bueno, al fin y al cabo todavía somos ocho. Al contrario, nuestro carácter de familia numerosa más bien aumenta mis inquietudes y preocupaciones por cada uno de mis hermanos, porque sé que mis sentimientos encuentran tantos ecos que por ello mismo se agrandan.

En el campo del mercado o de la burocracia estatal, lo mismo da uno que otro. El caso es lograr más clientes o cubrir el número de voluntarios para el nuevo ejército profesional. Quiénes sean, qué piensen, cuáles sean sus circunstancias personales, es algo que trae sin cuidado a empresarios y políticos. Por eso, si se trata de humanizar la sociedad, hay que proponerse desmercantilizarla y desburocratizarla. Lo que sucede actualmente con el proceso de globalización es que las personas se consideran desde una perspectiva estadística, sin tener en cuenta que también los extremadamente desfavorecidos son personas reales y concretas, con nombre y con rostro, y en la mayor parte de los casos integrados en familias donde ellos importan más que nadie.

Y es que, en algún sentido, cada ser humano es mejor que todos los demás. Porque goza de unas cualidades cuyo conjunto no se puede clonar: es irrepetible, único. Lo cual implica que todo ser humano, cada ser humano, merece un inmenso respeto y un cuidado extremo. Es una cosa justa: algo que estrictamente se le debe.

Estas características de cada hombre y de cada mujer facilitan la explicación del misterio de ese amor exclusivo e indivisible a una sola persona, con la que se quiere compartir toda la vida y engendrar a quienes les sucederán. Me estoy refiriendo al amor que no puede ser compartido con varios: es el amor exclusivo, el amor sponsal, entre marido y mujer, entre esposos, que se prolonga naturalmente en su fruto, que son los hijos.

Este amor es intocable. Tiene algo de sagrado. De ahí la íntima relación entre la familia, la religión, el matrimonio, y la transmisión de la vida. De ahí también la insuficiencia de una pura «moral civil». Es congruente que se considere así mismo un amor sponsal aquel que se tiene a Dios en un camino vocacional, porque presenta —en otro plano— semejantes características de unicidad, exclusividad, totalidad, irreversibilidad y carácter intocable y sagrado.

Es en este ámbito donde la persona, por fin, descansa. Descubre el sentido vocacional de su vida: la vida como misión. Las propias virtudes, con toda su nobleza, dejan de centrarse en uno mismo, como adornando el pedestal de la propia excelencia, para ponerse al servicio de aquella persona única con la que se ha decidido ser «una sola carne»: un solo corazón y un alma sola. Naturalmente, cada uno de los cónyuges sigue teniendo su propia personalidad, y cada uno debe respetar el carácter del otro, y no interferir en lo que a su independencia corresponde. Pero eso ha de hacerse desde la plataforma de las ya aludidas *virtudes de la dependencia reconocida*: la generosidad, la misericordia, la piedad, el perdón, el agradecimiento, el ayudar y dejarse ayudar y, sobre todo, el cuidado. Cuando alguien cuida de otro —en el seno de una mutua *dependencia*— no actúa de una manera paternalista o falsamente protectora. No le sustituye, sino que le deja ser y potencia su actuar, quizá disminuido por la enfermedad o la minusvalía.

El amor sponsal requiere practicar un realismo esperanzado: un pensar meditativo que se abre agradecidamente a lo real. La racionalista y unidimensional actitud de dominio ha de ser sustituida por esa originaria unidad de consideración y de acción que es el *cuidado*. Cuidado es cultivo de la vida, cooperación respetuosa con las realidades que nos rodean. Como dice Helmut Kuhn, el alma cuida del cuerpo animado; el hombre cuida de sí mismo y de sus semejantes a través de la *cultura*, que es fomento de lo humano y de los medios para dignificarlo. Cultivamos la tierra que nos nutre y la tradición que espiritualmente nos hace ser quienes somos, seres en la verdad y en el tiempo. Los padres cuidan de los hijos; el político, de la ciudadanía; y la divinidad cuida de todos. Pero este movimiento descendente encuentra una respuesta en la aceptación y el reconocimiento. El hijo maduro cuida de sus padres. El ciudadano responsable se preocupa por la suerte de la ciudad y cuida de que el estadista no utilice la cosa pública

para sus intereses parciales. Y el hombre y la mujer ofrecen a Dios su *culto*. El cuidado comparece en todas las actitudes humanas hondas y auténticas. Pero nunca procede con prepotencia, sino entre las imperiosas exigencias de fomentar el bien y esa incertidumbre sobre dónde se hallará lo bueno para el otro, lo cual sólo me cabe vislumbrarlo progresivamente por aproximación a una subjetividad que era inicialmente ajena y acaba siendo considerada como propia.

El cuidado adquiere un significado eminente en la comunidad de vida establecida por el amor esponsal. Los esposos cuidan uno del otro de un modo que no es equiparable a ninguna otra solicitud en este mundo. Porque en ningún otro tipo de relación el otro es *mío* de una manera que no es posesiva sino donal. La atracción sexual y el deseo de perpetuarse son elementos clave en esta relación, pero no explican cumplidamente ese tipo de dádiva amorosa, según la cual el marido se realiza en la esposa y la esposa en el marido. La condición propia del ser humano es aquí el camino para acercarse al hondo misterio de un amor personal que no se resuelve ni en el terreno de las puras normas ni en el del mero sentimiento.

Es una dinámica y flexible forma de cuidar a otro como si fuera uno mismo. El cuidado implica *mímesis*, que no es imitación redundante, sino seguimiento personal, atento y activo: justo lo opuesto al juzgar implacable y a la crítica negativa, incompatibles con el amor esponsal, cuya actitud fundamental está hecha de respeto, moderación y pudor. Cuidado es analógica unidad de lo que es diferente. Y la única posibilidad no-dialéctica de buscar la unidad sin destruir la diferencia, y afirmar la diferencia sin quebrar la unidad, es el amor. La filosofía y la poesía han reconocido, desde Platón al menos, que para entender al ser humano no basta la fría inspección: es necesaria la contemplación amorosa, un acercamiento a la realidad personal que sea cognitivo y volitivo a un tiempo. El cuidado es respeto a la realidad única de cada persona. Es conspirar para la realización de su interno proyecto, sin imposiciones ni sustituciones. Es veneración por el misterio que se esconde en cada uno de los seres humanos, ternura por cada uno de ellos. El cuidado es serenidad, docilidad a lo real, hondura de pensamiento, actitud meditativa.

Cuando esta contemplación amorosa —que constituye el núcleo de la finalidad del vivir humano— se oscurece en el horizonte vital de una generación, como es el caso de nuestra época, entonces la gente ya no sabe lo que es la amistad, la educación y la familia. Y, por supuesto, el amor esponsal entregado y exclusivo le parece una utopía, algo que no se encuentra en ninguna parte. La complementariedad de lo femenino y lo masculino se disipa y se transforma en relaciones de placer y de dominio. Pero es la mujer la que más sufre en esta pérdida de las identidades. Porque ella es la que guarda, la que protege, la que cuida la vida.

Cuando hablo de estos temas con mis estudiantes y mis jóvenes amigos, no suele faltar alguno que sigue pensando que todo esto está muy bien, pero que no es posible llevarlo a la práctica en un mundo tan complejo y pragmático como el nuestro. Suelo

entonces leerle un breve apólogo que Ernst Jünger relata en su obra *Radiaciones*:

«Un adolescente acudió en otro tiempo a un viejo eremita y le pidió una regla para vivir de acuerdo con ella. El eremita le dio esta respuesta:

—Aspira a lo alcanzable.

El adolescente le dio las gracias y le preguntó si sería una inmodestia el pedirle todavía una segunda frase, como viático suplementario para el camino. Entonces el eremita añadió este otro consejo al primero:

—Aspira a lo inalcanzable.»

Estoy convencido de que siempre habrá quien entienda la dicha de perder para ganar, de darse para encontrarse, de amar con grandeza de alma.

El milagro profano

—Las condiciones de la sociedad actual hacen sumamente problemático este ideal de estabilidad y exclusividad propio del amor esponsal, que a muchos les parecerá efectivamente una bella utopía. La complejidad de nuestro mundo, la movilidad profesional, el hecho de que los dos cónyuges trabajen, la rebeldía juvenil, la revolución sexual, la emancipación de la mujer, la aparente pérdida de vigencia social del sentido religioso de la vida, éstos y otros fenómenos están haciendo que el modelo tradicional de familia sea casi una excepción.

—Todo ello no quita valor a la institución familiar, cuya debilitación se está manifestando como la causa principal de graves patologías sociales, como son la drogadicción, la delincuencia juvenil o la prostitución temprana. Es curioso y significativo que, cuando se interroga a los jóvenes por sus preferencias, la familia aparezca en primer lugar; y el modelo de matrimonio que tú has llamado tradicional sea el que, en principio, les atrae más. Después funciona también una especie de principio de tolerancia, en virtud del cual estarían dispuestos aceptar que otros se unan en «parejas de hecho». Pero eso no lo suelen desear para ellos mismos. Los fenómenos, indudables, a los que has aludido, hablan más bien acerca de la necesidad de la familia como institución no sólo protectora de tradiciones y buenas costumbres, sino también como manadero de libertades. No hay que olvidar lo que decía Hannah Arendt: que el aislamiento es pretotalitario.

Sólo se puede ser feliz, alcanzar una vida lograda, siendo constante en el amor. La fidelidad, como ha dicho Nicolas Grimaldi, es el milagro profano. En cierto modo, es increíble que una persona permanezca fiel a su elección primera en medio de todas las variadas vicisitudes de una vida. Pero esto es algo que habla a favor de la fuerza de la libertad. La libertad no es veleidad: escoger hoy esto y mañana lo otro. La libertad es perseverancia por amor en la decisión original. Precisamente por su índole espiritual, porque trasciende las condiciones limitadoras de la materia, el ser humano resulta capaz de continuar hasta la vejez siendo fiel al amor de su juventud.

La decisión irrevocable que tomé en mi juventud no es hoy menos firme que hace cuarenta años. Al contrario, el paso del tiempo, lejos de marchitarla, le ha conferido profundidad, riqueza de matices, solidez y constancia, junto con experiencias de mis propias limitaciones y debilidades. Los bienes constitutivos y vitales cuya elección inauguré entonces (y mal que bien he venido confirmando hasta la fecha) siguen teniendo ahora una relevancia que los convierte en mis decisivas fuentes morales, en criterios para la vida buena. De modo que mi propia identidad, como ha subrayado Charles Taylor, está vinculada a tales bienes. Si los abandonara, si trocara por otros los amores que intervinieron decisivamente en la configuración de mi personalidad, ésta quedaría rota, y mi vida entera se convertiría en una prolongación inercial incapaz de valoraciones fuertes.

La libertad es inseparable de la verdad y va, por lo tanto, unida a la responsabilidad, que asume las consecuencias de la decisión tomada. Porque la responsabilidad es la adecuación de la libertad consigo misma y la coherencia con las finalidades que ha hecho propias. No pechar con la personal responsabilidad, transferirla a otros, o quitarse de en medio cuando parece que las cosas empiezan a ir mal, equivale a cancelar la memoria de la propia libertad. El ejercicio arbitrario de la «voluntad de olvido» agrieta al propio yo, como se advierte trágicamente en la genealogía nietzscheana. Yo podría decidir orgullosamente no haber hecho lo que he hecho. Pero entonces me cierro a las posibilidades tanto del premio como del perdón. Renuncio a ejercer una libertad madura, capaz de recordarse a sí misma.

Ser constante en el amor equivale a ser fiel a uno mismo, a vivir auténticamente. La existencia puntiforme y dispersa del que, pretextando el vitalismo espontáneo y el completo aprovechamiento de posibilidades, picotea estérilmente el panorama de la vida, encuentra su causa original en la ausencia de decisiones decisivas, que son las que establecen proyectos, las que trazan planes, las que diseñan líneas posteriores de conducta, las que suscitan consecuencias conscientes y queridas.

La autenticidad es la concordancia de mis decisiones libres —particulares, concretas, diarias— con esas decisiones decisivas, libres por antonomasia, por las que asimilo y me comprometo con los principios radicales de mi vida. Esta autenticidad se configura como amor y, en definitiva, como fidelidad. Algunos caricaturizan hoy la fidelidad como rutina, sin caer en la cuenta de que son compatibles la estabilidad y la constancia con una fidelidad perennemente restaurada, extraña a cualquier tipo de monotonía. Se presenta a veces la infidelidad como máscara de la liberación, cuando en realidad es el primer catalizador de la desintegración interna, de la autodisolución de la personalidad. La autenticidad es, por tanto, amor y fidelidad a una verdad vital, personalmente asimilada y libremente decidida.

La fidelidad es la libertad mantenida y acrecentada. Es el necesario incremento del amor. El amor se superpone a sí mismo en la duración temporal de la existencia humana y se va transformando en fidelidad, que es la puesta al día, la actualización, del amor

primero a través de las vicisitudes existenciales de mi vida. El amor nunca es algo dado de una vez por todas, ni siquiera algo que progrese en un flujo imperturbable y armónico. Siempre hay implicado en el amor, además de un «ya», un «todavía no» que, al privarme de la plenitud inmediata, me impulsa a la fidelidad como decisión libremente mantenida.

CONCLUSIÓN: LAS METAS DEL VIVIR HUMANO

Al término de este largo caminar, animado por la comprensión de mis lectores, la impresión que me domina es la de que, en alguna medida, la situación se ha desbloqueado. Quizá la perplejidad en la que estaba inicialmente sumido no fuera sino ese bloqueo de mi inteligencia que había considerado los datos de partida como algo fijo, sin advertir que la característica principal de toda auténtica situación humana es su dinamismo interno.

Después de haberle dado tantas vueltas al tema del logro de la existencia, mi propia vida ya no aparece ante mí como una especie de masa estática, sino como una flecha lanzada hacia su blanco. Para comprender ese dinamismo en el que consiste el vivir, resulta necesario salirse fuera de las condiciones iniciales, no aceptar como intangibles los datos de los problemas en los que creo encontrarme inmerso. Lo diré de manera más gráfica. Einstein insiste en que Dios no juega a los dados. Pues bien, yo estoy ahora en condiciones de afirmar que el hombre no juega al ajedrez. El elenco de posibilidades entre las que tengo que elegir para realizar la próxima jugada nunca es cerrado, porque en la vida —por contraposición a lo que sucede en el tablero— siempre puedo cambiar mis propias piezas de lugar, e incluso las de mi presunto adversario.

El desconcierto ético viene dado tal vez porque, en muchos momentos de la vida, todas las posibles jugadas parecen equivocadas. Y, para empeorar las cosas, resulta que unos libros de instrucciones (¡de autoayuda!) me dicen que ésta es la menos mala, y otros que no es ésta sino aquélla. Escribiendo este libro y releyéndolo, yo he aprendido que si algo caracteriza la vida humana es que —en contra, a veces, de toda apariencia— siempre hay una salida digna. Y, si no la hay, me la tengo que inventar y crear las condiciones de posibilidad para que la haya.

El ser humano es un buscador nato. Nada me lo dan hecho. Todo me lo he de agenciar. Por eso a veces vivir resulta cansado. Pero esa carga de tener que indagar continuamente y decidir siempre queda compensada, por decirlo así, con el hecho fundamental de que nunca hay lugar para la desesperación, que es el único gran riesgo. «Si dices basta, estás perdido», avisó el sabio de Hipona. Soy un proyecto abierto, que bascula hacia el futuro, porque lo mejor está siempre por llegar. Existo con vistas a mis acciones, en las que me realizo y me autopotencio. Mi destino no está escrito en ninguna parte. He de forjarlo yo mismo, a golpe de decisiones libres.

Nada de lo humano me resulta del todo ajeno. De ahí que mi vida no tenga una única meta: presenta una variedad de diferentes finalidades. Pero esos objetivos no tienen todos la misma categoría existencial ni están aislados entre sí.

Por de pronto, hay objetivos que se agotan en sí mismos, que no llevan a ninguna otra parte. Son callejones sin salida. Recorrerlos durante unos instantes quizá proporciona alguna satisfacción —de poco nivel, en general— pero no da más de sí. Deja el poso amargo del placer solitario. Si se intenta construir toda una existencia como un continuo intento de pillar al vuelo deleites de escasa entidad, la vida se parece cada vez más a un frío aposento, en el que —cuando a él se vuelve— sólo se encuentra «desierta cama, y turbio espejo, y corazón vacío».

Dejando ahora a un lado las acciones intrínsecamente perversas —que las hay, aunque a efectos operativos se deben considerar como si no existieran, para evitar que entren en los cálculos éticos— lo típico del mal moral es que achica los horizontes, que empequeñece las perspectivas, que clausura posibilidades. El gozo de la ética —que es lo más contrario a la moralina y al crispado intento de solucionar problemas de excepción mal planteados— consiste, por el contrario, en la vivencia de la expansión de mis oportunidades operativas, en la experiencia de la incitación a superar la pequeñez de intereses micrográficos, en la seguridad de que no hay dificultades que me pongan de cara a la pared, sin aparente salida.

A estas alturas, empiezo a estar en condiciones de apreciar que la fuente de mis desazones éticas no era otra que la falsa idea de que mis decisiones son resultado de un entrecruzamiento de condicionamientos ajenos y circunstancias externas, como si yo mismo estuviera a merced de una serie de fenómenos anónimos y de incierto origen. Si se ven así los acontecimientos y las personas, mi libertad se cosifica y la angustia se convierte en inevitable, porque me empeño en considerarme responsable de efectos que no tienen en mí su causa. La respuesta digna a una situación generalizada de eclipse de la libertad —como la que hoy sufrimos— es empuñar decididamente el curso de la propia vida y convertirse en decidido protagonista de la propia existencia. Darse cuenta de que somos nosotros mismos —unos con otros— quienes nos encontramos en el origen mismo de las transformaciones sociales. Es entonces cuando cada acto de libertad abre nuevos espacios para el ejercicio de la propia libertad. La libertad vuelve sobre sí misma y se autopotencia. Y el bien moral está en la línea de ese crecimiento en excelencias operativas o, si se prefiere, en virtudes éticas cuya raíz y culminación es la capacidad de amar.

La tendencia a estimar que estas y otras consideraciones semejantes pertenecen a un discurso tan bienintencionado como ineficaz, la inclinación a sospechar de la benevolencia y a medirlo todo en términos de fuerzas contrapuestas y de presiones encontradas, la postura de autoafirmación y predominio frente a la actitud de solidaridad y cooperación: tal confusa y estéril amalgama del utilitarismo miope es la causa profunda de esa parálisis que ahoga las esperanzas y congela las prometedoras e inquietantes

mutaciones de este comienzo de milenio. La respuesta que, con su voz queda, puede ofrecer este libro a cuestiones tan perentorias es que la clave para salir del atolladero se encuentra en nosotros mismos: en el saber inventivo, en la libertad creadora, en el trabajo solidario. Más allá de una *eficacia* meramente funcional, es preciso buscar las vías de salida en la *fecundidad* de una vida lograda. La eficacia no es el valor social decisivo. Por encima de la eficacia está la fecundidad.

El bien moral, el logro de la vida, se sitúa en el medio y largo plazo. Por eso responde al paradigma de la fecundidad. En cambio, la mediocridad ética apunta al corto y cortísimo plazo, típico del paradigma de la eficacia.

La fecundidad es generadora de nuevas fuentes de actuación. No muere en sí misma: se expande con la generosidad de la misma vida, porque se trata precisamente de un modelo vital. Por el contrario, la mera eficacia responde a un modelo mecánico, que no va más allá de los objetivos calculados, aunque por ello mismo suele provocar con demasiada frecuencia daños colaterales o efectos perversos.

Según el paradigma de la fecundidad —que en definitiva es el del amor— se generan novedades radicales, tanto en el ámbito biológico como en el espiritual. Pienso, por ejemplo, en la educación: una actividad que no modifica el mundo exterior, pero contribuye a innovar la calidad de vida del que se educa. Algunos discutirán si la labor de una maestra es eficaz para aumentar la riqueza de un país; pero no cabe duda de que es fecunda. En el paradigma de la eficacia, lo que cuenta son las consecuencias de mis actos. Por eso su criterio de evaluación es utilitario, pragmático. Se busca el mayor bien posible para el mayor número posible de gente, como si fuera viable comparar entre sí los diferentes tipos de bienes y connumerar las diversas clases de personas, una de cuyas diferencias consiste en que no todas ellas viven actualmente sobre esta tierra. No es extraño que el consecuencialismo —el sistema moral que mide la bondad de los actos por la supuesta suma de sus efectos positivos— sea el modo ético de pensar más característico de una época fascinada por la eficacia y olvidada de la fecundidad. Por la apelación a la cantidad de beneficios producidos, se justifica la ínfima calidad moral de algunos de los actos que se han realizado para conseguirlos.

Desde el paradigma de la fecundidad, podemos rescatar hacia su mejor fin todas las metas que perseguimos habitualmente en nuestra existencia diaria. Es el caso, por ejemplo, de las riquezas. Si las busco por sí mismas, ni siquiera comparece su índole de medios. Se convierten, ellas mismas, en un fin. Y entonces no me sirven para nada, salvo para convertirme —pasado no mucho tiempo— en el más adinerado del cementerio. Pero si caigo en la cuenta de que el dinero es un catalizador de la capacidad creativa, las riquezas recuperan su condición medial y pueden llegar a ser extraordinariamente productivas. Lo decisivo entonces ya no es el lucro, que no me conduce a ningún lado, sino la productividad, que es expansiva, creadora de nuevas posibilidades. Desde el modelo de la fecundidad, el dinero es una gran cosa, porque se hace instrumento de la generosidad y de la altura de miras. En cambio, desde el paradigma de la eficacia, la

pretensión obsesiva de tener cada vez más recursos materiales socava y empequeñece los objetivos de toda una sociedad, cuyos individuos no consiguen ver más allá de sus intereses egoístas, con el inmediato resultado de la erosión de la justicia y del continuo brotar de la corrupción.

Con el placer acontece algo semejante. Si se intenta producirlo en directo, como si fuera el verdadero fin, acontece una especie de cortocircuito que generaliza el hedonismo —la búsqueda de las satisfacciones sensibles por sí mismas— y anestesia a las personas para percibir y desear bienes más altos. Incrustado en el modelo de la eficacia, el principio del placer aboca al consumismo, con lo que el disfrute se convierte en una mercancía y se oscurece —hasta perderse— su positivo significado antropológico. Recuperado su papel natural de acicate de acciones constructivas, el placer se hace fecundo, incluso en el sentido más serio y estricto de la promoción de la natalidad. Encerrado en sí mismo, el placer es la rueda que gira sin fin, el colmo de la aburrida monotonía, la miopía de las finalidades. Ordenado a la fecundidad, genera las únicas auténticas novedades que se producen en este mundo: el nacimiento de nuevos seres humanos. Y hay fecundidades todavía más altas, en el campo de la cultura y del espíritu. El placer y el dolor juegan un papel decisivo en la formación del carácter, que en buena parte consiste en lograr que me guste lo bueno y me disguste lo malo. Ya se adivina que hay vías por las que me resulta posible integrar en una vida lograda ese inevitable compañero de mi existencia que es el dolor.

El poder se hace fecundo cuando se convierte en servicio. En cambio, se convierte en una imposición odiosa cuando con él se busca únicamente la eficacia, que fácilmente se solapa con el interés egoísta de quien lo detenta. El destino fecundo del poder es su difusión entre los ciudadanos, ideal democrático escasamente tenido en cuenta en la sociedad de masas, donde se pretende —y casi nunca se consigue— ser técnicamente eficaz en el reparto de prestaciones materiales. A mí no me interesa el ejercicio convencional del poder como imposición de la propia voluntad y mucho menos como monopolio de la fuerza. Pero veo que es una obligación moral ineludible participar responsablemente en la promoción de iniciativas cívicas, surgidas de la base comunitaria, que es donde reside la fuente de la libertad ciudadana y la clave de la creatividad social. El paradigma de la eficacia, por el contrario, tiende con facilidad al exclusivismo y a la marginación, en el contexto de un proceso de globalización olvidado de sus referencias éticas.

Claro aparece, con todo, que no hay incompatibilidad de principio entre eficacia y fecundidad. Pero es preciso que la síntesis entre ambos parámetros se vaya configurando a medida que avanza la consolidación de las personalidades jóvenes. Porque, con el paso del tiempo, se decanta una suerte de dialéctica inconciliable. Cabe empeñarse —desde la universidad, e incluso antes— en la formación de profesionales que sean eficaces precisamente porque tienen una visión unitaria y global de la realidad, porque son personas cultas y saben dónde se encuentra la raíz de la fecundidad. En rigor, servir a la

sociedad no equivale a sucumbir ante las rutinas del pragmatismo, sino que implica la audaz anticipación de un futuro más justo, en el que lo *humano* fecunde y oriente lo *no humano*.

El poder, el placer, las riquezas y la fama o prestigio son condiciones necesarias, mas no suficientes, para encaminarme derechamente hacia una vida lograda. En este sentido, puedo considerarlas como metas —aunque no fundamentales— del vivir humano. Todas ellas las requiero de algún modo para la práctica de esas excelencias que mejoran intrínsecamente mi vida en cuanto persona, es decir, desde una perspectiva estrictamente ética. Pero observo que tales finalidades han de ser reinterpretadas a la luz del paradigma de la fecundidad, del impulso del amor, sin permitir que resulten abusivamente incrustadas en el dominante paradigma de la eficacia.

Se establece así una conexión —no siempre atendida en los sistemas filosóficos— entre las metas de tipo funcional y material, por una parte, y las esencialmente éticas, por otra. A estas últimas les corresponde un papel ordenador y moderador respecto a las primeras, porque los objetivos biológicos y sociales son ciegos sin la iluminación de las directrices morales, cuya incorporación real a mi vida se realiza por medio de las virtudes. El florecimiento personal no se logra sólo por medio del seguimiento de unas leyes o normas, sino que es imprescindible un crecimiento práctico de mi propia capacidad operativa. Si esto no se tiene en cuenta —que rara vez se tiene— la desorientación resulta inevitable e insuperable. La ética se convierte en algo que está fuera de mí, y que en mí incide a través de unas reglas que he de seguir o de unos valores que he de respetar. Pero ni hay coincidencia a la hora de dilucidar cuáles son esas normas y esas valoraciones, ni se aclara suficientemente cómo adquirir el criterio y la energía necesarios para llevar una vida que responda a la libre afirmación de mi propio ser. De ahí que resulte imprescindible trasladar el peso de la vida ética a la capacidad operativa de la persona, cuyo ser práctico resulta intrínsecamente potenciado a golpe de comportamientos correctos, no de meras repeticiones de actos que sólo conducirían a la producción de rutinas.

La realidad hace superfluas las apariencias y disuelve buena parte de las confusiones y desconciertos. En vez de tratar de encajar a las mujeres y los hombres reales y concretos en alguno de los sistemas éticos —tarea más bien problemática—, he procurado en este libro observar cómo la moralidad misma surge del empeño humano por alcanzar una vida lograda. Se trata de una ética decididamente realista y antropológicamente fundamentada, que no sólo no cae en el relativismo, sino que a mi juicio es el único camino para superarlo. Porque el relativismo cultural y moral comparece cuando se estudia el comportamiento humano a partir de los diversos estilos de vida y criterios de valoración aplicados por las diferentes culturas, los cuales resultan irreconciliables si no se reconducen a allí de donde toda cuestión ética surge y a donde toda cuestión ética retorna, es decir, a la persona humana.

Será, por tanto, en la propia persona humana donde las diferentes metas del vivir del hombre habrán de conciliarse y conectarse. No siempre ha sido bien entendida la doctrina clásica de la articulación de las virtudes morales en torno a la prudencia, ya que demasiado frecuentemente se confunden los hábitos operativos estables y maduros, en los que estas excelencias consisten, con las meras disposiciones o propensiones que tienen un significado más natural que propiamente ético. Si se logra superar este equívoco, la teoría de la conexión de las virtudes es imprescindible para advertir que éstas no tienen un sentido meramente técnico, como habilidades operativas especializadas, sino que constituyen perfeccionamientos integrados del propio ser humano en su vertiente práctica. En la medida en que integro las virtudes en mi operar correcto, éstas revierten sobre mi propio ser potenciándolo y acercándolo hacia su cabal florecimiento. Puedo decir entonces, con base cierta, que soy más. Y este suplemento de ser es el que constituye la plataforma desde la que no pocos problemas éticos planteados actualmente se disuelven o se superan. La conquista del sentido de mi vida no es algo imaginario, un simple modo de pensar, o un mero conjunto de ocurrencias: es un nuevo modo de ser que me he de ganar día a día.

La práctica de las virtudes no es, ella misma, el fin último de mi vida. Tampoco se reduce a constituir un simple medio, pero aún posee ciertas características de un proceso de perfeccionamiento que dura toda la vida y que no cuadra totalmente con la índole de acabamiento que ha de caracterizar a la finalidad culminante. Tal carácter se presenta propiamente en el conocimiento. Por eso se dice con razón en la filosofía clásica que el conocimiento es la actividad perfecta.

Ahora bien, en el conocimiento intelectual —que es precisamente donde esta perfección encuentra su realización culminante— el error no queda completamente excluido. Es más, el lugar más propio de la falsedad es también el lugar donde la verdad propiamente acontece, a saber, la operación de juzgar. De manera que ni siquiera en la más perfecta de las operaciones humanas el riesgo del fallo, la amenaza del fracaso, está del todo ausente. Algunos de los más característicos autores contemporáneos han mantenido incluso que el interés de los seres humanos por el error —por la afirmación de la falsedad— es mayor que su interés por la verdad. La verdad misma queda entonces sometida a sospecha, porque suponer que se tiene sería expresión de dogmatismo o, lo que quizá es peor, de ingenuidad. Pero si la verdad nos resultara inasequible, todo lo que se ha dicho en este libro se derrumbaría estrepitosamente, ya que el criterio último para decidir si me estoy acercando o no al logro de mi propia vida no puede ser otro que la verdad.

Tales actitudes, aparentemente sólo negativas, de algunos modos recientes de pensar, ofrecen la ventaja de confirmarnos que la perfección del hombre no tiene un carácter innato, automático o técnico, ni siquiera en su más alto nivel. También la verdad —cuya posesión señala quizá la más alta cualidad humana— me la tengo que ganar. Por de pronto, y esto es muy importante para lo que he traído entre manos, nunca llegaré a

alcanzar la verdad si no la amo. Ni siquiera la verdad me la dan hecha. He de hacerla, y sólo podré hacerla si amorosamente la busco. Ya se ve que el último fin del hombre no puede ser exclusivamente intelectual, sino que el amor juega un decisivo papel.

Para avanzar en esa adquisición de la verdad, necesito un tipo de hábitos distinto de los hábitos morales: las virtudes cognoscitivas o hábitos intelectuales. Además de la prudencia, que es simultáneamente una virtud moral, se pueden considerar como tales el arte, la ciencia, el intelecto o hábito de los primeros principios, y la sabiduría. Esta última, la sabiduría, es la capacidad adquirida que me facilita el conocimiento de las cuestiones más altas y fundamentales que al hombre y a la mujer le es dado vislumbrar. Más arriba no puedo llegar, al menos con las fuerzas de la razón. De manera que este conocimiento sapiencial es la culminación de la operación más perfecta y, por lo tanto, ha de ser la meta más estrechamente identificada con el fin último del vivir humano.

El conocimiento sapiencial posee una índole contemplativa y, por consiguiente, es la más alta forma de teoría que me es dado alcanzar. Pero resulta muy significativo que se trate de un conocimiento penetrado de amor y extraordinariamente gozoso. Así pues, en la más alta meta intelectual del vivir humano no están ausentes ni el amor ni el placer. Lo cual me confirma en la hipótesis, apuntada a lo largo de este libro, según la cual el último fin del hombre es un bien unitario y complejo en el que se integran las demás metas del vivir humano. Porque el poder mismo no se encuentra del todo ausente, ya que «es propio del sabio el ordenar», y parece evidente que el acceso a esta amorosa y gozosa contemplación implica una pureza de corazón que sólo las virtudes morales pueden aportar. La amistad es como la síntesis y la culminación de todas las excelencias que el ser humano despliega en la ciudad. Considerada por los clásicos como lo más necesario de la vida, la amistad es el amor entre iguales que se traduce en la conversación sabia y en la ayuda generosa.

En último análisis, las metas del vivir humano son el conocimiento y el amor, con todas sus condiciones de posibilidad y sus consecuencias propias. Si el conocimiento contemplativo es la operación más perfecta, el amor constituye aquella en la que más plenamente me realizo como persona que sigue en el camino siempre inacabado y en la búsqueda constante. Porque el amor me saca de mí mismo y me entrega a lo real, tal como es en sí mismo, no tal como lo conozco, que es de manera inevitablemente limitada y no exenta del temor a errar.

Resulta, al cabo, que la forma más contundente y directa de superar mis confusiones es el amor. «Ama y haz lo que quieras», reza el lema agustiniano. Si consigo amar de verdad, ya no me cabe el temor de fallar, de equivocarme, de caminar por una vía que no conduce a ninguna parte. El amor me hace en cierto modo invulnerable, porque es más fuerte que la muerte. Claro está que no cualquier forma de amor reúne estas cualidades. Sólo aquella que se halla al reparo de las estrategias de seducción y de las maniobras de corrupción típicas de la sociedad consideradas como espectáculo, hecha de ensoñaciones y simulacros. No basta con el amor de utilidad ni con el amor de deseo,

por más que sean imprescindibles en la vida de toda persona humana. Ni siquiera el amor de reciprocidad —la amistad en sentido estricto— depara toda la capacidad integradora y unitiva del querer. Resulta, entonces, que sólo podré rescatar el sentido auténtico de esa integración de las metas del vivir humano, trabajosamente perseguida a lo largo de estas páginas, si poseo la suficiente intensidad vital como para vivir el amor en su más plena y auténtica manifestación: el amor como donación y entrega. Ya no es el amor desiderativo, tal como acontece en la atracción sexual. Es el amor benevolente que busca el bien de la persona amada por ella misma, porque es bueno que exista y en su plenitud yo logro la mía. Se trata de un vector existencial de la mayor potencia que puede conducir el conjunto de bienes que integran el logro vital a su plena realización y a su mejor sentido.

La constancia en el amor es el milagro profano. La fidelidad parece situarse fuera del alcance de un ser tan débil como el mío, inmerso en la creciente complejidad de la sociedad tecnológica, en la que todo interactúa con todo y nada parece destinado a durar una vida entera. Pero hay algo en la miseria humana que la transforma en esplendor. Se trata de una especie de ley paradójica según la cual sólo hallo la plenitud fuera de mí mismo. Al salir de mí, es cuando me encuentro. Al vaciarme, me plenifico. Si doy amor, recibo amor, que es el regalo primordial.

La vida lograda
Alejandro Llano

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2002, 2017, Alejandro Llano

del diseño de la portada: Planeta Arte & Diseño
de la imagen de la portada: Miloje / Shutterstock

© Editorial Planeta, S. A., 2002 y 2017
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): febrero de 2017

ISBN: 978-84-344-2547-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com

Índice

Introducción	4
Saber vivir	9
Todo hombre tiene un precio	31
Placer y realidad	47
El poder corrompe	65
El logro de la excelencia	86
La verdad bajo sospecha	105
Arte de amar	123
Conclusión: las metas del vivir humano	142
Créditos	150