ERES UN MORALISTA
ES UNA PERSONA MUY NORMAL
DÉJATE DE FILOSOFÍAS
ESO ES MUY RELATIVO
MI CUERPO ES MÍO
LA VIDA ES EL VALOR SUPREMO
BUENO, ES SU CULTURA
RESPETO SUS IDEAS, PERO NO LAS COMPARTO

TANTOS TONTOS TÓPICOS

TODOS SOMOS CULPABLES
NO TENGO MADERA DE HÉROE
AL ENEMIGO, NI AGUA
TODOS QUEREMOS LA PAZ
ESTOY EN MI PERFECTO DERECHO
NO ES NADA PERSONAL
SÓLO CUMPLO CON MI DEBER
UNA COSA ES LA TEORÍA Y OTRA LA PRÁCTICA
TODOS HARÍAN LO MISMO
TODAS LAS OPINIONES SON RESPETABLES
DEBEMOS RECUPERAR NUESTRA LENGUA

AURELIO ARTETA

Aurelio Arteta, catedrático de Filosofía Moral y Política en el País Vasco, nos invita a una reflexión sobre un nutrido ramillete de tópicos de uso frecuente, por no decir cotidiano, lugares comunes que a menudo constituyen un perezoso refugio donde ponernos a salvo de acometer un pensamiento más personalizado y crítico. Enfatizando que los tópicos no son solo «formas de hablar», el profesor Arteta apunta los efectos perversos, a nivel intelectual y social, que pueden esconderse tras su aparente carácter intranscendente.

Aurelio Arteta

Tantos tontos tópicos

ePub r1.1
casc 12.10.16

Aurelio Arteta, 2012
Retoque de cubierta: casc

Editor digital: casc
ePub base r1.2



LUGARES PELIGROSOS

Mi lema es «grita siempre con los demás». Es el único modo de estar seguro.

George Orwell

1. Los tópicos son *lugares comunes*, en griego *tópoi*. Se trata de lugares —aquí, verbales— conocidos, transitados o frecuentados por todos o por muchos, sitios donde nos encontramos la mayoría. Según esta acepción corriente, el tópico es un dicho que no dice nada nuevo a nadie, sino más bien lo que todos saben. Lo que se pretende con él es el satisfactorio encuentro de uno con esa mayoría, el ocultamiento en medio del número, la huida de toda disputa y, en fin, la tranquilidad consiguiente… En cierto sentido no andan lejos de las *frases hechas*. Los tópicos son frases prefabricadas, ya terminadas y dispuestas para uso de cada cual. Esto es, expresan pensamientos que no hemos pensado o producido nosotros mismos, sino que nos vienen ya aderezados y completos. Cada uno de ellos se forma como una reunión de palabras que han sido ligadas y expresadas por otros; no por éste o aquél en particular, sino por el Otro —grupo, sociedad, etc.— anónimo e impersonal. Y que luego repetimos todos. Alguien ha escrito que «al principio era la palabra, no la frase hecha»; sí, pero en la sociedad al final suele triunfar la frase hecha.

Vivimos del tópico como del aire que respiramos, pero recibimos de mejor grado la noticia de la contaminación atmosférica que la de la intoxicación de nuestras letanías más usuales. Poner en solfa tan arraigadas muletillas sería como quitarnos nuestras andaderas: nos vendríamos al suelo. Son estos comodines del lenguaje ordinario los que nos aportan la seguridad de que no estamos solos. Contribuyen desde luego al gregarismo, tal como lo expresó Orwell: «Mi lema es “grita siempre con los demás”. Es el único modo de estar seguro». Tal es la función primera de los tópicos: acomodarnos al grupo, arroparnos con «lo que se lleva», vestirnos a la moda verbal del momento a fin de llegar a *ser de los nuestros*. En una palabra, volvernos *normales*.

Es verdad que a menudo los tópicos cumplen también cometidos indispensables. Verbigracia, el ahorro de esfuerzo explicativo cuando entramos en cierto tipo de comunicación, que sería muy fatigosa como tuviéramos que dar razones de cuanto decimos y sin reposar en lo que todos damos por sabido. En ese sentido, el tópico viene a ser como el cemento de nuestras relaciones cotidianas, un espacio familiar que habitamos con toda naturalidad y complacencia. Pero en esa calidez, en ese carácter inmediato y contagioso, reside justamente su mayor peligro. En el funeral uno deja escapar el *no somos nada*, por ejemplo, y eso sólo basta para quedar incluido en el grupo de los cercanos al finado y de paso eludir meditaciones más hondas sobre nuestra condición mortal.

Pero, si no es factible —ni quizá prudente— prescindir de todos ellos, nos conviene tomar precauciones al menos frente a los más reiterados. Porque el tópico acostumbra ser hijo de la pereza intelectual y hermano del prejuicio. A base de amontonar esos lugares comunes, construimos nuestra comunicación más impersonal y automática. Decir lo que *se dice* nos permite evitar la tarea de ponernos a aprender, opinar sin la molestia de pensar lo que decimos y, de paso, alcanzar la ilusoria certeza de entender y ser entendidos. Viene a manifestar lo que en general se espera oír y a un tiempo lo que nos oculta ante los demás. *Comentar* lo que *se comenta*, sin mayor cautela, nos protege frente a muchos desconciertos y nos gratifica con la rutina superficial de todos los días. Ya sólo eso debería ponernos en guardia contra el fácil recurso al latiguillo. ¿Trataré de hablar yo mismo o dejaré que sean los otros anónimos quienes hablen por mí? ¿Habré de

someterme a la suave pero férrea presión del entorno o me atreveré a desafiarla y arrostrar así —por distinguirme— su extrañeza y hasta su condena?

2. No se vaya a creer, pues, que esos tristes tópicos resultan tan sólo modos más o menos inocentes de expresarnos. Habrá que mirarlos con cuidado, no sea que estas monedas corrientes de la conversación faciliten nuestro intercambio al precio de degradarlo. Podría ser que varios de estos fetiches verbales, bajo su biensonante y familiar apariencia, transporten más ignorancia que otra cosa y nos instalen en un blablablá vacío y satisfecho. Lo que sería aún peor: que la miseria moral que suelen encerrar contribuya a nutrir nuestra propia miseria. Según nos relató Hannah Arendt, Eichmann tenía conciencia moral, pero su conciencia hablaba «con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba». Lo que significa de acuerdo con los «*clichés*, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión» de su momento y lugar. Repetimos que una imagen vale más que mil palabras, pongamos por caso, porque ya no estamos dispuestos al trabajo de discernir y argumentar como exige el discurso razonable; porque la ley general del espectáculo, que hoy impera, nos quiere pasivos y las palabras activos; porque es mucho más fácil, en fin, quedarnos en la fachada de las cosas que traspasarla.

Nuestros tópicos delatan las creencias dominantes en nuestra sociedad, los grandes y más o menos inconscientes prejuicios colectivos. En una sociedad, y cultura, y partidos y medios de comunicación… «de masas», lo que ellos transmiten es lo que gusta a la masa; no por cierto lo más precioso, sino eso que es capaz de aprobar el más torpe de la muchedumbre. Y como lo que más agrada a la masa es encontrarse con la masa misma, y lo que más aborrece es el individuo en verdad distinto, acudir a los lugares comunes representa un modo seguro de congraciarnos con la mayoría. O sea, con lo que está mandado. No hay por qué dar cuenta de ningún juicio de valor, sólo faltaba, en cuanto uno pueda replicar que sus palabras han sido un *simple comentario*. No habrá aclarado nada, pero lo aceptarán todos.

Esos y otros latiguillos colectivos no se nos adhieren como si fueran un destino inevitable. Es verdad que nos vienen ya impuestos por el ambiente, pero acabamos siendo responsables de hacerlos nuestros y dejarlos circular. Uno diría que, por estar tan enraizados, por ser como los carriles por donde transitan casi todos nuestros juicios, resultan a la vez los obstáculos mayores que la enseñanza ha de remover desde el primer día decíase; si no, poco o nada podrá lograrse después. ¿Y dónde se enseña hoy ese espíritu crítico a los propios enseñantes? Los tópicos vienen a ser como dichos congelados que nos ahorran pensar; hay que descongelarlos para que de nuevo dejen fluir el pensamiento propio. En sus conversaciones con Janouch, Kafka arremete contra «… el estiércol de las palabras e ideas gastadas, más fuertes que un grueso blindaje. Los hombres se esconden tras ellas del paso del tiempo. Por eso la verborrea es el baluarte más fuerte del alma. Es el conservante más duradero de todas las pasiones y estupideces».

Para que nadie se llame a engaño, conviene advertir que el precio pagado por quien pretenda desbaratar en su entorno esos prejuicios es enorme. Zarandear los agarraderos más recurridos de las gentes, ponernos todos frente al espejo en que ver reflejadas nuestra estupidez o pereza…, resulta tarea muy temeraria. Emprenderla le va a costar al osado la acusación de pedantería y vanidad desmesurada. Su destino más probable será el ostracismo.

3. Cada día que pasa se agranda a ojos vistas la brecha que separa al pensador moral y político del grueso de la sociedad. Ese pensador no sabe llegar a la gente y la gente no cree tener nada que aprender de ese pensador. Sea responsabilidad de una parte o de las dos, lo que así se consuma es el fracaso de la filosofía práctica, que no está hecha para predicar en el vacío. A fin de reducir el desencuentro, tal vez fuera bueno empezar escogiendo para la reflexión esos tópicos cotidianos en los que descansamos como nuestro suelo más firme y ponerse a escudriñarlos para detectar sus evidentes deficiencias. ¿Quién llegaría a decir entonces que esa reflexión no le interesa o, a poco que advirtiera la debilidad de sus ideas más queridas, a seguir voceándolas como si nada?

Aquí me atengo a los tópicos prácticos (es decir, los de naturaleza moral y política), precisamente porque tienen efectos prácticos en nuestra vida. Del conocimiento o ignorancia de una fórmula algebraica nada se sigue para nuestra conducta o la mejor organización de la comunidad; pero una u otra concepción de la justicia o de la tolerancia orientan por fuerza nuestro comportamiento personal y prefiguran el modelo de sociedad en la que nos gustaría vivir. En el caso de los tópicos políticos, unos cuantos lugares comunes animan o consienten acciones inicuas con la mejor conciencia, provocan efectos públicos desastrosos. Se ha dicho que, entre las condiciones para la democracia, la menos invocada es que las ideas erróneas acerca de ella determinan que la democracia funcione mal. *Pero si es sólo cuestión de palabras*…, protestarán todavía los más reacios a cuestionar las suyas. A lo que habrá que dar la réplica de Kafka: que «eso es precisamente

lo peligroso. ¡Las palabras son las precursoras de acciones futuras, las chispas de futuros incendios!».

Bien es verdad que la tajante clasificación en dos partes, para distinguir entre unos tópicos morales y otros políticos, no es tan nítida y podría fácilmente cuestionarse. Vamos a dejarla, sin embargo, porque resulta útil. A menudo, bajo el tópico principal he registrado tópicos afines o como emparentados en una sola familia. En muy escasas ocasiones, a falta de una fórmula precisa que la condensara, me he permitido proponer el enunciado más aproximado de lo que el oyente reconocerá sin esfuerzo como una idea muy recurrente. Seguramente la mayor parte de estos tópicos son reductibles a unos pocos nucleares, de los que el resto serían como sus distintas dimensiones o aplicaciones. Sea como fuere, tales lugares comunes —unos más, otros menos— lo mismo se detectan a la derecha que a la izquierda del arco político, igual entre los políticos de profesión que entre los ciudadanos de limitada vocación. Con escasas diferencias los pronuncian jóvenes y viejos, educados e incultos, ricos y pobres. En su inofensiva apariencia, en el suave confort que proporcionan, pero no menos en el atractivo engaño que suelen encerrar… reside a mi entender su peligrosa fascinación para una ciudadanía poco educada.

A lo mejor algunos lectores ya saben de mi vieja afición hacia estas figuras retóricas que adopta la mente colectiva, porque este autor ha dejado rastros de esa manía en trabajos anteriores. Si este libro se justifica, será principalmente por presentar juntos y algo más ordenados lo que andaba disperso: me hago la ilusión de que su efecto crítico resulta así más demoledor. Claro que reunir una colección ni medio completa de tópicos prácticos sería un intento disparatado por descomunal. De entre los muchos vigentes entre nosotros, me contentaré con examinar esta muestra que he seleccionado. Y el que tenga oídos para oír, que oiga.

I. BAJOS DE MORAL

«¿Por qué continúas predicando, si sabes que no puedes cambiar a los malvados?», le preguntaron a un rabino. «Para no cambiar yo», fue su respuesta.

Norman Manea

Eres un moralista

No hace falta ser un inmoral o alguien ajeno a todo cuidado moral para tachar a otro de moralista con afán derogatorio. Es verdad que por lo general los fiscales que así acusan no destacan por su prontitud para la indignación frente a la iniquidad cometida con el prójimo ni para enfrentarse a los daños causados y a sus autores. Sea como fuere, en estos tiempos eso de *ser un moralista* suena a cargo que puede lanzar cualquiera y contará a su favor con varios prejuicios vigentes. ¿No convendrá por eso restaurar ese calificativo frente a tantas miradas recelosas cuando no ofendidas que lo denigran?

Se acostumbra hoy a tildar de moralista al individuo, más o menos sombrío, entregado con gusto a la tarea de condenar la conducta ajena para mejor resaltar la pureza de la propia. O al personaje que, amparado en dogmas de su iglesia, cree disponer de la receta apropiada para amonestar a cada paso los presuntos vicios del vecino. O al defensor de posturas intransigentes frente al comportamiento humano: un aguafiestas o un consumidor de esa ominosa pócima llamada «moralina». Pues bien, no es seguro que esa figura esté libre de caer en tales tentaciones y habrá de precaverse contra ellas, pero al moralista en el que pienso le adornan otros rasgos más dignos. Y como la carencia de esos rasgos nos delata demasiado a los demás, a lo mejor le endosamos su mala fama para así vengarnos de él…

Un buen moralista es la persona a la que no le abandona la conciencia de constituir ante todo un ser moral. Es decir, que sabe que no debe limitarse a sobrevivir como los bichos, sino a vivir como un ser consciente y libre. Y eso significa que le incumbe la constante reflexión para distinguir y elegir —con argumentos, no con creencias— lo bueno frente a lo malo y hasta lo mejor más allá de lo bueno. Sabe asimismo cuánto les debe a las *mores* o costumbres de su tiempo y lugar, pero no es reacio a criticarlas, si falta hiciera, desde el ideal de ser humano que le anima. Le repugna esa solemne insensatez de que cualesquiera opiniones morales valen lo mismo o que lo diferente, tan sólo por diferente, sea ya valioso. No le avergüenza ni juzgar en voz alta cuando parece preciso, ni hablar de virtud ni mucho menos admirar a los virtuosos. Considera grave desidia dejar esos quehaceres al cuidado exclusivo de las autoridades religiosas.

Más aún, moralista es quien antepone el punto de vista moral a todas las demás perspectivas. En los sucesos cotidianos, en el funcionamiento de las instituciones sociales, en sus relaciones íntimas o profesionales, en las modas de cualquier especie…, en todo ello lo primero que tiende a detectar es la ganancia o la pérdida que allí se produce para la vida en verdad humana. Con esa mirada se esforzará en ponderar el valor de cada situación según el grado en que favorezca el ejercicio de la conciencia y la libertad de cada cual. A esa misma mirada no se le escapan al menos las injusticias más gruesas y los sufrimientos que causan, por más que no sean injusticias y sufrimientos que le afecten de cerca. Aquella prioridad del punto de vista moral en su conducta será la que le recuerde a cada momento su deuda para con el prójimo, la responsabilidad que le ata a un ser tan precario y vulnerable como él, el lazo que anuda sus respectivas felicidades. Gracias a esa percepción inmediata, no dejará de vislumbrar cuánto le separa de la vida buena y la ventaja que en ese camino le llevan los mejores.

Pero el moralista se atreve a dar todavía un paso que escandaliza a la mayoría. Se atreve a proclamar que ese punto de vista moral no es uno más entre los múltiples puntos de vista asequibles a los hombres y que él no elige éste como podía elegir cualquier otro. Defiende, al contrario, que el suyo en particular es superior a los demás porque le vuelve capaz de captar el valor más elevado. Si la presencia de valores establece una jerarquía entre las acciones y entre las personas que los encarnan, los valores mismos se

disponen entre sí también según un orden de preferencia, y el valor moral ocupa la cúspide. A su lado palidecen un tanto la sabiduría, la creación artística o el carisma público: el hombre más bueno, el santo, marcha por delante del sabio, del genio o del gran estadista.

Pues es el caso que lo peculiar de los valores morales, a diferencia de los demás, estriba en ser *universalmente exigibles*. Nos lo contó Protágoras en unas páginas inmortales. El resto de las cualidades y destrezas técnicas o artísticas se reparte entre los humanos por naturaleza o por azar, y a la sociedad le basta eso para asegurar su funcionamiento. No todos tenemos que ser panaderos o músicos; basta con que haya unos pocos de cada clase para procurarnos el pan o alegrar nuestras fiestas. Pero el «sentido moral» (el respeto, la justicia) debemos adquirirlo iodos mediante arduo aprendizaje. Sin él, la sociedad entera se viene abajo y los hombres no alcanzamos la plenitud. Por contraste con las otras dotes, en definitiva, de ésta somos responsables y su carencia nos puede ser echada en cara. Así que el hombre dotado de un impecable carácter moral no pierde crédito por notorios que sean sus defectos desde otros ángulos de la excelencia; pero será imposible admirar al genio con la misma devoción si sobre su conducta se cierne una sombra de sordidez. La excelencia moral es la que más vale porque, a poco que falte, las demás excelencias valen menos.

¿Quién podrá reprocharnos moralmente este moralismo?

Déjate de filosofías

La filosofía ha sido objeto tradicional de tópicos —complacientes unos, no tanto otros— que no han perdido actualidad. Adelantemos dos de ellos, un tanto contradictorios entre sí, que seguramente revelan una de las incoherencias en que hoy vive el hombre común.

1. Oigamos primero ese dicho de que *cada cual tiene su filosofía*. Tomado al pie de la letra, habría que rechazarlo, si es que la filosofía representa algo más que el conjunto de prejuicios acríticos de cada uno o se sitúa por encima del burdo relativismo que aquella sentencia parece alentar. Más que una filosofía, lo probable es que cada cual tenga sus propias creencias o supersticiones que no se aviene a poner a prueba. Pero demos un paso más y vengamos a otro empleo no menos frecuente. Cuando el entrenador de fútbol declara cuál es la «filosofía» de su equipo o el director comercial expone la «filosofía» de su plan de ventas de la temporada, uno y otro se están apoderando de un término que no pertenece, ni de lejos, al mundo de sus respectivos quehaceres ni se adecúa a lo que pretenden decir con él. Ese término les viene muy grande, desde luego, pero con él se revisten de la apariencia de profundidad que buscan.

Y es que en este sentido pervertido que recibe en su uso (mejor: en su abuso) ordinario aún se conserva algo de lo que ella, la filosofía, ha sido desde su comienzo. En los dos casos mencionados, con esa palabra se quiere nombrar una especie de visión última y más honda acerca de las cosas, la que en último término guía nuestra conducta y sostiene nuestros juicios más decisivos. A diferencia de los saberes particulares del especialista, parece que ese conocimiento nos compete o nos concierne a todos: ¿o acaso se nos ocurre decir, qué sé yo, que «cada cual tiene su propia otorrinolaringología»? Pese a todo, lo habitual es que sólo inconscientemente apunten a ese significado profundo, que lo degraden por no saber lo que dicen, que se queden con la cáscara —la palabra— y desechen su contenido.

2. Si no, ¿cómo podría entenderse que esa misma mayoría que se llena la boca con el tópico anterior no deje de repetir asimismo que *la filosofía es inútil* y no sirve para nada? La mentalidad contemporánea tiende a considerar filosofía todo discurso que se despegue no más de un palmo por encima de la charla del bar y a repudiarlo como impropio de una persona sensata. Se trata de un cargo que cuenta con unos veinticinco siglos de antigüedad, que sepamos. En el *Gorgias* platónico Calicles le espeta a Sócrates que uno puede ocuparse de la filosofía mientras sea joven, pero que hacerlo de viejo resulta ridículo. Hoy nuestros nuevos sofistas, los pedagogos, han decretado que ni siquiera en la educación del joven es buena la filosofía. Poco tiempo después Epícuro aconsejaba a Meneceo que nadie debería avergonzarse de filosofar ni de joven ni de viejo, «porque nunca es tarde ni temprano para aprender a ser feliz». No hará falta concluir que en los tiempos presentes estas cosas suenan a enormes paparruchas.

La pregonada inutilidad de la filosofía viene a ser la confesión clamorosa de que educar se ha vuelto ante todo una instrucción para el mercado, una adquisición de destrezas (hoy las llaman «habilidades», una torpe versión de *abilities*) con vistas a ser vendidas. La religión cotidiana de la mercancía nos predica que no hay valor de uso sin valor de cambio que lo respalde; esto es, que no hay otras necesidades que las que puedan satisfacerse con dinero. La vida humana y su riqueza quedan así notablemente devaluadas. Hay una incapacidad de comprender otro sentido de útil que no coincida con el utilitarista, que haya cosas que merezcan la pena aunque no tengan precio o justamente por no tenerlo, pero sí un valor incuestionable. Y es que el punto de vista de la producción rentable ha arrumbado los interrogantes sobre nuestra praxis o conducta individual y colectiva. La razón instrumental reina sin disputa sobre la razón crítica o, lo que es

igual, el nuestro es un saber de los medios pero no de los fines. Conocemos algunos *porqués* y muchos *cómo*, pero ignoramos los principales *para qué* de nuestra existencia.

3. A un tiempo causa y consecuencia de semejante empobrecimiento parece el presente desdén hacia la filosofía. La filosofía comienza por ser una forma de interrogar: constante siempre insatisfecha, dispuesta a reemprender las mismas pesquisas. Nadie se libra de ellas si quiere vivir como un ser humano. Parece entonces que filosofar consiste sobre todo en un saber… preguntar. La actitud filosófica es la de pedir razones de las cosas y, desde luego, la inclinación a darlas a quien las demande. No consiente abandonar un tema de reflexión o discusión sin haber pugnado por hallar la razón que lo ilumina ni se rinde fácilmente ante lo más oscuro, inseguro o arriesgado.

Pero si la filosofía es una forma de preguntar, se debe a que antes todavía es una manera de mirar: nace del asombro y admiración ante lo que pasa. Lo que nos incita a inquirir es simplemente lo grandioso o terrible o injusto del mundo, del hombre mismo y su sociedad. Lo primero que distingue al filósofo de los demás es su capacidad de asombrarse. La gente no suele maravillarse de lo que en verdad lo merece. Su depósito de admiración se consume sobre todo en extrañarse ante lo espectacular, lo novedoso, lo monstruoso, etc., tal como hoy manda la lógica de los *mass media*. Es llamativa la falta de curiosidad o perplejidad del hombre ordinario, lo fácilmente que se contenta con las respuestas más a mano, lo pronto que se cansa de buscar. La mirada del aficionado a filosofar, por el contrario, es la que rompe la costra de naturalidad con que las cosas parecen suceder.

Desde esa mirada, lo inmediato será cuestionar el lenguaje común, los estereotipos, la norma acostumbrada. Ahí radica tal vez el signo más elocuente de la actitud filosófica, porque en el tópico arraigado —como el que ahora mismo estoy examinando— se esconde el primer enemigo con que tropieza la filosofía en su ejercicio diario. La filosofía apenas puede dar un paso sin sospechar del lenguaje establecido y sin ver con frecuencia en tales usos un síntoma de sumisión a la roma mentalidad reinante. Filosofar es no aceptar sin examen las palabras de la gente, así como también ir más allá de lo que la gente cree estar diciendo. La bien ganada fama de distraído que acompaña al filósofo procede de que se aparta de lo manido, de los lugares más frecuentados. De ahí que se presente como una disposición profundamente molesta e irritante, porque no se detiene ante nada y al final revela la profunda ignorancia de uno mismo… y de los demás. Pero el que se atreve a hacerlo, ése la paga. Lo que de verdad condenó a muerte a Sócrates fue el resentimiento de la ciudad. O sea, de los que no soportan ver en entredicho sus dogmas más firmes ni recibir lecciones del vecino.

Por eso también la filosofía trae consigo el escándalo: ¿acaso no está escrito que hay que dudar del pensamiento que no ha estremecido o molestado nunca a nadie? Claro que mucho más escandalosa todavía resulta esa *normalidad* para el filósofo o quien quiera llegar a serlo, incapaz de comprender que se pueda vivir sin preguntarse por el sentido de la vida y el sinsentido de la muerte. Quien adopta una tal actitud de interrogación perpetua apenas concibe que otros ocupen su ocio o su cháchara en las menudencias habituales. Ese está tentado más bien a creer que son muchos los que no llevan una vida que merezca de verdad el calificativo de humana.

Los síntomas cotidianos de esta falsa existencia por dejación de la filosofía serían innumerables. Bastaría tan sólo con aplicar el oído a lo que se habla y se lee y al modo como se habla y se escribe. Su abandono viene desde la escuela, que no sabe responder a los desafíos que lanza una cultura de masas, y desde una sociedad que mide la educación con haremos de productividad parecidos a los que miden el rendimiento industrial. Allí no se promueve al agente reflexivo, sino al autómata obediente; no se debate de la verdad, sino que se emiten opiniones; no se procura tanto enseñar como entretener. Allí se programa un analfabetismo complacido, se fomenta la proletarización intelectual de los más. Frente a este cultivo de la mediocridad, la filosofía ciertamente resulta intempestiva. Pero uno está tentado de parafrasear otro viejo lema y declarar en tono solemne: o filosofía o barbarie. O sumisión, si se prefiere, porque sólo el pensamiento libre es el reducto más propio de la autonomía humana. Sin él caemos en la heteronomía y en la entrega a cualquier género de idolatría, sea ésta religiosa, política o simplemente la que en cada momento esté de moda.

Así las cosas, ¿cómo repetir todavía que la filosofía, y aún más la práctica, sea un saber *desinteresado*? Nada menos desinteresado que ella: si objetivamente resulta tan interesante, es por lo muy interesada que está en los problemas centrales del hombre. Un tópico tan necio da la exacta medida de las aspiraciones vitales de la mayoría. O sea, de los que aún ignoran los beneficios de la filosofía. Ésos aún no saben, como sabía Sócrates, que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla». Que nadie se extrañe si el dejarnos de filosofías conduce a entregarnos a las más rupestres ideologías. El paradójico resultado de esta renuncia a la

abstracción es el dominio real de las abstracciones. Dios, Mercado, Dinero, Estado, Democracia, Ciencia, Trabajo, Bienestar, Seguridad, Europa, Euskadi… se han erigido en nuestros señores de cada día. O comenzamos a someterlos en la teoría o nos seguirán sometiendo en la práctica. *Tertium non datur*.

Sé tú mismo

Cuando los ideales declinan, se diría que nada mejor podemos procurar sino que cada cual trate de «ser él mismo». ¿Acaso no es lo que nos proponen los consejos de autoayuda? Parece entonces que no hay valor más alto que el de la autenticidad, porque cualquier otro debe estar ya contenido en éste. Pero habrá que andar con cuidado y desvelar los riesgos que esconde tras sus innegables encantos.

1. Seguramente su más certero sentido se expresa en aquel otro *Llega a ser el que eres* que cantó Píndaro. La fórmula parte de resaltar la distancia entre lo potencial y lo actual, entre lo naturalmente dado y lo trabajosamente adquirido. Debemos ser algo que aún no somos, a fuerza de dejar de ser lo que estamos siendo; no se nace siendo uno mismo, sino que éste se gesta y alumbra progresivamente. «Al comienzo no es el sujeto, sino el prejuicio», resume Finkielkraut lo que ya había anticipado nuestro Unamuno: «La autenticidad no es cosa nativa. Es como la originalidad, que se consigue remedando. Se acaba, no se empieza, por ser original, auténtico y joven». En cierto sentido, el cristiano *niégate a ti mismo* sería más acorde con esa posibilidad mejor que aún nos aguarda.

Claro que ese mentado *ser el que eres* no ha de entenderse como un destino prefigurado desde siempre por algún Hacedor y conocido de antemano por el propio sujeto merced a alguna privilegiada intuición. En realidad, el lema insta primero a conocer eso que queremos ser y sólo después a ser fieles a ello. Ese autoconocimiento puede —o, mejor, debe— durar la vida entera, que es lo mismo que admitir que el itinerario personal conlleva un descubrimiento incesante y una corrección perpetua. O bien que la apariencia que se da no coincide con la realidad que se es. Al final, llegar a ser es llegar a conocerse y llegar a conocerse es no llegar a ser nunca uno mismo del todo… o llegar siempre tarde.

2. El tópico en que esa reflexión suele degenerar viene a decir algo muy distinto. *Sé tú mismo* (o *tengo que ser yo mismo*) se enseña como una irreprochable máxima de conducta. En realidad —lo quiera o no, le guste o disguste—, cada cual siempre es él mismo en todas sus situaciones, de suerte que semejante imperativo parece estar de más. Pero admitamos que con ello quiere postularse una acendrada voluntad de consistencia en las decisiones del propio sujeto, de firmeza frente a cualquier debilidad moral. Nada parece más loable entonces que aquella consigna. La sospecha asoma cuando deja entrever en ocasiones la altiva autosuficiencia de la que suele emanar y el limitado alcance de la plenitud que ambiciona.

Sin ir más lejos, porque a menudo se invoca en abierta disculpa de la propia torpeza moral, como si ésta fuera un fruto forzoso de la fatalidad. *Uno es como es*, qué le vamos a hacer; *cada cual es cada cual*, y yo sé lo que me hago. En tan solemnes tautologías se encierra la trampa de que el sujeto, so capa de obligada fidelidad a sí mismo, encubra una indolencia o cobardía culpables ante la permanente tarea de su humanización. Y digo «culpables» para no señalar a quien ha equivocado su conducta, sino al que la blinda contra todo cuestionamiento y se obstina en mantenerla tan sólo porque es *la suya*. Al final, en lugar de aceptar las diferencias entre los sujetos valiosos, se instaura la diferencia como el máximo valor. Lo que importa no es ser mejor, sino simplemente uno mismo; lo que queda es la pura indiferencia hacia los valores. Es la arrogante clausura de este yo ensimismado lo que llama la atención. «Los demás forman al hombre», sentenció Montaigne, pero aquel fiel a sí mismo está en el mundo como quien nada tuviera que aprender de los otros y todo lo necesario para su perfección lo llevara consigo.

Es que, en el fondo, aquella divisa no ve al individuo en su condición perfectible o inacabada, sino como un ser terminado al que viene a solicitar: sé lo que *ya* estás siendo, no tienes por qué cambiar. Aquel

imperativo no nos invita a salvar un foso —entre el no ser todavía y lo que algún día se será—, sino más bien a desdeñar el esfuerzo requerido o a negar la presencia de aquel foso.

A este trasunto humano de la inmutabilidad divina se acomoda en palabras de Brückner, el *individualista infantil* de nuestros días: «No conoce más que un único lema: sé lo que eres desde toda la eternidad. No te enredes con tutores ni trabas de ningún tipo, hazle únicamente caso a tu singularidad. No resistas a ninguna inclinación, pues tu deseo es soberano. Todo el mundo tiene deberes salvo tú». Adiós, pues, a los modelos ejemplares, si se ha decidido que no hay tablas de la ley o que hay tantas tablas como cada cual se labre o encuentre en el mercado de valores.

La hueca pedagogía contemporánea pregona que «educar no es fabricar adultos según un modelo, sino liberar en cada hombre lo que le impide ser él mismo, permitirle realizarse según su "genio" singular». Así que, salvo en las materias instrumentales, el educando nada tiene que asimilar: la disciplina dejará paso al juego, la enseñanza de conceptos cederá ante la estúpida respetabilidad de todas las ideas y la lección magistral será sustituida por la libre expresión de los tópicos vigentes. Pero el caso es que sólo los genes no hacen genios, ni la sociedad engendra por sí sola ciudadanos, ni nadie descubre por introspección su carácter ya completo, sino que lo va construyendo mediante un cuidadoso análisis del ideal moral y el examen de los ejemplos que tiene a la vista. A falta de admirar a los excelentes, lo más probable no es que prescindamos de modelos, sino que adoptemos cualquiera de los nada modélicos que a diario se nos imponen.

3. Por lo que uno sabe, tal vez el último avatar de este eslogan imperante lo protagoniza la denominada «ética de la autenticidad». A partir del dogma de que existe cierta forma de ser humano que constituye *mi* propia forma, se deja sentado que cada cual está llamado a vivir su vida de esta irrepetible manera. La coherencia consigo mismo exige desechar todo modelo ajeno. En definitiva, no hay deber más alto que el de la originalidad. Para quien su arquetipo es uno mismo, la reverencia de lo ajeno siempre será una deserción de lo propio. La obsesión por sostener ante todo esta identidad única (y esto que vale para los individuos podría trasladarse asimismo a los pueblos) corre el peligro de renegar de las exigencias de nuestra común humanidad.

Pues no es la múltiple diversidad, sino la plena humanidad de los sujetos (que por fuerza se plasmará en identidades diversas), la meta del esfuerzo moral. Lo que importa no es la igualdad con uno mismo, que para eso sobra esforzarse, sino la creciente aproximación al ideal humano. No se nos pide ser individuos siempre idénticos, sino siempre nuevos por mejores. A aquel eterno retorno del «uno mismo» le basta mirarse una y otra vez en el espejo de lo propio. La verdadera moral, en cambio, requiere la gozosa contemplación de la excelencia ajena.

Tan novedosa ética se alarma enseguida de que la actitud egocéntrica que subyace a este complaciente autocultivo individual haya desembocado en variadas versiones de lo que se da en llamar «cultura del narcisismo». ¿Acaso podía ser de otra manera? La retórica de la diferencia y de la diversidad culmina en el sinsentido de predicar que toda opción moral es igualmente valiosa porque sólo la propia elección otorga valor. Así es como se niega explícitamente un horizonte objetivo de valores por el que, antes de ser elegidos, algunos empeños merecen mucho la pena, otros no tanto y algunos no la merecen en absoluto.

Quien crea ser auténtico por ser original se embarca en la afectada empresa de inventarse una moral desde cero y para uso exclusivo. Pero toda moral es por naturaleza una *moral de perfección*, la propia de un yo que se elige en cada momento como distinto de lo que hasta entonces ha sido. La presunta *moral de identidad*, al contrario, se pone al servicio de un yo prepotente cuyo más acariciado objetivo es permanecer inalterable. A esta extraña moral hoy tan de moda, cuyo primer o único mandamiento dice «sé el que eres», le conviene —observa Sánchez Ferlosio con desenfado— el sobrenombre de *moral del pedo*. Y es que en ella, a la hora de determinar lo que uno debe ser, «juega un resorte de discernimiento idéntico al que hace a las personas complacerse con el aroma de los propios vientos y sentir repugnancia ante el hedor de los que soplan desde un culo ajeno»…

Ya ha descansado, el pobre…

Cuando alguien muere tras penosa enfermedad, no faltará quien exprese para consuelo de sus familiares que *ha sido lo mejor para él* y que *por fin ha descansado*. Dejemos de lado que, como suele ocurrir, este piadoso juicio provenga de ese tan pariente o amigo del muerto que la última vez que coincidió con él fue diez años antes en el funeral de otro amigo común. Pensemos sólo en quien le ha querido y se conduele de veras. A este alma buena igual le da decir entonces que el que debe descansar ha de ser, indistintamente, el finado o su viuda (*Bueno, ahora cuídate, que bastante has hecho por él*). De hecho, el ritual lingüístico funerario admite ambas fórmulas. Nuestro hombre intuye oscuramente que *agonía* significa lucha y que en ella han participado, en grados diversos, tanto el paciente como sus allegados.

1. Por lo general, no hay que dudar del verdadero afecto y piedad de quien pronuncia tales frases. De lo que cabe sospechar es de que el difunto, si fuera posible, las compartiera. En realidad le atribuimos algo que, según todos los síntomas, tiene vedado experimentar: el placer del descanso. Como vivos que estamos, incurrimos aquí en la misma proyección de nuestros sentimientos e impresiones sobre el muerto que ya relatara Lucrecio a propósito de las lamentaciones fúnebres. A decir verdad, si el cadáver fuera capaz de sensaciones, puede asegurarse que el llamado descanso eterno sería para él un inmenso cansancio, un aburrimiento infinito. Pero lo cierto es que casi nadie ha preguntado al que iba a morirse si quería descansar para siempre o si prefería permanecer aquí cansándose lo que hiciera falta. O sea, a prolongar su agonía y, de paso, la nuestra.

Me dirán que, en más de una ocasión, el enfermo (o simplemente el viejo) confiesa su deseo de acabar de una vez y aguarda la muerte como una liberación de su angustia. Pero no es para estar tan seguro de lo que diga. Unas veces, lo que verdaderamente quiere es que termine el dolor y, con tal de asegurarse de ello, se muestra bien dispuesto a acoger el final de la vida. Basta sin embargo un instante de bienestar, de remisión del tormento, para que olvide su trágica determinación. «Pero es que su dolencia es irremediable, ya no le aguarda sino el sufrimiento…», se dirá a veces con mucha razón. En tal caso, consúltesele con toda franqueza si desea que le ayudemos a acortar ese período y pídase al médico que ponga su saber al servicio de tal deseo. Si somos dueños de nuestra vida, no se ve por qué no hemos de decidir también de nuestra muerte, que es su acto más propio y definitivo. Pero nosotros, los partidarios con buena conciencia de la eutanasia, preguntémonos también si esos momentos de lucidez, satisfacción o mínima expectativa del desesperado, si esa fruición con que paladea cualquier migaja de vida, por pequeña que sea, pueden compensar todavía a nuestro desahuciado de algunas de sus miserias. «Ya no es vida verdaderamente *humana*», objetará todavía el enterado. ¿Y quiénes somos nosotros, los de fuera, para marcar la raya de separación entre lo humano y lo que no lo es? ¿De verdad no hay en esa mirada del paciente, en aquel leve gesto de cariño hacia sus hijos…, vida humana?

Las más de las veces, lo que expresa el viejo (o el enfermo) al proclamar su deseo de morir es ante todo su irremisible desolación. Se le han muerto ya tantos, es tan inútil, se sabe tan improductivo y tan cargante, *se siente tan solo*, que aquel deseo viene a ser su reacción natural. No digo que seamos capaces de reparar semejantes desarreglos y colmar cada uno de sus vacíos. Digo que todo ello representa una señal de socorro que nos lanza, y que nuestros duros oídos y el habitual ajetreo que nos lleva a abandonarle tienen parte en su resignada llamada a la muerte como única salida.

2. Claro que, puesto que es viejo y está mal, es muy probable que haya aceptado su pena de muerte

como si nada tuviera que ver ya con nosotros. Aun así, es de creer que quien descansa de verdad con esa desaparición es el superviviente, y más aún quien le ha acompañado en sus últimos días. El vivo es quien traduce su propio agotamiento en el debido descanso del muerto. Lo cierto es que el vivo no aguantaba más. No sólo, ni sobre todo, las horas de sueño perdido, los sobresaltos junto al lecho del moribundo o el trajín que se organiza a su alrededor. Lo que ya no podía soportar era el espectáculo de la muerte del otro, en la medida en que, inevitablemente, era la escenificación con ligeras variantes de la suya próxima. En algunos lugares de España la sabiduría popular despide al muerto con el deseo de que «tanto descanso lleves como el que dejas».

Por eso es tan corriente decir que, como nada se puede hacer, lo mejor era acabar cuanto antes. A primera vista, parece una constatación de lo inevitable. Pero, a una segunda ojeada, bien podría ser de nuevo un subterfugio más o menos falso e interesado. Como si fuera un intento de acallar la duda de si habremos acompañado lo suficiente al moribundo, de si en trance tan crítico le hemos dado cuanto estaba en nuestra mano.

Y no cabe descartar que de pronto nos sobresaltemos por habernos gozado, en algún rincón de nuestra alma, de que por fin todo haya acabado y aquel prójimo —gracias a alcanzar su paz eterna— nos deje realmente en paz.

Lo más llamativo de todo este proceso es la facilidad con la que acogemos la muerte (al menos la del otro, porque ya veremos cómo aceptamos la propia). O sea, el modo como asumimos en nuestras vidas la Necesidad, de la que la muerte es el signo más preclaro. Nos entregamos a ella desde tan pronto y de tantas maneras… Por ejemplo, cuando repartimos la vida en fases y, siguiendo los usos incontestados, adjudicamos a cada una de ellas sus derechos y sus deberes, unas conductas correctas y otras indecentes. Así es como hemos decidido que lo adecuado en el viejo es morirse, y nada más. Pero algún día comprenderemos que la más digna actitud del hombre ante la muerte es la rebelión incansable. Tal vez ese día, entonces sí, habremos merecido el descanso eterno.

Es una persona muy normal

Es una persona, ¿cómo te diría yo?…, *de lo más normal*. Y nos quedamos tan satisfechos, como si en tal adjetivo hubiéramos resumido lo mejor que cabría decir de quien hablamos. El interlocutor asiente complacido: acaba de comprender que el tipo en cuestión viene a ser, poco más o menos, como él. Además de asegurar nuestra complicidad, tan vagarosa descripción del otro nos ahorra entrar en mayores detalles. Otro tanto ocurre cuando, siendo uno mismo el interrogado, cada cual se tiene por una persona normal. Como el resto de los lugares comunes, también éste es hijo de la pereza mental («opinión pública, perezas privadas», nos martilleó Nietzsche) y no menos de un cierto afán de seguridad: a saber, el de no estar solos y ser admitidos por los demás como un igual. Pero el caso es que ese «normal» encarna un atributo paradójico, que subraya como lo más propio de uno precisamente lo que vale para casi todos. No es la única mala pasada que este vocabulario nos juega, como enseguida vamos a ver.

1. En el uso cotidiano nos servimos al menos de dos acepciones de «normal» que es bueno mantener separadas. Para empezar, hay ciertamente un sentido *sociológico* por el que «normal» se contrapone a anormal y escaso, raro o extraño, excepcional y anómalo; o, si se prefiere, a lo extravagante y fuera de lugar. Lo normal es así lo común, regular, habitual y ordinario, lo más o menos constante y por ello previsible. En este primer sentido, el uso del término «normal» para referirse a un individuo, conducta o suceso es ante todo descriptivo, pues no contiene un juicio de valor ni mandato alguno de adecuarse a esa normalidad. No lleva aparejada una «normalización», porque tampoco pretende «normalizar» nada; a su través simplemente se constata una realidad, la alta frecuencia con que algo ocurre (o se espera que ocurra), se da cuenta de una media estadística.

Normal es aquí el individuo que se ajusta a lo común, quien no se desvía de la media. Nos referimos, pues, a alguien que no destaca ni para bien ni para mal, que no resulta nada extraordinario. En realidad, el así juzgado tendría todo el derecho a sentirse ofendido. Tan lejos está de ser nada del otro mundo, que piensa y hace lo de todo el mundo. Se trata de un hombre como los demás, alguien perfectamente intercambiable por cualquier otro, un miembro anónimo de la mayoría. En definitiva, un tipo vulgar y corriente, un humano medio, del montón; una medianía o un mediocre. Parece difícil hacer de esa cualidad un timbre de gloria.

Pero pasemos a la acepción *médica* o clínica de «normal». Aquí, según unas pautas de buena salud del organismo humano, el individuo normal sería el sano y el anormal el enfermo. Lo normal viene a significar en este caso lo correcto y adecuado, lo conveniente para el buen funcionamiento físico del ser humano, cuyo contrario sería lo patológico. Más claro aún hablaría la psiquiatría, para la que el normal se distingue de quien padece cualquier trastorno mental o está afectado por alguna minusvalía psíquica. Y en este mismo sentido, por cierto, se usa el término «normal» en *moral* y en *política*, al designar una persona cuyas ideas o comportamientos privados o públicos son los que su sociedad tiene por decorosos. Salta a la vista que, a diferencia del primer sentido, estos últimos —el médico, igual que el moral y político— transportan ya una aspiración, un cierto deber ser. Lo normal significa ahora lo debido, mientras que lo que está alejado de ello representa lo indeseable y hasta lo perverso. La normalidad no es ya el objeto de una mera descripción, sino que encierra una prescripción, un *desideratum*. En una palabra, lo normal se convierte inmediatamente en objetivo de una norma práctica, en regla para la acción correcta.

Pues bien, en el tópico acerca de la «persona normal» ambos sentidos se hallan amalgamados y

confundidos. Lo que venimos a decir del individuo o comportamiento normales es que, siendo así, es como (se) debe ser; o sea, que lo bueno es ser normal o como la mayoría. Consagramos el dato sociológico como pauta a seguir, como modelo de conducta. De modo que el tópico de marras encierra un sentido inequívocamente moral y transmite un ideal de existencia. Y este tipo de hombre ha ordenado publicar en todas las esquinas la siguiente consigna: *la mayoría somos normales; luego todos deben serlo*. El hecho rige como derecho, la normalidad se vuelve normativa y el/lo normal se convierte en norma.

A menos que sólo se pretenda excluirle del reino de los locos, reputar a alguien de normal es considerarle como sujeto a la norma, un individuo que vive como Dios manda, o sea, como está mandado. Quien supuestamente lo ordena puede ser el Papa o el Estado, su jefe inmediato, la televisión o la costumbre local, pero en cualquier caso nuestro hombre normal se atiene a lo establecido. Nada hace sospechar en él ninguna voluntad de rebelión, de inventarse sus propias reglas, de ser dueño de sí. Lo suyo es acatar lo que le echen, sin asomo de interrogación por el fundamento de aquella norma o por la autoridad de quien la dicta. Sumiso por naturaleza o por experiencia, cree que ése es el modo de alcanzar lo más alto a que de verdad aspira: asegurar su supervivencia.

2. He ahí la contemporánea transvaloración de los valores. Si Adorno ya había denunciado que «la normalidad es la enfermedad de nuestro siglo», nosotros asistimos a la apoteosis incontestable del hombre normal. Pese a su carácter inconsciente, el lenguaje de la normalidad delata la vara de medir de quien lo emplea. Y como al mismo tiempo es la lengua normal y normalizada, pone de manifiesto la tabla de valores socialmente vigente. Cuando el apelativo de «normal» sirve para enaltecer a alguien, en lugar de para ignorarlo o incluso denigrarlo, proclamamos la uniformidad y la semejanza como máximas virtudes. Lo sepamos o no, celebramos la mediocridad como ideal, es decir, hacemos de la carencia de valor el valor más venerado.

Y, al contrario, reservamos nuestra reprobación, más aún que para lo bajo, para lo que se distingue y se sale de la regla por arriba. Que nadie destaque, que nadie sobresalga, todos *hemos de* ser iguales: tales son los lemas normales del hombre normal. Su campaña, la guerra contra la diferencia y sobre todo contra la excelencia. Por haber malentendido la democracia, se confunde la debida igualdad de derechos con la impensable igualdad de capacidades. Por alejarse de la odiosa competitividad mercantil, se reniega tanto de la competición o emulación necesaria entre las destrezas humanas como del individuo competente. Todo lo raro, o sea, lo escaso y valioso, recibe enseguida un signo de interrogación y dispara la sospecha del individuo normal. La ética queda así literalmente puesta del revés.

Tras la reivindicación de la normalidad como índice de valor suele ocultarse el espíritu del rebaño. En cada caso lo que importa es quedarme al calor de los míos, construir y preservar la propia identidad a costa de identificarme sin fisuras con la del grupo. Sólo si soy como los demás me pongo a resguardo, de modo que me adelanto a consagrar la norma de mi parroquia como lo bueno. Puesto que no deseo ser libre, sino estar arropado, evito las otras opciones: el distinguido es siempre mi enemigo. Más grave, pero no menos frecuente, es que el elogio del normal encubra el resentimiento. Es la actitud de quien, como no quiere o no puede alzarse hacia lo superior, pone todo su empeño en rebajarlo a su altura. Para éste cualquier muestra de excelencia en el otro será sólo aparente y ya se encargará él de buscarle sus sórdidos orígenes. Desprovisto del sentido de lo mejor, es incapaz de admiración; más aún, al menor atisbo de lo admirable reaccionará como ante una ofensa personal. Para no ver su propia miseria, ha de decretar la miseria general.

Bajo esta dictadura el excelente tiene que disimular su distinción, no sea que los demás le reprochen precisamente un pérfido propósito de elevarse sobre ellos; que no se le ocurra exhibir sus cualidades, porque podría ser acusado de un afán de hacerles de menos. Es alguien que viene a turbar el satisfecho descanso en nuestros hábitos y opiniones, que son los de la mayoría de nosotros. ¿Qué se habrá creído? ¿Acaso se atreverá a darnos lecciones…?

De modo que, al tildar al otro de *normal*, se produce un refuerzo del propio yo mediante la reafirmación del nosotros que nos acoge a uno y a otro. Si ése es normal es porque yo mismo, que así lo juzgo, me tengo por tan normal como él. Y, al expresarlo, busco también el asentimiento del tercero que me escucha y todos juntos nos sabemos formando parte de la comunidad de los normales, o sea, de los elegidos. Ese presunto conocimiento de qué sea lo normal —a saber, lo que yo soy, y pienso y hago, etc.— me eleva además a la doble condición de legislador y juez, me convierte a un tiempo en proveedor de normas e impartidor de veredictos. Quien se refugia en la normalidad como valor supremo, en fin, viene a decir simplemente que se conforma y contenta con ser como todos. Camus lo afirmó sin rodeos: «El problema más grave que se plantea a los espíritus contemporáneos: el conformismo». Que nadie le exija a esa persona normal mayores

rendimientos, que se le admita como es porque no cree tener nada que mejorar. Y, en justo pago por todo ello, él mismo renuncia por adelantado a exigir del otro nada mejor y comienza así por tranquilizarle concediéndole gustosamente a la recíproca el título de persona normal. Tal es el precio para ser aceptado en la comunidad de los iguales. Se ha impuesto la plantilla, la podadera.

Aferrarse a la normalidad como última norma, ésa es la justificación nuclear de los actos del hombre normal, aunque algunas de sus consecuencias sean menos halagüeñas de lo que imagina. Escuchemos a Moravia: «Los hombres normales no eran buenos (…), porque la normalidad se pagaba siempre, consciente o inconscientemente, a un precio muy caro, con una serie de complicidades varias, pero todas negativas, de insensibilidad, estupidez, vileza, cuando no precisamente de criminalidad». Que se puede ser criminal sin dejar de ser normal, o incluso precisamente por serlo, es algo que se ha probado con creces y de lo que los noticiarios nos informan cada día.

3. Lo más llamativo de esta normalidad, consagrada como categoría ética o solapado ideal de conducta, es la subversión del auténtico talante moral. El deber del hombre normal es exactamente el opuesto al deber moral del hombre. Porque desde los tiempos más clásicos hasta los contemporáneos la moral no nos predica otra cosa que la búsqueda de la propia excelencia. Al revés que la mediana meta de la normalidad, la virtud moral radica en el cumplimiento descollante de nuestra humanidad. No consiste en una impotencia consentida por hallarse bastante repartida, sino en una potencia declarada; no es el mero aprobado lo que busca merecer, sino el sobresaliente.

Y es que la tarea moral es justamente la tarea del héroe. Hablamos del héroe que cada cual puede llegar a ser con tal de entender que su vida sólo puede ser humanamente vivida como la aventura de su libertad. Somos morales porque somos seres libres, pero esa libertad es lo primero a lo que renuncia la persona normal cuando se propone recorrer la senda trazada por la mayoría. Nada más fácil, pero tampoco menos moral, que contentarse con acomodar nuestro pensamiento y acción a lo que se piensa o se hace. El ideal de la normalidad es lo menos ideal que cabe, sencillamente porque coincide con lo dado y lo predeterminado. ¿O hay algo más normal —regular y previsible— que lo natural, eso que ya viene fijado por una ley universal? El hombre es literalmente un ser *anormal*, constituye la excepción misma entre los seres vivos, porque no tiene más norma que su libertad ni, por tanto, otra regla o deber que los de inventarse a sí mismo a cada paso.

A lo mejor todo lo dicho puede condensarse en una sentencia que suena a provocativa: el hombre normal se quiere muy poco a sí mismo. No digo con ello que sea un ser desprendido, nada de eso. Ese hombre se quiere poco porque desea muy poco para sí y los suyos, porque pone su felicidad en objetivos demasiado pobres o trillados, porque se quiere muy mal. Hay que enseñarle a depurar y ensanchar su egoísmo, a descubrir un bien mucho más valioso que los bienes habituales en los que se recrea. Hay que animarle a ser anormal, al menos un poco raro, hombre.

Mi cuerpo es mío (y hago con él lo que quiero)

Éste es, como se sabe, uno de los lemas que encabezan el combate feminista. Puede que nos parezca correcto, pero no habría que estar tan seguros. Y no lo digo por gusto de incordiar, sino por ver si logramos librarnos de un tópico bienintencionado, pero particularmente nefasto. ¿Que exagero?

1. Dejemos aparte esa inesquivable experiencia reveladora de que nuestro cuerpo no es nuestro, sino nosotros de nuestro cuerpo, que le pertenecemos por entero. Cuando el dolor me atenaza, ¿acaso no siento al cuerpo como mi amo absoluto? Más todavía, por mucho que nos cueste reconocerlo, hay bastantes sentidos en que nuestro cuerpo es de hecho más de algún otro que nuestro. Solemos detectar con escándalo el dominio que sobre nuestras mentes ejercen ciertas instancias ideológicas, sin caer en la cuenta que no es menor la coacción que cada día experimentan otros órganos corporales. Un viejo sofista lo dejó escrito hace dos mil quinientos años: «Hay ya convención sobre lo que los ojos deben ver o no ver; para los oídos, lo que les está permitido oír o no oír; en cuanto a la lengua, lo que debe decir o no decir; referente a las manos, lo que deben hacer o abstenerse de hacer; sobre los pies, adonde pueden dirigirse y adonde no es lícito que se dirijan, y, en cuanto a la mente, lo que le es dado desear y lo que no ha de pretender». Como entonces, tampoco hoy existe sentido humano que escape al control social.

Entre yo y mi cuerpo pugnan por instalarse numerosos dueños. Lo más fácil es arremeter contra la autoridad familiar y la religiosa, en tanto que porfían en amaestrar y contener nuestra libertad de movimientos con vistas a modelar cuerpos obedientes, educados o puros. Otra autoridad no menos influyente, la médica, nos dicta implacablemente las reglas para el mantenimiento o recuperación de nuestra salud. A su amparo, hermanas menores como la Dietética, la Gimnasia, la Higiene y hasta la Cosmética (junto con otras figuras de la moda del día) prescriben a un número creciente de fieles los cuidados a que han de someterse si buscan mejorar su rendimiento o apariencia físicas.

Pero en la batalla por apoderarse de nuestro cuerpo, seguramente son los poderes económicos y políticos los más audaces. Para ambos, el cuerpo de los individuos tiende a confundirse con un instrumento, ya sea de la producción de bienes y del capital que lo emplea, ya sea —en su calidad de miembro del gran cuerpo civil— del Estado. Si para uno el organismo del trabajador es ante todo el depositario de la actividad que mueve o vigila su maquinaria, el artífice último de su beneficio, para el otro el número y calidad de cuerpos de los ciudadanos representan un índice de su poderío en tiempos de paz y de su amenaza en caso de guerra.

El poder económico nos marca el modo como debemos orientar, administrar y ahorrar nuestros esfuerzos a fin de producir riqueza (¿para quién?), la manera más rentable de invertirlos, los ritmos que hay que imprimir a nuestro organismo, las destrezas manuales e intelectuales que nos es preciso fomentar, así como al contrario las cualidades que debemos reputar inútiles. Al fabricar industrialmente mercancías, pues, no menos fabricamos nuestros cuerpos industriosos. De manera parecida, el Estado trata asimismo de procurarse cuerpos, además de productivos, sumisos e integrados. Ciudades, escuelas, hospitales, «grandes superficies», fábricas, viviendas, centros del ocio planificado… son en buena medida otros tantos espacios para disciplinarnos. En último término Capital y Estado, de consuno y a través del mercado, deciden incluso cuántos individuos y de qué clase son necesarios de acuerdo con sus fines, así como cuántos otros están de más. La cuestión planteada por Foucault sigue en pie: «Queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual».

2. Pero si es urgente apropiarnos de nuestros cuerpos, no por ello debemos hacerlos objeto de propiedad alguna. Por desgracia, ésa es la doctrina común tanto a aquellas modalidades de nuestro despojo como a los sujetos encarnados que las sufrimos.

Tras la herencia de la tradición cristiana y de buena parte de la historia del pensamiento, se comienza por escindir al hombre en dos (cuerpo y alma) y se acaba subordinando la carne al espíritu. Mientras unos ven en el cuerpo ajeno un instrumento de explotación o destrucción, de manipulación o experimentación, todos venimos a degradar el propio a medio de trabajo, de goce o de seducción. El cuerpo vendría a ser la primera herramienta a mano para un yo más profundo, algo así como un objeto entre los objetos, una realidad exterior a uno mismo. Así es como juzgamos *tener* un cuerpo. Y desde semejante distancia entre mi cuerpo y yo, nada más «natural» que entablar toda suerte de relaciones contractuales o afines basadas en la conversión del cuerpo en materia de tráfico, desde el contrato laboral hasta la prostitución.

Una prueba llamativa de lo mucho que ha calado esa actitud dualista e instrumental sería precisamente el éxito de aquel lema feminista. Dirigido a disuadir a la bestia que ciertos machos llevan dentro, el eslogan será tal vez eficaz, pero a riesgo de transmitir un grave malentendido que acaba volviéndose contra quienes lo proclaman. Pues si el cuerpo fuera tan sólo algo de nuestra propiedad, su violación sexual constituiría meramente el uso de un objeto sin consentimiento de su propietario, una apropiación indebida por la fuerza. Pero si la ley lo considera delito mucho más grave y lo condena con penas más duras, se debe justamente a que sus secuelas revelan, no ya un daño al cuerpo de la agredida, sino una violación de su persona entera. Con las diferencias oportunas, estas consideraciones pueden extenderse a la pederastia o a la tortura.

No sólo se reclama la libre disposición del propio cuerpo contra su uso por parte de los otros, sino también en defensa del uso libérrimo de su sujeto mismo. Aún se oye el eslogan del «nosotras parimos, nosotras decidimos», por el que vuelven a apropiarse, ¡y en exclusiva!, de la suerte de la criatura que se está gestando. En la batalla política contemporánea a propósito de la legalización del aborto se ha vuelto a escuchar aquella vieja sentencia que les tiene por dueñas de su cuerpo como argumento favorable a su legalización. Uno espera que haya razones más sólidas para fundar ese derecho.

Y es que —digámoslo de una vez— yo no tengo un cuerpo, mi cuerpo no es mío: *yo soy mi cuerpo*. El hecho de ser encarnado significa mi modo más radical de ser yo, la condición última de la conciencia de mí y de la percepción de lo otro, de mi expresión y de mi acción. De ahí que mi cuerpo no pueda ser tratado, ni por mí ni por nadie, como una cosa más del mundo. Más allá de lo que pueda revelar hacia fuera, es un cuerpo experimentado y vivido por mí mismo. Ni puede rebajarse a instrumento a lo que fabrica y se sirve de todos los instrumentos, ni tomarse como exterior a uno mismo eso que es la condición de la exterioridad en general. Mi relación con mi cuerpo es tan estrecha como que me identifico con él. Si él sufre o goza, sufro y disfruto yo; y cuando muere, ay, yo soy quien muero del todo.

No siento miedo, sino sólo respeto

Demasiado a menudo hacemos equivaler erróneamente miedo a cobardía, y por eso se denigra el miedo o su reconocimiento y se usan en su lugar de forma vergonzante términos como «precaución», «prudencia» o, todavía con menor sentido, «respeto». Son modos lingüísticos habituales de maquillar aquel miedo. Así se confunde el plano de las emociones con el de las virtudes y vicios, el terreno de la psicología con el de la moral.

1. Porque el miedo es una pasión no sólo natural, sino con frecuencia muy conveniente y hasta imprescindible. Gracias a él, que detecta lo temible, somos capaces de prevenir el peligro, de precavernos frente a éste mediante la huida o ardides de todas clases. Pero el miedo no sirve para exculpar sin más todo lo que se haga o se deje de hacer a impulso suyo. Al contrario, la cuestión moral que plantea es la de cómo habrá de ser el miedo *debido*, de qué modo debemos reaccionar ante lo temible, cuál es la emoción justa ante la muerte y sus signos anticipatorios. La respuesta canónica nos la dio Aristóteles. Si reaccionamos ante ese peligro cuando es de veras peligroso, y en la justa medida y de la manera adecuada…, entonces nos enfrentamos al miedo con valentía; de lo contrario, será o con vergonzosa cobardía o con temeridad alocada.

No es cierto, pues, que todos los miedos sean igual de fundados o de invencibles, ni tampoco eso de que *el miedo es libre*. Todo lo contrario, el miedo irracional como tal no es libre, sino natural o necesario y puede arrebatarnos la libertad: acostumbra a hacernos esclavos de Dios o de otros hombres. La libertad empieza más bien en el modo como lo afrontamos, como sabemos convivir con él y hasta servirnos de él para la convivencia de todos. La valentía no nace sino del miedo, como acertó a decir Chesterton: «Los fuertes no pueden ser valientes. Sólo los débiles pueden ser valientes; y sin embargo, en la práctica, sólo en los que son capaces de ser valientes se puede confiar, en momentos de duda, en que serán fuertes».

Por eso, porque el miedo a secas no es por sí mismo una señal de cobardía, sino que puede serlo también de lucidez y coraje, algunos han predicado a los contemporáneos la conveniencia de experimentar miedo ante las verdaderas amenazas. O, lo que es igual, de discernir lo que sería en verdad temible y considerar una grave deficiencia la incapacidad para detectarlo y sentirlo. Al fin y al cabo, si viviéramos con más miedo los acontecimientos amenazantes, los presenciaríamos con menos pasividad. Es la desmesura misma de nuestras creaciones la que impide representarnos esa desproporción y nos vuelve temerarios; ya no tenemos la capacidad de imaginar los daños que podemos causar a la Humanidad o infligir a la humanidad de nuestros semejantes. Por eso nos conviene escuchar la recomendación de Günther Anders: «Así, pues, al despertar te dirás: "¡No seas tan cobarde que temas tener miedo!"». Hemos de permitirnos albergar tanto miedo como la realidad se merece.

Este despreocuparnos de lo que debemos temer procede asimismo de un fallo habitual de percepción, como el que ocurre cuando la magnitud de un mal nos induce a desdeñar el temor ante daños menores. O bien se origina en una falta de sensibilidad moral que capte y ordene jerárquicamente los peligros. En una sociedad minada por el terrorismo etnicista, por ejemplo, lo único temible tiende a aparecer entre sus habitantes como el riesgo de perder la vida de modo violento. Cuesta llegar a experimentar tanto temor por los riesgos previos o resultantes que acompañan a aquel otro: la pérdida de la libertad y la perversión moral por consentirla.

2. Lo habitual es que ante lo temible y ante lo no tan temible sintamos miedo, por mucho que queramos

disfrazarlo de «respeto». El atractivo del recurso a la violencia física radica precisamente en que nadie ignora la eficacia universal del miedo en sus sujetos pacientes y entre sus meros observadores.

Se ha escrito que el hombre común es un cobarde, y la literatura y el pensamiento de todos los tiempos no hacen sino corroborarlo. El triunfo del tirano llegará por lo general gracias a la cobardía de la mayor parte de sus súbditos. El cobarde agiganta el objeto de su miedo, y lo contagia a otros, para así justificar una parálisis que ya nadie podrá reprocharle ante la enorme cuantía del peligro que presuntamente se cierne. Esa misma exageración le lleva así a abstenerse de cualquier asomo de resistencia. Y, antes siquiera de que las emita, se adelantará a cumplir las órdenes y prohibiciones del tirano con la mayor diligencia por si pudieran volverse contra él.

Pero ese miedo encierra aún otro menos visible, y ambos se ayudan entre sí. El miedo al poder del autócrata se acompaña del miedo al poder ejercido por la sociedad misma. Lo que sabemos con certeza es que el resultado habitual de quien abandona el complaciente círculo de los que sólo miran y se enfrenta a la injusticia y a sus responsables… es la soledad. Según escribe Zweig, tal es el destino del que no soporta seguir callado y «lucha solo por todos y contra todos, pues, debido a la inmortal cobardía del género humano, aquel que eleve la voz contra quienes detentan y administran el poder en cada momento, contará siempre con pocos adeptos». En el mejor de los casos, tal vez con algunos secretos admiradores, pero con escasos seguidores públicos. Hasta el punto de que, más que el miedo a la muerte o al dolor físico, se diría que lo que retiene al espectador en su pasiva condición es el miedo a quedarse solo o a ingresar en un círculo (de resistentes, de inconformistas) muy poco habitado. Pues no hay que olvidar que requiere más valor enfrentarse a los amigos que a los enemigos.

Hoy, como siempre, el héroe o simplemente el que se distingue por salirse de la fila tendrá que hacer frente al desprecio de la mayoría, al resentimiento de los *normales* que le harán pagar ese gesto que a ellos les denuncia. Así es como se alinean, de un lado, la creciente soledad de los valientes y, del otro, la correlativa y también creciente sociedad de los cobardes.

Cuidar, cambiar, vender… la imagen

Algunos ya nos advirtieron del riesgo de desaparición del Homo sapiens a manos del *Homo videns*, de que el animal racional deje su lugar al animal visual. Semejante sustitución, escribirá Sartori, significa «el advenimiento de un animal ocular que conoce únicamente lo que ve, que ve "sin saber"; por lo tanto, aparece un ser humano cuya vida ya no está entretejida por conceptos sino por *imágenes*». Pero el caso es que lo digno de ser visto no siempre coincide con lo digno de ser sabido.

1. De igual manera que se habla del paso —allá por el siglo VI a. C.— de una civilización oral a una civilización escrita, así ha de hablarse desde finales del siglo anterior del paso de una civilización escrita a otra icónica o de la imagen. Sabemos las ventajas del lenguaje escrito sobre el oral: el ejercicio de las facultades reflexivas sobre las mnemónicas, miméticas y repetitivas; la ganancia en objetividad, gracias a la fijeza del texto y a la posibilidad de ser repasado; la universalización del saber que todo ello trajo consigo, etc. Pues bien, otro tanto cabría decir de las ventajas del lenguaje escrito sobre el lenguaje de imágenes. Pues este último, al dirigirse más directamente a los sentidos e impresiones, provoca una pluralidad de interpretaciones según la subjetividad de cada cual, en tanto que permanece mudo ante las preguntas que se le hacen o las razones que se le piden. Como no apunta a la búsqueda del concepto de lo que muestra, sino sólo a mostrarlo, renuncia de antemano a la universalidad y objetividad a las que debe aspirar el conocimiento. O, lo que es igual, la imagen no dice o enseña nada sin la palabra que la ilustre, la enmarque en sus categorías teóricas y la explique.

Pongámonos a pensar, no ya en el bien probado poder de la imagen (su capacidad de subyugar a sentimiento e imaginación, de igualar lo ficticio y lo real, lo dramático y lo frívolo, etc.), sino en el llamado saber *de las imágenes*. Éste conlleva la presunción de que lo que vale por encima de todo es la imagen. Y para que algo empiece a valer como imagen y se vuelva digno de ser exhibido se requiere privarle de su propia sustancia. En otras palabras, lo que existe, existe sólo o principalmente por su apariencia; aquello que no es presentable en imágenes —y hoy más que nada en imágenes impactantes— tiende a no existir. La imagen sería como la prueba de la verdad de la información. El empeño del saber siempre ha consistido en oponer la esencia a los fenómenos; la obsesión de la cultura contemporánea es hacernos creer que tras los fenómenos visibles no hay esencia alguna.

No es sino un aspecto más, aunque primordial, de nuestra cultura dominante, la cultura de masas. Por contraposición a la cultura clásica y a la popular, la cultura de masas llega animada por la conversión de sus contenidos en espectáculo y de sus sujetos en público. Ese predominio de la imagen contra la palabra asegura la trivialización que facilita su acceso universal, la simplificación contra cualquier atisbo de complejidad que ahuyente al más limitado de sus usuarios, la igualación de sus contenidos en virtud de la dictadura del «formato». Con tales materiales, no extrañará que en ella el presente adquiera primacía sobre lo permanente y se exhiba sin recato el desdén hacia el sabio para consagrar en su lugar la autoridad del famoso o «popular».

Tanta complacencia acrítica consagra así, como si fuera pura evidencia, que *una imagen vale más que mil palabras*. Pero ¿no será eso tan sólo en la medida en que hemos perdido el don de la palabra y, con ella, toda capacidad de juicio? A duras penas logra este tópico encubrir el antiintelectualismo que rezuma: esto es, la sospecha hacia todo lo elevado y difícil que escape a nuestras entendederas, el resentimiento hacia el intelectual, el pavor frente a la abstracción y el furor por lo concreto. Sería, pues, mejor decir a lo sumo que

una buena imagen vale más que mil torpes palabras, pero que por lo general una palabra adecuada vale más que mil imágenes por excelentes que éstas fueran. Y, en todo caso, que no hay imagen que valga sin palabra que le acompañe.

2. Bien que nos lo repiten: hay que *cuidar la imagen*, y *dar la imagen, vender la imagen*… Si una consigna contemporánea llama a *cambiar de imagen* como si ello equivaliera a cambiar la realidad (personal, empresarial, institucional), es porque antes ha dado por supuesto que toda realidad se reduce a su apariencia. Son expresiones en las que nuestro tiempo hace su confesión general. Seguramente por eso nunca ha habido sociedad histórica que haya disfrutado tanto con el disimulo o la mentira como la nuestra. Ya no es verdad que las apariencias engañan, sino que se trata deliberadamente de convertir en verdad las más burdas apariencias. Se ha decretado que sólo vale lo que se representa y que uno vale tanto cuanto es capaz de representar. Hace ya tiempo que los teóricos decidieron que vivimos en la «sociedad del espectáculo». ¿No daría igual llamarla la sociedad del fingimiento consentido, de la desfachatez reconocida?

Por estar dotado de conciencia, el hombre es el único animal capaz de desdoblar el mundo entre lo que parece y lo que es. Esa perpetua tensión entre apariencia y realidad, que nos permite a la vez engañarnos y engañar, nos constituye como humanos. Pero la diferencia que aquí introduce nuestro presente es francamente significativa. Otras épocas propugnaron que las imágenes forjadas por los hombres de sí mismos y del mundo trataran de adecuarse a su realidad. La nuestra sólo mantiene ese lema para el conocimiento físico-natural. En lo tocante a la vida social, empero, proclama a los cuatro vientos el ideal inverso: que la realidad se amolde poco a poco a su imagen, que la imagen someta así a toda realidad y acabe confundida con ella. O sea, que sólo exista lo que aparezca (y a ser posible, en televisión).

Las consecuencias de semejante inversión están ahí. Si el pensamiento nació de la voluntad de distinguir entre el fenómeno y su fondo oculto, acabará extinguiéndose a fuerza de reclamarle que abandone aquella labor de buceo y no moleste. Cuando pedimos que las cosas nos entren sólo por los ojos, venimos a reconocer nuestra carencia de órgano intelectual para captar su sentido, confesamos nuestra pereza para ir más allá de su aspecto. ¿Acaso tiene otra raíz el éxito contemporáneo del diseño, el *new look*, el interiorismo o la cirugía estética? Al renunciar al ejercicio crítico más elemental, ¿qué hacemos sino entregarnos al poder de la seducción y al arte de fabricar simulacros? Voraces consumidores de imágenes, crédulos creyentes en fantasmas, eso es precisamente lo que nos sirven para nuestro recreo. La oferta se ajusta por entero a la demanda.

Asistimos, pues, al momento en que la producción en serie de las apariencias ha adquirido el rango de una fama industrial y hasta le reservamos un lugar preferente en la división del trabajo. Esta es la era de la falsificación social organizada, del fetichismo con subvención oficial. La desvergüenza, lejos de ocultarse, se ha hecho un hueco notable en el mercado. Si hasta ahora resultaba una actitud útil para el comercio, aunque más o menos inconfesable, hoy se exhibe como una profesión respetable; lo que antes era mera técnica, hoy presume nada menos que de teoría. Sociología y psicología, entre otros múltiples saberes, se ponen sin pudor a su servicio. «Gabinetes de imagen», «asesoría de imagen», «*Consulting* de imagen», «política de imagen»… componen la nueva imaginería, no menos celestial que la que antaño modelaba santos. Toda una mascarada alimentada a partes iguales de ignorancia y oportunismo mercantil. Pero, sobre todo, rótulos del vacío, títulos que adornan la nada, hinchadas denominaciones para la operación más vulgar de nuestra existencia: la compraventa.

3. Alguien sospechará demasiado dramatismo para lo que, a fin de cuentas, se presenta como simple frivolidad. Allá él si piensa que la voluntad manifiesta de vivir nada más que en la superficie no es ya síntoma de un mal muy profundo. Porque hoy no estamos diciendo sólo que el envoltorio vale más que la sustancia y la forma que el contenido, sino que postulamos que *no debe* haber nada más allá de la cáscara. Así que, sea cual sea el tipo de relación en que nos hallemos, toca ante todo aparentar. Ya no es propio tan sólo del príncipe o del político ser «un gran simulador y un gran disimulador», como quería Maquiavelo; ésa es hoy la condición universal para sobrevivir y, más aún, para medrar. Lo mismo en lo privado que en lo público, los seductores se entregan en cuerpo y alma a acicalarse, y acaban confundidos con su propia careta. Por mucho que rasquemos, no hallaremos nada debajo.

Y puesto que ya no hay alma que vender al diablo, traficamos con la imagen como su sucedáneo más aproximado. Quien mejor se anuncie, quien sepa aplicar a sus fines los resortes de la propaganda —aunque sólo eso sepa—, ése es el que triunfa. Es algo que está casi al alcance de cualquiera: basta con dominar unos cuantos tics, ciertos signos externos, hacer como que se cree en lo que no se cree. Se trata, en suma, de apuntarse al mimetismo colectivo y vestir el uniforme como normas insuperables de vida. Frases hechas,

poses, modas de todas clases, gestos estereotipados… contribuyen a instalarnos en el reino de la imagen dominante. Y así hasta que se imponga la nueva.

Desde estos carriles mentales, ¿qué es lo que nuestra cultura censura como nefasto? Nada más que la *apariencia indebida*. Lo inadmisible no es que algo funcione mal, sino que así lo haya parecido a muchos, que el fallo haya sido descubierto. Lo que debe importar no es el escándalo de este o aquel partido, institución o empresa (ponga el lector aquí los nombres propios que correspondan), sino que su difusión acarree el temible deterioro de su imagen. No anda lejos el sentido de esa frase por la que los partidos políticos acostumbran hoy a manifestar a modo de autocrítica su fracaso electoral: lo que pasa es que *no hemos sabido comunicar*. Es decir, nuestras ideas y programa eran lo correcto, pero ha fallado el mensaje o su transmisión. Como en una estrategia de ventas, el «qué» se comunica queda relegado por completo al «cómo» se comunica; la propuesta no se justifica por su contenido, sino por su continente o envoltorio. Entonces, ¿a qué se llama cambiar algo? No a transformar la realidad —¡como si hubiera otra posible!—, sino tan sólo a cambiar su imagen. No es cuestión de tocar lo que las cosas son, sino el modo como las percibimos, la idea que nos hacemos de ellas. Son los aparatos de propaganda los que deben hacerlo mejor. A partir de aquí, cualquier técnica de manipulación y coerción de las conciencias (categorías, valores, gustos) está justificada. Al reducirla cada vez más a política de imagen, la política se degrada a cosmética, como ya había anticipado el viejo Platón.

Eso es muy relativo

Por largo en el tiempo que sea el currículum de este dicho tan recurrente, parece haber llegado muy lozano a nuestros días. Antes incluso de sopesar su grado de acierto o desacierto, lo que hoy nos tienta es vaciar sin más preámbulos al juicio moral de toda objetividad y, con ella, del menor asomo de universalidad posible. Cada cual, o cada cultura o cada época, juzga a su peculiar manera —se repite— y hay tantos modos y objetos de evaluación cuantos individuos se pongan a ello, igual que su valor varía conforme a las tradiciones o códigos morales que se escojan. Todos ellos parecen así agotarse en su relatividad a los diversos sujetos individuales o entes colectivos y, al final, a la cultura y a la historia.

La reflexión dedicada al valor de la conducta humana o de sus obras podrá discurrir ya con dificultad. El desparpajo imperante recela de toda proposición universal y disfruta señalando las excepciones a cualquier regla que alguien ose enunciar. Pero a esa reflexión le está vetado ascender al plano normativo. En ese terreno no hay tesis que no acuse el golpe que de entrada le lanza el discrepante: *bueno, eso es muy relativo*… Quedan terminantemente prohibidos, o recibidos con toda reserva o sospecha, los juicios de valor, ya sean morales, artísticos o políticos. Nadie debe esperar más y todos podemos seguir sesteando en nuestros prejuicios.

Claro que el pensamiento dimitiría de su labor indagatoria si pudiera satisfacerse con semejante vacío. Al estoico Epicteto, desde luego, no le satisfacía ni poco ni mucho: «Tal es el comienzo de la filosofía: ¿está bien todo lo que así a todos [cada uno] parece? ¿Y cómo será posible que las cosas entre sí contradictorias estén bien? No todo entonces. ¿Mas lo que nos parezca a nosotros? ¿Por qué mejor que no a los sirios o a los egipcios?

(…) ¿Y aquí no habrá, entonces, canon superior al parecer? ¿Y cómo es posible que no sea determinable ni investigable lo más necesario a los hombres? Sin duda lo hay (…). Y filosofar es esto, examinar y afianzar los cánones…». El relativismo reinante nace justamente de rechazar de antemano ese examen.

1. ¿Son valiosas las cosas porque así nos lo parecen o nos lo parecen por ser valiosas? Tal es la pregunta básica, que también puede formularse de este modo: nuestra opción moral (la que aquí más nos importa), ¿crea, inventa, construye la virtud de lo valorado o, más bien, se limita a descubrirla y expresarla?

A no dudar, la respuesta ambiental del presente se inclinaría por la primera de esas opciones, que por lo demás cuenta con muchos y muy ilustres abogados en la historia del pensamiento. Para ellos no hay un valor intrínseco que debamos adjudicar a las cosas; calificar de «bueno» o «malo», «bello» o «feo», equivale tan sólo a exponer nuestras particulares preferencias, se limita a manifestar agrado o desagrado, placer o disgusto, interés o desinterés ante el objeto de que se trate. De manera que valorar (incluido valorar moralmente) no es razonar, sino, en definitiva, sentir. Cuando afirmamos que esto o aquello tiene valor, venimos a expresar nuestras propias emociones, y no algo intrínseco que pertenezca de hecho a eso o aquello y que podamos señalar o probar con argumentos. Llamamos bueno simplemente a lo que deseamos, porque son nuestros deseos los únicos en conferirle bondad. Desde tal aserto, se desprendería que las emociones y sus impulsos derivados actúan como únicos apoyos de los juicios de valor. La verdad del juicio moral reside en que su sujeto admira o reprueba (no en que admire o repruebe bien), y nada más que en eso. Esa verdad sólo valdría para cada sujeto, que supuestamente siente a su irrepetible y singular manera.

2. Pero las razones que se enfrentan a doctrina tan potente no son menos poderosas. Podría comenzar por replicarse que tales sentimientos, ciertamente punto de partida del juicio moral, no agotan la conciencia

del valor ni tampoco constituyen el punto de llegada de aquel juicio. Subrayemos que toda emoción, en virtud de su componente cognoscitivo, está atravesada de racionalidad; y que tanto el sentimiento moral, como la opción ética de la que emana y los juicios que transporta aspiran a una validez universal.

Porque lo valioso no se deja contener por lo placentero. Si sólo el interés otorgara valor a las acciones con abstracción de otras de sus cualidades, no habría intereses objetivamente mejores ni peores, ni sabríamos medirlos u ordenarlos ni tendría lugar conflicto alguno entre sí. Ahora bien, es un hecho que algo aumenta o disminuye en valor a nuestros ojos, y a los de todos, en proporción al descubrimiento y aprecio o ignorancia y rechazo de ciertas propiedades suyas.

Síntoma y a la vez condición de esta cierta «objetividad» de los valores es el hecho de que nuestros sentimientos son comunicables y que hacen posible los acuerdos entre nosotros. De hecho, se precisan algunos afectos básicos comunes para que podamos vivir juntos. El compartir muchos objetos de admiración, indignación o envidia significa que participamos de la creencia no sólo de que hay actos buenos o malos y que es bueno ser bueno, sino de que mejor aún es lo excelente. La experiencia más común habla a nuestro favor. No sólo discernimos a cada instante diversos grados entre las cosas valiosas, sino que en nuestro fuero interno nos atrevemos a suponer (aunque a menudo las reglas de cortesía —o las trampas de la cobardía— nos aconsejen no explicitarlo) que tal gradación debería ser aceptada por muchos más.

Nada más frecuente que el desacuerdo entre los juicios valorativos de unos y otros, pero eso no debe llevarnos a creer que todos ellos carezcan de más apoyo que la personal adhesión de su sujeto. Cosa distinta es que no dispongamos de suficientes puntales para saber mantenerlos o para confiar en nuestra destreza dialéctica al defenderlos; o que no contemos en este terreno moral con una escala de valores tan segura y expeditiva como la que permite ordenar y medir los valores de la eficacia; o, sencillamente, que hayamos desistido de buscarla. Pero todo ello más bien defrauda al componente racional de nuestro propio sentimiento de valor que busca valer para todos. Al menos, un sujeto moral no debería renunciar a esta aspiración. Lo mismo que Rousseau preguntaba al escéptico de su tiempo, interroguemos al relativista del nuestro «si hay algún país sobre la tierra en que sea un crimen mantener la fidelidad, ser clemente, bienhechor y generoso, donde el hombre de bien sea despreciable y el pérfido honrado».

3. Aquí es donde aquel relativismo subjetivista en materia moral pasa el testigo a manos de un relativismo cultural hoy mucho más pregnante y combativo. Según este nuevo vástago de la vieja doctrina, la verdad y justificación de las categorías morales —así como de los sentimientos que conlleva— es relativa a alguna comunidad humana.

Después volveré a ello. Baste ahora aventurar que este desmedido relativismo no es siempre fruto necesario de una variedad de culturas incompatibles entre sí, porque a veces podría suceder más bien al revés: él es el encargado de urdir esas identidades colectivas así de atrincheradas. Este relativismo opera como una profecía que se cumple a sí misma. Cuando su sostenedor mantiene que no hay manera de persuadir al sujeto de otras creencias, renuncia al intento y así verifica su tesis; y, por lo que a él respecta, al asegurar que nadie puede racionalmente convencerle de cosa distinta de lo que su cultura le marca, lo que promete es que nunca dejará que nadie le convenza de ello. El respeto que solicita para los ajenos, los «nativos», se acompaña de la exigencia de respeto a lo de uno mismo, que también es un «nativo». Este relativismo es un seguro contra el cambio de cualquier creencia, propia o ajena.

Frente a esta mentalidad surge desde luego la tentación de recurrir a la tesis de la existencia de una naturaleza humana y de un inalterable sentido moral. Pero no hace falta llegar a tanto. La misma historia civilizada vendría a levantar acta de la persistencia —a través de épocas, culturas, países o clases— de un núcleo selecto de valores que han merecido la aprobación incondicional de las gentes. Naturalmente, de un siglo a otro, de uno a otro pueblo o creencia pueden variar el número, la jerarquía, el grado de aprecio y, por supuesto, la justificación de los valores y virtudes que allí se contienen. Lo que no se encuentra es un código moral que consagre la valentía como un vicio nefando y la cobardía como virtud encomiable.

Pensemos en la admiración. Lo relativo en ella, eso que en cada caso resulta susceptible de variar (tanto de cultura a cultura como de un individuo a otro), no es tanto su contenido significativo sino sus objetos, esto es, los destinatarios singulares de aquello que se venere. Y aún eso no resulta tan mudable como se pretende. Para ceñirnos a la cultura occidental, Francisco de Asís será por siempre prototipo de sencillez y desprendimiento, y no resulta imaginable que en algún futuro Atila pase por modelo sin tacha de piedad o la figura literaria de Shylock por ejemplo acrisolado de justicia. Esos momentos, esas conductas, esos prohombres que la historia de las religiones, la literatura, la filosofía o el arte han acordado exponer a la admiración universal (o a su escarnio) pronuncian el mayor mentís frente al credo relativista.

Nadie es más que nadie

Procuremos afinar el oído. Cuando hoy se repite eso de que *no tengo por qué compararme con nadie*, tal vez quiera subrayarse la dificultad de dar con un criterio valorativo aceptable para todos y de aplicarlo con la debida justeza a los méritos o vericuetos del alma de cada cual. Podría ser que allí resonara, malinterpretado, el ideal clásico de la *autárkeia*. Pero lo más probable es que semejante actitud provenga de una encastillada autosuficiencia o del temor a un resultado desfavorable de aquella eventual comparación.

1. De ahí que se reitere, a fin de impedir cualquier juicio sobre la valía de un hombre con relación a otros, que *todas las comparaciones son odiosas*. Nada más cierto cuando pretende medirse lo que nada tiene en común, o conforme a pesas de valor equivocadas; también si quiere evitarse efectos tales como alentar la vanagloria de uno o la humillación de otro. Fuera de ello, no tendría que ser repudiada sin exponerse a caer en el mutismo o en el sinsentido. Si hoy la comparación parece haberse vuelto especialmente insufrible, quizá se deba a que un erizado amor propio ha revestido de una apariencia abominable a la disposición misma a emitir juicios morales. Ese tan frecuente «¿quién soy yo para juzgar a nadie?» suena las más de las veces a un retador «¿quién es nadie para juzgarme?», y la consigna de no juzgar no nace tanto del respeto hacia el otro como del temor a recibir una mala calificación en ese examen. Difícil será sentir algún gusto por el superlativo, si tanta prevención suscita ya el mero término comparativo.

Claro que no hay comparación en valor de la que uno no pueda precaverse anticipando o concluyendo que algo o alguien son sencillamente *diferentes*. El sosiego adviene en cuanto nos zafamos de la responsabilidad de emitir un juicio de valor que pueda volverse contra nosotros o malquistarnos el favor del colega. No es sólo el miedo al error el que nos frena, sino el miedo a las protestas del que se tiene por —igual de— diferente. De suerte que ya no es preciso poner de manifiesto ni admiración ni desprecio, porque el mero dejar sentada la diferencia excluye toda pesquisa ulterior.

2. El siguiente paso viene con la solemne aseveración de que *nadie es más (ni menos) que nadie*, hasta ahí podíamos llegar. Quien hoy se arriesgue a insinuar aquel viejo dictamen de Heráclito, «Uno solo es para mí como miles, si es el mejor», se adentra en terreno minado. Lo que cualquiera reconoce a cada momento (que alguien está más o menos desarrollado que otros en una amplia gama de órdenes, desde el intelectual hasta el atlético), eso lo negamos tajantemente en cuanto ese «más/menos» se refiere a las cualidades morales. Aquí sobra todo acercamiento, y cualquier intento de indagar o probar esta peculiar valía será tomado como una pretensión desmedida. Atreverse siquiera a pensar lo contrario será una tentación a la que, como mucho, puede uno ceder en el fuero interno de su conciencia, donde no tenemos que rendir cuentas a nadie, pero jamás en el espacio social o público.

Y no siempre es la piedad ante la previsible humillación de quien saliera malparado del contraste ni la prudencia de evitar el orgullo desbocado del ganador las que desaconsejan ponerse a medir la valía respectiva. La dignidad intocable que con justicia nos atribuimos parece marcar un tope absoluto para semejante pretensión. Es de suponer que eso querría decir Machado al reiterar que, «por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre». Y es cierto: no podemos ser *ni más ni menos que hombres*. El error estriba en olvidar que esa esencial dignidad, conforme a los elementos que la configuran, contiene una dimensión potencial. Si nuestra humanidad se revela en nuestra conciencia y libertad, entonces podremos ser *más o menos humanos* y, a fin de cuentas, *más o menos que otros hombres*. Es decir, según hayamos desplegado mejor o peor esas posibilidades encerradas en la dignidad que nos

distingue. No debe sonar a juego de palabras decir que cada persona debe hacerse digna de su dignidad humana.

3. Claro que, si nadie es más que nadie, añadiremos enseguida que *yo no tengo que imitar a nadie*. No tendré modelo alguno, porque ni puedo conceder a alguien como yo tal preeminencia ni consiento ser su copia aproximada. Acabemos, pues, con la «competitividad» escolar y otras clases de emulación, como si fueran indicios de incompetencia moral. Tampoco admito servir de modelo para nadie, por halagüeño que ello resuene, porque no entra en mis planes asumir semejante responsabilidad. Uno es el modelo para sí mismo; o ni siquiera eso: carezco de modelo y en cada momento soy mi propio original, porque soy radicalmente original. Que luego estos presuntos originales seamos tan parecidos será cosa del diablo.

La conclusión está cantada: *yo no tengo por qué admirar a nadie*. Al menos en el terreno moral, no admitiré la superior valía de ningún otro. En este dominio no entendemos lo raro como lo escaso y por ello tal vez más valioso; según el credo vigente, eso no puede ser admirado justamente por raro o como extraño. A lo sumo, hoy se le conoce como un «referente». Escuchemos asimismo la proliferación de lo «interesante» frente a la muy pálida presencia de lo admirable; o notemos cómo hemos rebajado lo admirable a lo agradable, de igual manera que lo desagradable ya desterró del vocabulario común a lo abiertamente detestable. El caso es reprimir el entusiasmo al pronunciar el juicio, no sea que traspasemos los límites fijados por la urbanidad. Se trata más bien de mantener una actitud distante y neutra, «objetiva». Si acaso brotara, que la admiración no se nos note, porque eso nos degradaría en la consideración ajena y de rebote en la autoestima.

Por lo demás, ¿quién confesará que admira a alguien, cuando puede decir que esa persona *me encanta* y quedarse encantado ante lo que se le ofrece como extraordinario? Pero el caso es que el admirar moral implica aspiración, propósito de acceder a la altura del (o de lo) admirado, mientras que quien simplemente se encanta no sale de la contemplación y de su alelado disfrute. En la admiración hay un elemento de razón ausente del encantamiento o maravilla, que se deja llevar por la placentera impresión del instante. Por eso mismo, el primer afecto exige alguna perseverancia en el esfuerzo, en tanto que el simple quedar fascinado subraya la transitoriedad y aleatoriedad del suceso maravilloso. No puedo admirar cada día cosas distintas, pero sí dejarme cautivar por ellas y sus contrarias a cada paso. Se ha perdido la capacidad admirativa de entraña moral y, si subsiste, permanece como arrinconada y sin atreverse a salir a la luz. Ha triunfado el ideal del mediocre y ha salido derrotado el ideal del héroe o del santo.

La admiración, ese síntoma primero de la perfectibilidad humana, esa aspiración a la virtud que percibimos en quienes nos parecen más perfectos, ha sido demasiado malentendida. No es señal de nuestra poquedad e impotencia, sino más bien expresión de nuestra potencia: si no fuéramos afines a lo admirable, no llegaríamos a ser sus admiradores. Por esa pasión celebramos la dichosa pertenencia a una especie, la humana, capaz de producir ejemplares tan excelentes y obtenemos el impulso preciso para desear elevarnos a su altura. La admiración, el sentimiento de lo mejor, es también el mejor de los sentimientos.

Guárdate tu compasión

La piedad, esa emoción que nos inclina a compartir la desgracia del otro y a procurar su alivio, necesita con urgencia una defensa en toda regla. Pocas disposiciones humanas han acumulado tantos cargos y levantado tantas sospechas como ella. En nuestros días quizá haya recuperado parte de su antiguo prestigio y despierte algún aplauso secreto, pero de puertas afuera provoca más bien su repudio. La compasión —otro nombre para la piedad— se encuentra entre nosotros gravemente desacreditada, y quien tienda a ejercerla experimentará la tentación de ocultarla como una vergüenza. Y es que tanto el compasivo como el compadecido, por lo común, se exponen a la incomprensión cuando no a la rechifla general.

1. Bastaría auscultar ciertas expresiones comunes de nuestro lenguaje ordinario para comprobarlo. A fin de aligerar el ánimo del amigo, de vez en cuando se nos escapa alguna «mentira piadosa». De manera parecida, ¿qué se quiere significar cuando decimos de ciertas propuestas o deseos (privados o públicos) que «no pasan de ser intenciones piadosas» o de componer «un catálogo de pías intenciones»? Poco más o menos, que se trata de esa clase de propósitos en los que nadie cree o en cuya ejecución no se confía. Se dice de un hombre que es tan infortunado que «sólo suscita la conmiseración ajena». Y quien acude en su ayuda se arriesga a que el doliente le rechace con frases como *guárdate tu compasión, no necesito tu piedad* y otras semejantes. El mismo léxico corriente refleja una mentalidad que ve en la compasión un signo de superioridad por parte del piadoso, un mero sentimiento gratificante que en nada remedia la situación del afligido, un falso sustituto de la justicia.

Un síntoma del descrédito colectivo de la piedad sería la transformación operada en el significado de un concepto como «miserable». Pues de querer decir lo digno de ser compadecido (como lo memorable es lo que merece ser recordado), «miserable» ha pasado a designar sobre todo algo o alguien que debe ser aborrecido, rechazado, condenado sin remisión. En menos palabras, un insulto. Y así es como la piedad ha acabado por quedar sin objeto adecuado sobre el que inclinarse.

No es, pues, casual que hoy esa compasión o simpatía sea desterrada y su lugar ocupado por la más aséptica *empatía*. Mucho me temo que la moral salga perdiendo con el cambio. Pues esa última es una capacidad psicológica que se conforma con saber ponerse en el lugar del otro, sea cual fuere su situación. Para Aristóteles, en cambio, la compasión es el sentimiento moral de tristeza que nos embarga ante la desgracia *inmerecida* del otro. Por eso, y en compañía de la indignación, designa un afecto que acompaña a la virtud de la justicia. Compadecemos a las víctimas si al mismo tiempo nos indignamos contra quienes las han victimizado. Compasión e indignación se transforman ellas mismas en virtudes cuando impulsan la búsqueda efectiva de la justicia. ¿Acaso se dice algo parecido cuando se habla en términos de empatía?

Pese a todo, esa idea de compasión resulta bastante estrecha para abarcar su verdadero alcance. Si en un sentido conduce a la justicia, en otro la rebasa y siempre va más allá. Sea el dolor merecido, inmerecido o al margen de todo merecimiento, la compasión se despierta ante toda clase de desgracia humana. Para entenderlo, basta con detectar la fuente de la que emana este sentimiento moral. Lejos de llevar aparejada una relación de superior a inferior, la piedad sólo puede darse entre seres humanos que se reconocen esencialmente iguales. Es decir, por una parte, entre individuos que se atribuyen igual dignidad o valor. Nos compadecemos en su sufrimiento de quien, por ser a fin de cuentas alguien dotado de unas facultades que le sitúan tan por encima del resto de los animales, es un ser valioso. Por otra parte, si sentimos piedad hacia el doliente es porque recordamos o anticipamos para nosotros mismos un daño semejante, porque sabemos

también que cada desgracia no hace sino prefigurar la desgracia definitiva de la muerte. La compasión es la respuesta emotiva más apropiada a la conciencia de nuestra común finitud o mortalidad; es la virtud de los *morituri*, de quienes vamos a morir y lo sabemos. Los seres inmortales, claro está, la desconocen.

2. No se me ocurrirá sostener que en su ejercicio la compasión se halle libre de mezcla con otros sentimientos menos virtuosos, que exista algo así como una piedad pura e incontaminada. Pero lo mismo cabría achacar a otras varias apariencias bondadosas menos contestadas. Así que valdrá seguramente la pena sacar a la luz la específica procedencia social de ese orgullo, de esa supuesta dignidad individual que hoy se resiste a la piedad y la desdeña. Bien podría ser que lo que parece una objeción contra la piedad se vuelva al final una objeción contra la sociedad misma que se empeña en cuestionarla.

De la parte del piadoso, salta a la vista que nuestra sociedad le hace constatar cada día lo impropio de mantener cualquier asomo de compasión. Se trataría, en efecto, de una debilidad personal del todo incompatible con el mercado y la lucha por la existencia, que requieren precisamente dosis crecientes de fortaleza y agresividad. Una sociedad basada en la desaforada competición no puede ser una sociedad compasiva. El gesto piadoso no sólo nos traiciona, sino que nos deja a merced del otro. Ese gesto le ofrece al vecino —por fuerza un competidor, un enemigo— el flanco por el que cobrará ventaja sobre nosotros. La extendida ideología del respeto del otro, que suele enmascarar una real indiferencia hacia su suerte, contribuye asimismo a disuadirnos de toda cesión a la piedad. Por si fuera poco, nada más amenazador que prestar atención a muchas de las desgracias que nos rodean: la revelación de sus raíces sociales podrían conmover nuestras precarias seguridades y enturbiar nuestras convicciones.

La misma política que rige hoy esta parte del mundo tiende a volvernos cada vez menos sensibles a los reclamos de la piedad. Es verdad que todo sistema democrático, justamente por asentarse en la convicción de la igualdad de los humanos, es por principio más piadoso que cualquier aristocracia anterior. Pero, a la vez, la creciente racionalización y burocratización del Estado excluyen la piedad individual como algo perturbador para el regular funcionamiento administrativo del aparato. Más aún, un Estado previsor y planificador ha asumido como una de sus tareas primordiales la de procurar una cierta piedad institucional. De manera que la beneficencia estatal nos descarga de nuestra propia responsabilidad particular ante la necesidad ajena. A aquel «ya damos en la parroquia», con que se despedía al pobre en tiempos recientes, ha sucedido el «ya pago mis impuestos» de nuestros días. No hay que importunar al ciudadano con estas miserias, porque es el Estado quien debe atenderlas por él.

Y si a continuación nos ponemos en el lugar del apiadado, del digno de lástima, no es difícil descubrir los mecanismos sociales que le inducen a ocultar su condición por todos los medios. Ese mismo mercado que obliga a un comportamiento despiadado al que pretende ascender, prohibirá manifestar cualquier necesidad que esté por encima de los bienes que él se encarga de repartir. Lo que es más: el código impersonal que ordena las relaciones mercantiles tampoco permitirá intercambiar mercancía laboral alguna que confiese estar deteriorada. La piedad siempre estará fuera del espacio mercantil. Dentro de él, el desamparado no tiene qué ni a quién recurrir.

Por si fuera poco, bajo un régimen democrático la exigencia de derechos suplanta la demanda de compasión: no hay lugar a solicitar piedad gratuita para lo que clamamos que se nos debe como derecho. La igualdad formal que nos define como ciudadanos se exaspera con lo que considera un agravio propinado por parte de quien, al compadecerse, se cree por encima. La confesión de la propia desgracia, en suma, equivaldría a una merma del amor propio, una humillación intolerable para ese que se atreviera a exhibirla.

La vida es el valor supremo

Uno de los alegatos más recurrentes en boca del sujeto moral de nuestros días es el del valor supremo de la vida. Todos los demás valores —la libertad y la igualdad, por ejemplo— deberán estar subordinados al valor incondicional de la vida, que no habrá de sacrificarse a ningún otro y al que habría que sacrificar todos los demás.

1. Empecemos por advertir: la vida a secas no es un valor, sino un bien y, como tal bien, el soporte y condición de todo valor; en este caso, de los valores morales y políticos. La vida humana se vuelve valiosa por ser no sólo vida, sino específicamente *humana*, es decir, digna o libre, veraz, comunitaria, etc. Son la libertad o la justicia o la amistad las que dotan de valor a la vida humana; no es la vida sin atributos lo valioso, sino lo que hacemos con ella, los contenidos con que la llenamos, los espacios de bien, verdad y belleza que en ella abrimos. Poner la mera vida por encima de los valores es suponer a la vida valiosa al margen de ellos. O sea, considerarla valiosa en tanto que pura vida biológica: sin haber conquistado aún su humanidad, sin haber desarrollado sus virtudes y excelencias.

Es cierto que, siendo el hombre como excepción entre los seres sometidos a la necesidad el único ser libre o dotado de *posibilidades*, la vida del hombre puede humanizarse. Admitamos ya sólo por ello que la vida humana es por sí misma valiosa, pero se trata de un valor potencial que se hará más o menos actual en la medida en que incorpore aquellos valores. Vivir como humanos significa inventar, aceptar o cuestionar valores (o contravalores), vivir conforme a (o contra) ellos. Y algunos de tales valores serán lo suficientemente elevados como para que la vida de un hombre —desde luego, la de uno mismo; bajo ciertas condiciones, la de otros— pueda exponerse a su sacrificio con el fin de no perder, recuperar o aumentar esos valores. De modo que no hay duda de que preservar la vida representa por lo general para los hombres una preferencia inmediata o un deseo «de primer orden», pero nuestra autonomía moral o humanidad se juega en los deseos «de segundo orden», que nacen de nuestra capacidad evaluadora y con los que ponemos en cuestión o en su debida jerarquía nuestros impulsos espontáneos. La supervivencia será para el ser humano un fin, pero no un fin absoluto. Al escribir que «la vida no es nada, pero nada vale más que una vida», Malraux se equivocaba. Vale más una vida buena.

2. El dogma del valor supremo de la vida, sin matiz ni cautela algunos, encarna paradójicamente la expresión suprema del nihilismo contemporáneo: *nada vale*. Pues si la vida del hombre fuera ya *el* valor por excelencia, entonces no habría propiamente valores. En ese caso nuestra vida sería compatible con cualesquiera valores, con cada uno y su contrario, a condición de que sirvieran para asegurar la mera existencia. Tan sólo importaría la vida; no habría lugar al juzgar y preferir moral, sino al sobrevivir. Así es como la máxima aspiración de los seres humanos no rebasaría el mínimo común denominador de todos los seres vivos. La moral queda canjeada por la biología y, para colmo, se declara que la fidelidad a esa llamada biológica es el comportamiento más digno de los sujetos morales.

La vida por sí misma o al servicio de ideales más altos que la vida, he ahí el dilema que encaramos. Algunos pensadores han considerado que las épocas decadentes de la historia se caracterizan por hacer de la vida su principal obsesión. Ajuicio de Hannah Arendt, de lo que aquí se decida depende nada menos que el futuro mismo de la ética. Y es que toda ética presupone que la vida *no es* el sumo bien para los hombres y que en ella está siempre en juego algo más que el mantenimiento y la reproducción de los seres vivos. Eso puesto en juego puede ser desde la grandeza y la fama o la salud de la ciudad, hasta la salvación del alma,

la libertad o la justicia. En cuanto esas metas expresiones de virtudes y valores —se subordinaran a la mera continuidad de uno mismo—, del mundo o de la especie, «esto no significaría sino que toda ética o moral dejaría simplemente de existir».

Más aún, insistir en la supremacía del valor de la vida puede facilitar los peores males. Creíamos que la vida es el bien más alto y la muerte el máximo horror, escribe la última pensadora, pero «hemos sido testigos y víctimas de horrores peores que la muerte sin poder descubrir ideal más elevado que la vida [… ni] ser capaces de jugarnos la vida por una causa». En realidad, la vida humana civilizada se hundiría como se llegase a extender la creencia de que la nuda vida vale mucho más que cualquier valor profesado hasta entonces. Ya no podríamos hablar de cultura cuando todos los valores se han venido abajo frente a la supervivencia, un objetivo nada valioso mientras no sea otra cosa que «la apología de la existencia a cualquier precio (…), un vegetar masivo que conduce al envilecimiento general» (Kertész). Todo lo cual no es más que la mera deriva lógica de la lección que muchos extraen de la lucha por la supervivencia, a saber, que nuestra primera obligación consiste en aceptar la vida *sin ninguna reserva*. Pues eso entrañará forzosamente aceptarla en cualesquiera de sus formas, incluidas las inadmisibles. Son muchos los que, ante los atropellos sufridos por unos u otros, concluyen que es más sensato cooperar que resistir. Esa racionalidad de la supervivencia convierte a la razón en enemiga de la moralidad.

Tal vez así se comprenda que lo más pernicioso del terrorismo, por referirme a un protagonista bien conocido entre nosotros, no estriba en despreciar las vidas humanas. Su maldad principal estriba en que —por el veneno y el miedo que inocula— pervierte de raíz nuestras intuiciones prácticas, pone cabeza abajo la escala de valores y mancilla lo que hace valiosa nuestra vida individual y colectiva. Bajo la amenaza del terror, ya nada vale más que la mera vida.

3. De modo que el derecho a la vida resulta el primero sólo en tanto que *fundamental*, puesto que sin él no habría lugar a ningún otro derecho. No es poco, pero tampoco es todo. Su anterioridad será así temporal y lógica, mas no se trata de una prioridad cualitativa o una prevalencia moral. Por eso es falso sostener sin matices que antes y por encima de todos los derechos y libertades civiles, está el derecho a la vida. Tal cosa sería tomar la condición del valor por el valor mismo e incluso por el máximo valor; el bien subjetivamente más preciado como el objetivamente más precioso. El derecho a la vida precede ciertamente a los demás derechos, porque éstos tienen que suponer aquél; pero ese particular derecho a la vida sólo se llena de sentido gracias a los otros. Este derecho fundamental es, a fin de cuentas, el derecho *a la vida digna*, a una vida que se despliega más allá del mínimo vital.

Para entenderlo mejor, bueno será no confundir los derechos y los deberes de cada uno con respecto a su propia vida o con respecto a la ajena. El derecho más básico es el derecho *de los otros* a la vida, y de ahí mi deber más primario de no atentar contra ella. Y como yo también soy otro para los demás, mi derecho básico a la vida engendra el deber básico de los demás a respetarlo. Pero esto último no quiere decir que mi derecho y mi deber más básico respecto a mí mismo sean el mantenimiento de mi vida. A fin de cuentas, hay causas, como el respeto de los derechos de todos, que justifican arriesgar la propia vida. Así es como el derecho a la vida, en tanto que vida digna o propiamente humana, incluye la posibilidad de aceptar la propia muerte para salvaguardar ese valor. Sólo quien sabe cuánto vale la libertad puede poner en peligro su vida para tratar de liberarse y liberar a otros de la servidumbre.

Por eso la conciencia moral no nos prohíbe abrazar causas legítimas que en ocasiones extremas podrían arriesgarnos a morir o matar por ellas. Como así fuera, es de temer que nos solicitara igualmente dejar de vivir como humanos, o sea, como seres que invocan razones y valores por los que guiarse y justificarse. Tal cosa sería descender a un nivel natural o premoral de la acción humana, un talante que lleva a muchos —según consignó el clásico—, con tal de vivir, a renunciar a las razones que dan valor a la vida: *et propter vitam vivendi perdere causas*.

Porque la tentación innegable de ese sujeto estriba en prescindir paulatinamente de todos los demás derechos a fin de salvaguardar este otro primordial; en estar dispuesto a sufrir la peor indignidad con tal de preservar la supervivencia. Eso es precisamente lo que el déspota o el terrorista escuchan con nitidez en muchas de nuestras rituales declaraciones de condena de sus matanzas: que, salvo a la vida, podemos renunciar a todo. Que nadie me pida arriesgar un pelo por el honor o la salvación de nadie, porque mi derecho a la existencia es absoluto y está más allá de cualquier otra consideración. He ahí la apoteosis de la propia seguridad con exquisita conciencia.

Respeto sus ideas, pero no las comparto

Quien no haya soltado alguna vez este tópico, que levante la mano. He aquí una sobada fórmula de urbanidad que puede dejarnos ufanos de nuestro grado de civilización, pero que nos engaña sin remedio. Con semejante cortesía pretendemos dar una muestra de tolerancia hacia las opiniones de nuestro antagonista, venimos a conceder graciosamente que no nos echaremos al cuello de quien discrepa de nuestros puntos de vista. Pero, las más de las veces, todo ello sirve para dispensarnos del esfuerzo del estudio y del debate. So pretexto de no molestar a nuestro interlocutor, nos evitamos el riesgo de vernos replicados y contradichos.

1. ¿Hará falta añadir que me refiero en especial a las ideas prácticas y no a las teóricas? Aclaremos que las ideas teóricas tratan de lo que necesariamente es, lo que por ello se expresa en una ley y se mide en fórmulas exactas; mientras que las prácticas tratan de lo que puede ser de acuerdo con los criterios de valor y elecciones que hacemos los seres libres. Si las primeras se limitan a las cosas que son (como los fenómenos físicos), las segundas —las únicas que aquí nos interesan— se dirigen a lo que debe ser: es decir, a nuestra perfectible conducta individual y colectiva. Cosa distinta sucede si nos limitamos a expresar una preferencia individual que se vincula tan sólo al sentimiento personal, que tiende a encerrarnos en nuestra propia experiencia o en nuestras manías. Y nada digamos de la fe o la creencia que, por suponerse irracionalmente instaladas en la Verdad, han cerrado a cal y canto las vías dialogales hacia el acuerdo. Frente a la pura impresión y la creencia de cada cual, que nos encastillan, la idea nos pone en comunicación con todos. De ahí que la mayor traición a las ideas sea considerarlas, por presunto respeto, asunto privado e intocable. Pues el caso es que, habitando en todos la misma razón, las ideas son la cosa más común y pública que existe. Contra lo que proclama el petulante, nadie es dueño de pensar lo que se le antoje. Lo que de veras quieren las ideas (al margen de lo que queramos nosotros hacer con ellas) es ponerse a prueba, exponerse a ser rebatidas o confirmadas. Como tales, querámoslo o no, las ideas tienen pretensiones de universalidad. Ahí radica la gracia del lenguaje: en que, si nos sometemos a las leyes de la palabra, pronto tendremos que ver con la verdad o la falsedad. Por eso la vida de las ideas, en su afán imparable por valer para todos, consiste en un andar a la greña entre sí. Preservándolas de su enfrentamiento recíproco, tal vez logremos mantener nuestra idea incontestada, pero a costa de que degenere en un dogma.

Pero, como nadie está en posesión de la verdad práctica —puntualiza solemnemente el respetuoso—, toda teoría será igual de respetable… Déjenme contestar que no hay mayor asnada dicha con mejor conciencia. Mal que nos pese, las ideas cuentan con su propia jerarquía y su valor no se deja medir por nuestro particular rasero. De manera que el único respeto debido a las ideas reside en su inocultable poder de convicción y, para prestarles ese respeto merecido, hay que perderles todos los demás respetos convencionales. «Pero es que yo no discuto con quien no respeta mis ideas, es decir, con quien encima quiere tener razón». No diga tonterías, hombre de Dios. Usted como yo, si nos intercambiamos ideas, suele ser en la confianza de que la razón está más bien de nuestra parte e *inevitablemente* deseamos (mejor dicho, la razón desea por nosotros) que los demás la reconozcan y hagan suya. De lo contrario, nos callaríamos o limitaríamos nuestra actividad verbal a vociferar órdenes, susurrar sentimientos o proferir intelecciones.

2. No nos confundamos, pues. A quien hay que respetar es al individuo, y con demasiada frecuencia *a pesar de* sus ideas. Las más de las veces deberíamos advertir: «Le respeto a usted porque su dignidad de ser humano está afortunadamente por encima de sus ideas, pero que conste que las suyas son ideas de

bombero». El otro merece desde luego respeto precisamente como un ser capaz de engendrar y emitir ideas, pero no por la majadería que acaba de soltar. Y el mejor modo de respetarle —de hacerle el caso debido como ser razonable— es combatiendo sus ideas cuando nos parecen erróneas.

En último término, si asumimos su naturaleza de guías para la acción, será un deber combatir tales ideas cuando sospechamos con fundamento que pueden emponzoñar o quebrar la vida de la propia comunidad. Pero es que *las ideas no delinquen*, saldrá al paso esta vez el jurista. Esa tesis vale, y no siempre, en el estrecho ámbito penal; vale mucho menos en su sentido moral. Con mayor sostén en éste que en aquél, algunas ideas delinquen cada vez que en determinadas circunstancias de tiempo y lugar animan a delinquir o justifican el delito. Cuando se le preguntó al exnazi Kurt Waldheim si había leído Mein Kampf de Hitler, el austríaco que fuera después secretario general de la ONU esbozó esta respuesta: «Quizá debería haberlo leído. Tal vez hubiera comprendido mejor: hay quien dice que todo estaba allí». Varios de los más prestigiosos filósofos alemanes de la época reconocieron más tarde haber subestimado al futuro Führer, ahorrarse la lectura de su libro y quedar así desarmados de ideas críticas frente al horror que ese mismo libro ya anunciaba.

¿Me permitirán entonces una recomendación? Por respeto hacia nosotros mismos y hacia los otros, seamos irrespetuosos primero con nuestras propias ideas y después con las ajenas. Al fin y al cabo, tomarlas en serio significa ante todo estar siempre dispuestos por buenas razones a cambiarlas por ideas mejores.

Seamos tolerantes

La tolerancia es la virtud —central en sociedades plurales como la nuestra— por la que nos abstenemos de impedir o entorpecer la manifestación de creencias o conductas que nos disgustan y nos resultan objetables. Tenemos razones contra lo tolerado y alguna capacidad para no soportarlo, pero contamos también con otras razones de índole superior (epistémicas, políticas y finalmente morales) que nos obligan a aceptar el derecho del otro a vivir conforme a su costumbre o a expresar una opinión que íntimamente rechazamos. Claro que no hay tolerancia sin límites y no cabe tolerar al intolerante, es decir, a quien niega el respeto que todos nos debemos. Siendo una actitud de entraña moral, sus servicios más conspicuos la consagran como virtud civil; hoy, más aún, como la virtud democrática por antonomasia.

1. Debemos tolerar, desde luego, pero para muchos tal es el primer y con frecuencia el único mandamiento de nuestros días, en el que se resumen toda la ley democrática y sus profetas.

Y así como nadie duda de la perversidad de la intolerancia, lo que pasa más inadvertido es la malicia de esa falsa tolerancia que ha recibido los epítetos de *pura, negativa* o *insensata*. Digamos que su sujeto carece de convicciones propias en grado bastante como para enfrentarlas a cualesquiera otras, y entonces su aparente tolerancia se confunde con la pura indiferencia o con el cálculo prudencial. O le faltan buenas o suficientes razones para tolerar, y en tal caso aquella actitud procede de una ignorancia más o menos culpable. O, en fin, arraiga en la flaqueza de voluntad, de suerte que su transigencia obedece más bien a una real dejadez y cobardía. Hay un sentido al menos en que lo más «intolerable» en nuestras sociedades democráticas reside en esta boba tolerancia. Sencillamente porque no puede haber enemigo mayor de una tolerancia verdadera que la incapacidad de discernir entre esa verdadera y la falsa; o sea, entre lo que debe tolerarse y lo que no.

Si la llamo falsa, es porque lo mismo tiende a rebasar sus límites inferiores y a tolerar así lo intolerable, como a abortar todo intento de sobrepasar los superiores. Según el primero de esos rasgos, es una actitud incongruente consigo misma; o vacía, pues, si tanto tolera, pronto nada tendrá que tolerar; o confortable, porque poco deberá resistir y soportar. De acuerdo con el segundo rasgo, estaría obligada a censurar cualquier convicción que perturbe la *epojé* en que se recrea. La genuina tolerancia tolera sin renunciar a la búsqueda de la verdad o del bien más apropiados. La falsa, por el contrario, que quiere instalarse en la conciencia común con carácter definitivo, abandona de antemano todo cuestionarse y acaba comulgando sin más con lo tolerado.

2. La buena tolerancia ha de ser norma en nuestras relaciones sociales. Lo peligroso es que aquélla se falsee y, de ser la acogida privada y pública del diferente, se transmute en consagración satisfecha del «normal» y en persecución oculta o declarada del que disuena por su excelencia.

Enseguida se observará que esa engañosa tolerancia está reñida a muerte con la admiración, pero que la verdadera más bien la presupone. La satisfecha tolerancia se opone a la admiración porque, cuando se tolera todo, es que nada se admira. Si bueno por antonomasia es quien tolera, mejores no pueden seguramente ser ni el héroe, ni el santo, ni el genio ni el sabio: a poco que les examinemos, todos ellos representan en grado sobresaliente otras tantas figuras de una intolerancia que los demás rechazan porque les condena. De ahí que, mientras la divisa del admirador sería «nada es suficiente», la del tolerante resucita el viejo lema presocrático del «nada en demasía». A sus ojos el mal se esconde siempre en el exceso, incluso el del bien, porque todo exceso —menos el de la tolerancia misma— se le antoja un defecto.

Pero esta tolerancia de anchas espaldas se delata asimismo en su llamativa carencia de indignación moral. Cierto que estos últimos meses hemos sido testigos expectantes de un desbordamiento de indignación en algunas plazas de nuestro país y de otros, —ojalá me equivoque— me temo que todavía son muchos más los bobos tolerantes que los justamente «indignados». El tolerante de moda no está presto a ofenderse; tolera en la medida en que no se indigna. Y es que la indignación, un afecto que acompaña a la justicia, goza de un menguado prestigio que la sitúa muy próxima a la intolerancia. Su gesto apasionado es ya bastante para condenarla y reprimirla como señal de mal gusto o desmesura. Si la tolerancia está hoy reñida con la indignación, se debe a que para aquélla lo inicuo ya no existe o no le conmueve lo suficiente. Al tolerante bobo le falta órgano para el escándalo moral. Si hemos convenido en que al otro le asiste la razón o el derecho a disentir en lo que guste, ¿por qué molestarse con lo que pudiera decir o hacer? Si se consiente el mal, será porque ya no se cultiva una idea lo bastante nítida del bien y menos aún de lo excelente. Lo que vale tanto como decir que a la trivialización del uno le sigue como su sombra la trivialización del otro.

Lo cierto es que de ella no emana el compromiso con ninguna causa en particular, salvo con la de la tolerancia misma: se diría que el tolerante se atiene al firme compromiso de no comprometerse. Como la tolerancia viene con ocasión de la variedad de culturas y creencias, y para prevenir su probable conflicto, el más tonto piensa que hay que recelar del acuerdo y alentar como meta la diversidad. No hace falta tampoco formar la voluntad del sujeto en los criterios y motivos de su elección moral, sencillamente porque ya no tiene que arriesgarse a elegir. La tolerancia debida mantiene un doloroso forcejeo interior entre las propias convicciones y la respetuosa deferencia hacia las ajenas. Esa otra torpe tolerancia protege a su sujeto de cualquier tensión moral, porque comienza por privarle de toda certidumbre salvo la de que conviene tolerar.

3. Ésa es la tolerancia espuria que cultiva una democracia en la que *todo* es negociable, porque entonces todo es igual de tolerable. La misma que impregna la instrucción en simples «destrezas» y «habilidades» para el mercado a la que apuntan los proyectos educativos de estos tiempos. Cada una de las materias académicas que pudiera suscitar en el alumno los conflictos acerca de la vida buena está de más para una educación que se quiere tolerante. Su fruto inmediato es la tolerancia por ignorancia. Aquel que «desprecia cuanto ignora», hoy más bien tolera lo mucho que desconoce y desconoce cuanto (¡y cuánto!) tolera. Lo que de antemano se está dispuesto a consentir ya no tiene por qué sorprender, ya no debe suscitar ninguna curiosidad intelectual ni la menor inquietud moral.

En una sociedad así el ideal de un acuerdo racional progresivo es desplazado por el de una tolerancia hacia todos los puntos de vista. O, lo que es igual, rige la consigna de respetar todo aquello de lo que se discrepa hasta el punto de eximirlo de la discusión. La neutralidad, que ciertamente conviene al Estado democrático para organizar la pluralidad de opciones de sus ciudadanos, se consagra como la actitud más propia del ciudadano. El *laissez faire* impregna nuestra atmósfera cotidiana y, desde ella, toda firmeza moral o política merecerá enseguida el sambenito de intransigente. Se ha pasado del fanatismo de la fe de unos pocos al fanatismo de la descreencia de los más y, por miedo a incurrir en un dogmatismo intolerante, se practica el dogmatismo de la tolerancia: quien discrimina, simplemente porque comienza por distinguir, ya está a punto de convertirse en intolerante.

Al final, hasta una autoridad pública que desee pasar por tolerante llega hoy a excusarse de ejercer su cargo declarando que *no me gustan las prohibiciones*. Que nadie le pregunte en qué se fundará entonces para perseguir la violencia o cómo se las arreglará para garantizar el respeto de los derechos sin prohibir lo contrario de lo que la ley ordena. Semejante negativa a blandir la espada pública tendrá que asentarse en la beatífica certeza de que el ser humano sólo funciona por alientos y estímulos, nunca por temor. Arropado en aquel insensato «prohibido prohibir» del año 1968 parisino, el tolerante que señalo se dejaría robar la cartera antes que prohibir el robo y permitiría matar antes que reprimir el asesinato.

Desesperar por tolerancia de aproximarse a algún ideal del bien; invocar esa tolerancia para descreer antes de haber adquirido la menor creencia o, so capa de depurar todo prejuicio, con vistas a librarnos de la responsabilidad de juzgar y actuar en consecuencia…, encierran un propósito suicida de permanecer en el vacío moral. Con esa tolerancia, sobra decirlo, hay que ser del todo intolerante.

No debemos juzgar a nadie

Seguro que no faltará quien a menudo se pregunte, o pregunte a otro en cuanto éste se descuide: *¿y quién eres tú para juzgar a nadie?* Nuestra atmósfera moral proclama a todas horas que el valor más celebrado es la presunta virtud de no valorar. Semejante abstención representa a menudo todo lo contrario de prudencia o altura de miras; certifica más bien la completa dimisión del sujeto civil y moral. Su principal versión será la indiferencia y, con ella, la irresponsabilidad de negarse a aquilatar responsabilidades propias y ajenas. Tan tentadora negativa pretende ahorrarse el empeño y el riesgo de ponerse a dirimir de qué parte está lo razonable y de cuál la sinrazón, dónde se halla más la justicia o la injusticia. No habrá que extrañarse de que, anulados los juicios, reinen sin rival los prejuicios.

1. Algo previo deberá decirse de la naturaleza y funciones del juicio, y aviso al lector que lo haré inspirándome en Hannah Arendt. Pensar no equivale a conocer, porque busca más el sentido y la comprensión que la información, antes ponernos en armonía con el mundo que hacer cosas en él. Pero el pensar encarnado desemboca por fuerza en el juzgar. La facultad de juzgar particulares se distingue de la de pensar en que ésta opera con representaciones de cosas que están ausentes, mientras que aquélla se ocupa de cosas singulares y a la mano. De suerte que el pensar transcurre en la soledad de la conciencia, pero el juzgar realiza el pensamiento en el mundo de los hombres.

Juzgar es, pues, conferir inteligibilidad al mundo; nuestra orientación en él demanda emitir sin cesar esa clase de juicios prácticos por los que distinguimos lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Actuamos, es decir, intervenimos en lo particular, porque antes somos capaces de juzgarlo. Pero ésta es asimismo una capacidad básica para compartir el mundo con los demás. Frente a la naturaleza solitaria del pensar, el juicio presupone pluralidad de sujetos, y ello obliga al pensamiento a ponerse en lugar de los demás y postular un acuerdo potencial con ellos. Ahora bien, mientras los argumentos del conocimiento son demostrativos, los juicios u opiniones no pasan de persuasivos: se caracterizan por «la esperanza de *llegar*, por último, a un acuerdo con el otro». De ahí que el juicio haya de considerarse la más política de nuestras capacidades mentales. Revalorizar la opinión es lo mismo que revalorizar la política, porque el debate es la esencia de la vida política y la verdad segura, en cambio, rechaza el debate.

2. Naturalmente, no pensar conduce a no juzgar. A la inversa también cabe decir que tras la difundida y en apariencia respetuosa voluntad de no juzgar suele ocultarse, entre otros motivos, un temor al pensamiento. Sea como fuere, hoy día mantiene plena vigencia la conocida observación arendtiana de que en todos los rincones del mundo reina una total unanimidad en torno a que «nadie tiene derecho a juzgar al prójimo». Juzguemos, pues, tendencias generales o amplios grupos, pero nada de mencionar nombres propios. Y es que «demuestra refinamiento hablar en términos generales, en cuya virtud todos los gatos son pardos y todos nosotros igualmente culpables». Es cierto que hoy a todos se nos pide emitir opiniones para los *mass media*, desde luego, pero sin tomarnos el trabajo de fundarlas ni afrontarlas con razones, aun cuando fueran los mayores dislates. Digamos mejor entonces que lo propio del presente es la negativa general a sentirse íntimamente comprometidos con los propios juicios y a concederles el papel político que desempeñan. «El hombre-masa se caracteriza por (…) la incapacidad de juzgar o incluso distinguir».

No es igual, claro está (y esta posición ya es sólo mía), juzgar algo que juzgar a alguien, si bien ambos juicios suelen remitirse el uno al otro. *Juzgar a alguien* es juzgar las ideas, unos actos particulares o la trayectoria de ese alguien. Pero no nos arrogaremos la facultad de juzgar el fondo último de su conciencia

ni tampoco, ya sea nuestro juicio favorable o condenatorio, de pronunciarlo de una vez para siempre ni que reduzca a la persona a ser nada más que eso que ahora estimamos o reprobamos. Del otro lado, en estas materias morales y políticas ponerse a *juzgar algo* entraña, se quiera o no, exponerse a juzgar a alguien: cuando menos a los defensores y a los detractores de ese algo, se trate de una conducta, un proyecto o un régimen político.

Ya sólo por ello se entiende que haya ciudadanos reacios a manifestar en público su parecer a propósito de una situación objetiva que al final podría perjudicar a algún sujeto amable… o temible. *A mí no me comprometa*, se escudarán. La renuencia a juzgar se ampara, asimismo, en la aparente modestia disuelta en el prejuicio de que *todos somos por el estilo* y que, por tanto, debemos evitar los reproches a éste o aquél. Nadie pudo comportarse de modo distinto a como lo hizo, los juicios de responsabilidad individual resultan superfluos. Se trata de un método bien conocido para acabar pregonando a lo más una especie de culpa colectiva, que bien poco nos cuesta, a fin de que nadie en particular cargue con responsabilidad alguna.

Para disuadir de juzgar se lanza contra quien ose hacerlo la acusación de interesado subjetivismo, y tanto más cuanto más directamente envuelto en el caso esté el sujeto. De modo que la víctima y los más comprometidos en la denuncia del mal quedan invalidados para emitir el juicio correcto, mientras que quienes lo contemplan a distancia y con toda clase de precauciones serían por lo visto los llamados a juzgar con mayor rigor. Esa estrategia defensiva suele combinarse con la reacción opuesta, esto es, con el repudio de todo parecer pronunciado por los que no han vivido los sucesos en primera persona. Pero el caso es que apenas hay instancias de las que podamos juzgar por experiencia inmediata y, aunque las hubiera, no siempre los testigos directos son dignos de confianza. Se añadirá todavía que cualquier intento de juzgar al prójimo encierra una suerte de indebida arrogancia. Ahora bien, repliquemos con Hannah Arendt: «¿Quién ha mantenido nunca que al juzgar una mala acción estoy presuponiendo que yo en su lugar sería incapaz de cometerla?». Y, en el supuesto de que yo también la hubiera cometido, añadirá, ¿estaría obligado por eso a un perdón que no juzga o el perdón debe más bien *seguir* siempre a la justicia, que exige inexcusablemente juzgar?

3. Basta recordar la naturaleza del juicio para entender a fondo la gravedad de esta tendencia moderna tan arraigada a eludirlo. Lo que ésta revela es la «reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio (…). Ahí radica el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal». Un mal que no se juzga es un mal banal, y tanto que ni parecerá un mal siquiera.

Hannah Arendt localiza la fuente de los peores males de la acción política en el rechazo a juzgar. Sin ejercicio del juicio, que por su propia naturaleza se dirige e invita al juicio de otro, no hay comunidad posible ni mundo común; tampoco cabe ya confianza en alcanzar alguna idea de bien y de mal que podamos compartir. Quien se abstiene de evaluar busca en realidad aislarse de los demás, de su compañía tanto como de sus opiniones. El daño será entonces a la vez posible y normal porque, al renunciar a juzgarlo, el individuo renuncia también a superar las limitaciones singulares o subjetivas propias de ese juicio. No existe así nada malo que pueda parecerlo a los ojos de todos; nadie propiamente lo comete, porque eso queda al parecer de cada cual, y, si no hay que exponerse a juzgarlo, menos aún habrá que denunciarlo.

Pero debería quedar meridianamente claro que este abstenerse de juzgar suele traer consigo otros juicios morales que se ignoran. Cuando alguien pontifica, por ejemplo, que donde esté la política de nada sirven los reclamos morales, que todos los contendientes creen tener buenas razones para avalar su conducta y que así todas ellas se contrarrestan…, esa persona no ha parado ni un momento de juzgar. Eso sí, de juzgar en abstracto para eludir juzgar en concreto. Tal renuncia entraña al fin la negativa a actuar, la evasión del compromiso contra el mal a la vista. No se requiere un gran arrojo para condenar la violencia terrorista *en general*. Cuesta mucho más una condena que entre a contrastar los ideales políticos invocados por los victimarios y quienes les amparan, lo mismo que a medir las razones de las víctimas, porque ello nos expone a tropezar con amigos y enemigos.

De esa renuncia se desprenden todavía otras consecuencias bastante obvias. Que uno se guarde para sí su propio juicio, naturalmente, no impide ni debilita el juicio del adversario. Más bien lo afianza a fuerza de no afrontarlo. Proponerse no juzgar tampoco logra su cometido, sino a lo sumo que nuestros juicios —que, siquiera tácitos, van a proseguir— sean en adelante inconscientes y acríticos. Por lo demás, suspender el juicio propio acerca del explícito juicio ajeno le otorga a este último la ventaja de que ahora campe a sus anchas y sin temor a ser contradicho. No lo maldecimos, luego venimos a bendecirlo. Y puesto que son estos juicios prácticos y las emociones que engendran los que orientan la praxis, nuestra rendición no hace más que reforzar la conducta contraria. Es a propósito de su círculo de amigos cuando el diagnóstico de Arendt

resulta todavía más esclarecedor. Ellos no eran responsables de la llegada de los nazis, desde luego, pero impresionados por su triunfo fueron incapaces de oponerles su propio juicio condenatorio. Ahora bien, «sin tener en cuenta la renuncia casi universal (…) al *juicio* personal en las primeras fases del régimen nazi, es imposible entender lo que realmente ocurrió». No estaría de más aplicarnos el cuento en lo que nos convenga.

4. ¿Cómo entender entonces el consejo evangélico «no juzguéis y no seréis juzgados»? No, desde luego, como esa calculada reserva de evitar meterse con nadie para que nadie se meta con uno. Desoigamos también esa llamada a abstenerse del juicio cuando en modo alguno procede del respeto al otro o de la debida prudencia ante el error siempre posible, sino de la militancia en pro del relativismo moral. El mandato evangélico se entenderá mejor como la exhortación a aplicar un mismo rasero a todos («porque con la medida con que midáis se os medirá a vosotros»). Es decir, cuidaos a la hora de juzgar a otro y poned todas las precauciones debidas para no pronunciar sobre el prójimo veredictos injustos…, pues seréis juzgados con el mismo patrón. Supuesto este cuidado, y situados en el espacio de la política, el talante democrático demanda de los ciudadanos prepararse a juzgar acerca de conductas y del bien o mal comunes, para así vivir en una sociedad bajo permanente examen público de sus opciones colectivas.

Todo sugiere que no hay consigna más adecuada al ciudadano que ésta: *iudicare aude*!, «¡atrévete a juzgar!».

Todos tenemos alguna parte de verdad

No hay que ir a buscarlas. Lo frecuente es hallarnos en múltiples situaciones en que somos testigos cercanos de daños que unos cometen y otros padecen. En trances semejantes, y acuciado quizá por cierta vergüenza, el testigo puede resolverse a mediar en la situación intolerable, pero sin que nadie pueda achacarle que está más con unos que con otros. *Todos tenemos una parte de la verdad*. Lo que hace entonces es ocupar un punto imaginario supuestamente a medio camino entre el agresor y el agredido, que resulta invariablemente útil al agresor. La víctima, desde luego, experimenta a este individuo «neutral» como uno de los peones al servicio de su enemigo. El propósito expreso de tal equidistancia es servir de coartada a ese testigo cauteloso, pero su efecto indirecto indudable es la complicidad en el mantenimiento del daño. Pasemos rápida revista a algunas de sus maniobras más socorridas.

1. ¿No está claro que se trata de un ejercicio arbitrario? El punto de partida implícito es calificar de centrado el lugar que uno mismo escoge y, desde ahí, dictaminar que los extremos son los otros, cualesquiera otros según el caso. Es el truco de que eso que se ha presupuesto de antemano —lo acertado de su posición— aparezca luego como resultado esforzado de moderar los extremos e introducir sensatez en el conflicto. En este ejercicio, ciertamente, no se debería llamar equidistancia a situarse mucho más cerca de un extremo que del otro, pero es una osadía que se permite quien dispone a su antojo del tablero de juego. La equidistancia misma es trasladable a voluntad y susceptible de simular la conducta que en cada momento convenga.

Esta autoasignación de una posición centrada puede ser un nuevo subterfugio del victimismo. Ya el mero hecho de que a menudo le lluevan las críticas desde ambos frentes lo exhibe el equidistante como señal inequívoca de estar en lo justo. Sirve de magnífica añagaza para no entrar a debatir con ninguno de ellos. El ideal tolerante de muchos estriba en esa impúdica equidistancia que se cree ecuánime por tratar igual a los desiguales: a los que argumentan y a los cerriles, a las víctimas lo mismo que a sus perseguidores o a los cómplices de éstos, a los que ponen los muertos y a los que recogen los frutos de la matanza.

2. Es aquí donde nos topamos con la halagadora hipótesis del reparto universal de la verdad. Puesto que juzgar significa discernir, sortear este discernimiento equivale a negarse a ponderar las proporciones de verdad y error contenidas en las posturas públicas enfrentadas y sus responsabilidades respectivas. La verdad está repartida —así reza la letanía—, todos tenemos una parte de ella y nadie puede alardear de poseerla por entero. A poco que se rasque este tópico, lo más probable es que esconda el prejuicio de que acerca de lo justo o injusto no hay lugar ni a la pretensión de verdad ni tampoco a la aproximación a ella. De la verdad práctica sólo existirían fragmentos dispersos por aquí y por allá. Claro que, extirpada de raíz la fea costumbre de juzgar, ¿cómo resolver el cuánto de grande o pequeña es esa presunta porción de verdad que cada cual atesora? ¿Cómo aquilatar las dosis de justicia o injusticia que nutren cada uno de los conflictos públicos y, por tanto, en qué dirección habría que encaminarse para dar con su remedio más deseable? ¿Les tocará a todos los pareceres corregirse por igual, a todas las partes ceder lo mismo en estos trances? Conceder graciosamente de entrada a todo el mundo alguna verdad es la confortable maniobra del ciudadano evasivo para eludir el trabajo de ponerse a buscarla.

A todas estas, se añade por lo bajo que nadie puede creerse juez competente para dilucidar en qué consiste esa verdad y en qué grado la posee cada uno. De suerte que al final no se zanja nada, todo queda abierto al criterio o al *feeling* de cada cual. El sujeto se tranquiliza al suspender un pronunciamiento nítido

que, en tales conflictos, podría salirle caro. No importa que el precio que todos paguemos por ello resulte más caro todavía. Pues el caso es que ordenamos los juicios teóricos según el fundamento razonable que a nuestro entender los soporta. Pero, en lo tocante a juicios prácticos (morales, políticos), que a nadie se le ocurra insinuar entre ellos jerarquía alguna conforme al grado de verosimilitud y calidad argumental que encierren. En estos tiempos de fingido igualitarismo semejante empeño sería un pecado imperdonable.

3. Y el prejuicio último dice que ese equidistante es virtuoso porque la virtud ocupa el término medio: *in medio est virtus*. Las posturas contrarias están al parecer *igual* de alejadas del punto central, representan posiciones *igual* de equivocadas respecto de la verdad, de la equidad o de lo conveniente. Todo ello conecta de inmediato con los prejuicios de las masas, y más aún de las masas democráticas, aun cuando también provenga de una mala interpretación de la doctrina clásica en que cree sustentarse.

Por supuesto, siempre hay algo de bien en el peor mal y cierta porción de mal en el bien más preciado. Pero el caso es que la moderación puede muchas veces ser un vicio o la peor respuesta ante lo que sin duda merece una apasionada réplica. O, lo que es igual y ya sabía Aristóteles, a menudo la virtud está más cerca de un extremo (un vicio aparente) que de otro, de manera que no puede en modo alguno ser tachada de equidistante. Por la misma razón por la que la temeridad es más parecida y próxima a la valentía, también en situaciones de agresión y atropello la ira del afectado sería mucho más virtuosa que su mansedumbre. Siempre, en todo caso, habrá que huir de la neutralidad cuando toca pronunciarse por una de las alternativas en juego y rechazar la elección cuando proponga opciones inadmisibles.

En resumidas cuentas, hay que cuidarse de cometer la falacia del término medio. Dante ya reservó uno de los rincones más espantosos de su infierno a quienes, en tiempos de crisis moral, procuran preservarse neutrales. Mejor que neutrales, cuentan que decía Unamuno, habría que llamarles *neutros*.

Bueno, es su cultura

Los tiempos que corren nos han permitido multiplicar los contactos con extranjeros, conocer a personas de lugares más o menos lejanos. Ya tratemos con ellos o tratemos acerca de ellos —y aspectos gastronómicos o artísticos aparte—, nos toca con frecuencia mostrar algún grado de desconcierto y hasta de crítica indisimulada ante ciertas creencias o costumbres que nos parecen las causantes de su retraso y de los sufrimientos de muchos. En tales conversaciones, y más temprano que tarde, alguien echará mano de la expresión mágica *es que ésa es su cultura*, y todo parecerá definitivamente aclarado.

1. En realidad, no habremos aclarado nada porque sólo nos apremiaba desembarazarnos de lo que no entendíamos o hería nuestras categorías y sentimientos. Este papanatismo culturalista, como mucho, sólo habrá neutralizado el malestar inicial y con él nuestra capacidad crítica. El respeto más aséptico o más entusiasta hacia esas culturas extrañas crecerá a una con su distancia o su nivel de exotismo; en esa misma medida es probable que a veces tendamos a contemplarlos como «minorizados» por otras culturas más poderosas. Pero, al mismo tiempo, semejante actitud provoca el desinterés real por la penosa suerte de aquellos seres lejanos y hacia los prejuicios no cuestionados que engendran o refuerzan sus miserias. Cuando vayamos de visita turística a esos pueblos, a lo mejor hasta nos sumamos encantados a celebrar sus ritos y colgarnos sus aderezos. Sin duda seríamos más resueltamente críticos a poco que tuviéramos que convivir con los afectados o hiciéramos el ejercicio de imaginar que aquella forma de vida pudiera algún día ser la nuestra.

Y es que en todo esto laten diversos presupuestos que será bueno sacar a la luz. El principal es que la cultura del grupo al que se pertenece configura la identidad de uno (en este caso no una elegida, sino otra natural o forzosa) y que esa identidad cultural, así como el grupo que la nutre, constituye un elemento primordial del bienestar del individuo y un rasgo cuya protección debe incluso encomendarse al régimen político. Esa identidad sería constitutiva del ser humano, algo que propiamente le antecede, de manera que no hay realización del individuo como no se asegure la supervivencia de su cultura y valores. Antes que la autonomía individual, que no existe sino gracias a su identidad como miembro del grupo, está la autonomía grupal misma. Junto con ésta vienen otras premisas, como que cada cultura levanta barreras infranqueables que la vuelven poco menos que inaccesible al influjo de las otras; que no hay unas culturas superiores y otras inferiores, puesto que todas cumplen la misma función identitaria y su valor radica en fomentar su misma diferencia respecto de las demás; que, a fin de cuentas, toda cultura es inmediatamente justificable y a nadie ajeno a ella le asiste el derecho a entrometerse en sus prácticas y creencias.

2. Las réplicas a todo ello pueden seguir varias vías. De entrada, no es fácil determinar si son unas previas diferencias culturales las forjadoras de identidades colectivas o resulta más acertada la sugerencia inversa. Ya sería muy grave que, so capa de respeto, se llevara a cabo un ejercicio artificial de fijación esencialista del grupo identitario, a fuerza de exagerar sus rasgos peculiares (cuando no inventarlos), como hace el «narcisismo de las pequeñas diferencias»; o bien de detener al grupo en una fase de su evolución o sencillamente de coaccionar a sus miembros para amoldarlos a la horma grupal. Habría que averiguar antes si es voluntad del individuo —al fin, la que debe primar— permanecer inserto o no en su comunidad de origen, no vaya a ser que la protección externa de aquella identidad colectiva oculte en su interior restricciones de la libertad individual. En ese caso el grupo identitario, como si fuera una persona, se otorgaría derechos colectivos por encima de los individuos mismos. ¿Sería defendible entonces clamar por

la tolerancia ajena mientras se ejerce la intolerancia con los propios? No es infrecuente que el sujeto de esa cultura extraña prefiera disfrutar de ciertos beneficios de la nuestra antes que sufrir otros contenidos desventajosos de la suya. A lo mejor el otro no sea tan «otro» o distinto como se le obliga a aparecer…

Si en múltiples casos ya nos costaría delimitar las fronteras del grupo (quiénes son sus miembros), más difícil aún será admitir que sea de justicia el excepcional trato público de favor o, en el plano privado, el respeto que reclama. Cabe poner en duda que la pertenencia a una comunidad de origen sea por fuerza un bien primario para su sujeto, porque esa pertenencia y la identidad que se le adhiere carecen por sí mismas de valor moral. Sostener lo contrario sería, como se ha dicho, una «idolatría de los orígenes» y convertir lo que se ha sido en deber ser. Tampoco la lealtad a ella habrá de ser la forma más alta de solidaridad, pues podría constituir una versión contemporánea del tribalismo que rechaza el valor superior del cosmopolitismo. De ahí un falso dilema apuntado por Garzón Valdés: si se es cosmopolita se carece de identidad personal, pero si se posee identidad personal habrá que propiciar una cultura de campanario.

En razón de este aislamiento, para el relativista cultural cada cultura se rige por pautas morales propias y resulta inconmensurable con todas las demás. Las distintas culturas demandan el mismo respeto, en tanto que supuestamente dotadas de *igual valor* y así se desvanece la noción misma de valor. Desde semejante perspectiva, las nociones de democracia y derechos humanos pierden su vigencia universal, lo que da lugar a otro falso dilema: o somos tolerantes y renunciamos a fundar objetivamente la democracia; o se defiende a la democracia a la par que sus derechos, pero así caemos en la intolerancia y nos habremos ganado el reproche de «etnocentrismo».

Es una confusión que todavía se apoya en otra, la de la equivalencia entre la diversidad cultural y el enriquecimiento moral. Toda cultura sería moralmente valiosa nada más que por ser diversa, lo que supone vacunar la cultura contra el examen moral y aceptar cualquier institución o costumbre por aberrante que fuere. El nuevo dilema diría que o se eliminan ciertas prácticas por reprobables, pero así nos empobrecemos, o se mantienen para así no cometer «genocidio cultural». Claro que si lo diverso fuera ya signo de riqueza moral, todo comportamiento o punto de vista —también el odiado etnocentrismo— estaría permitido. En resumidas cuentas, no cabe otra conclusión sensata sino la de que las culturas serán más o menos valiosas en función de cómo satisfagan las necesidades primarias de sus sujetos.

De modo que no todas las diferencias culturales dejan su marca en la personalidad moral de los individuos, ni todas las diferencias identitarias son preciosas y respetables. Una cultura que instaure o ampare flagrantes atropellos de los derechos humanos no tendría derecho a recabar respeto o solicitar una acción positiva en su favor. En dirección opuesta, una sociedad democrática ha de procurar entender las identidades de manera que favorezca la distancia crítica antes que la acomodación a lo tradicional y lo dado; o, lo que es igual, que minimice las diferencias y acabe desvelando las identidades múltiples que nos constituyen. ¿Habría una tolerancia mejor hacia las culturas que estimular la activa disposición al diálogo entre sí? Que no se proponga, pues, el ideal de preservar las culturas en decadencia o en trance de desaparecer como si respondiera a un deber de «conservación de las especies culturales» (en irónicas palabras de Habermas). Después de todo, bien podría ser además un esfuerzo inútil frente a la potencia arrolladora del presente e incluso moralmente subalterno respecto de necesidades colectivas bastante más acuciantes.

3. Tiremos del último hilo esbozado y, por si los anteriores fueran argumentos demasiado fríos para los sujetos aferrados al tópico escogido, vengamos a una experiencia común y a los interrogantes que suscita. Esos multiculturalistas parecen olvidar que muchas culturas conocidas han arraigado en (o coexisten con) la penuria material, la extendida ignorancia o la sumisión política…, tal vez para así desentenderse de la suerte a menudo miserable de los individuos que las habitan. No abriguemos ninguna duda de que se hallará valor en numerosas instituciones culturales que han brotado de las deplorables condiciones materiales y sociales de una u otra región del mundo. ¿Habrá por ello que salvar esas instituciones —y la identidad grupal e individual que presuntamente configuran— a costa de mantener el infradesarrollo de las condiciones de vida de sus gentes? No sólo se trata de discernir entre los componentes de una identidad colectiva lo valioso de lo menos valioso y hasta repugnante. Sería también desechable esa abstracción que selecciona unos pocos bienes culturales para dejar en la sombra otros cuantos males sociales que les acompañan. ¿Puede ponderarse acaso la riqueza en la indumentaria femenina de un pueblo sin reparar al mismo tiempo en los gravísimos y permanentes abusos sufridos allí por sus portadoras?

Parece inevitable que tanto el sujeto moral como el político se pregunten entonces si su deber no les solicita algo más que cultivar la tolerancia hacia el distinto. El tolerante habitual renuncia de antemano a la búsqueda de un baremo objetivo o un criterio común para la evaluación de las diversas razones y normas.

Pero un afán de verdad práctica le obligaría, más allá de prohibirse imponer las propias, a buscar unas pautas de conducta más universalizables que otras. El profundo respeto del prójimo no puede conformarse con reconocer su derecho a profesar creencias y llevar una forma de vida con las que disentimos. Nos pide asimismo, además de revisar nuestros valores a la luz de los valores del diferente, invitar al diferente a medir los suyos por comparación con los nuestros. Ni tampoco nos deja acudir a evasivas tolerantes cuando cabe presumir con fundamento que de una doctrina religiosa o de un hábito político van a seguirse efectos públicos indeseables. A fin de cuentas, si el respeto que debemos al otro es una forma de propiciar su bien, sería incongruente dejar de ofrecerle lo que tenemos por mejor y más razonable.

Todos somos culpables

He aquí un modo de hablar sin duda alarmante cuando proviene de una generalización abusiva, si es que no de una maniobra de distracción. Con las debidas correcciones, sin embargo, podría ejercer un papel imprescindible en la formación de la conciencia moral de las gentes. Tratemos de separar en él el material desechable para quedarnos con lo que nos sirve.

1. No interesa mucho cuando viene a expresar un sentimiento parecido a la *culpa metafísica*, del que no son pocos los rastros que todavía se descubren entre nosotros. El tópico encuentra su mejor aposento, desde luego, en la conciencia cristiana de pertenecer a una especie, la humana, sumida desde su primera falta en una historia del mal. Pero se trasluce también en ese sentimiento de indignidad que asalta a los supervivientes por haber seguido con vida frente a los compañeros de infortunio o de infamia que perdieron la suya. O, más aún, como saben tantas víctimas, en el horror insoportable de formar parte de una raza capaz de infligir tanto dolor a sus semejantes, de caer en las abominaciones más abyectas. A los que tras el genocidio judío decían avergonzarse de ser alemanes, Hannah Arendt replicaba que «yo me avergüenzo de ser un ser humano».

Llevada al extremo, acogerse a la idea de humanidad trae como consecuencia política el que cada uno tendrá que cargar de una manera o de otra con el baldón de todos los crímenes perpetrados por los seres humanos y sus pueblos. Da lugar a la enormidad de pechar con todo el dolor y la culpa del mundo. Más acertado parece entonces limitar mi culpa al mal que en verdad haya cometido y a cuanto de bueno hubiera podido hacer y no he hecho. Como nos amonesta Ricoeur, si me dedico «sólo a pensar "soy culpable de todo", en el límite no soy culpable de nada».

2. Más oportuno sería debatir esa otra concepción expresa en las habituales manifestaciones de que *todos somos culpables* con relación a ciertos males de alcance público. A ese lamento, de sonido moral tan exquisito, se le achaca que en realidad sólo ha servido para exculpar en gran medida a los verdaderos culpables. «Donde todos son culpables nadie lo es». Proclamar esa culpa universal equivale a una declaración de solidaridad con los malhechores, un falso sentimentalismo. Y así ocurre que las confesiones de una culpa colectiva son la mejor salvaguarda contra el descubrimiento de los primeros responsables y la magnitud del delito representa la excusa perfecta para no combatirlo.

Los móviles psicológicos más o menos conscientes de tales declaraciones pronto se dejan descubrir. Resulta hasta satisfactorio sentirse culpable cuando uno se sabe inocente, pero muy duro reconocer la propia culpa y arrepentirse. La confesión de una culpa colectiva —nos enseña Todorov— puede funcionar a la vez como disculpa y gratificante distinción en el seno del grupo: «Decir que "todos somos culpables" implica aquí decir "pero yo menos que vosotros, puesto que lo digo". [Quien lo dice] asume un papel ventajoso con respecto a su propio grupo: el de custodio de los valores». Así se asegura su propia compensación, al tiempo que evita analizar y denunciar en voz alta los factores grupales que han propiciado los daños cometidos. Es un hábil modo de culparnos para mejor exculparnos.

3. Pero sí hay un sentido en el que ciertamente todos los miembros de un grupo podemos llegar a ser, si no culpables, sí responsables en conjunto de algún daño. Existe una responsabilidad colectiva frente a un *mal público* que el grupo al que pertenecemos ha cometido cuando existe entre nosotros un grado considerable de acuerdo con esas acciones grupales. Y también somos colectivamente responsables de las

omisiones grupales, cuando ante ese mal público los ciudadanos nos comportamos como simples espectadores apocados.

Parecería abusivo hablar de una culpa colectiva si tenemos en cuenta que los crímenes colectivos nunca han sido cometidos por todos los miembros de un grupo ni perpetrados en el mismo grado por todos los participantes. De ese grupo también forman parte algunos o bastantes que los repudian. Así que nos quedaremos con la doctrina común de que la culpa es siempre individual, por más que se presentan muchas coyunturas que deben juzgarse en términos de responsabilidad colectiva. Si la culpa es la transgresión *premeditada* de una norma, sólo puede ser propia del individuo; si esa transgresión consistió en la participación o en el consentimiento de atrocidades cometidas por unos individuos en nombre de la comunidad, entonces hay que suponer *además* una responsabilidad colectiva. Esta última se refiere a delitos que no hubieran podido producirse sin la amplia indiferencia del grupo.

Por eso la responsabilidad colectiva adquiere principalmente un carácter político y, por cierto, gracias sobre todo a la omisión. Jaspers nos advirtió de que «podemos hacer responsables a todos los ciudadanos de un Estado por las consecuencias originadas por las acciones de ese Estado», mientras no las hayan resistido lo bastante. Se notará que esta responsabilidad nace por algo que no se ha hecho (que más bien se ha consentido) y en razón de la simple pertenencia a un grupo, una pertenencia que la voluntad individual no puede sin más disolver. Esa responsabilidad existe del todo al margen de los actos de sus miembros singulares y no puede juzgarse tan sólo mediante criterios morales ni ante un tribunal de justicia.

Es el precio que pagamos por vivir la vida no encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes. No haber autorizado expresamente una perversa dirección emprendida por nuestro gobierno en nuestro nombre o los atentados terroristas que pregonan llevarse a cabo en provecho de la comunidad étnica a la que pertenecemos, no nos libera de responsabilidad política si nuestra protesta no pasa de una negativa vaga y pasiva. En tanto que ciudadanos de ese Estado, tampoco somos moral o legalmente responsables de los pecados de nuestros antepasados, pero sí lo somos sin duda desde un punto de vista político. Para bien y para mal, el presente carga con su pasado. De esa responsabilidad sólo podemos escapar por el abandono de la comunidad, un abandono imposible porque tan sólo lograríamos mudar una comunidad por otra.

No es verdad, pues, que el ser miembro de un grupo difumine las responsabilidades individuales (aunque pueda amortiguar su autoconciencia), sino todo lo contrario. Pueden verse aumentadas por esa responsabilidad grupal. Si a ésta se la califica de *vicaria*, es porque viene por algo que individualmente no hemos hecho, pero de lo que participamos como componentes de un grupo organizado. La falta está propiamente adscrita a una parte del grupo, pero su responsabilidad se extiende al grupo entero. Naturalmente, estas responsabilidades personales varían según el tipo de grupo de que se trate o la clase de daño infligido; también difieren a tenor de las capacidades individuales de los miembros del grupo y de las distintas funciones directivas que se les asignan.

Entre los grupos susceptibles de responsabilidad colectiva se encuentran aquellos que cometen sus atropellos por razones étnicas o raciales y que escogen a sus víctimas por su pertenencia a un grupo étnico o racial diferente. Pues bien, el simple hecho de compartir en silencio la misma identidad grupal que los perpetradores de tales excesos puede arrojar ya una especie de mancha moral sobre todos. Sin duda nos corresponde también alguna responsabilidad indirecta en las atrocidades cometidas por el grupo como tal cuando avalamos doctrinas que, en condiciones dadas, empujan hacia esas atrocidades. Mereceríamos asimismo ese reproche en caso de que hayamos defendido en público la violencia contra las víctimas del otro grupo, o si hemos votado un régimen capaz de llevar a cabo actos semejantes, y ello sin que podamos aducir la ignorancia como disculpa, porque será una ignorancia culpable. Pero ya estamos viendo que esa responsabilidad se produce sobre todo por actos de omisión y por ciertas disposiciones que fomentan actitudes de conformismo, y no de resistencia. ¿O es que no nos pesa una responsabilidad como grupo precisamente por no organizamos lo suficiente para combatir el mal colectivo que otros grupos (u otros miembros del nuestro) están causando?

Yo no he hecho nada

En presencia del daño que otros están sufriendo, y creemos no haber causado, podemos adoptar diversas posturas. Probablemente la primera tentación será decir que, como el mal no es producto mío, tampoco será asunto de uno. *Yo no he hecho nada* o *no tengo nada que ver con esto*, etc., acostumbran a ser las reacciones inmediatas frente al daño ajeno que podría salpicarnos. Sujetos morales que nos queremos desde luego inocentes, comenzamos por adelantar por si acaso que no somos culpables. Ocurre entonces que, al entender cualquier pregunta acerca de nuestra responsabilidad como si fuera una acusación de nuestra culpa, en el mismo esfuerzo por librarnos de la menor culpa nos descargamos también de toda responsabilidad.

1. Supongamos para empezar que el daño ha sobrevenido merced a circunstancias no sólo ajenas, sino incluso del todo contrarias a mi voluntad. Según eso, puesto que no he querido que ese mal aconteciera, tampoco tendré después que pechar con él y enfrentarme a sus efectos.

No es así. Hay obligaciones que nos vienen dictadas por contingencias que nosotros mismos no hemos originado ni siquiera deseado. Las casualidades biográficas e históricas no son de ningún modo moralmente desdeñables. La consideración de que *sólo* somos responsables de los daños que hemos contribuido personalmente a traer al mundo nos aleja de la sociedad y nos convierte en meros espectadores de lo que pasa. Peor aún: como no aceptáramos la presencia del azar en lo que nos constituye, ni siquiera seríamos sujetos humanos. El camino de la excelencia moral no presupone ni que hemos podido escoger las coyunturas de nuestras vidas, ni que los accidentes que nos empujan al mal carezcan de importancia moral ni, en fin, que seamos libres de rehusar responsabilidades por ellos. Si estas casualidades nos disculparan del todo, no habría lugar a la responsabilidad.

2. Si la interpelación hubiera de llegar de la conciencia de nuestra culpa *directa* en él, apenas nos sentiríamos interpelados por aquel sufrimiento ajeno. Una excusa tan corriente extrae su mayor fuerza de ignorar esa especie de mal que es el *mal consentido* o ese factor de su producción que es el hecho de su consentimiento. Los espectadores de un daño que directamente no han propiciado, pero que tal vez hubieran podido prevenir, mitigar o incluso impedir, no suelen sentirse concernidos por él o, al menos, así pretenden aparentarlo. Los vecinos que asistieron desde sus ventanas —es de suponer que sobrecogidos, pero también sin el menor gesto de intervención, ni siquiera el de llamar a la policía— al asesinato de Kitty Genovese después tan propalado no se sintieron responsables del crimen. Pero se nos puede imputar no tanto hacer un mal como dejar de hacer algún bien posible; y, por eso mismo, se nos pide suspender nuestra actitud contemporizadora e iniciar alguna medida contra el daño que contemplamos.

Por distinto que sea el mal consentido respecto del cometido, en todo caso no deja de ser un mal y un mal tan efectivo como el que se comete y el que se padece. Para abrazar semejante tesis, eso sí, habría que desprenderse de varios prejuicios hoy muy arraigados. El primero y básico es el de que tenemos tan sólo deberes negativos hacia el prójimo, y no también deberes positivos hacia él. Es decir, que sólo estamos obligados a no hacerle daño, pero no a hacerle el bien a nuestro alcance. Lo que aquí debatimos, por el contrario, es si debemos frenar o disminuir el daño causado por otros (como deber positivo), que ya es un modo de procurar su bien, más allá de cumplir el deber (negativo) de no cometerlo. Y si aceptamos que el sufrimiento del prójimo es más detectable y su espectáculo nos interpela más aguda e inmediatamente que el de su bienestar, concluiremos que dejar de atender en lo posible ese sufrimiento equivale a consentirlo y

que consentirlo puede revestir parecida gravedad moral que causarlo.

3. Claro que entonces habrá que disipar otro prejuicio según el cual la omisión carece de toda realidad, no es nada. Conforme a la máxima de que *Ex nihilo nihil fit*, algunos privan a las omisiones de toda capacidad causal. Supuestamente al dañar a alguien *se hace* algo —pongamos el atropello de un peatón—, pero cuando no se interviene para socorrerle *no se hace* nada. Falso: *doing nothing is something*. Un enunciado negativo describe algo tan real como otro positivo. El abandono en la carretera del peatón herido puede provocar su muerte igual que no regar una planta es causa de que se seque. Entender las omisiones como sucesos genuinos requiere admitir que la clase de los hechos o sucesos no se limitan a los —completamente — actuales que son las acciones. La omisión puede ser explicada desde la categoría de *posibilidad*. Naturalmente, para que el omitir merezca algún repudio no ha de confundirse con el mero dejar de hacer o la pura inacción en cualquier circunstancia, sino con dejar de hacer *lo que* —por alguna razón normativa— *es debido*. La omisión moral se refiere a lo que debe ser y es factible que sea, pero no llega a ser.

Frente a quienes la entienden como un simple no-hacer, pues, hay que concebir la omisión como un modo de hacer y con efectos tan patentes, y a menudo tan potentes, como los nacidos de la acción. Dejar hacer hace, dejar de hacer es un dejar hacer a otros o un dejar que algo ocurra. De ahí la aparente paradoja de que en la omisión la deficiencia se vuelva eficaz, la ausencia se haga presente y la pasividad resulte sumamente activa. Las omisiones son así una *conducta*, es decir, un modo de participación como agentes en el mundo. La conducta no es algo que remite a lo puramente interior o privado, sino a aquello por lo que sus sujetos se comprometen en el mundo como siendo su origen y su titular, eso por lo que esos agentes pueden ser responsables.

Si se aceptara la inanidad de las omisiones, ¿quién podría ser alguna vez responsable o estar en falta respecto de cualquier cosa que no ha llevado a cabo? Si omitir fuera no hacer nada, sin más, ¿cómo habría de entenderse el cumplimiento de un deber negativo? Mi deber de no acuchillar a los transeúntes sería un deber de nada, o sea, una nada de deber. Tampoco cabría aplaudir los actos que suponen alguna contención frente al atractivo de la conducta maliciosa: ¿cómo distinguir grados de bondad en el no hacer nada?

Pero no es seguro que quien quiera desentenderse del mal social que le rodea me haya seguido en estos vericuetos de la responsabilidad. Hace ya tiempo que se habrá vuelto hacia los demás esgrimiendo un alegato muy habitual: ¿*por qué se me pide a mí lo que no se pide a otros* o, al menos, por qué debo hacer yo lo que no hacen otros? No tengo por qué emprender lo que los demás rehúsan hacer, ni nadie tiene derecho a solicitarme tal iniciativa hasta que no lo haya exigido antes a muchos otros. La indiferencia general funciona así de parachoques de cada uno, como si fuera obligado elevar a criterio ejemplar el comportamiento de la mayoría. Mal de muchos no parece sólo consuelo de tontos, sino sobre todo de pusilánimes; una fácil coartada para los acomodaticios.

No es nada personal

Con tono más cínico o más sincero quien está propinando un daño a otro, o el que lo consiente, pueden acercarse a la víctima para hacerle saber que ese daño que le inflige *no responde a nada personal*. En otras palabras, que carecen de razones íntimas para hacerle sufrir o para permitirlo, si bien otras razones más poderosas contra las que nada pueden —y aun sintiéndolo mucho— vuelven esa injuria inevitable. Mediante semejante «justificación» el agresor y su medroso espectador pretenden disminuir su culpa o al menos su responsabilidad.

1. La copiosa reflexión suscitada por el genocidio de los judíos en la Alemania nazi nos servirá para dilucidar este punto. ¿Que por parte de muchos no hubo motivos favorables a la barbarie de los campos de exterminio? El problema radicó más bien en que para la mayoría no hubiera bastantes motivos para empeñarse en evitarla. Se ha escrito de aquel horror con intención exculpatoria que «la mayoría de la gente no deseaba nada mejor o peor que el que les dejaran tranquilos para perseguir sus inocentes fines privados». Exacto: bajo aquellas circunstancias tan extraordinarias, ese refugio en la privacidad ordinaria por parte de tantos fue justamente un factor clave de la gestión cotidiana del horror.

¿Acaso puede deducirse de semejante constatación que tales estados subjetivos no fueron determinantes? Lo justo sería decir lo contrario. Dar la espalda a los males públicos, corroborarlos gracias a una acrítica retirada, convierte a los «inocentes» fines privados como poco en sospechosos. Tan decisiva es la disposición anímica a no indagar en las atrocidades que están sucediendo, y por tanto a no entrar a discernir su naturaleza, como la inclinación a refrendarlas. Tan crucial como no querer el mal es no querer el bien lo suficiente; para que el mal sobrevenga no hace falta insistir en que éste llegue, sino basta con no desear otra cosa mejor con más ahínco ni estar dispuesto a enfrentarse a lo que retrasa o impide su llegada.

Supóngase que cuanto había en el alma de Eichmann —por señalar un protagonista indiscutido en el asunto que tratamos— fuera el mero afán de salir adelante y de contentar a los suyos. Eso ha llevado a algunos pensadores, no a negar su indudable responsabilidad, sino a buscarla en otro lugar que no fuera el contenido de su alma. Pero no hay que salir de ella, sino escudriñar su paupérrimo contenido, su pavoroso vacío. Lo que faltaba en el genocida eran los hábitos congruentes con su humanidad y, el primero de ellos, «el de no matar a seres humanos» (Odo Marquard), que intentó camuflar mediante la exhibición de un celoso cumplimiento del deber. Con aquel hábito, entre otros, no se habría entregado a sus bárbaras fechorías.

Mas lo que también se echaba de menos en su alma, y harto llamativamente, eran los sentimientos morales que denotan alguna voluntad de justicia: la piedad y la indignación, la culpa, la vergüenza y el remordimiento. Y tales emociones faltaban porque tampoco sobreabundaban en él las categorías morales y políticas que debían suscitarlas. Mejor dicho, porque se nutrían de unas categorías prácticas opuestas. Eichmann confesó en Jerusalén a sus jueces que «"personalmente" nunca tuvo nada contra los judíos, sino que, al contrario, le asistían muchas "razones de carácter privado" para no odiarles». Lo sintomático es que no le asistieran razones de carácter público, de simple ciudadanía, para guardarles un mínimo respeto. Lo más grave de un crimen no es tener algo (personal) en contra de la víctima, sino no tener nada (impersonal) a su favor. En último término, como buena parte de los alemanes ya tenían mucho impersonal en contra de los perseguidos, a saber, su antisemitismo, acabaron teniendo bastante fuerza impersonal favorable a sus perseguidores.

2. Es verdad que en tales circunstancias de persecución siempre hay también muchos casos en que allegados de una u otra víctima se le acercan para *mostrarle su adhesión personal*. ¿No sería ésta una conducta opuesta a la anterior? Es de temer que sea con bastante probabilidad otra versión del mismo tópico.

Semejante adhesión no debe ser creída a pies juntillas. Si su sujeto fuera consecuente con ese susurro al oído, si lo llevase un poco más allá de su gesto secreto…, tal vez se animara a hacer algo efectivo por las víctimas. Porque en esa incongruente adhesión sólo «privada» a los damnificados por un daño «público», y puesta a salvo cuanto sea preciso la buena intención, suele esconderse un profundo autoengaño. Siendo además un mal de naturaleza social, no natural, la solidaridad no puede soslayar el papel desempeñado por doctrinas o políticas que conculcan derechos o legitiman la violencia. Aquí no vale el «lo siento» pasivo para atenerse a la trivial convención. Tampoco el deseo virtuoso de que los intimidados se vean libres de la intimidación y no haya más víctimas, porque ese angelismo busca escabullirse de juzgar las justificaciones de aquellas injurias. Cuando el pariente o el amigo hacen saber en privado al que sufre injusta persecución que *ya sabes que me puedes pedir lo que quieras*, le comunican su disposición a concederle cualesquiera favores… menos ese que el perseguido más echa en falta: un pronunciamiento público contra la tremenda injusticia que padece.

Sea de ello lo que fuere, subsisten aún otras serias dudas acerca de su valor. Por de pronto, la de si esa adhesión privada no se mudará en lo contrario o al menos en cauteloso silencio ante los de enfrente; si esa aparente muestra de solidaridad no cambiará de signo al menor asomo de riesgo. En suma, si ahí no anida más bien el deseo del sujeto precavido de estar a bien con todos. Con los agresores, porque abiertamente no les aprueba pero tampoco se pronuncia en contra y cabe deducir, cuando menos, que no se opondrá abiertamente a sus designios. Con los agredidos, porque ya les manifiesta su comprensión, aunque en secreto para que no se enteren los agresores. Y así, según vayan las cosas, ese ciudadano puede echar mano de un gesto o del otro. Es también un modo de mantener una paz precaria consigo mismo.

Tanta suspicacia no parece razón suficiente para rechazar con gesto desabrido a quienes de buena fe prestan su afectuosa atención al que sufre alguna injuria pública. Pero tampoco estaría de más aclararles que aquella adhesión personal de los más próximos ya se daba por supuesta y que algo ayuda, pero poco. En otras palabras, que lo que los perseguidos o maltratados esperan de sus conciudadanos es más bien una «adhesión impersonal». Más acá y más allá del grado de cercanía o amistad con los injustamente tratados, es nuestra condición de meros sujetos morales y conciudadanos la que *a priori* nos debe predisponer en su favor.

En último término, una solidaridad sincera no se contentaría con lamentar la situación de la víctima. Requiere además sus dosis de reflexión: ya sea para descubrir el núcleo perverso de la doctrina que al final conduce a hostigar o a matar; ya sea para detectar el lazo de complicidad implícita que anuda el confortable silencio del espectador con la desvergüenza de los agresores.

Sólo cumplo con mi deber

Este tópico se dice de muchas maneras (*cumplo órdenes, me limito a hacer mi trabajo* —o *a seguir el procedimiento—, no es asunto de mi incumbencia o de mi competencia*), que podrían resumirse en el castizo *yo soy un mandao*. Surge a la menor insinuación o reproche de haber tenido parte en la producción de algún daño al prójimo. Responde también a muchos factores, de los que entresaco solamente dos bien conocidos.

1. Desde luego, en primer lugar, la obediencia a la autoridad. El sujeto aduce aquí la obediencia debida, al menos la obediencia que por lo visto disculpa o absuelve a los ejecutores del mal, como si cualquier orden debiera ser acatada sin el menor resquicio a la reflexión. Tiende asimismo a ampararse en su falta de poder para intervenir en la marcha de las cosas, ignorando las muchas formas de cambiar la dirección de esa marcha. Tampoco quiere saber que los poderosos sólo pueden abusar de su poder durante el tiempo en que los ciudadanos se lo permitan.

Un caso particular de esa conducta sumisa es el habitual proceder de la llamada *personalidad autoritaria*. Según se sabe, cuenta con esa personalidad aquel que objetiva la realidad en términos de poder e impotencia y se comporta acuciado por la rigidez, el convencionalismo, el conformismo y la escasa autorreflexión. No es el caso del bruto partidario de implantar el «ordeno y mando», como suele creerse. Al contrario, se refiere a la clase de individuos que necesitan recibir órdenes y obedecer, que se arropan en el narcisismo colectivo del grupo en el que se integran a fin de disfrutar de la máxima irresponsabilidad.

No se piense, pues, que el acomodarse de la conciencia individual a la autoridad establecida se ciñe sólo al régimen político autocrático; es más bien inherente a la sociedad misma, también a la democrática. La inocencia con que nos autoexculpamos tiende a achacar a la perfidia del poderoso lo que con frecuencia se debe bastante más a la medrosa docilidad del ciudadano medio. Para Primo Levi, el hombre es «demasiado sumiso, no demasiado agresivo (…); es una cuestión de excesivo respeto a la autoridad, no de ejercicio de la autoridad: éste es el mal principal». Ahora bien, la obediencia puede ser de diversa naturaleza y hay un tipo de obediente que no siempre recibe órdenes precisas o en todo caso recibe nada más que recomendaciones. Se trata de un conformismo prestado al poder del grupo o a la opinión pública. Por eso mismo la falsa tolerancia no es lo opuesto de la barbarie, sino que hasta puede ser su mejor aliada.

Hay un elemento corderil en el comportamiento de quien se limita a contemplar la iniquidad o la mentira reinantes, para a lo sumo condenarlas en voz baja y con remilgos. Vassili Grossman, que sabía algo de esto, dejó escrito que «la sumisión de las masas es un hecho irrebatible». Subraya así la autoridad más constrictiva de ese perpetuo vigilante que es la mayoría, frente a la que la rebelión es aún más difícil por formar uno mismo parte de ella. Ante esta última avergüenza menos inclinar la cabeza, porque los otros —los depositarios de esa autoridad masiva—, lejos de echarnos en cara nuestro acatamiento, se sentirán refrendados por él.

2. Pero sabemos que el instrumento más eficaz para reducir el alcance del deber de cada cual y renegar de cualquier obligación moral es la división del trabajo. Hay una forma bien conocida de división «interna» del trabajo, una división mental de la actividad de cada uno que nos permite perder de vista sus consecuencias y eludir en lo posible la responsabilidad aparejada. Se trata de cuartear la mente en departamentos estancos, de manera que cada tarea sucia o sospechosa de serlo quede justificada por sí misma sin remitirse al perverso resultado del conjunto. La mano derecha no sabe lo que hace la izquierda. Franz Stangí, el siniestro jefe de Treblinka, confesaba que «la única forma de sobrevivir era compartimentar

mi mente». Puesto que su misión era sólo ocuparse de los objetos de valor de los judíos en el campo, él no se hacía responsable de su aniquilación. Así se descarga la culpa y no hay que dar más explicaciones.

Reflejo la una de la otra, esta división mental se corresponde con lo que llamamos en general división del trabajo. Se ha probado experimentalmente la mayor disposición del individuo a infligir o consentir el daño solicitado a medida que el proceso que ejecuta ese daño se fragmenta y tiene lugar mediante funciones secundarias. Todo lo que se interponga entre la acción del sujeto y sus efectos, todo cuanto aumente la distancia entre el agresor y la visibilidad de su víctima…, aumentará también su inconsciencia acerca del daño causado o permitido. Así pues, en una sociedad compleja es fácil sentir disminuida la responsabilidad personal cuando uno mismo no pasa de ser un eslabón intermedio en la cadena de la acción dañina. Cuando se trata de resultados halagüeños, nos atribuimos el mérito de haber cooperado a alcanzarlos. Como esos resultados sean repulsivos o funestos, en cambio, la tentación es la contraria: nosotros sólo éramos una pieza del engranaje, nuestro quehacer apenas tuvo parte en el desenlace final. Por aquí se escurre la responsabilidad individual en el seno de un grupo.

La forma *burocrática* de la división del trabajo representa la cima de ese método, un método que trasciende el mero orden laboral para instaurarse como la lógica última de toda organización colectiva. Representa el gran triunfo de la razón instrumental, la que pregunta sólo por la adecuación eficiente entre medios y fines al tiempo que desdeña la evaluación moral de los fines mismos. Sumidos en un proceso burocrático cualquiera, ningún individuo lo domina por completo en todas sus fases ni, por tanto, asume el producto final como de uno mismo. «En todo sistema burocrático —recuerda Hannah Arendt—, el desvío de responsabilidades es algo rutinario». Pero también significa el poder de todos al que sin embargo nadie quiere ver como propio. Definida como una forma de gobierno, «la burocracia es el gobierno de nadie y, precisamente por eso, la forma menos humana y más cruel de gobierno…». O sea, se diría, la forma impersonal en que la obediencia de todos es la obediencia a nadie en particular.

Al implantar esa lógica, la racionalidad instrumental sugiere e incluso impone a la mayoría la omisión como su modo habitual de conducta. La pregunta por la responsabilidad se resuelve en un problema de delimitación de funciones. La burocracia, esencialmente jerárquica, se caracteriza por la obsesión de asignar competencias, de manera que a cada tarea le corresponda un determinado ámbito de funciones en el que el ajeno no debe inmiscuirse. La omisión general se vuelve así obligatoria precisamente para el mejor funcionamiento del conjunto. En esta lógica implacable cada cual desempeña su cometido y sólo ése; tal es el deber que ha de cumplir, y nada más. Somos actores en una parcela social cada vez más estrecha y meros espectadores de lo que ocurra en el resto.

Todos harían lo mismo

En los momentos más apurados de nuestra vida social y política, nada más tranquilizador que diluirse en el grupo y descargar en él nuestra ineludible responsabilidad. Tanto o más que el «ser de los nuestros» puede guiarnos la regla de *seguir a la mayoría*, amoldarnos a lo que está mandado y no llamar la atención. Abrazamos el ideal de la normalidad como norma de vida, según algunas expresiones estereotipadas lo revelan a las claras y en forma gradual.

1. *Todos harían lo mismo*. He aquí una disculpa frecuente cuando se insinúa o echa en cara nuestra condescendencia o cobardía ante injusticias que hubiéramos podido al menos paliar, ya que no frustrar o remediar. Esto es lo que, según relata Hannah Arendt, se pensaba en Alemania hacia 1950: que «los alemanes sólo hicieron lo que también otros hubieran sido capaces de hacer (…) o lo que otros estarán en situación de hacer en un futuro; por eso cualquiera que saque este tema es *ipso facto* sospechoso de fariseísmo».

Tal es el peso de la opinión común, esa «tiranía de la mayoría» que elevamos a último tribunal de apelación en nuestro favor. Por ejemplo, en favor de nuestro silencio cómplice: todos hubieran callado en nuestro lugar; lo que pasa es que han tenido la suerte de no haberse visto en semejante tesitura. Incluso puede pensarse que ha sido un injusto azar que se nos haya sometido a nosotros, y no a otros, a esta prueba: ¡a ver qué hubieran hecho los demás en un trance parecido! Son muchos los que cultivan una idea de su integridad moral no sólo ingenua, sino engreída. Nadie tendría derecho, fuera del momento preciso y al margen de las circunstancias particulares, a echarnos en cara nuestra presunta cobardía. El peor criminal arguye a veces en su defensa que cualquier otra persona en su situación hubiera podido comportarse como él, de modo que todos serían potencialmente igual de canallas y se verían igual de disculpados. Pero es el caso que, aunque millones de hombres hubieran perpetrado crímenes tan horrendos, no por eso aquel criminal quedaría eximido de su culpa. Sodoma y Gomorra fueron destruidas por el fuego precisamente porque todos sus habitantes eran culpables.

2. *Si no lo hago yo, lo hará otro*. Podría proclamarse asimismo no ya que la diferencia objetiva entre hacer o dejar (de) hacer sería mínima, sino que no habría ninguna en absoluto, pues en cualquier alternativa alguien representará también el papel de agente y otro el de espectador. Dado que el resultado a fin de cuentas sería el mismo, ¿qué importa entonces que yo ocupe cualquiera de esos papeles, siempre que no sea el de víctima? Además de dar la situación por insuperable, a los sujetos activos y pasivos del mal les interesa subrayar su indistinción —y, por tanto, intercambiabilidad— respecto de todos los demás. Oigamos cómo replica Günther Anders a esta argucia: «Yo le pregunto, señor E.: ¿tiene algún derecho a ensuciarse las manos (y lavárselas después) porque, en caso de abstenerse, será otro quien se las ensucie? (…) ¿Justifica la posibilidad o la realidad de que otros se ensucien las manos el que uno se las ensucie? ¿Es uno mejor por el hecho de que los otros no sean mejores?».

Cabría someter este pretexto a la prueba de su generalización. Preguntemos qué pasaría si los demás, como uno mismo, aceptasen hacer u omitir eso que se cuestiona. Antes todavía, ¿por qué no considerar la posibilidad de un comportamiento que fuera socialmente más provechoso, al margen de cómo pudieran comportarse los demás? ¿No habría que tener en cuenta también el influjo que mi actitud de entrega o disidencia podría tener en otros? ¿Y cómo dejar de prevenir el efecto en uno mismo de una conducta permanente que desapruebo o incluso aborrezco? Una repetida inhibición de la mayoría en la denuncia de

ideas y conductas peligrosas para el bien colectivo, ¿no comenzaría por restarles peligro a tales ideas y conductas hasta acabar admitiéndolas como convenientes para el interés general…?

3. *Todos lo hacen*. Un paso más y no resguardamos ya nuestra acción u omisión culpable tras lo que los demás harían, sino en lo que al parecer de hecho hacen; o, según el caso, en lo que nadie hace. Entonces se echa de ver algo decisivo: que no hay nada más costoso que desafiar la opinión común o la mentalidad vigente, lo que puede abarcar desde el lenguaje acuñado hasta los tópicos más vulgares. Cualquiera puede satirizar al ser más encumbrado, pero para llevar la contraria a una muchedumbre o simplemente a la cuadrilla de amigos se necesita mayor coraje. Por eso suena tan ejemplar la divisa que el historiador alemán Joachim Fest hizo suya en plena borrachera nazi: *Etiam si omnes, ego non* («Aunque todos lo hagan, yo no»).

Tantas evasivas podrían tal vez condensarse en la bien conocida de que *nadie es perfecto*, que a su vez ofrece diversas variantes. Por una de ellas nos hacemos fuertes en la barata réplica del *tu quoque*, que aún conserva gran acogida en la dialéctica cotidiana: nadie ha de levantar su voz crítica mientras pueda serle reprochado que él tiene asimismo algo que ocultar, que incurre (o incurrió) en parecido pecado. Por la otra salta el reflejo automático del y tú más, que vendría a ser una modalidad cuantitativa del anterior.

Mi intervención no serviría de nada

He aquí otro lugar común para escapar de nuestras responsabilidades. ¿Quién no habrá argüido en uno u otro momento, cuando se la han solicitado, que *mi intervención (o contribución) no serviría de nada*? La ventaja de esta estratagema estriba en ganar placidez a fuerza de traspasar la responsabilidad a otros más poderosos y eludir así comprometerse en una situación que no admite soluciones fáciles. Nos tienta entonces decir que sólo el Gobierno o algún otro poder irresistible podrían cambiar las cosas, pero no el propio sujeto en su manifiesta impotencia.

1. Esta evasiva, tan corriente, es un ejemplo de la fijación de la gente por los resultados: a menos que podamos obtener alguna gratificación de participar en el éxito, no queremos participar en la batalla. Emparentada con esta justificación, quien prefiere no ser actor puede también rehusar su ayuda presente a causa de alguna experiencia desagradable o dolorosa sufrida a raíz de un compromiso anterior. De suerte que, como aquello entonces no funcionó o le produjo ciertos sinsabores, ya no hay nada que esté en sus manos volver a hacer en esa materia.

Pongámonos en los supuestos más trágicos, aquellos en los que toda resistencia parece del todo inútil y condenada al fracaso. Pues bien, también entonces habrá que seguir luchando, hasta sin esperanza. La carencia de expectativas de éxito, que en ocasiones —cuando tal expectativa es demasiado improbable— podría explicar nuestra resignada abstención, no siempre justifica por completo el abandono de la labor de resistencia. Lo primero sería procurar reducir el daño, ciertamente, pero enseguida también revelar mediante el propio intento de que estamos ante un mal y que ese mal nos desafía a erradicarlo, sea cual fuere su hipotético desenlace. Al fin y al cabo, nuestra obligación moral es la de combatir, no la de vencer. Impresiona la enseñanza contenida en una preciosa anécdota que cuenta Norman Manea: «"¿Por qué continúas predicando, si sabes que no puedes cambiar a los malvados?", le preguntaron a un rabino. "Para no cambiar yo", fue su respuesta». Es algo que provoca la burla de quienes tildan despectivamente de «testimonial» toda palabra o conducta en la arena política para tacharlas así de ineficaces. Faltos del sentido del deber, ignoran también el poder práctico del ejemplo.

Pero aceptemos asimismo que la lucha estuviera condenada al anonimato y al olvido de los heroicos resistentes. Ni siquiera entonces cabría afirmar que la oposición al mal no sirve de nada. Hay en el mundo demasiada gente —escribió Hannah Arendt— para que el olvido sea posible. Como siempre quedará alguien para contar la historia, nada podrá ser jamás «prácticamente inútil», por lo menos a la larga. ¿Y qué pasaría si con toda seguridad la empresa fuera del todo inútil y condenada a la desmemoria? ¿Habría por ello que desistir de la protesta o deberíamos mantenerla con igual empeño a fin de dar testimonio siquiera ante este único testigo que sería entonces uno mismo?

2. Por aquí se presenta ese alegato según el cual *que me abstenga o no, apenas hay diferencia* (para no referirnos a ese otro más extremoso de que, *de haber intervenido, las consecuencias habrían sido aún peores*). Es una excusa que ofrece demasiados flancos débiles. Por de pronto, si soy capaz de salvar a una sola persona de la muerte o de la miseria, el hecho de que no pueda rescatar a otros muchos es irrelevante frente al valor moral de redimir al menos a aquella persona singular. A veces los problemas enormes producen una parálisis irracional de la imaginación, como si pensar en términos de millones de vidas nos vetara comprender la importancia de una sola. Pero es que además mi conducta pasiva de ciudadano resignado puede ser decisiva en el resultado que está en juego. Hay casos en que rige un umbral absoluto; por

ejemplo, cuando se trata de elecciones en las que un solo voto puede suponer la victoria o la derrota completas del candidato de mis preferencias. O bien situaciones en que se da un umbral de discriminación. Ocurre allí donde el acto de una sola persona empuja ligeramente a las circunstancias en un determinado sentido favorable o desfavorable, pero cuya contribución puede ser demasiado pequeña para ser percibida en caso de que sus efectos queden esparcidos a lo largo y ancho de toda una comunidad. La acción ha sido tal vez decisiva, pero no se nota.

Y entre los reparos frente a quienes todavía argumentan en favor de la indiferencia entre acción y omisión habría que enunciar, en fin, una especie de «principio de divisibilidad». Este principio dice que, allí donde el daño sea una cuestión de grado, las acciones que no alcancen unas cotas significativas serán malas en la medida exacta en que ayuden a precipitar ese daño. Valdría aplicar este mismo cálculo a las omisiones. Cuando cien dejaciones como la mía son necesarias para provocar una diferencia perniciosa detectable, ¿no habrá que concluir que me corresponde al menos alguna responsabilidad por esa centésima parte del perjuicio producido?

No tengo madera de héroe

De la obligación de respetar la vida, el bienestar o la dignidad ajenas, ¿no se desprenderá también el deber de defenderlas cuando estén amenazadas, y tanto más cuanto más grave y próxima sea tal amenaza? Y ese deber ¿no llegará a incluir el de arriesgar el bienestar o hasta la vida propia en situaciones excepcionales? La respuesta negativa se arrimará entonces al tópico de costumbre: *Yo no tengo madera de héroe*.

1. El más enterado sentenciará que esos que se sugieren son actos heroicos y que tales actos, por muy valiosos que sean, en modo alguno resultan obligatorios. De ellos se hablará más adelante. De momento dejaré constancia de que el rechazo de ese gesto extraordinario y del riesgo que comporta se considera algo absolutamente natural: como alguien ha dicho, vivimos tiempos en los que el ideal de la supervivencia ha desplazado al del heroísmo.

Si hoy la invocación del deber ya suena mal, ¿para qué mencionar siquiera lo que está más allá del deber? Se diría que, como no es obligatorio, ya vale menos; lo no exigible no es ni siquiera admirable, sino más bien ofensivo por el temible desafío que lanza a nuestras conciencias. Quién más, quién menos, se jacta de ser alguien a quien no se le pueden pedir gravosos esfuerzos ni grandes empresas. Solicitarlo no sólo iría más allá del derecho; sería también una falta de tacto o un vicio moralista. Al héroe ya no se le mira con admiración; cada vez más se le mira con cierto resentimiento, pero sobre todo con sospecha. No es un tipo de fiar por lo mucho que nos exige y nos humilla. Hay como una conjura de los antihéroes o de las personas *normales*. Y es que la nuestra es una sociedad contraria a sacrificar hoy satisfacciones individuales con vistas a objetivos algo más lejanos y colectivos.

2. No es extraño, pues, que la cobardía se entienda como la reacción más esperable y que acudamos a subterfugios varios para justificarla. Solemos exagerar el peligro experimentado como la raíz del miedo que nos impidió haber mantenido un comportamiento más decidido. Hay temores que invitan a ponerse la venda antes de que asome siquiera la ocasión de la herida. En caso de vivir en una sociedad atemorizada por una banda terrorista, por si acaso, se repite a menudo que cada uno de nosotros somos víctimas potenciales del terror organizado, que sobre todos nosotros se cierne una parecida probabilidad de ser blancos de un atentado mortal. Además del descrédito de las víctimas reales, se intenta así exculpar el escaso compromiso demostrado por estas otras víctimas imaginarias. No menos llamativa es la facilidad con que la opinión pública acepta cualquier apelación al estado de necesidad como pretexto para volcarse en el obsesivo cuidado de la seguridad personal. Una vez más Hannah Arendt ya nos había puesto en guardia contra «la ingenua creencia de que la tentación y la coacción son una misma cosa, y que a nadie debe pedirse que resista la tentación».

Pero la cobardía es mala consejera y, lo sepa o no quien la padece, su conciencia culpable tiene que hacerse perdonar. Para ello nada mejor, en primera instancia, que dar de lado sin distinción cuanto pudiera conferir a ciertas empresas humanas la altura moral suficiente como para exponernos a molestias o peligros por ellas. Si se presupone que no hay causa legítima alguna, tampoco habrá oportunidad para que comparezca el propio coraje o sea reprensible su ausencia. El remiso a intervenir puede quedarse tranquilo. Esta ética de tan bajo rasero equipara interesadamente el valor de los argumentos que sustentan ideales políticos opuestos; desprecia de antemano a todos. Democracia o despotismo étnico son igual de detestables si la lucha pública que demandan, para defender la una o resistir al otro, pone en riesgo la vida propia o

alguna ajena. Tiene que desconfiar por principio y por igual de las grandes palabras con que se revisten las causas colectivas, para así ahorrarse su examen: no vaya a ser que la indiscutible fuerza persuasiva de alguna de ellas le amargue la retirada.

3. Según la convención en materia moral, un acto heroico no es obligatorio, sino optativo; mientras su acción es digna de alabanza, su omisión no se vuelve merecedora de reproche. Por estar más allá de la llamada del deber, pueden solicitarse pero no exigirse. Desde la primacía vigente de los deberes negativos, todo lo que exceda de ellos será un *exceso* de deber y por eso mismo un *no deber*. Ahí están esos ejemplos notables de conducta que encarnan héroes y santos, actos excepcionales reservados para unos pocos escogidos. Esta clase de acción se llama *supererogatoria*, es decir, la que da más de lo debido.

Pero todas estas definiciones caen sólo bajo una de las perspectivas adoptadas por el discurso normativo y el juicio moral: la *deóntica*, que se expresa en términos de deberes u obligaciones y derechos. Para discernir la paradójica naturaleza de los actos supererogatorios hay otra perspectiva moral indispensable, la *axiológica*, que atiende más a las disposiciones, valores, virtudes e ideales del sujeto. A fin de cuentas, la moral es una combinación de reglas de conducta y de ideales de excelencia. Desde esta nueva mirada, hay otros deberes que nacen de la conciencia acerca de la conducta mejor, del propósito de una vida más plena, y dan lugar a los actos meritorios. Por ahí resulta que estos actos pueden presentar un carácter al menos recomendable para el sujeto y ya no cabe esperarlos tan sólo de personas fuera de lo común, sino también de las más comunes. En definitiva, su omisión puede serle reprochada a su sujeto en tanto que desdice de su valor moral y lo rebaja.

Un fenómeno bien conocido hablaría en favor de esta tesis: la notable frecuencia con que tendemos paradójicamente a excusarnos de defraudar las llamadas a lo más costoso. Paradójicamente, por cierto, pues se diría que la conciencia de culpa por dejar de hacer algo será justa siempre que el acto en cuestión sea obligatorio, pero no cuando traspase ese límite, o sea, cuando no es en puridad un deber. En este último caso, las excusas con que indirectamente confesamos esa supuesta culpa carecen de sentido y estarían fuera de lugar por ser justificaciones que nadie podría reclamarnos. Y, sin embargo, a menudo las ofrecemos. Nos preocupa que, ya sea nuestro propio yo moral u otros individuos moralmente significativos para nosotros, desaprueben un tanto nuestra conducta. Tal vez porque quien se abstiene de ese plus que exige lo muy valioso está dejando de hacer algo para lo cual posee razones morales que no puede desoír…

Lo que todo ello al fin descubre es que disponemos de dos clases de juicios morales. Los relativos al deber se pronuncian sobre la bondad o maldad de actos particulares; los propios de la virtud, en cambio, aluden a la condición virtuosa o viciosa de las disposiciones y motivos del sujeto. Mientras la ética del deber se centra en la *norma*, la de la virtud se refiere al *carácter* del sujeto al que invita a la acción. Quien cumple con sus deberes, pero no da un paso más cuando fuera preciso, no sería ciertamente una persona inmoral, pero sí poco virtuosa. Rehusar por sistema la eventual llamada de lo supererogatorio implica que el valor moral del sujeto decrece; no por lo que hace, sino por eso en lo que se convierte cuando deja de hacer. Por encima de satisfacer un mínimo moral, la ética de la virtud nos solicita el esfuerzo de llegar a ser cierta clase de persona: no sólo una «buena persona», sino una persona mejor todavía.

II. DEMÓCRATAS, PERO NO TANTO

Sin educación cívica la decisión democrática es poco más que la expresión de prejuicios privados.

Benjamin-R. Barber

Una cosa es la teoría y otra la práctica

Hay un tópico que se hace presente en múltiples campos, pero de efectos letales cuando se aplica a la política: *Una cosa es la teoría y otra la práctica*. Es un lugar común que, en el clima antiintelectualista de nuestros días, suele venir completado por ese otro que ordena *dejarse de teorías para ir al grano* o bien *olvidarnos de lo abstracto para pasar a lo concreto*. Semejantes frases hechas quieren decir varias cosas, a cual más insensata.

1. Significan, por de pronto, algo parecido a lo que ya denunció Kant en su conocido opúsculo, *Teoría y práxis*: que determinada idea o, cierto proyecto políticos están bien en principio, pero que son de imposible ejecución o cumplimiento porque la realidad —la naturaleza humana, el estado de las cosas— no lo permitiría. Dan, pues, a entender que la política posee sus propias reglas que nada tienen que ver con lo que consagra su teoría o, más en particular, la moral pública. O sea, que una cosa es el deber ser y otra el ser, y que pasar por alto tal distinción es deslizarse hacia lo utópico. Hoy tildar a alguien de «teórico» no suele ser precisamente signo de alabanza o reconocimiento; más bien equivale a tacharle de iluso y adornado de una lamentable falta del necesario realismo. Resulta entonces que la actividad pública se reduce a pura correlación de fuerzas, a trasiego de intereses, a un juego de astucia e influencias inconfesables, pero en todo caso algo en lo que nada cuentan de hecho (ni deben contar de derecho) los principios éticos y, en último término, el ideal de la justicia. Tal sería la oscura naturaleza de la política y poco va a mejorarla el hecho de calificarla de democrática.

No parece éste el lugar para algo más que consignar la relación necesaria que vincula a la moral con la política. Baste decir que la moral tiene como requisito público insoslayable la política, si es que las leyes de la polis contribuyen a las justas relaciones entre todos y a la vida buena del individuo. Y, a la inversa, la política habrá de ser igualmente la culminación de la propia moral, que será su aliento y su límite: al fin y al cabo, si quiere hacer posible lo que postula, la moral ha de volverse política. Por eso siempre es ocasión de repetir la sentencia de Rousseau: «Quienes quieran tratar por separado la política y la moral nunca entenderán nada en ninguna de las dos».

2. Aquellas gastadas monedas verbales apuntan también sin duda a una devaluación del pensamiento en esta materia. Viene a subrayarse que la teoría propia de la práctica (o sea, la que trata de la acción humana) no es tan «teórica» como la teoría propia de la ciencia; es decir, tan exacta, demostrativa y universal como esta última. Pero, aun siendo eso a fin de cuentas cierto, de ahí no se sigue la enseñanza que acostumbra a sacar el ciudadano medio. A saber, que las conductas privadas y públicas poco o nada se relacionan con la teoría, como si no fuera ésta la que en buena medida orienta a aquéllas, o como si tales conductas pudieran permanecer idénticas en caso de que los agentes cambiasen las ideas que las inducen o las justifican. No hay absurdo mayor que suponer que las meras opiniones carecen de consecuencias civiles dignas de mención; que, siendo de hecho inocuas, lo mismo da mantener una que otra. Semejante necedad no repara en que, si las opiniones políticas y las morales son *prácticas*, es precisamente porque mueven el deseo y la voluntad del sujeto, porque se piensan con vistas a la acción.

Pero entonces se añadirá que tratar de la cosa pública equivale a adentrarse en el reino de la pura opinión, un lugar bastante alejado de la verdad. O, lo que es igual, allí donde casi todo puede ser dicho sin mayores miramientos, porque en esto cada quisque alberga un saber de valor parecido y nadie puede arrogarse la misión de enseñar a nadie. Vayamos, pues, a lo concreto (por ejemplo, al plan municipal de

viviendas), se insiste, como si el tratamiento y la decisión sobre ello no exigiera disponer de conceptos abstractos y de categorías normativas de valor. De modo que, falto de análisis y evaluación apropiada, lo tenido por concreto será en realidad algo sumamente indeterminado y se habrá incurrido en dudosos juicios de valor, sólo que habrán pasado inadvertidos para sus propios sujetos. Al final el «experto» emitirá su dictamen como si fuera el único juez competente. Es lo que manda la mentalidad técnica: que no se discuta de los fines mismos y de su legitimidad, que se dan por supuestos, sino tan sólo de los medios adecuados a esos fines al parecer inapelables.

La torpe muletilla olvida que, sin ser en puridad verdaderas (como pueden serlo las teóricas), algunas ideas u opiniones son desde luego más verosímiles que otras; y el que no sean demostrables no les impide presentarse como más o menos razonables, mejor o peor argumentadas. Aviados estaríamos como fuéramos incapaces de fundar racionalmente la prevalencia de unos discursos, programas o proyectos políticos sobre otros. Pongamos por caso, si no pudiéramos sostener con suficiente apoyo teórico que la doctrina absolutista del derecho divino de los reyes, la teoría fascista del caudillaje, la creencia nacionalista en la predeterminación étnica del Estado… carecen de la menor legitimidad frente a la idea del fundamento democrático del poder público.

3. Pero no abandonemos aún este cliché sin sacar a la luz lo que, al manejarlo como cosa obvia, la mayoría suele desatender. Digámoslo de una vez, pese a la sorpresa que depare: que la teoría destinada a la acción, o el conocimiento práctico, ocupa en un sentido indiscutible el lugar más elevado de la escala del saber. Y es que mediante él «no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos» (Aristóteles), como tampoco nos bastaría saber qué es la justicia si no fuera para edificar una ciudad más justa. Es un conocimiento cuyos objetos están a nuestra merced y pueden ser de una u otra manera según dicte el bien del individuo o de su comunidad; se dirige a delimitar opciones, nutrir la deliberación y, a fin de cuentas, fundar una elección o justificar una decisión. Por medio del saber teórico, puesto que se refiere a lo necesario, cabe alcanzar certezas universalizables y descansar en algo seguro, pero trata de lo que nos es más ajeno. En el práctico, al abarcar sólo el espacio de lo contingente, nos movemos siempre entre opiniones más o menos particulares y provisionales, pero se refiere a lo que es más nuestro. Así es como el conocimiento de lo libre o no necesario viene a ser el más imprescindible para el individuo y su comunidad.

Notable paradoja la del conocimiento moral y político: siendo un saber inferior en su potencia epistémica al saber científico, resulta sin embargo exigible de todos los sujetos. Y ello se explica por el muy diverso modo como nos afectan las áreas de la realidad a las que corresponden ambos saberes. No puede suscitarnos tan apasionado interés lo que transcurre sin nuestra participación como lo que sucede gracias a ella, ni tampoco lo que en principio se halla más alejado de nuestras expectativas de felicidad y «vida buena» como eso que las altera radicalmente. Kant dejó escrito que, por contraste con la razón teórica, la razón práctica indaga los fines más esenciales de la naturaleza humana, o sea, lo «que interesa a todos los hombres por igual». El compromiso del individuo con uno u otro género de saber habrá de ser por ello radicalmente distinto. Se diría que no parece tan estricto en el teórico, un conocimiento de índole más especializada. Pero ese compromiso se vuelve universalmente obligatorio en el saber práctico, una obligación que arraiga a un tiempo en su probada capacidad de transformar nuestra conducta y en nuestra interdependencia como sujetos morales y políticos. Una cosa es la teoría y otra la práctica, desde luego; pero el saber de la práctica nos incumbe aún más que el saber de la teoría.

La política es asunto de los políticos

Ya sabemos que el ciudadano medio identifica la política como una actividad cuando menos turbia y, cuando más, despreciable; y también que ese descrédito se traslada enseguida a los políticos, quienes ocupan los puestos más bajos en las encuestas que entre nosotros miden la estima social de las profesiones e instituciones. Todo ello salta, si no a la vista, sí al oído tal como se escucha en la plaza pública.

1. Casi nadie se priva de sentenciar que *la política es asunto de los políticos* y que sólo a ellos les toca dedicarse a esta ocupación. Así dejamos claro qué y cuánto cabe esperar de cualquiera de nosotros en el cuidado de la cosa de todos. Sólo a los políticos les corresponde arreglar cuanto haga falta de los asuntos comunes (sin que olviden, claro, velar por lo mío…).

Pero lo más frecuente es que aquella expeditiva sentencia se acompañe de otro tópico según el cual la política es tarea de los políticos, *porque para eso les pagamos*. Vendría a ser algo así como decir que, la política, para quien la trabaja. A veces se deja entrever en ese desahogo algún prejuicio favorable a que la política se guiara por un afán cercano al altruismo. Suele olvidarse que, como esta actividad no fuera remunerada, sólo los muy pocos que contaran con rentas suficientes y pudieran «vivir para» la política se harían cargo de las tareas públicas. O, lo que es igual, que no hay más remedio que hacer posible para nuestros representantes el «vivir de» la política si queremos que ésta cuente con una base lo bastante representativa.

No entremos ahora ni a denunciar algunas de sus prebendas, ni a medir la cuantía comparativa de sus sueldos ni a cómo conjurar el peligro cierto de que la política mude su naturaleza en cuanto se convierte en profesión. Destacaré tan sólo que esa profesionalización nos viene de perlas para dispensarnos de nuestros quehaceres civiles. Eso sí, cuanto más se insista en que a nosotros nos dejen en paz, mayor será el riesgo de que los asuntos públicos sean los asuntos privados de los partidos, el negocio particular de los políticos. Nuestra condición ciudadana se agota en cumplir mal que bien con Hacienda y, según nos dé, en votar a desgana cuando nos convocan; el resto es asunto de esos ciudadanos especiales que son los políticos. Así las cosas, ¿de qué quejarnos si luego pasa lo que pasa?

2. ¿Y quién no ha dicho u oído a estas alturas aquello de que *todos los políticos son iguales*, se sobreentiende: gente de poco fiar o individuos que van a lo suyo, sin excesivos matices? Sentado lo cual, ¿para qué molestarse en comprender sus diferencias ideológicas, comparar sus programas respectivos o vigilar sus conductas públicas, con el trabajo que ello exige? Añádase el apuro de tener que pronunciarse sobre la justicia o injusticia de sus reclamaciones y quedar así expuesto a las réplicas del contrario. Resulta más confortable reducir a los políticos al común denominador de aprovechados, que ahí nos entendemos todos.

Nadie ignora, ni que estuviéramos ciegos, cuánto indeseable descubre de pronto en su interior una irreprimible vocación de servir al pueblo. Pero no es menos cierto que a menudo su presunta inepcia o su real malicia nos sirven para certificar, por contraste, nuestra acrisolada competencia y un altruismo sin tacha. Sólo cuando nos aprietan reconocemos que, sometidos a sus tentaciones y presiones cotidianas, a lo peor seríamos tan estúpidos o corrompibles como les suponemos a ellos.

3. En tono entre realista y descreído, no faltarán entonces quienes tercien con que *tenemos los políticos que nos merecemos*. Y se presupone: mediocres. Es un modo oblicuo de confesar por fin que somos de una

pasta parecida y que no vale la hipocresía de culparles en exclusiva de unos pecados que los demás seguramente también cometeríamos en su lugar. Eso sonaría muy bien, si no fuera porque al mismo tiempo tan humilde reconocimiento viene a sugerir que nadie exija nada de los hombres públicos ni de los ciudadanos de a pie, porque unos y otros somos lo que somos; así que menos quejas y a conformarse con lo que hay. El tópico justifica a la vez la baja calidad del político y la desidia del ciudadano.

Pero el caso es que, cuando elegimos a esos políticos y los destacamos así sobre los ciudadanos corrientes, no es para que reproduzcan en el foro público nuestro conformismo y mediocridad, sino para que representen nuestras más dignas aspiraciones. En un régimen democrático debemos hacernos merecedores de más de lo que tenemos, y eso significa que hemos de escoger políticos que sean mejores que nosotros.

4. Tanto prejuicio acumulado contra la política se muestra en el runrún habitual de que una determinada situación o una propuesta resultan deleznables, por lo menos sospechosas, *porque se han politizado y no hay que politizar las cosas*.

Otra simpleza mayúscula. Dejando la esfera privada a buen recaudo, hay que politizar todo lo que nos afecta en tanto que miembros de una polis, y en todo lo posible y cuanto más mejor. Es decir, ha de procurarse que todo lo tocante a nuestra libertad e igualdad públicas, que todo lo que pueda contribuir a depurar la vida colectiva…, pase por el examen del mayor número de ciudadanos, se debata entre ellos y se decida públicamente acerca de su conveniencia. Somos seres tanto más libres cuanto más politizados. Y, como no ocurra así, no es que el asunto en cuestión esté despolitizado, sino que algún interés bastardo lo habrá excluido del juicio y decisión de todos para ser politizado por y en beneficio de algunos.

¿Que la tabarra de marras sólo quiere denunciar las miras partidistas o sectarias, en una palabra, las que subordinan el interés general al particular de un grupo o de un líder? Pues entonces debería decirse, para no confundir ni confundirnos, que ese problema está mal politizado y hay que procurar politizarlo bien.

5. Todavía se escucha en nuestras plazas a todas horas que alguien es una persona decente porque *no se mete en política*, sino que *va a lo suyo*. Y la tópica cantinela se remata con el máximo timbre de gloria de que esa persona *sólo vive para su familia: de casa al trabajo y del trabajo a casa*. ¿Será preciso enumerar la serie de disparates que ahí están contenidos?

Pues se pregona que la política es algo sucio, un espacio más o menos perverso en el que reinan los más viles intereses o la mentira y sólo triunfan los canallas. La obligación del hombre honesto será huir de todo contacto con ella. De manera que la única clase de vida valiosa será la privada o íntima, y no habrá más vida útil que la laboral, frente a esa otra vida ciudadana a un tiempo carente de valor e inútil. Se trata de un capítulo central del catecismo del hombre «normal» de nuestros días, que a muchos les anima a presentar como primera tarjeta de visita eso de que *yo no soy político*. Nada importa que ello contradiga lo que los mejores pensadores morales y políticos nos han enseñado a lo largo de veinticinco siglos. A quienes se desentendían de lo común o de todos para preocuparse sólo de lo suyo (*idios*), los atenienses del siglo V a. C. ya les llamaban *idiotas*.

Con esos prejuicios se alinea una imponente batería de razones que sostienen el edificio entero de la teoría política liberal. El denominador común a todas ellas es la consagración de lo que cabría bautizar como una «ciudadanía de omisión». Llamo así a la que se hace fuerte en el talante abstencionista, tal como delatan aquellos tópicos acerca de la persona respetable y prejuicios por el estilo. Es el comportamiento de quien sólo se mueve por deberes públicos negativos (no hacer daño ni negar derechos ajenos), pero se cree exento de deberes públicos positivos más allá de pagar sus impuestos, si no puede evadirlos. Esta ciudadanía es hoy la más extendida y la que sigue gozando de notable predicamento en nuestras sociedades todavía bastante más liberales que democráticas.

Son de sobra conocidos los pilares doctrinales del liberalismo, y aquí sólo cumple recordar los más firmes. Uno es de naturaleza antropológica, la firme creencia de que el hombre es un *Homo economicus*, es decir, un calculador de beneficios y costes, alguien que se considera desatado de otros lazos sociales que no sean los que establece a cada momento su interés egoísta. Sólo si acepta guiarse por tales premisas, él mismo y su conducta serán racionales. El otro fundamento, éste ya de carácter normativo, es la prevalencia de la *libertad negativa* por encima de la positiva. El individuo en sociedad debe regirse por una libertad que consiste en no interferir en la conducta de los otros, así como en la no intromisión de los demás (y ante todo del Estado) en la suya propia. Es una libertad que prohíbe acciones y ordena las omisiones contrarias. El ciudadano liberal, que forma la mayoría ciudadana —la bien llamada «mayoría silenciosa»—, proclama su *derecho a no deber*.

Semejante rechazo de deberes positivos hacia los otros se plasma, naturalmente, en el alejamiento general de la participación política. Ya lo habían anunciado varios pensadores clásicos de la política desde el siglo XIX, igual que nos previnieron de sus fatídicas consecuencias. Para Tocqueville, el individualismo y el afán de igualdad de las masas modernas «les predispone a no ocuparse de sus semejantes y (…) a hacer de la indiferencia una especie de virtud pública». Los que huyen de la vida pública para refugiarse en la privada dejan la política en manos de unos pocos y este despotismo democrático que resulta de esa actitud fugitiva provoca a su vez nuevas huidas. Al igual que el cliente en el mercado, alguien ha explicado que el ciudadano común escoge hoy para su conducta pública la *salida* con preferencia a la *voz*. Y es que mientras la voz o la toma de la palabra —«la acción política por excelencia»— es directa, personal, y resulta por ello costosa y hasta arriesgada, la salida —la abstención u omisión— representa un mecanismo impersonal e indirecto que apenas exige esfuerzo.

En ésas estamos y así nos va.

Los sentimientos políticos son intocables

Uno de los acuerdos más generales e indiscutidos entre nosotros es que el mundo de los sentimientos ocupa un reducto íntimo del individuo que nadie debe allanar y todos han de respetar. Se supone, además, que son poco menos que naturales e inmunes a la razón y sus argumentos. Trasladadas estas premisas al terreno político, se aceptará a regañadientes el intento de persuadir al adversario mediante la fuerza de las ideas, pero habrá que detenerse en cuanto rozan sus emociones. Este es un umbral que no hay que traspasar, *no vayamos a herir sus sentimientos*. ¿Pondremos a prueba tales supuestos, por ejemplo, en nuestras relaciones con un terrorismo etnicista como el vasco?

1. Un ciudadano observador ya habrá notado que el terrorista y sus secuaces cultivan una compasión y una indignación invertidas. Igual que experimentan alegría ante el daño sufrido por sus víctimas, sienten una pesarosa compasión e indignación por el mal que a ellos, sus verdugos y agresores, pueda sobrevenirles. Eso se explica porque corrompen el sentido del merecimiento del daño. Para el terrorista, merecido es el daño que él hace al otro, inmerecido el que el otro le propina. Otro tanto ocurre con la consideración acerca de lo justo: según el terrorista, él repone la justicia al golpear al enemigo, pero éste comete injusticia cuando le persigue, procesa y encarcela. Bajo tal óptica la víctima se vuelve verdugo o culpable y, en justa correspondencia, el verdugo pasa a ser una víctima inocente. Naturalmente esa inversión sentimental arranca de sus convicciones nacionalistas de partida.

Cuando no se llega a tanta alteración de los conceptos éticos y políticos, se equiparan al menos los sentimientos de pesar que despiertan *por igual* las víctimas de ambos bandos y así muchos esquivan el planteamiento de la injusticia del crimen cometido y la cuestión de su responsabilidad. Víctimas del terrorismo y víctimas del policía que detiene al terrorista o del juez que le condena, tan víctimas al parecer son las unas como las otras. El asesino que muere al explotar la bomba con la que iba a atentar o por disparos del guardia que quería impedir su atentado adquiere asimismo la prestigiosa condición de víctima. Muertos al disponerse a asesinar y muertos asesinados son ya tan sólo muertos y nada importa justificar aquello por lo que respectivamente mataron o cayeron. Y los pregoneros de tanta barbaridad se quedan tan anchos y reciben el *plácet* enardecido de multitudes.

De suerte que el dictamen sobre la justicia o injusticia de la causa nacionalista (pero esto valdría para cualquier otra causa pública) que en el fondo está en juego y la congruencia de las emociones que la acompañan variarán según las creencias del sujeto. A tal creencia, tal idea de justicia y tales sentimientos. La pregunta resulta obligada: ¿cómo superar entonces el relativismo de las pasiones y opiniones en liza, si no entramos a dilucidar con argumentos qué sea lo fundado o infundado en ellas? No bastará con decir que lo malo de la pesadilla etarra radica sólo en su violencia, pues para ellos el recurso a esa violencia puede justificarse cada vez que el sujeto *siente que* a su Pueblo le pisotean un derecho fundamental como sería el de autodeterminación. Habrá que examinar si les ampara ese derecho y si se produce ese atropello; habrá que juzgar, en definitiva, la legitimidad de la pretensión por la que algunos matan y otros más jalean o disculpan sus asesinatos.

2. Ahora bien, en ese mundo *abertzale* lo habitual es permanecer en el terreno de las pasiones, no ir en busca de las razones o sinrazones que los sostienen. Así se llega a declarar que los sentimientos políticos (como los no-políticos), además de insuperables, son inobjetables y respetables. Lo venía a decir en época reciente un obispo vasco cuando recomendaba serenar nuestros sentimientos en la política para así evitar la

demonización del adversario. Y eso está bien, aunque se diría que para él el cauce abierto para las razones democráticas no debe desempeñar mayor cometido en ese esfuerzo. Al contrario, lo que proponía era fomentar una emoción, «la conciencia cálida de pertenecer al mismo pueblo», aun manteniendo sus pobladores distintos sentimientos de pertenencia. Pero el caso es que, cultivando estos distintos afectos particulares, no somos un mismo *pueblo* ni sería bueno ni posible siquiera que lo fuéramos. Formamos más bien una *sociedad* cultural y políticamente plural. Y esa sociedad plural sólo puede vivir en paz si instaura el pluralismo y la tolerancia para las diversas ideologías —las tolerables, claro está— de sus miembros. Es decir, si consagra la ciudadanía como igual libertad de los sujetos políticos e infunde los sentimientos conformes a esa condición del ciudadano.

No es casualidad que por las mismas fechas el partido allá más votado proclamara tesis coincidentes con las episcopales. Escuchen este punto central de su declaración en aquel Aberri Eguna: «… manifestamos que los sentidos de pertenencia nacional no se imponen. *Como todos los sentimientos* [la cursiva es mía], o se respetan, arbitrando para ello un marco recíproco de garantías de respeto y desarrollo en igualdad de condiciones, o la imposición de uno de ellos se constituye en fuente permanente de conflictos». Se advertirá de paso la cínica contradicción entre lo que el nacionalista demanda (el deber de respetar los sentidos o sentimientos de pertenencia nacional) y lo que hace (imponer a todos su propio sentido de pertenencia). Y eso es nada comparado con los erróneos y peligrosos supuestos contenidos en esas palabras de apariencia tan irreprochable.

3. Pues no es verdad que todos los sentimientos sean legítimos y dignos de respeto, un absurdo tópico paralelo al de que todas las opiniones políticas son respetables. No nos parece que valga lo mismo el amor que el odio, la admiración que la envidia, la benevolencia que la sed de venganza. Ni es cierto que la razón deba abstenerse de cuestionar la bondad o maldad de los afectos y, llegado el caso, de procurar transformarlos. ¿Acaso unos sentimientos, en determinados momentos, no conducen a una acción política y otros a la opuesta? Ni es cierto tampoco que la razón sea impotente contra ellos, como si no hubiera conexión entre lo que pensamos y lo que sentimos, como si el cambio de convicciones dejara intactas nuestras emociones. Somos responsables de nuestros sentimientos porque somos responsables de aceptar o rechazar las ideas y creencias que alientan esos sentimientos.

Pero hemos visto que a una mirada nacionalista el sentimiento de pertenencia a su nación es la pasión política originaria e intocable por naturaleza. Por si el ciudadano lo ignorase, el nacionalismo le enseña que la política es sobre todo la exaltación de la propia nación, un combate entre ideologías y pasiones nacionalistas. ¿Que eso no es el significado de democracia?; pues peor para ella, responderá. Aquí nada cuenta el peso de los argumentos ni nada puede la deliberación racional contra la liberación nacional. En pocas palabras, para el nacionalista la política se agota en preservar lo propio y levantar sus fronteras frente al otro. Para el demócrata, en cambio, toda pertenencia particular —ya sea a una etnia o a una iglesia— ha de subordinarse a la común ciudadanía. Y los únicos sentimientos políticos universalmente respetables serán sólo los nacidos de esa conciencia que nos considera a todos sujetos de iguales derechos básicos.

Conservemos las tradiciones

En cuanto ciertas voces cuestionan el futuro de alguna costumbre ancestral, ya sea por su brutalidad o por su naturaleza discriminatoria, algunos del lugar se ponen ariscos e invocan la sagrada tradición. Los encierros de toros de Pamplona —por señalar un caso conocido— deben pervivir porque son tradicionales, tal es la réplica habitual de sus partidarios frente a sus detractores. Quien esto escribe descree del valor incontestable de la tradición como supremo argumento favorable a los encierros o a cualquier otra práctica social. Instituciones o usos arraigados en una comunidad no valdrán tan sólo porque vengan de antes, sino porque hoy se antojan justos o convenientes para el común de sus ciudadanos. De suerte que ese criterio ha de servir para el refrendo o el rechazo de unas cuantas realidades que entre nosotros pasan por tradicionales. Y ello nos pide hacer algunas distinciones.

1. Hay una especie de *tradición que aún no es, pero que se quiere que sea*. Me refiero a esas costumbres o prácticas inventadas hace bien poco y que responden a la necesidad de dar pátina a nuestros actos más ordinarios. El presente suele ser prosaico y aburrido, y nada mejor para rescatarlo que infundirle alicientes novedosos y, mejor aún, dotarlo de presuntos antecedentes ilustres. Ciñéndonos tan sólo a las fiestas populares, los uniformes juveniles, himnos conmemorativos y cánticos al santo patrón, guisos de toda la vida, desfiles de autoridades, ceremonias inveteradas, etc., suelen ser de anteayer mismo, pero muchos los imaginan llegados de la noche de los tiempos. Desde épocas bien recientes existe una sorprendente afición a crear hábitos de la nada o de la casi nada. Ya se sabe de dónde proviene el impulso: del prestigio de los orígenes, el valor de la diferencia, el respeto de la identidad, el fomento de los rasgos culturales y cuantos misterios nos han revelado estos últimos años los antropólogos y gremios afines. Desde este narcisismo colectivo exaltamos el «nosotros», lo mismo que hacemos del «ser de los nuestros» la seña de identidad más destacada. Todo es poco para resaltar el milagro de ser contemporáneos de vetustas tradiciones a las que hemos visto nacer.

Ahí tienen asimismo las *tradiciones que fueron, pero que ya no son*. Esa o aquella tradición rigió durante un tiempo, tal vez a lo largo de siglos, pero dejó de hacerlo varios lustros o siglos atrás y no ha llegado viva a nosotros. La práctica en cuestión será antigua, todo lo vieja que se quiera, pero no es tradicional. Tradición no significa antigüedad. Tradicional es lo antiguo que pasa de padres a hijos (de *tradere*, entregar), y hay experiencias que las generaciones anteriores no entregan a las siguientes. ¿Hará falta añadir que no hay dictamen de la historia ni decreto de la moral, y menos aún de la política, que nos obliguen a (o nos otorguen el derecho de) recuperar las tradiciones pasadas caídas en desuso? Los vivos vivimos de incontables herencias que los muertos nos han legado, pero también gracias a que hemos abandonado otras muchas por inútiles o injustificables.

2. Más conflictos suscitan en todas partes las *tradiciones que todavía son, pero que ya no deben ser o seguir siendo*. Se trata de todas aquellas que es preciso revisar, y en su caso transformar o sin más suprimir, a la luz de principios morales indiscutibles o principios políticos universalizables. La dignidad del hombre no tolera que subsistan los códigos tradicionales que perpetúan, pongamos por caso, el sometimiento de la mujer o la pena capital. Frente a la soberanía popular como clave de organización de lo público han de borrarse las invocaciones a la voluntad de una Iglesia, del señor o del amo, de la sangre, de la casta o del caudillo…, por tradicionales que hayan sido o aún sean en una sociedad.

Negarlo sería tanto como consagrar en política la llamada legitimidad tradicional, o sea, la conciencia de

que la validez de las normas y de su obediencia estriba en que *siempre ha sido así*. En nuestro texto constitucional —y por lo demás expresamente contra sus artículos más básicos— una tradición que todavía subsiste es la foral, esos presuntos derechos históricos que quiebran el supuesto nuclear de nuestra igualdad como sujetos políticos. Fueron derechos cuando los derechos no eran de los individuos sino de los territorios y monarcas, cuando no había ciudadanos sino súbditos, cuando no había leyes nacionales sino locales. Esa tradición del antiguo régimen se extinguió en buena hora y con ella habrían de extinguirse todas sus secuelas. Podemos disimular y estirarla alguna temporada más, pero no lograremos justificarla.

Por eso, en fin, quedan tantas *tradiciones que aún no son y deben llegar a ser*. Son las tradiciones contrarias a todas las anteriores y abarcan creencias y conductas colectivas, instituciones y celebraciones acordes con la dignidad humana y la exigencia democrática que todavía nos faltan. ¿Se instaurarán algún día? Sí, tan pronto como muchos de nuestros sedicentes progresistas se liberen de su profundo talante tradicionalista.

Ha sido una actuación muy poco ética

Por desgracia, nunca faltan escándalos que pongan a unos u otros políticos en la picota y a la ciudadanía le asiste el derecho a juzgar esas conductas públicas. Eso sí, con tal de que ese juicio, además de estar libre de malevolencia, se exprese en tres planos que no debe confundir: el legal, el moral y el político.

1. Para empezar, los hechos encausados no consisten sólo ni principalmente en una *falta de ética*, como repetirá el tópico vigente para mejor hurtarse al peso de la ley penal, sino en una estricta falta o —con mayor precisión— en un presunto delito. No se trata de flaquezas de la conciencia subjetiva, de gravedad variable según códigos morales personales o colectivos y sin efectos más allá de esas conciencias. Antes y más que eso, han sido ante todo unas conductas ilegales porque han vulnerado unas normas jurídicas, sean de ámbito municipal o estatal, de procedimiento administrativo o de financiación de partidos. Si dejamos de manosear a la sufrida Ética, es al Derecho a quien primero toca entrar en estos casos y presentar sus cargos. Lo que ha fallado es *el imperio de la ley*.

Viene a cuento recordar entonces aquel viejo dicho anglosajón de que «un gobierno debe ser a prueba de tontos» o, para el caso, de corruptos. Con lo que quiere darse a entender que lo decisivo en la vida de un Estado no es tanto el ser regido por personas de elevada inteligencia o integridad probada, cuanto por reglas legales que impidan de hecho a sus gobernantes cometer estupideces o incurrir en corrupción. O, lo que es igual, que el gobierno de los hombres debe supeditarse al gobierno de las leyes. Sólo así los hombres, aun si fueran moralmente malos —«incluso cuando se trate de un pueblo de demonios», resaltará Kant—, estarían obligados a portarse como buenos ciudadanos. Que los seres humanos —unos más, otros menos—, puestos en situaciones de poder, vamos a flaquear ante sus pompas y tentaciones…, eso ya está previsto. De suerte que el ejercicio democrático se alimenta, entre otras, de la convicción de que el poder ha de ser controlado en sus seguros excesos. Precisamente por ser público, o sea, por gestionar los asuntos de todos, el poder político debe ser publicado, es decir, quedar a la vista de todos.

2. Aclarado lo anterior, sólo en el siguiente escalón ha de abordarse el plano de la *inmoralidad*. No entremos a dilucidar la personal —porque en el santuario de las conciencias uno ha de adentrarse con sumo cuidado—, para referirnos sólo a la inmoralidad pública. En la explicación posterior de los implicados, y cuando las pruebas resultan ya apabullantes, a veces se llega por fin al reconocimiento de los hechos imputados. Eso sí, tan sólo como confesión de un «error», de una equivocación involuntaria, y párese de contar. La justificación de los partidos en que se encuadran los delincuentes, al aplaudir con fervor en esos cargos imputados su «gesto» de dimitir, suele ser estrambótica. No se puede caer en la incoherencia de juzgar intachable hasta el último minuto una trayectoria política que, a la vista está, no parece haberlo sido durante unos cuantos años. Ni se debe considerar esta dimisión como un mérito sublime de los dimisionarios, cuando es la única salida para quien quiere evitarse el trance de comparecer ante un tribunal y, con alta probabilidad, ser condenado. Aquel mismo Kant ya nos advirtió de que, si la honradez es exigible a cualquiera, valorar como admirable el comportamiento meramente honrado de alguien es señal segura de la deshonestidad general.

Pero hay inmoralidad pública también —y quizá más considerable, por más ramificada— en el prolongado consentimiento de tales conductas ilícitas por parte de quienes las conocían. Hay así, desde luego, un silencio cómplice en los partidos que les mantenían en sus puestos. Recuérdese además que no hay corruptos sin corruptores, ni unos ni otros sin encubridores de la corrupción. Y que estos tres géneros

de personajes florecen tanto o más en nuestra ensalzada sociedad civil que en la escarnecida clase política que dirige el Estado. Ninguno de los grandes escándalos políticos de este tenor ha sido posible sin la pasividad o cooperación de muchos que permanecen en la sombra. No deja de ser aberrante, por ejemplo, que la sospecha persiga en exclusiva al político que cayó en la tentación o la propuso, pero se desentienda bastante más del financiero o del constructor que le tentaron o se dejaron tentar. Al contribuir a desvelar estos escándalos, los medios de comunicación cumplen un alto servicio ciudadano. Ahora bien, tanto el momento particular en que se publican, como los comentarios que los adornan, dejan en el ciudadano el regusto de que ahí anidan unos móviles partidistas inconfesables. En resumidas cuentas, de que tal información se ha guiado menos por el propósito de restablecer la verdad o depurar la vida pública que por el de propinar un navajazo al partido del adversario.

3. Lo más grave de la corrupción política, con todo, no es la aireada corrupción de ciertos políticos, sino la más oculta e insidiosa corrupción de la política democrática misma. Aquella otra es particular y ésta es general; una es tan sólo un efecto, la otra su causa o al menos su ocasión. Lo que importa no es tanto la conducta irregular de algunos, como el hecho de que el sistema que en principio nos representa a todos anime, ampare o deje sin sanción aquellas conductas. La mayor corrupción política sería que la sociedad civil no haga mucho por acabar con los corruptos y las corruptelas. Bastante desorientado, al ciudadano ordinario suele irritarle mucho más conocer que un político se lleve dinero público al bolsillo que enterarse de que ese dinero vaya a parar a las arcas de su partido. Deja entonces de percibir que aquel delincuente no le mancha con su delito, mientras que el partido que se apropia de ese dinero para una campaña electoral mancha el sistema político entero y atenta contra el principio de igualdad política y el de representación.

Por una u otra vía ese ciudadano, sorprendido o asqueado por la porquería que aflora a la superficie, tiende a reafirmarse en su miserable prejuicio de que así es la política y que de los propósitos de los políticos sólo cabe la más torcida interpretación. Y entonces le brotan una de estas tres disposiciones: o suspira por entrar en política para hacerse con la parte del pastel que cree corresponderle, puesto que otros ya se la adjudicaron; o decide volverse más «idiota» todavía, es decir, desinteresarse del todo por lo común y atender sólo a lo propio; o demanda a gritos la llegada de un salvador de rompe y rasga. No hará falta insistir en que aquella enfermedad era menos virulenta que estas reacciones que incuba.

El mito de la inmaculada pureza de la sociedad civil, sofocada bajo la sordidez y crueldad del Leviatán estatal, hace ya tiempo que suena a falso discurso probablemente forjado por las fuerzas más conservadoras. Esta idílica sociedad que formamos constituye el mundo de los intereses más egoístas, de las clases sociales y de la desigualdad; en suma, el reino del mercado y del dinero. Hay corrupción porque esta lógica de lo privado contagia a la lógica pública, cuando los intereses generales se abandonan en manos de los gestores de los intereses privados, cada vez que la política misma se ofrece como un inmenso mercado de votos, de influencias o de puestos públicos. Así pues, al revés de lo que suele pensarse, la esperanza para la depuración de lo común no está tanto en la sociedad como en el Estado; no necesariamente en más Estado, sino en un Estado más democrático. Y para ello, claro, habrá que asegurarse de que los políticos no sólo parezcan honrados, sino de que lo sean.

Desapruebo lo que dices, pero defiendo tu derecho a decirlo

Bastante próximo a convertirse en un tópico de las sociedades democráticas (pluralistas, tolerantes) se halla aquel dicho célebre, atribuido a Voltaire, de que «no comparto lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo». Aun estando en desacuerdo con la tesis de quien por sostenerla sufre trabas o penas, uno mostraría su total disposición a apoyar la libre expresión de ese pensamiento del que discrepa. En múltiples coyunturas, sin duda ninguna, semejante actitud merece el aplauso ciudadano. Pero no en todas, como supone un progresismo facilón y ahora trataré de explicar.

1. Pues ese talante de apariencia tan exquisita, *como no quiera entrar en más averiguaciones sobre eso cuya expresión se prohíbe*, podría desviarse de lo que importa y caer en plena aberración moral. Quiénes sean los injustos perseguidores y quiénes los injustamente perseguidos, eso lo dirá el análisis moral (además del legal) de las tesis o demandas reprimidas. Antes de prestarse a defender el supuesto derecho a decir lo que sea, pese a que desaprobemos lo dicho, habrá que dejar bien sentadas las razones de nuestra desaprobación. Si un grupo político mantiene en su ideología y programa de acción que hay gentes en su comunidad que deben marcharse o ser eliminadas, ¿podemos contemplar eso como si fuera un punto de vista más entre otros, con el mismo derecho que los demás a ser oído y considerado en la escena pública? Si semejante punto de vista no debe ser asumido o representado políticamente en modo alguno, quienes lo secundan ¿seguirán gozando del derecho a ser escuchados en tanto que conciudadanos? Creo que no, que ya no vale aplicarles aquella reflexión del ilustrado francés, puesto que no cabe reconocerles legitimidad para expresar lo que expresan. En ese caso desaprobamos tanto su propósito particular como su pregonado derecho a proclamarlo. La iniquidad de la meta que ese propósito pretende y de los sentimientos que infunde no merecería el derecho a la libertad de expresión.

De suerte que esta libertad puede no ser lo único ni lo más crucial puesto en juego en esa coyuntura. Antes que la defensa de la libertad de expresión está el análisis crítico de *eso mismo* que aspira a expresarse, su verdad o falsedad prácticas, su justicia o injusticia en las circunstancias dadas. A aquel tolerante volteriano con buena conciencia le seduce más, sin embargo, la abstracta libertad de pensamiento que los resultados concretos del ejercicio público de ese pensamiento y sus consecuencias normativas para la acción. El presunto solidario desdeña debatir acerca de una doctrina que, en último término, podría justificar el despojo de las libertades y la persecución de los disidentes. Al contentarse con pregonar la libertad de expresión, la concede por igual a unos y otros, lo mismo a acosadores que a acosados. Todas las ideas serían al parecer expresables, incluso las que negasen la expresión de las demás. Resulta a las claras contradictorio que nuestro volteriano se muestre dispuesto a dar su vida por la libre expresión de quienes, entre otras soflamas, amenazan con acabar con la libertad de expresión de sus adversarios y —si preciso fuera— hasta con su vida.

2. Según eso, ¿de qué lado está el volteriano en esta contienda que tiene víctimas y verdugos? Le guste o no, la respuesta es fácil en cuanto se aplica la regla de la transitividad. Piénsese en ese lugar cercano donde actúan simultáneamente una organización terrorista, un partido que la representa en el Parlamento y otras formaciones políticas que no sólo comparten con los terroristas sus objetivos últimos, sino también sus postulados de partida. Parece entonces una brutal incoherencia que el individuo A crea fraternizar con el individuo B cuando éste es hostigado por esa organización terrorista y su entorno, mientras disculpa o apoya en la medida que fuere a esta organización. Por ejemplo, mientras A justifique e incluso vote al

partido que es miembro y portavoz del conglomerado criminal, o en ocasiones secunde a otros partidos asentados en las mismas premisas y en busca de los mismos fines…, o simplemente jamás dé señales públicas de oponerse a los presupuestos político-morales que sustentan la amenaza de la seguridad y libertades de aquel B y de muchos como él. He ahí una cadena de complicidad y responsabilidad en el daño. Ese buen amigo A dice que quiere solidarizarse con las víctimas, pero sin renegar del todo de la comprensión de sus verdugos ni de las doctrinas que les alimentan. Pretende estar a la vez repicando y en la procesión.

Esa solidaridad pregonada hacia unos que inmediatamente se vuelve insolidaridad con respecto a los demás, *por no atreverse a terciar y hacer suyas las mejores razones de unos o de otros*, nada tiene de solidaria. En realidad, sólo busca precaverse del temor a descubrir de qué lado está la justicia y, con ello, del miedo ante la mera posibilidad de sufrir las consecuencias de un hallazgo tan comprometido.

Al enemigo, ni agua

No falta de ninguna escena política, pero en la nuestra la especie de los sectarios prolifera hoy como nunca. Hasta se diría que afiliarse al sectarismo se ha vuelto requisito que el ciudadano debe satisfacer antes de opinar acerca de los asuntos comunes. Como si tomar partido fuera lo mismo que tomar un partido único y de por vida; o como si, siendo por lo general recomendable en estas cosas ser partidario, resultara ineludible hacerse partidista.

1. El sectarismo no es rasgo exclusivo de una ideología en particular, pero sorprende que para muchos pueda pasar por progresista tanto esa actitud como el sujeto que la mantiene. Para el sectario las cosas no pueden ser buenas si aprovechan a los que reputa malos. A la inversa, hay que consentir el mal porque su denuncia o su combate, aun cuando ciertamente puede limitar o paliar el daño, también podría favorecer directa o indirectamente al partido contrario. Y eso no. El sectario ha de preferir el daño de su enemigo particular al bien del conjunto, aun cuando esa opción apenas le favorezca a él mismo y hasta le perjudique. Aquí el tópico es tonante: *Al enemigo, ni agua*.

Esa vocación de secuaces adopta en la vida pública múltiples facetas. Por de pronto, ofrece el más accesible sucedáneo de la reflexión. En su lugar basta con repetir en cada caso lo dictado por la autoridad en quien delegamos nuestro propio pensamiento; aún más fácil, basta con proclamar lo contrario de lo que sostiene el contrario. Funciona como santo y seña de pertenencia al grupo de los elegidos, como guiño de complicidad con los del propio bando. La consigna sería «todo por la secta y para la secta». Sin ella, el sectario apenas se atrevería a expresar nada en público; la propia secta, sus sumos sacerdotes y pregoneros son los eficaces proveedores de sus respuestas automáticas. El sectarismo suministra también un útil mecanismo clasificatorio de la identidad política de las gentes. Si un compañero lee ese periódico o de vez en cuando escucha aquella emisora, no hacen falta más costosas averiguaciones para saber de qué pie político cojea. Sabido lo cual, por cierto, ya no hay mucho más que políticamente interese saber de él.

2. Pero el sectarismo es sobre todo una fórmula segura en política para la construcción del enemigo y su cotidiano vapuleo. El sectario decide de antemano que con el enemigo no hay que estar ni siquiera en aquello en lo que no es enemigo. El enemigo tiene que serlo en todo y del todo. Es preciso que él y los suyos encarnen cuanto haya de maligno y equivocado porque así, por contraste, resplandecerá la bondad o verdad indiscutibles de los míos. También vale al revés: si se supone que estoy en lo cierto y junto a las personas decentes, habrá que dar por supuesto sin mayor acopio de pruebas que los demás chapotean en el error y son gente de poco fiar. Cuando la pasión sectaria se desata, exige el todo o nada, el conmigo o contra mí en bloque y para siempre. La verdad será la verdad, la diga Agamenón o su porquero; pero como la exprese el candidato rival, no pasará de ser una burda falacia. Tal vez el sectario se muestre dispuesto con el tiempo a reconocer alguna deficiencia propia, pero no lo hará antes de que el enemigo haga confesión general y detallada de todas las suyas. Desde el cerco de prejuicios en que se atrinchera, el sectario tiene bien claro respecto de su oponente que *con ése, ni a heredar*.

Este partidismo exhibe en toda su crudeza la torpe dialéctica amigo/enemigo como eje capital de la política. En realidad, lo que tal conducta manifiesta es que se es más enemigo de los enemigos declarados que amigo de los demás, porque se prefiere herir a aquéllos al precio de dañar o defraudar incluso en mayor medida a todos los otros. Qué nos parezca verdadero o falso, justo o injusto, eso ni se plantea. El discurso público sólo será adecuado si favorece los intereses del propio partido o de los amigos y daña los del

adversario; será absurdo amén de reprobable en el caso contrario. Una por una, *lo que importa es ser de los nuestros*. Y no tiene el menor crédito la excusa de que sólo desbancando al enemigo podrá beneficiarse a la causa por la que se combate. Cabe barruntar que, una vez en el poder político, todo quede subordinado o pospuesto a la conservación de ese poder, de igual manera que hasta entonces todo quedaba supeditado a conquistarlo.

Naturalmente, al disidente se le trata de acallar con el argumento de sus «malas compañías», esto es, con el reproche de que objetivamente coincide con posiciones ideológicas del adversario. Y así, igual que el hincha sólo ve enfrente a otros hinchas de distintos colores, nuestro sectario tiende a ver en quien le objeta a otro sectario. En realidad, lo necesita como pretexto y justificación de su propio partidismo. A ojos del sectario, en el partido contrario sólo puede haber otros partidarios no menos sectarios, aunque quizá más camuflados. Lo peor es que a veces acierta, pero con el acierto de la profecía autocumplida. Tanto ha empujado al otro contra las cuerdas, que ese otro no tiene más remedio que hacer suya la extremada posición que se le adjudica y confirmar así su condena anticipada. Un sectarismo a la ofensiva engendra otro sectarismo a la defensiva.

3. Por arrogante que componga su rostro, cualquiera puede advertir la debilidad del sectario. Primero, la debilidad teórica de sus propios pronunciamientos, según revela su negativa a argumentarlos o a reforzar sus puntos flacos. En el mejor de los casos, busca aparentar tener razón, no busca tenerla. Semejante impotencia crece en quien trajina con una sola idea porque no puede rumiar más de una al mismo tiempo. Pero se advertirá asimismo su enorme debilidad política en ese gesto reacio a compartir con el contrario hasta lo poco que a veces comparten, no sea que les confundan, y dispuesto a exagerar hasta la caricatura aquello en lo que discrepan. La simplificación de su pensamiento prueba la propia simpleza tanto o más que su malicia. Cualquier suceso, proyecto o ideario político han de explicarse enseguida por el provecho de un único beneficiario, una turbia maquinación, un móvil oscuro. Todo tiene que entenderse fácilmente: los buenos de un lado y los malos del otro.

Es la huida de la complejidad, o sea, de la realidad. Al sectario le cuesta entender que, en asuntos tocantes a la acción humana, lo bueno suele venir a una con lo malo y lo malo a la par de lo bueno. Y que hay que aguantar la tensión de mantener los dos polos al mismo tiempo, por cómodo que nos resulte suprimir uno de los extremos para así recrearnos en una ficción complaciente. Tampoco el voto permite matizar que en este punto particular me voy con tal partido, si bien en ese otro me sentiría más a gusto con el contrario; que confío en este representante aunque bastante menos en aquél del mismo partido. Ni nos deja mostrar la reserva de que nuestro acuerdo llega hasta aquí y en tanto grado, pero no más allá. Como votantes se nos pide un ejercicio de abstracción y reducción, es cierto, pero de ninguna manera se nos pide lo mismo como ciudadanos. La ciudadanía no se aviene con la disciplina de voto ni mucho menos con ese otro voto de pobreza intelectual que exige el partidismo.

Pues se puede ser de derechas o de izquierdas sin ser por ello sectario. Infectarse de sectarismo, en cambio, es ya empezar a perder la verdad o la virtud que hasta entonces se creía atesorar. Por eso un sectario de izquierdas es tan peligroso como otro de derechas. ¿Por qué el militante de izquierdas no ha de censurar jamás algún mal paso de la izquierda? Porque ello favorecería a la derecha. Eso vale aproximadamente lo mismo que la propuesta de dejar en paz al régimen talibán, porque mira tú que el arrogante imperialismo yanqui también se las trae. Seríamos unos necios si no previéramos los efectos públicos de nuestras razones; pero nos convertimos en seres repugnantes como adoptemos nuestras razones o nos deshagamos de ellas tan sólo en función de su provecho para mí y de su perjuicio para mi adversario. Estamos, en suma, ante el uso perverso del *cui prodest* y el resultado es una conspiración de silencio, que Camus ya denunció: «Pues usted acepta silenciar un terror para combatir mejor otro terror. Y algunos de nosotros no queremos silenciar nada».

4. Los usos políticos vigentes conspiran a cada momento en favor del sectarismo partidista, porque la nuestra es una democracia competitiva de partidos. Sabemos por eso que las campañas electorales comienzan al día siguiente de las elecciones pasadas y acaban el día anterior a las siguientes. Entre una y otra fecha el partido del gobierno dirá y hará cuanto le ayude a revalidar su victoria y el de la oposición cuanto le convenga para desplazarle a la menor oportunidad. De suerte que tachar el discurso cotidiano de este político o aquel partido de electoralismo, y no decir más, es recrearse en la obviedad. Por su propia naturaleza un régimen cuyos gobernantes han de renovarse mediante elecciones periódicas tiene que ser electoralista.

La lógica misma de la *res publica* de nuestro tiempo, por tanto, imprime a cuanto toca una forma

interesada y beligerante, pero no nos vuelve incapaces para sopesar pese a ello la posible equidad o conveniencia de una medida política. Se requiere, eso sí, una mirada más honda y limpia que la del sectario. A éste no le importa tanto debatir el problema como cebarse en las presuntas o reales miserias del partido competidor a cuento del problema. Por decirlo en la jerga futbolística: el sectario entra al jugador, no a la pelota. Resulta más grato limitarse a seguir ovejunamente a los nuestros y jugar a esa infantil dialéctica que nos ordena negar el pan y la sal al de enfrente. ¿Sabría alguien medir cuánto se distorsiona así la realidad civil, se degrada la conciencia moral y se arruina el ya escaso crédito de la política?

El problema es muy complejo

Todos conocemos el manido pretexto —especialmente grato al gremio de intelectuales— de subrayar lo complejo que resulta algún problema que afecta gravemente a los conciudadanos. Más aún cuando ese problema puede exigir nuestra intervención práctica. Con harta frecuencia se trata más bien de una complejidad nacida del propósito bastante expreso de no embarcarse, primero, en el esfuerzo de aclararlo y, luego, de resolverlo.

1. Al insistir en que *el asunto es más complicado de lo que parece*, se parte del supuesto implícito de que la situación debe ser simple o conocida sin resquicio de duda antes de que el sujeto pueda comprometerse en ella. Todo indica entonces que el sufrimiento injusto de muchos cuenta menos que la más ajustada respuesta teórica a la coyuntura que desata tal sufrimiento. Esa hipotética complejidad sirve además para restar peso a la idea de que puede haber principios morales en peligro. Son riesgos que pasan a segundo plano hasta que no se termina de ver claro. Así, quien se acerca a las cosas con esta actitud contribuye a menudo a mantener el problema, si es que no a avivarlo y agravarlo. So capa de despejar la complejidad, se emborrona la cuestión más todavía. Por huir trabajosamente de la simplificación, se incurre en la mayúscula simpleza de apuntalar la iniquidad o los prejuicios reinantes.

¿Mencionamos un dicho afín? Cuando no se quiere afrontar, uno de los aspectos que vuelven compleja la resolución del problema bien podría ser el de su inoportunidad. En tal caso se declara en tono solemne que *no hay que sentar un mal precedente*. Sería uno de los principios para la inacción que Cornford destripa con sorna. En virtud de este principio del «precedente peligroso», se decreta que no deberíamos emprender ninguna acción aparentemente justa por temor a que nosotros mismos, o nuestros sucesores, carezcamos del valor de obrar bien en algún otro caso futuro que se asemeje al caso presente. «Toda acción pública que no es habitual, o bien es errónea o, si es correcta, sienta un precedente peligroso. De ello se desprende que no debería hacerse nunca nada por primera vez». Próximo a él, disponemos todavía del argumento o principio del «momento no propicio», por el que «la gente no debería hacer en la ocasión presente lo que consideran justo en esta ocasión, pues el momento en que lo consideran justo aún no ha llegado»…

2. No vendría mal descubrir todavía otro tópico que sirva como de contraste. En muchas ocasiones, la disposición opuesta a esa anterior es la que, por evitar el esfuerzo de la reflexión, se acoge al consuelo de que *ha sido el mal menor*. Ante dos males públicos inevitables, se alega entonces, el sentido del deber nos pide optar por el de menor gravedad y rechazar como irresponsable la negativa a elegir. Y a los que cuestionan la calidad moral de este argumento se les acusará de un moralismo abstracto ajeno a las circunstancias políticas; a fin de cuentas, de no querer mancharse las manos. Estaríamos ante un dilema que habrá que dirimir causando o permitiendo algún daño para no causar o consentir un mal mayor.

Deberíamos ir con tiento. Lo inmediato sería asegurarse a fondo de que tal es la única alternativa que en verdad se ofrece a nuestra elección y que no hay otra salida. No vaya a ser que, por descuido o interés mal disimulado, dejemos de lado ciertos datos del problema que requieren otro planteamiento o descubramos otras opciones a mano, aunque tal vez más arriesgadas. «Políticamente hablando —advierte Arendt—, la debilidad del argumento ha sido siempre que quienes escogen el mal menor olvidan con gran rapidez que están escogiendo el mal».

Pues pasa a menudo que el mal menor se transmuta con gran facilidad en bien indiscutido; parece que ya no cometemos un mal cuando nos limitamos a cometer o permitir el mal menor. Todo lo que no sea el

peor mal acaba siendo justificado y, con tal de no alcanzar ese grado de maldad, sus grados anteriores pueden escalarse con buena conciencia. La tópica alusión al mal menor cumple en el juicio político un papel similar al del llamado «chocolate del loro» en una evaluación económica. También aquí el capítulo de los gastos menores de un presupuesto maliciosamente inflado tiende a desdeñarse al compararlo con los colosales despilfarras de los gastos mayores. Ni unos ni otros tienen justificación, pero se diría que el abuso mayor deja en la sombra y hasta absuelve de culpa al abuso más pequeño. Así es como, para señalar situaciones que conocemos, los movimientos políticos secesionistas en un país acaban percibiéndose sin la debida crítica en cuanto se señalan lugares cercanos donde esa misma aspiración se acompaña de terrorismo. Y, al revés, en este último lugar puede pecharse con una política lingüística desigualitaria y costosa sencillamente porque produce daños considerados de menor cuantía si se miden con los que combate la política antiterrorista.

El argumento del mal menor es uno de los mecanismos que forman parte infaltable de la maquinaria del crimen o de la iniquidad públicas. Cada uno de los males es tenido por menos malo por ser menor que otro mal que amenaza. Es la comparación con lo peor lo que nos invita a (y de paso nos perdona) cometerlos o permitirlos. Como cuenta Arendt, el exterminio de los judíos en Alemania vino precedido de una serie muy gradual de medidas antijudías, cada una de las cuales fue aceptada con el argumento de que negarse a cooperar pondría las cosas peor, «hasta que se alcanzó un estadio en que no podría haber sucedido ya nada peor». Así, no sólo no se evitó la máxima atrocidad, sino que se dio impulso día tras día al régimen genocida.

Condenamos la violencia, venga de donde venga

Una de las mayores y más peligrosas memeces políticas en circulación es la que sigue sentenciando como si nada que hay que *condenar la violencia, venga de donde venga*. Quien emite semejante consigna simula ser portador de una exquisita sensibilidad moral, pero prueba más bien que o no sabe lo que dice o —si lo sabe— que busca nuestra perdición colectiva. No mantengo sólo que esa sentencia nace de ignorar el abecé de la política, pues sería más exacto decir que ignora incluso la primera letra del abecedario de la política, su punto de partida, su condición misma de posibilidad. O, si se prefiere, que confunde la sociedad de los hombres con la celestial comunión de los santos. Esto, que no deberían permitirse ni los más ingenuos, lo sueltan aún para quedar bien demasiados ciudadanos, incluidos muchos de nuestros enseñantes, los más curtidos políticos y bastantes aguerridos chicos de la prensa.

1. Pues los hombres inventamos la política para obtener la seguridad que la hostil naturaleza nos niega y para librarnos del miedo que los demás nos infunden; en fin, para garantizar en lo posible que no habría guerra entre nosotros y sentar las bases de la sociedad civil. Luego vendrá todo lo demás que la política debe traer y cuyo compendio es la justicia. Si aún no hemos renunciado al sentido común, comprenderemos que, a fin de que nadie recurra impunemente a la fuerza física, alguien tendrá que disponer del derecho en exclusiva a ejercerla. Ese alguien deberá ser el poder público. De manera que condenar en política *todo* recurso a la violencia suele significar una de estas dos cosas. O sirve para subrayar la maldad primera de la violencia institucional, lo que por sí sólo insinuaría una legítima violencia defensiva por parte de quien rechaza esas instituciones. O sirve para equiparar ambas violencias, de forma que no habría que reprobar la una sin reprobar a la vez la otra.

Claro que, si aborreciéramos por igual toda violencia (recuérdese: «venga de donde venga»), entonces nada nos pondría a salvo de una al menos: la del más fuerte sobre los más débiles. Si equiparamos en malicia la violencia privada del malhechor y la pública del policía, olvidamos que ésta existe para prevenir o repeler aquélla y, por si fuera poco, dejamos de discernir entre las causas justas o injustas que pudieran servirse de tal violencia. Todas las causas políticas valdrían lo mismo, cualesquiera clases de violencias serían igual de deleznables. Y si reforzamos todavía este angelical «buenismo» con aquello de que *la violencia engendra violencia*, venimos aún a añadir otra biempensante tontería. Pues lo que desata una cadena segura e imparable de venganzas es la violencia privada, pero la violencia pública se instituye con vistas a poner fin a esa presumible cadena infinita.

Claro que el ejercicio de esta violencia pública se justifica cuando se ajusta a derecho, naturalmente. Supuesto que en toda sociedad debe haber una fuerza ejercida por el Estado en régimen de monopolio; supuesto que el recurso a esa fuerza física puede y debe ser del todo legítimo…, lo que importa también es fijar los requisitos y límites para que la violencia gubernamental sea lo más acotada y justa posible. Tal es el núcleo del Estado democrático de derecho, a saber, el imperio de la ley de todos sobre todos sin excepción. Y así se entiende que pueda ser más disculpable la violencia indebida de un ciudadano ordinario que la del policía que se propasa en el ejercicio de su quehacer, precisamente porque la violencia de este último está destinada a protegernos de cualquier otra.

2. Imaginemos ahora a un pacifista radical que cuestione esas tesis y en su lugar postule el *rechazo incondicional de la muerte como instrumento político*, como correlato de la *estimación no menos incondicional de la vida*. Y situémoslo a continuación ante un terrorismo que actuara en una sociedad dada. ¿Podrá mantener

aquél sus premisas sin contradecirse?

Rechazar la muerte como arma política es sobre todo rechazar la muerte *de uno mismo*. Es lo propio del miedo, que significa primero miedo a morir, no a matar. Y si es así, el rechazo incondicional de mi muerte violenta ha de llevar por fuerza aparejada la posibilidad condicionada de la muerte violenta de otro; es decir, me abstendré de amenazar la vida ajena siempre que ello no arriesgue la mía propia. Pensar otra cosa es autocensura o angelismo. Pero es que además esa aproximación a la violencia como instrumento preciso de la política se queda corta y resulta por eso harto engañosa. En el marco ciudadano la violencia pública no sólo protege mi propia vida física individual, sino también mi vida moral y política, así como la existencia misma de nuestra comunidad. No vale, pues, mirar la violencia tan sólo como medio para mi autodefensa. Si en mi huida renuncio a ese medio, a lo mejor salvo mi vida, pero desde luego pongo en peligro tanto la vida y derechos de mis conciudadanos como la libertad de la comunidad entera por la que debería estar dispuesto a combatir.

¿Resultará aceptable entonces el rechazo absoluto de la muerte ajena? Lo que ahora condenaría de manera incondicional aquel pacifista es que, con cualquier excusa, otros mueran violentamente, ya sea a sus manos o a las de otros. Ahora bien, tan tajante condena o bien choca con la tesis precedente, o resulta de imposible cumplimiento o arrastra consecuencias de todo punto injustificables. Pues se convendrá que el repudio absoluto a matar a otros sería contrario a nuestro rechazo no menos radical a morir a manos de otros. Si no estoy dispuesto en modo alguno a llegar eventualmente a matar para así evitar mi muerte violenta, entonces es que estoy dispuesto eventualmente a que me maten. Vamos a suponer que ese propósito nacido de un respeto sin fisuras a la vida ajena pueda acarrear tan sólo mi muerte. En tal caso estaríamos tal vez ante un valioso acto de santidad: muero por no matar o para que otros vivan. Pero también podría suceder que mi muerte individual no viniera sola, sino que trajera consigo funestas consecuencias para los míos o para otros, tales como su vejación, sufrimiento o asesinato. Así las cosas, la conciencia habitual me ordenaría —al contrario— rechazar un comportamiento que contribuya a la desgracia de mis familiares y amigos. En el primer supuesto, arriesgarse a morir por no matar sería heroico; pero, en el segundo, llegar incluso a matar para que otros no mueran o sean humillados sería obligatorio.

De modo que la encendida negativa de uno mismo a matar ya contiene implícitamente la intención de que sea algún otro el que se «ensucie» las manos en favor de uno mismo. En cuanto pongamos el límite infranqueable de nuestras relaciones en la legítima defensa de la vida, no habrá más remedio que encargar a otros la tarea institucional —llegado el caso— de emplear la violencia y hasta de matar para proteger la vida de los ciudadanos. Y si ese límite amplía su radio, porque tampoco aceptamos vivir bajo la injusticia, más necesario todavía será que alguien en nombre de todos se encargue de blandir la amenaza pública contra quienes pudieran amenazar el disfrute de nuestros derechos.

3. Ya se ve cómo de aquellas premisas de apariencia tan delicada, pero tan indefendibles, se seguirían unas cuantas conclusiones indeseables. La primera de todas, la supresión de la política. Si frente a la iniquidad sistemática no hay lugar para la propia defensa y la de los otros, incluso por la fuerza; si hay que entregarse resignadamente a la voluntad omnímoda del criminal o del déspota, o confiar en persuadirle con razones o plegarias…, entonces la política ha perdido su primera y más acreditada razón de ser. ¿No habría que llamar antipolítica a una situación en la que, a cambio de alejar la violencia física que amenace mi vida, me sometiera a todas las demás violencias? Allí cualquier desalmado sería ya mi amo potencial; puede ser mi amo real en cuanto se lo proponga. Pero si el Estado hubiera de desarmarse, ¿para qué el Estado?

Negada la violencia pública legítima, y eso por presuntas razones éticas, se esfuman también los dilemas morales que aquélla conlleva. La ética de la responsabilidad o de las consecuencias habría sido engullida por la ética absoluta de las convicciones. Max Weber defendía una política animada por «la entrega apasionada a una causa» y por la «fe» consiguiente, pero que se hace cargo de sus consecuencias. Aquí, por el contrario, no se predica al ciudadano otro principio que el de salvar su vida a cualquier precio, la falta total de convicciones; y, a un tiempo, el total desprecio de sus consecuencias. Pero a quien postula esta ética habría que replicarle con aquel mismo Max Weber: «*Has* de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo».

Con la violencia no se consigue nada

Pocos tópicos políticos tan contrarios a la verdad de las cosas como aquellos según los cuales *la violencia es inútil, la violencia no conduce a nada o con la violencia no se consigue nada*. Pues todo indica que infundir miedo mediante la violencia o su amenaza es de las conductas más rentables y, por eso, más tentadoras y recurrentes en la vida social y política de cualquier tiempo y lugar. Tan tentadora que el poder público no deja de reivindicar su monopolio y de someter el uso de la violencia privada a toda suerte de restricciones. ¿Y de dónde provendrá ese atractivo y esa eficacia de la violencia física, si no fuera porque quien la ejerce da por segura la inmediata inyección de miedo en sus sujetos pacientes y, con bastante probabilidad, una reacción de cobardía entre sus otros posibles destinatarios? Son palabras de Mark Twain: «El hombre común es un cobarde».

1. La literatura y el pensamiento de todos los tiempos no hacen sino corroborarlo, como lo indican asimismo estas reflexiones de Zweig. A su entender, el triunfo del agresor llegará por lo general a causa del miedo de la mayoría de sus espectadores: «El empleo de la fuerza bruta produce sus frutos: como siempre, una pequeña pero activa minoría, desde el momento en que muestra arrojo y no hace economías con el terror, es capaz de intimidar a una gran mayoría». Mirada la historia en su conjunto, ¿cabe acaso dudar de que en ella los grandes momentos de las naciones han coincidido con su despliegue de mayor violencia o, al menos, que tales momentos han sido más largos y numerosos que los pacíficos? Si hay obediencia voluntaria al poderoso, las más de las veces habrá sido precedida por la obediencia forzosa.

Tan sabido es eso, que parece más esclarecedor detenerse a pensar en otros modos como la violencia consigue bastante más de lo que reza el lugar común. Serán modos en general menos advertidos por más insidiosos. Por paradójico que parezca, hay ocasiones en que el exceso mismo de la violencia se convierte en el mejor aval de su objetivo, un procedimiento seguro de legitimar la reivindicación del violento. La brutalidad del terrorismo, ¿o no es así?, provoca en quien la contempla o la teme una especie de presunción a su favor: si los terroristas están dispuestos a matar (y a veces a morir) en sus atentados, será prueba de que han sufrido una injuria previa descomunal, un agravio pasado que no puede vengarse de otra manera. Al ciudadano medio le da por pensar que verdugos así sólo han podido ser antes —o creerse, que aquí da lo mismo— víctimas injustas.

Se trata de un común mecanismo basado en el instinto de justicia que, igual que no acepta que haya un crimen sin castigo, tampoco concibe un castigo sin que venga precedido de un crimen. En resumidas cuentas, que nos predispone a situarnos del lado del agresor. Ocurrió a la vista del insoportable espectáculo de los horrores de los campos de exterminio, ante los que la conciencia ordinaria se preguntaba, según relata Victor Klemperer, «qué crimen no habrían cometido éstos cuando les hicieron tales cosas». Lo hemos escuchado también en el País Vasco tras buena parte de los primeros crímenes de ETA ante el cuerpo de la víctima: *Algo habrá hecho*. «La desmesura de lo cometido, sirve a su justificación: algo así —se consuela la conciencia laxa— no hubiera podido ocurrir de no haber dado las víctimas algún motivo, y este vago "algún" puede acrecentarse seguidamente a voluntad» (Hannah Arendt). Todo ello redunda en que el conformista tranquilice su conciencia culpable. No hay mejor modo de eliminar cualquier responsabilidad en el daño ajeno, ya sea por perpetrarlo o permitirlo, que tener ese daño por merecido. Logrado esto, toda atrocidad se presenta como un castigo y este castigo, a su vez, se presenta como prueba de la culpa del castigado.

Pero lo extraordinario del daño juega aún otro papel que favorece la eficacia de la violencia al confirmar en su medrosa pasividad a quien la contempla. Frente al mayor mal, concebido como arrebatar la vida al prójimo, todos los que no traspasen ese umbral serán males progresivamente indignos de atención. Afanados en atajar la agresión más brutal, los gobernantes transigen con la violencia menor sin preguntarse cuánto pervierte a la ciudadanía esta lenidad. Todo lo que no coincida enseguida con lo peor comienza a dejar de ser malo como tal. Los daños morales apenas cuentan al lado de los daños físicos y legales, únicos tomados en consideración. Los ciudadanos protestan cada vez más contra los atentados mortales, pero se retraen de criticar en voz alta la política cotidiana de sus cómplices directos o las doctrinas y metas por las que se mata.

2. Son muchos los éxitos obtenidos mediante la violencia y el miedo que segrega: desde la eliminación física de los oponentes hasta el voto del miedo, desde el desarme intelectual de la mayoría hasta la degradación moral del ambiente, desde el descuido de otras necesidades públicas hasta la conquista de una atención pública (nacional e internacional) pendiente de lo que a los violentos interesa. Hay una manera particular como la violencia también gana: cuando infecta los conceptos morales y políticos de las gentes. Una forma habitual de malentender la violencia pública consiste en identificarla con algún tipo de violencia privada. Se echa de ver en esa tendencia contemporánea de calificar como *terrorismo*, además del político o terrorismo propiamente dicho, a otros múltiples fenómenos violentos o simplemente abusivos. Incluyan aquí sobre todo la violencia contra la mujer o los crímenes contra la propia pareja (*terrorismo doméstico*), y, ya puestos, los atropellos cometidos por la prensa amarilla (*terrorismo informativo*), los destrozos causados por los incendios forestales (*terrorismo forestal*) y otros muchos.

Asimilándolos al terrorismo para así resaltar la especial gravedad de cada uno de esos delitos, lo que se logra es difuminar sus cruciales diferencias y confundir a todos ellos como si formaran parte de la misma familia. ¿Nos ceñimos sólo a la distancia que media entre el terrorismo político y el llamado doméstico o machista? La razón por la que el terrorista mata es pública, mientras que la del homicida celoso de su mujer es del todo privada: la mató «porque era mía». El crimen terrorista se comete en nombre de la sociedad (o de un pueblo, o de una religión, etc.) y con vistas a un supuesto beneficio público; al asesino de su cónyuge no se le ocurre invocar el bien común como justificación de su delito ni obtiene otro provecho que su satisfacción individual. Los estragos del terrorismo recaen sobre toda la ciudadanía, los causados por crímenes particulares afectan sólo a algunos.

Nada más absurdo, pues, que hablar de una «violencia absurda» y aplicar adjetivos parecidos al terrorismo para describirlo como una inversión carente de réditos. Porque se trata de una violencia no razonable, pero sí perfectamente racional; es decir, calculada para el lugar y momento precisos, a fin de amedrentar a una población y, por tanto, obtener ciertas concesiones del Estado que por vías pacíficas no alcanzarían. Y a fe que en buena medida lo han logrado.

Sin violencia, todos los proyectos políticos son legítimos

Es lo que tiene el uso inmoderado del adjetivo «legítimo». Que llega un momento en que, salvo pegar a la madre y cosas peores, otras ofensas y perversiones se consideran perfectamente admisibles. Aquí está una de las frases hechas más gastadas en los últimos tiempos, que lo mismo puede pronunciarse en las más altas instancias del Gobierno como en los barrios más alejados del poder político. Ahora mismo, y cuando parece iniciarse en este país el final del terrorismo, vuelven muchos a proclamar al unísono que, *sin violencia, todos los proyectos políticos son legítimos*. Sin entrar en demasiadas honduras, dan a entender que en ese supuesto pacífico cualesquiera iniciativas públicas tienen derecho a su reconocimiento legal. Y como la nuestra es una legalidad democrática, habrá asimismo que inferir que esos proyectos son legítimos precisamente por ser democráticos. Adelanto que tengo mis dudas ante una democracia de tantas tragaderas.

1. Para empezar, a cualquiera se le escurre un tanto el significado de esa cacofónica *ausencia de violencia*. Si quiere decirse que quien la practicaba ya no la volverá a practicar, su abandono no nos aclara si responde a la mera impotencia de su agente, a móviles estratégicos o a alguna profunda convicción moral. Como esa renuncia no se acompañe del rechazo expreso e incondicional del terror político, y por ello de la disolución del grupo terrorista, permanecerá el recelo de que éste vuelva a las armadas —que no es una errata— cuando a su juicio la ocasión lo requiera. Otro tanto sucede si por tal ausencia se entiende incluso la condena de esa barbarie por parte de quien hasta ahora la apoyaba desde fuera. Porque no da igual para el juicio político que tal rechazo se sustente en razones de principio (que amenazar o matar viola un derecho humano elemental) o instrumentales (que la violencia resulta inútil para el objetivo apetecido). Por el momento, de los terroristas y sus cómplices directos no hemos oído más que la segunda clase de razones.

Pero el caso es que, se entienda en un sentido o en el otro, esa falta de violencia no vuelve ella sola legítimo lo que esencialmente no lo es ni puede serlo. Los medios decentes no justifican por sí solos unos fines indecentes. Entre nosotros todavía son demasiados los que piensan, gracias a pasar siempre por alto el porqué y el para qué se empeña en matar, que la maldad del terrorismo se agota en sus crímenes y que, muerto el perro, acabará la rabia. Para estos demócratas relativos el hecho de mantenerse dentro de los límites de la ley basta para declarar democráticos a pronunciamientos que, bien mirados, darían la impresión contraria.

¿Un solo ejemplo, pero relevante? Quizá le malinterpreto, pero es lo que pareció sugerir nuestro presidente de Gobierno en una entrevista de hace pocos años. Cuando el ensayista italiano Flores d'Arcais le plantea si las últimas enseñanzas papales en esta materia no revelan una «pulsión antidemocrática» por parte de la Iglesia católica, el presidente Zapatero —ufano lector del filósofo político Philip Pettit— responde: «No, sinceramente no, porque creo que la democracia se basa en la disputabilidad de las decisiones del poder. Aun desde posiciones que están equivocadas (…), tienen derecho a negar incluso algunos de los fundamentos más esenciales de la libre convivencia, tienen derecho a manifestarse (…). Lo que no tienen derecho es a imponer».

Uno se pregunta cómo armoniza con la disputabilidad la creencia que se arroga la administración de la Verdad absoluta, incluida la verdad política. O, mirando más de cerca, esa otra creencia de poseer la verdad acerca de un pueblo y su destino. Junto a eso, ¿quién desvelará el profundo misterio de que no deba tacharse de antidemocrática una doctrina que socave las bases de la vida democrática? Y aun si un gobierno

le concediera graciosamente el derecho a su libre expresión, ¿por qué iba a transformarse el autoritarismo así expresado en algo acorde con el ideal de democracia? Muy sencillo: porque lo democrático en las decisiones del poder consistiría tan sólo en ser disputables, sin que haya condición más honda para definirlo como tal ni criterio que permita zanjar la disputa acerca del carácter democrático de esas decisiones. ¿Acaso no habría «posiciones equivocadas» por negar los puntales de la democracia? Sí, pero esos deslices les serán perdonados porque el único pecado mortal de tales puntos de vista sería su imposición violenta.

2. Al fijar la no violencia como primero y hasta único criterio evaluador de los actos y proyectos políticos, viene entonces a consagrarse como máxima prueba de legitimidad su respeto a lo que determinen los procedimientos democráticos. ¿Será entonces sin más aceptable un proyecto en cuanto consienta someterse a la concurrencia electoral y asumir los resultados que arroje la regla de la mayoría? Tan reductora simplificación de la democracia resulta muy gratificante para la pereza general, pero interesada y falsa. Antes y más a fondo que un conjunto de reglas, la democracia es un principio normativo para organizar las relaciones de poder de una sociedad desde la igualdad y libertad políticas de sus miembros. Los procedimientos democráticos tienen que transmitir y hacer posibles esos valores fundantes, no contrariarlos.

Vistas así las cosas, sería incluso impensable que *todos* los proyectos políticos pudieran ser legítimos. De modo parecido a como ocurre con las proposiciones teóricas, tampoco dos propuestas políticas estrictamente opuestas sobre lo mismo pueden valer a un tiempo. La razón práctica no puede justificar la afirmación y negación simultáneas de un derecho para el mismo conjunto de personas. Si una de esas propuestas es democrática, la otra por fuerza no lo será o no lo será tanto.

¿Que nadie conoce entre nosotros proyectos políticos rechazables, por más que éstos se atengan a las formas pacíficas y democráticas ordinarias? Será que nadie quiere complicarse la vida en estos derroteros. Desde su misma inspiración, no parecen legítimos *por antidemocráticos* los partidos y proyectos que consagren la desigualdad en derechos políticos de los sujetos por razones de etnia, clase social o de otra especie. Tampoco es fácil que lo sean los que defienden la anterioridad y prevalencia política (por sangre, lengua, religión, historia) de una comunidad particular sobre la comunidad general de la ciudadanía. O los que asientan su programa en unos derechos colectivos y del pasado antepuestos a los individuales y del presente. Si después miramos a sus objetivos encubiertos o declarados, ¿llamaremos democrático al propósito de instaurar una sociedad cuyas partes gocen de libertades políticas desiguales?; ¿y será justificable postular unas metas que, por exigir un proceso de anexión territorial y de secesión, incitan al enfrentamiento de sus gentes? Es la idea misma de democracia la que se resiste a amparar nada que, aun invocando su nombre, presuponga o promueva desiguales derechos políticos entre los ciudadanos.

Hablamos, claro está, del nacionalismo étnico. ¿Y si este nacionalismo no representara *una opción política tan legítima como otra cualquiera*, según corean los más ilusos, porque para ella todas las demás tienen que ser ilegítimas mientras no militen antes o a la vez por la causa nacional? ¿Y si no fuera una ideología política tan aceptable como las demás, sin nada especial que la distinga? Pues no lo es si comienza por negar lo que todas las demás aceptan, nuestra común ciudadanía, y por ello nos desafía más que ninguna. La distingue precisamente su convicción de que por encima de la comunidad de ciudadanos está esa otra comunidad formada por los creyentes en su Pueblo. La distingue su arrogante certeza de que el territorio que ocupamos es más suyo que de nadie, así como de su presunto derecho a administrarlo según su exclusiva voluntad. Y estas diferencias, por sí solas, siembran entre los miembros de una sociedad compleja y pluralista una tensión radical, permanente e insuperable…, aunque no diera lugar al enfrentamiento violento. Así pues, estamos obligados a convivir con los nacionalistas, pero no a disimular los obstáculos que su credo levanta contra esa convivencia.

3. Pero seamos realistas y no pidamos lo imposible. Eso que la pura idea de democracia tiene que rechazar, han de admitirlo hasta cierto punto las democracias reales. Exactamente hasta ese punto que arriesgue la supervivencia o provoque la degradación de nuestro régimen político. Cuando tal riesgo exista, no debería causar escándalo que lo ilegítimo fuera legalmente prohibido, porque más escandaloso sería dejar indefensa la comunidad que nos hace ciudadanos. Prohibir que se prohíba revelaría una conciencia colectiva que, carente de criterio moral firme, ya no sabe juzgar qué resulta o no legítimo ni se atreve a discernir entre lo democrático y lo que no lo es. Sería un sinsentido conceder el derecho a servirse de ciertas libertades políticas (de manifestación, asociación o voto) para restringir o eliminar esas mismas libertades. No cabe liquidar «democráticamente» la democracia.

Una vez conjurado semejante peligro, sin embargo, a las instituciones democráticas les tocará arriesgarse y acoger en su seno incluso los proyectos políticos que las desafían. Lo que era *ilegítimo* seguirá

siendo ilegítimo, y así lo seguiremos argumentando en la palestra pública, pero con las precauciones debidas habrá pasado a ser *legal*. Será un paso más justificado todavía cuando traiga como contrapartida la esperanza de una mejor protección de vidas humanas y la vuelta de un clima político regular. Eso sí, quedará claro a los recién ingresados que su acogida como miembros de la comunidad no se debe tanto a sus méritos, como al de las instituciones que ellos buscan desprestigiar. Y todos hemos de saber también que el reconocimiento legal de su proyecto civil está lejos de otorgarle sólo por eso un certificado de democrático. No vayamos a malentender la democracia ni a maleducar al ciudadano.

Desde que llegó la democracia…

Sabe a poco proclamar que la democracia sea *el régimen menos malo*; esto es, según el célebre dicho de Churchill, «la peor forma de gobierno con excepción de todas las demás». Al ceñirse sólo a las democracias reales, esa fórmula no da muestras de confiar lo bastante en la idea de democracia como tal. Tampoco debemos limitarnos a sostener que, a tenor de la experiencia y nivel de reflexión alcanzados por la humanidad, la democracia nos parezca *ahora* el régimen político más perfecto. A poco que captemos los elementos primordiales de este principio, habrá que pregonar sin reservas que representa un ideal político esencialmente insuperable. Lo variable y mejorable, desde luego, serán los enunciados teóricos y las plasmaciones efectivas del principio democrático progresivamente depurados. Pero no resulta descabellado postular que la democracia es el mejor régimen en absoluto y defender su superioridad frente a toda otra concepción alternativa del gobierno.

1. Para este país su todavía cercana llegada ha sido como el santo advenimiento. De 1978 a esta parte, nuestro lenguaje ordinario y el político-periodístico rebosan de giros tales como *desde que entramos en democracia* o *ahora que vivimos en democracia*… Con ello se apunta, por lo pronto, al momento histórico en que una dictadura dejó paso al régimen constitucional. Desde esa lectura el tópico no está mal traído y conserva un sentido cabal. Lo preocupante de tal uso es que transporta no menos la seductora sugerencia de que la democracia es algo que se adquiere con sólo decir que se ha adquirido, una forma política en que nos instalamos mediante un simple cambio de leyes y el refrendo popular de una Constitución; en definitiva, un régimen que se conquista del todo y de una vez por todas. Frente a eso hay que repetir que la democracia, más que un régimen determinado, es ante todo un ideal político, y bien sabemos que los ideales no se alcanzan sino que nos impulsan y atraen desde lejos. Ninguna democracia establecida coincide con *la* democracia, es decir, con lo que demanda la dignidad de los humanos en términos de igualdad, libertad, participación cívica, tolerancia, etc., en una comunidad civil. Instaurar la democracia es una tarea inacabable.

Naturalmente, puede y debe hablarse de leyes o gobiernos más democráticos que otros, ya sea porque salvaguardan mejor las exigencias del Estado de derecho o porque regulan con mayor equidad las elecciones. Pero ni la más perfecta de las Constituciones ni el más justo de los gobiernos están libres de gruesos borrones democráticos. Para no aludir al dislocado orden internacional, veamos sólo el panorama de los Estados occidentales: creciente influjo político de instancias no políticas, apatía ciudadana, confusión de poderes, negociación en lugar de debate parlamentario, manipulación de la opinión pública, autocracia de los partidos, etc. ¿Y cómo hablar sin rubor de una ciudadanía provista de igual libertad política mientras no se establezcan derechos que hagan posible una mayor igualdad social? Sin duda toda democracia real será deficitaria respecto del ideal democrático abrazado. Pero que no se malinterprete: lo perverso de otros regímenes políticos, llámense teocráticos o etnicistas, es que son frontalmente *incompatibles* con ese ideal.

2. Y esto que se dice de una sociedad o de un Estado, ha de decirse también de cada uno de sus miembros. Nada más ridículo que esa salida entre tontorrona y pedante de que *uno es demócrata de toda la vida*, como si naciéramos ya con los deberes políticos hechos, con las ideas civiles aprendidas y las actitudes democráticas bien dispuestas. Por contraste con el ácrata o con el súbdito, llegar a ser ciudadano nos pide contrariar nuestros hábitos más acendrados: esforzarse en adquirir criterios públicos, atender a nuestra comunidad, y no sólo a mi familia o a mi tribu, comprender que cuanto sea de interés común ha de pasar

por el debate y la decisión de todos…

Porque nadie *nace* demócrata, sino que más bien *se hace* demócrata. Y a esto no se llega de modo inconsciente y por simple contagio, o a base de adecuarse a los usos de una sociedad, sino gracias a una preparación consciente y meditada. La democracia no arranca de un instinto arraigado en nuestra dotación genética. Al contrario, los presupuestos democráticos tratan más bien de contradecir lo que parece «natural», a saber, que cada cual vaya a lo suyo, que el más fuerte domine al más débil o que el mero azar imponga diferencias sociales y políticas. La democracia es el régimen político más artificial. Por eso, lo mismo que nadie es demócrata desde siempre, tampoco lo es de una vez por todas y para siempre. O sea, nadie puede creer que ya es demócrata, o que no puede serlo más, o que es demócrata en todos sus planteamientos políticos o que —pase lo que pase— ya no puede dejar de serlo. El buen ciudadano se halla en estado de maduración democrática permanente.

De tan exigente como le parecía, Rousseau pensaba que la democracia era un régimen más propio de ángeles que de seres humanos. Entre nosotros, sin embargo, o la democracia no exige tanto o los ciudadanos hemos adquirido la condición de seres angélicos. En la «escuela de la ignorancia» de nuestros días apenas se hallarán indicios de enseñanza ético-política para los alumnos ni tampoco la han cursado sus profesores en la universidad, pero ahí están el folclore de la comunidad respectiva y, pronto lo veremos, la educación vial y hasta la gastronomía del lugar. Por nuestros psicopedagogos no ha de quedar.

Estoy en mi perfecto derecho

Uno de los máximos riesgos que hace ya tiempo acechan a la conciencia democrática es su juridización o, lo que viene a ser lo mismo, su desmoralización. Poco habrá que esperar para oír, en medio de la charla, esa expresión tan socorrida de que *es plenamente legítimo* decir o hacer esto o aquello. O aquella otra según la cual *uno está en su perfecto derecho* para pensar o actuar como le venga en gana, mientras no sea en detrimento de los derechos de los demás. ¿Estamos seguros del acierto de tan descaradas muletillas?

1. La primera de ellas no distingue entre «legalidad», que es el rasgo de que algo (una conducta, un proyecto) sea conforme a la ley; «legitimación», o la propiedad de que ese algo reciba un respaldo popular; y «legitimidad», en fin, o que se ajuste a principios morales universalizables. Ocurre, sin embargo, que muchos (ya sean juristas o se dejen contagiar por su léxico) llaman legítimo sin más a lo que es legal y amparado por el derecho, de manera que mientras un comportamiento no esté terminantemente prohibido, está permitido e incluso recomendado. La pregunta por su justicia está de más, el «se puede» agota el «se debe» y carece de sentido interrogarse por el mayor o menor valor de aquel comportamiento o medida. Hasta los chicos, cuando se refieren a alguien digno de la confianza del grupo, le llaman *un tío legal*, en lugar de dedicarle un calificativo moral más acorde.

Son muchos también los que equiparan lo legitimado a lo legítimo, sencillamente porque lo avala la moda, la cultura de masas o los votos. Y entonces basta que algo sea adoptado o creído por muchos en una sociedad para darlo por bueno; ahora desde el «se hace» o el «se dice» se salta sin más al «se debe». Pero el caso es que una práctica puede muy bien ser legal y estar respaldada por la tradición o la *vox populi*, y no ser legítima en modo alguno. Frente a estos dos modos de pereza intelectual o de entrega incondicional a lo que está mandado (lo mande la ley o el gran número), la cuestión de la legitimidad nos insta a pedir sin descanso las razones que justifican aquella práctica, más allá del derecho o de la sociología, a requerir o exponer los fundamentos de su moralidad.

De modo que aquel voceado *estar en su perfecto derecho* de decir o hacer, como alega el segundo tópico desafiante, no suele ir más allá de su sentido jurídico: o sea, nada ni nadie me lo pueden impedir de acuerdo con la norma positiva, el código me concede permiso para ello. Una vez más, queda relegada la reflexión sobre lo razonable o lo absurdo, lo conveniente o lo perjudicial, lo justo o lo injusto de eso que, simplemente, es legal. Tal es la maniobra más acostumbrada para atajar de raíz cualquier debate o rehuir toda crítica. Se plantea en la tertulia de amigos, por ejemplo, el valor de una conducta personal o colectiva, los factores que la fomentan o los efectos que de ella pueden derivarse. Indefectiblemente la respuesta será que el sujeto en cuestión tiene derecho a ello, ¿no es así?, y sanseacabó el debate.

A falta de suficientes razones, desenfundamos el Código Penal. Vivimos como si el derecho agotara el sentido de cuanto socialmente acontece y los humanos fuéramos tan sólo seres reglamentarios sin otra aspiración que atenernos al *Boletín Oficial del Estado*. De ahí que toda invitación a revisar en público ciertas ideas consagradas suene como insidiosa llamada a perseguirlas o, en verbo más rotundo, a «criminalizarlas». Atrincherados en los poderes constitucionales de decir o hacer, andamos con la suspicacia cargada frente a quien se permita indagar en nuestros dichos y hechos. Así que no juzgamos del *valoro* de la *valía* y lo *valioso de* una conducta u opinión, sino del simple *valer* o de la *validez* y lo *válido* de esa conducta u opinión; o sea, de su permiso para hacerlo o expresarlo. Nos escapamos de pensar en la cosa misma, nos negamos a juzgar de la verdad o del valor de las acciones u opiniones humanas, porque ello nos obligaría a discriminar

(¡verbo nefando!) y nos expondría así a las posibles iras del prójimo.

2. Cuando alguien se limita a alardear de su presunto derecho a decir o hacer algo, sin prestarse a dar explicaciones acerca de lo dicho o hecho (o por decir y hacer), no sólo se evade de la molesta exigencia de justificarlo, sino que a menudo se encamina ya hacia una respuesta equivocada. Algo vendría entonces a ser democrático simplemente por gozar ya del indiscutido derecho —por ejemplo— a ser expresado. Las más burdas barbaridades políticas podrían ser a la vez antidemocráticas (si niegan las premisas básicas de una convivencia de seres libres e iguales) y democráticas (por tener, pese a todo, un supuesto derecho a su presencia pública). No hay en ello misterio ni paradoja, sino una simple falacia lógica. En realidad, el derecho a su expresión deja a lo que expresa igual de certero o equivocado, defendible o indefendible, democrático o autoritario.

En ese clima todo invita al menosprecio de la razón pública. Quien opina —también en público y sobre lo público— suele conformarse con un liviano *comentar*, que poco compromete. Nadie espera que se tome en serio su palabra, puesto que sólo la pronuncia como muestra de su libertad de expresión. Quien discrepa no tiene que dar razón de su discrepancia, porque se satisface en exhibir su derecho a discrepar. Quien exige algo lo exige como derecho incuestionable, de manera que ni se molesta en aportar argumentos de peso para sostenerlo. Así que cada cual tiene derecho a decir o hacer, faltaría más, pero en modo alguno el deber de informarse y educar su criterio con vistas a lo que va a decir o hacer. Es otro de nuestros muchos derechos a no tener deberes.

Reducida la palabra pública al mero derecho de cada cual a pronunciarla, pero sin cuidado alguno de su valor de verdad, no hay por qué esforzarse en pertrecharla de razones frente al adversario o que la vuelvan más persuasiva ante las gentes. Como el contrincante tiene vedado de antemano pedirnos cuentas de nuestras tesis, no sea que parezca cuestionarnos el derecho a exponerlas, nadie debe preocuparse de fundar con cuidado sus preferencias políticas. Con ello se desacredita al mismo tiempo todo empeño en propiciar la deliberación acerca de los grandes asuntos públicos. En esta raquítica democracia lo que importa es votar, no justificar lo que se vota. Al final, de hacer caso al vocabulario de nuestros políticos casi todo se resuelve hoy en un voluntarioso *apostar*, como si la opción adoptada no se basara en argumentos razonables o en unos valores objetivamente preferibles a otros; como si, al contrario, fuera una opción puramente azarosa o sin más apoyo que la intuición o el capricho de quien la adopta. ¿Quién ha dicho que somos ciudadanos?

Todas las opiniones son respetables

En torno a la cosa pública prodigamos simplezas que debían haberse corregido a lo largo del bachillerato, pero que suelen perdurar hasta el *requiescat in pace*. Si fueran tan sólo ocurrencias de algunos y sin mayor eco, allá películas. Pero son como latiguillos que se ganan los aplausos de la mayoría, lugares comunes para colmo tenidos por progresistas, aun cuando en su burdo conformismo fortalecen los enfoques más conservadores. Tópicos como ésos no sólo transmiten algo falso en la teoría, que sería lo de menos. Al ser prácticos (es decir, morales y políticos) y llamar por tanto a la acción o a la desidia, producen efectos letales para la vida de todos.

1. La falsa tolerancia se muestra como en ningún otro en ese manido tópico cargado de excelente conciencia y aceptado como signo de amistoso talante: a saber, que *todas las opiniones son respetables*. Seguramente no hay lugar común que mejor condense el antiintelectualismo, el relativismo y, en resumidas cuentas, el nihilismo contemporáneo. Ni expediente más útil para quedar inermes frente a la sinrazón de los ignorantes o el fanatismo de los totalitarios.

Pues, además del que siempre debemos a su sujeto, el respeto previo que las opiniones requieren es su libre contraste, por si de él brota un saber más universal y mejor fundado. Sería ya pasmosa la incoherencia de una máxima que, en su mismo enunciado y al admitir lo respetable de la proposición contraria, proclama a un tiempo su propia falsedad y, con ella, su falta de respetabilidad. Si alguien opina que la máxima de respetar todas las opiniones no es ella misma respetable, su opinión es a la vez respetable desde la primera máxima general y despreciable desde su propia máxima. Con todas las reservas con que se quiera trasladarlo al mundo de la conducta práctica, ¿es que aquí no tiene cabida el principio de no contradicción?

Tal vez quiera decirse sólo que lo que hay que respetar es simplemente la expresión de esas opiniones o, mejor, el derecho a hacerlas públicas. Pero lo habitual es saltar de un brinco desde el derecho cierto a la libertad de opinión y a expresarla… al dudoso valor de esa opinión y al derecho nada obvio de que se respete lo expresado. Se hacen, pues, necesarias varias precisiones. La primera es que el derecho incuestionable a decir no arrastra la presunción de que lo dicho vaya a misa. La segunda es que la libertad de expresión tiene como frontera irrebasable la salvaguarda de las demás libertades ciudadanas. La tercera, que este derecho legal a emitir opiniones —cuando tratan de la cosa pública— entraña al menos el deber moral correlativo de exponerlas a la pública discusión. En suma, lo contrario del propósito apenas disimulado en ese «todo vale», que busca más bien igualar de un plumazo el muy desigual valor de las opiniones en liza y eludir así su contraste.

2. ¿Me admitirá, señor mío, que nadie sensato se expresa tan sólo por darle gusto a su libertad, sino porque pretende comunicar algo útil, cuando no en ocasiones algo incluso dotado de cierta verdad, belleza o justicia? Pruebe entonces a distinguir entre la *libertad de expresar*, que todos mutuamente nos concedemos, y la *calidad de lo expresado*, que sólo ensalzamos en muy pocos. Comprenderá enseguida que una cosa es gozar de una facultad o de un permiso, y otra bien diferente el valor (utilitario, teórico, estético, moral) de lo que hagamos mediante esa facultad y gracias a aquel permiso. Pero hace ya algún tiempo, repito, que el lenguaje coloquial dice que una opinión es *válida*, o que puede emitirse, cuando quiere decir que es *valiosa*, o que contiene valor (y por eso debe emitirse).

Es de suponer que miraremos con sospecha a quien se parapete en esa libertad para librarse de debates indeseados. ¿O aprobaríamos al profesor que se escudara en la libertad de cátedra para vetar toda crítica de

su desempeño docente? En definitiva, junto al derecho a mantener nuestras opiniones frente a la censura o la sinrazón, ¿habrá de figurar con el mismo rango el «derecho» a deshacerse de la razón o a empecinarse contra toda razón? Tendría triste gracia haber ganado la libertad de pensar en voz alta para no ejercerla, o sea, para concluir que cualesquiera pensamientos valen lo mismo y negarse a medirlos en público.

De ahí que el derecho legal de los sujetos a su libre expresión habrá de venir con el deber político y moral de esclarecer lo mejor posible sus opiniones. Cuando se descuida este deber, se expresan muchas tonterías. Que en la vida pública gocemos de pluralismo (o sea, del derecho de lo diverso a ser y manifestarse) y que en virtud de ese pluralismo tengamos derecho a disentir de otros y respecto de esta o aquella norma pública, es un principio capital para la vida democrática; pero que cualquier disensión merezca ser respetada por el resto de los ciudadanos acabaría pronto con un régimen pluralista. Las democráticas son instituciones criticables, pues claro, pero habrán de criticarse con razones consistentes. Por eso mismo el oyente, lector o interlocutor de aquellas opiniones no sólo gozan del derecho legal a cuestionar lo contemplado, leído o escuchado; a menudo tienen también la obligación moral y política de hacerlo. Algo sustancial fallaría como aquellos derechos legales no fueran a una con estas disposiciones morales. ¿O será de nuevo esta mía una opinión *tan legítima y respetable* como su contraria?

3. Mencionemos sólo algunos fenómenos emanados del aireado respeto que merecen todas las opiniones. No sería el menor la renuncia a la verdad práctica, vale decir, a la búsqueda de la opinión mejor fundada. Una vez supuesto que de la opinión sólo cuenta el derecho a emitirla, ya no hay que contraponer unas a otras para medir su coherencia lógica o sustento argumental, sino yuxtaponer unas al lado de otras. Instaladas en el reino de la arbitrariedad, las opiniones tienden a convertirse en obstinaciones. Atacar cualquier pronunciamiento corre el riesgo de tomarse como una ofensa hacia quien la mantiene, como una vulneración de sus derechos. Rige, en fin, un decálogo de la opinión cuyos primeros mandamientos ordenan que todo lo moral o político es opinable y que de ello no cabe más que opinión; que cada cual puede sin más dar la suya y que todas las opiniones valen aproximadamente lo mismo.

No habrá de extrañar que, si cada opinión es respetable, no se avance un palmo en el acercamiento entre las posiciones distantes, porque tampoco es lo que se pretende. Ni la libertad de expresión ni la tolerancia se invocan para lo que están previstas.

Ya no sirven para precaverse de toda intromisión indebida a la hora de hacer públicos los propios pareceres, sino para prohibir o tachar de indebida cualquier intervención pública que ponga nuestro parecer en un aprieto. Se vocean como una libertad para aislarnos del otro, no para comunicarnos con él. Se emplean como salvoconducto para una opinión que solicita a lo más ser leída o escuchada, pero no tomada en serio. La antiilustrada cultura de masas no pide que nos atrevamos a saber, sino que nos atrevamos a opinar hasta de lo que no sabemos…

Al margen de una notoria negligencia, semejante lenguaje trasluce un menosprecio apenas disimulado hacia las opiniones en general. Si se proclama que todas valen por igual, tanto las unas como sus opuestas, entonces se viene a sentar la tesis de que ninguna vale en realidad nada. Hannah Arendt ya supo ver que, «con el pretexto de que todo el mundo tiene derecho a tener su propia opinión», el ciudadano medio cree que «el relativismo nihilista es la esencia de la democracia».

Así lo revela, por ejemplo, el habitual estribillo de que *ésa será tu opinión*, es decir, tan aceptable como la de cualquier otro, o el conocido dictamen de que *es una opinión muy discutible*…, emitido justamente con intención de no discutirla. No es temerario suponer que semejante desdén hacia las opiniones ajenas provenga de algún barrunto de la debilidad de las propias. Ni tampoco es impensable que esté latiendo por ahí debajo una especie de contrato perverso, en virtud del cual estamos dispuestos a tolerar sin réplica cualquier parecer no ya por consideración hacia el otro (y menos aún a sus opiniones), sino a fin de asegurarnos su recíproco consentimiento para nuestras propias ocurrencias. O, más previsible todavía, que ese desprecio general de las opiniones revele la pura indiferencia hacia ellas. Chesterton la conocía como *el fanatismo de los indiferentes*, que definió como «la furia de los hombres que no tienen opiniones. Es la resistencia que opone a las ideas definidas esa vaga masa de gente cuyas ideas son excesivamente indefinidas (…), las personas a quienes les daba igual».

¡Pero no pretenderá usted convencerme!

Hay materias o situaciones en que la gente concede enseguida su propia ignorancia y el superior saber ajeno: quien allí cuenta es el científico, el técnico o incluso el simple entendido. Cuando hablan los «expertos», a los demás nos toca callar. Nadie se quejará de que un químico o un matemático traten de persuadirnos de lo confuso de nuestras ideas matemáticas o químicas y sería absurdo que reclamáramos a aquellos teóricos algún respeto para nuestra más que probable incompetencia de legos. Nos bastaría con la mera observación atenta, algún rato de estudio de aquella especialidad o alguna sencilla demostración para quedar convencidos.

1. En cambio, en aquellos saberes donde no cabe inferencia rigurosa, exactitud o universalidad, cada cual tiende a atribuirse parecida autoridad que los demás y reivindica para su criterio el mismo grado de reconocimiento que se presta a cualquier otro. Este es el terreno de la filosofía práctica en general, de la teoría ética y política en particular y de otras ocupaciones próximas. Nada más fuera de lugar aquí, dado el prejuicio favorable a la igualdad de valor entre los puntos de vista, que recurrir al argumento de autoridad.

En este dilatado terreno, sostendrá el aprendiz de nihilista, no hay autoridad que valga y quien en un momento dado se la arrogue —de manera callada o expresa— sólo puede ser un vanidoso que busca su lucimiento o un autoritario con ganas de ejercer su dominio. Como se me ocurriera insinuar que sobre las cuestiones en liza tal vez mi opinión fuera de mayor enjundia, mi contrincante se apresurará a reprochármelo con el seguro apoyo de la concurrencia, que no tolera el menor asomo de superioridad. El otro puede desairar mi mejor saber (adquirido por mi especialidad profesional o afición) sobre lo que se está dilucidando, pero yo no puedo protestar ante tamaño menosprecio. Si lo hiciera, al momento se dispararía el resentido igualitarismo del *usted no es quién para darme lecciones*. El rencoroso antiintelectualismo ronda bien cerca, aunque demasiados tontos lo confunden todavía con un talante democrático.

Si se observa mejor, es falso que ya no valga el argumento de autoridad y no se recurra a él. Tan sólo ha cambiado el sujeto que en tiempos democráticos encarna esa autoridad: ahora es precisamente la mayoría. Esta autoridad sociológica nace justamente como negación de cualquier otra, con el propósito de erigirse en la única voz acreditada en los asuntos en los que no cabe un conocimiento científico inequívoco. El recurso a esta supremacía de la masa se vuelve inconsciente y tan obvio, que quien lo emplea habla con la mayor de las seguridades. En el fondo, aun sin saberlo, se acoge a una autoridad que considera bastante más indiscutible que la del sabio. Se le llame «tiranía de la mayoría» u «opinión pública», su poder conformador de las opiniones singulares es prácticamente omnímodo. Salvo excepciones, y casi nunca bien vistas, queremos opinar como opina la mayoría. Si al responder a una encuesta nos dieran a conocer de antemano qué opinión iba a resultar la mayoritaria, procuraríamos apuntarnos a ella y hacerla así más mayoritaria todavía.

Tan sensible es el ciudadano de nuestros días a cuanto ofrezca visos coactivos, que hasta la misma fuerza argumental de un razonamiento se le antoja un modo de abusiva imposición. Y así, ante la previsible réplica enojada de *No querrá usted convencerme* del interlocutor, el buen tono exige a quien se propone encauzar las cosas mediante un debate razonable pedir disculpas por adelantado: *No pretendo convencerle, pero*… Y como aquél se decida a cuestionar algo o a alguien en público, debe iniciar su discurso con el tono contrito del *Sin ánimo de polémica*…, como si eso de dar y pedir razones fuera poco menos que invitar a la trifulca, en fin,

un síntoma de dogmatismo o de mal carácter y ganas de incordiar. Lo que hoy hacemos con la palabra pública es negociar (o sea, chalanear, amenazar, prometer, seducir), pero en modo alguno dar pie a la reflexión común. Es toda una declaración de desconfianza en el diálogo como instrumento para evaluar y organizar nuestra vida colectiva. Y ello parece presuponer además que las ideas políticas, públicas por definición, pertenecen a un orden íntimo o inaccesible que sería de mal gusto exhibir o al que estuviera vetado acceder.

Se defiende también con la firmeza de un prejuicio lo inútil de toda discusión, que refrenda así nuestra desgana para el pensamiento, y el escrúpulo de que todo combate dialéctico enfrentará a los interlocutores sin acercar sus puntos de vista. Tanta desidia culpable ignora que las opiniones en materia política siempre arrastran consecuencias —provechosas o dañinas— para la ciudadanía y que, por ponernos en lo peor, ciertas creencias son capaces de quebrantar la paz de esa comunidad. Da igual. Por muchos argumentos y reflexiones que se le ofrezcan, es difícil que el otro deponga sus hondos prejuicios. No sólo por el orgullo que obliga al «sostenella», sino porque la mayoría probablemente sigue estando de su parte.

2. Un paso más y es predecible que quien llevaría las de perder en un pulso razonable entre opiniones se las arreglará para presentarse como una víctima de la torva intolerancia de su oponente. Por ahí desembocamos en esa libertad de expresión invocada como el incontestable derecho a mantener intactas, contra toda razón, las propias opiniones. Se oye entonces, incluso entre los hombres públicos, sin el menor rubor e incluso en el preciso momento en que convocan al diálogo, eso de que no se puede pedir a nadie que renuncie a sus ideas. ¿No estarán así confesando que las suyas, más que ideas, constituyen creencias sin base racional alguna?; ¿que desconfían de que en un examen supieran defenderse a sí mismas y salir airosas?; ¿o que les interesa mantenerlas, en fin, no tanto por lo que tengan de verdad como por otros beneficios que les reportan?

Salvo que fueren ideas intolerables, nadie debe apremiar —ni nadie plegarse— al abandono de las propias ideas en virtud de un imperativo o una coacción de cualquier clase. Otra cosa es que lo demande el proceso mismo del razonamiento, es decir, no la fuerza del interlocutor, sino la fuerza de las ideas del interlocutor. Antes de su contraste nadie podrá nunca solicitarme esa renuncia, pero en algunas ocasiones ¿tampoco después? Pues sí, tras argumentar de manera convincente ese interlocutor *puede* pedir mi acuerdo y yo *debo* concederlo.

El presupuesto básico de todo debate es la certidumbre de que los hombres tenemos en común el mundo y en especial el mundo de la palabra. Sin esa convicción básica, o sea, mientras prima el propósito del dominio y no del encuentro, cualesquiera opiniones y argumentos están de más en el espacio público. Ahora bien, una sociedad cuyos miembros se niegan a poner a prueba sus ideas y proclaman que no se dejarán convencer es una sociedad donde en cada esquina acecha el terror. Allí los individuos permanecen inmunes a la persuasión, fuera de la cual sólo cabe la fuerza bruta. Eso ya lo sabía Camus cuando dejó escrito que «un hombre a quien no se puede persuadir es un hombre que da miedo (…). Vivimos en el terror porque ya no es posible la persuasión».

No es ni mejor ni peor, sino simplemente distinto

Sería un fallo imperdonable dejar sin recoger un reciente comodín del pensamiento que se cree al día, algo de presencia obligada en toda conversación como mandan los cánones del presente. Me refiero a ese cliché según el cual, para eludir un juicio más comprometido sobre su valor, soltamos que algo *no es ni mejor ni peor, sino sólo distinto*. Los partícipes en tal dictamen pueden quedar complacidos por complacer a todos, pero han pronunciado una sandez y una sandez peligrosa.

Los tiempos actuales han elevado la diversidad a valor; más aún, a lo que por sí solo confiere valor a todo. Pero uno no cree que el universo sea ontológicamente tanto más pleno cuanto más diverso, aunque hay filósofos del mejor de los universos posibles que ahora mismo lo sostienen. Uno cree más bien que el todo no es bueno porque se componga de muchas partes, sino porque sus partes son ellas mismas buenas o contribuyen al bien del conjunto. Por eso me temo que de aquella fórmula resobada no vaya a salir ninguna estimación teórica ni directiva práctica para el mundo humano o de los valores. Más probable es que salgan notorias necedades teóricas y prácticas.

1. Su versión estética se resume en que el mundo sería muy aburrido de otra manera, o sea, en caso de que entre los humanos disminuyan o desaparezcan las diferencias y predomine el acuerdo. Lo diverso es «diver». Se decreta entonces que la distinción y el disenso han de imperar sobre la unidad y la comunidad; al no marcar límite alguno al desacuerdo, se diría que la discrepancia y hasta la bronca nos enriquecen y hacen más grata la existencia. Ya no hay que denunciar el error, que ha de ser entendido tan sólo como un punto de vista peculiar y por ello mismo valioso; en puridad, lo aconsejable sería abandonar toda búsqueda de la verdad para ir en pos de lo diferente. Quedamos así dispensados del menor esfuerzo intelectual y crítico, sea como creadores o como espectadores. Unos y otros, cada uno en su papel, vienen a certificar que la diversión entraña el valor más seguro. Ya conocemos la monserga de tantos creadores contemporáneos: a saber, que *no sé cuánto vale mi obra, pero me he divertido mucho haciéndola*…

Sea como fuere, todo cuanto introduce contrastes nos alegra al parecer los sentidos y ennoblece la vida. Acabamos así por aprender que una receta culinaria mejora en cuanto aumentemos el número de sus ingredientes, al margen de su sabor o rendimiento proteínico, o que el interés de un producto artístico estriba en la abundante variedad de sus elementos, más allá de su armonía, medida o ritmo. Hemos decidido que el caos es más hermoso que el cosmos. Dejemos, pues, al ignorante en su preciosa condición o al sinvergüenza en la suya: por mucho que pudieran irritarnos, cada uno a su singular manera contribuye a ensanchar la belleza de este mundo.

¿Que se trata de un movimiento defensivo frente a la triunfante cultura de masas que engulle toda diferencia bajo el imperio uniforme del *rock* o del *fast food*? Podría ser, pero la oportunidad de esa defensa no justifica que se entable desde unas premisas tan endebles. Ni tampoco hay que descartar que en esta reivindicación de lo propio anide el temor a que, al lado de lo ajeno, lo nuestro deje manifiesta constancia de su inanidad.

Como lo contemplemos en su vertiente moral, el comodín de marras no es menos comodón y desafortunado. A partir del hecho innegable de la coexistencia de diversas tablas de valor en las sociedades actuales y del deber de tolerarlas —dentro de límites irrebasables— como un derecho, muchos deducen a toda prisa como ideal moral la diversidad misma. Se viene a consagrar que todo lo diverso es valioso, e incluso igual de valioso, tan sólo por ser diverso. Lo otro merece aplaudirse por su pura otredad, lo mismo

da que se trate de algo celestial o criminal. La excelencia del mundo de los hombres radicaría sin más en la multiplicidad de sus grupos, creencias, conductas o instituciones, pero no menos entonces en sus inevitables secuelas de desigualdades y enfrentamientos. Proponerse que tales grupos, creencias y prácticas reduzcan sus distancias entre sí, al contrario, aumentaría su pobreza moral. Sería una pérdida intolerable. De aplicar tan poco matizado principio al individuo humano, su indefectible enriquecimiento mediante la diversidad haría de él un *perpetuum mobile*, tanto de gustos u opiniones como de actitudes y modos de vida: su más floreciente identidad consistiría en no ser nunca idéntico a sí mismo.

Es más que probable que por ese camino lleguemos a la justificación de lo monstruoso, pero lo seguro es que nos deja en la impotencia acrítica ante cualquier conducta o proyecto que nos parezcan indeseables. Basta para ello que esa conducta y ese proyecto se presenten como elementos necesarios de una interpretación personal de la existencia o como genuina expresión de alguna idiosincrasia colectiva. Debería ser permitido hasta lo abominable, con tal que fuera una forma singular de diversidad social. Acabemos entonces con esa querencia a establecer alguna escala valorativa para ponderar personas o situaciones. Ahora toca más bien acompasarse a la biensonante cantinela de que tal o cual conducta o pauta de vida no valen más que otras, si todas valen lo mismo simplemente en tanto que distintas. Otra cosa sería caer en el vergonzoso vicio de discriminar. Pero déjenme preguntar, si no es molestia: sin atrevernos a discernir y querer lo bueno ni a señalar y reprobar lo malo, ¿cómo sabríamos lo que debemos hacer?

Richard Rorty proponía como signo de progreso moral la creciente capacidad de considerar moralmente irrelevantes las diferencias entre las personas. Más combativamente todavía, otros han sostenido que «mientras no se diga en todo el mundo, en todas las lenguas de esta tierra, la verdad indiscutible de que todos los seres humanos se parecen entre sí más de lo que se diferencian», será un pecado destacar las diferencias entre los distintos pueblos antes que sus semejanzas y su igualdad. Pero todo indica que, a mayor crecimiento del *nosotros* común hacia el que la humanidad se encamina, mayor número de nosotros particulares se resisten a esa marcha hacia delante.

2. Pues es bien sabido que el tópico del que hablamos funciona asimismo en clave política e inspira la tesis central de ciertos multiculturalismos y otros provincianos relativismos de nuestros días. A saber, que las instituciones, costumbres y concepciones de las gentes no son valiosas por lo que como tales tengan de apreciable con arreglo a algún baremo con aspiración de universal; ni que valgan unas más y otras menos según se desprenda de su análisis racional. Son valiosas nada más que porque son plurales y distintas. En resumidas cuentas, cada una vale tan sólo en el seno de su cultura, cada cultura es incomparable con las demás y todas ellas, en fin, son igual de estimables. Ponerlo en duda suena hoy a dogmatismo de iluminado o a arrogante prepotencia de nuestra civilización occidental.

Las debilidades teóricas aquí reunidas son tantas como las aberraciones prácticas que encubre, alienta o justifica. De ahí se nutre lo «políticamente correcto» que nos pide prestar la misma atención al poeta local que a Shakespeare, igual reputación al brujo que al doctor en medicina. Es una de las plagas propaladas por la antropología académica del momento y por sus reflejos en la enseñanza de cualquier nivel. Y como la pureza de las culturas habría de conservarse incontaminada y su mestizaje ser condenado, el estado perfecto de nuestras sociedades sería convertirse en un mosaico de etnias yuxtapuestas, cada una dotada de derechos previos y superiores a los individuales. Adiós al sentido de ciudadanía, puesto que lo natural debe prevalecer sobre lo civil, lo propio de unos pocos sobre lo común de todos y, en definitiva, la comunidad de la sangre sobre la comunidad de la ley. Adiós también a la deseable cultura universal a fuerza de venerar las culturas particulares.

¿Cómo no descubrir en todo esto, una vez más, ese narcisismo que se hace fuerte en las pequeñas diferencias? Es la hora del regreso de las tribus y, donde no las haya, habrá que inventarlas.

Somos mayoría y punto

En un país democrático demandar razones públicas no parece mucho pedir, salvo a quienes andan escasos de ellas. Según sentenció en su día el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, Batasuna y coaliciones hermanas fueron debidamente prohibidas por los tribunales españoles por «proponer un programa político en contradicción con los principios fundamentales de la democracia». Para sus afectados esas ilegalizaciones constituyeron una sucia maniobra para despojarles de la mayoría electoral en su comunidad y, por tanto, de su gobierno.

1. Replicaron pues que, como una parte significativa de esa sociedad quedaría así sin representación parlamentaria, aquella medida era antidemocrática. Pero, antes que sentido civil, ¿no habrá que pedirles sentido común? La justificación de propósitos y prácticas criminales, igual que la complicidad y el amparo que requieren, no pueden tener representantes en un Parlamento. Adujeron que algo falla en nuestro sistema democrático si tanta gente de aquel país quedaba privada de la que sería su representación política más propia. No se les ocurrió preguntar, al revés, qué es lo que falla en tantos conciudadanos para ser incapaces de atenerse a los requisitos de esta básica institución democrática. Resulta insensato vocear que no puede ser injusto lo que tantos desean, en lugar de reconocer que lo injusto no mejora por numerosos y vociferantes que sean sus partidarios. ¿Qué ha de cambiar: el concepto y las reglas de la democracia o ese sector de la población de aquella comunidad? Siendo una patología política indudable, la de no renegar de su mala vida política pasada, ¿nos ponemos a tratar al enfermo o certificamos que goza de una salud (disculpen el chiste) a prueba de bomba? ¿Alguien sabría calcular cuántos ciudadanos de diversas filiaciones políticas en pequeños municipios dejan de presentarse en (y a) las elecciones tan sólo porque esos cómplices del terror se empeñan en comparecer en ellas?

No cabe estirar a capricho la idea y el cauce de la representación democrática, pues no todo lo que está presente en una sociedad debe ser políticamente representado. Si algunas realidades (como los gustos culinarios de los ciudadanos) no se representan debido a su irrelevancia política, otras son democráticamente impresentables. Tienen una evidente presencia social y relevancia pública, pero *no deben tener representación política democrática* por defender propuestas ilegítimas. La voluntad ciudadana debe hacerse oír en público, claro está, pero no esa que manifestara un propósito coactivo ni una amenaza criminal hacia sus adversarios. Los portavoces de semejante voluntad perderían inmediatamente su derecho al sufragio pasivo, lo mismo que esos otros que hasta ahora les han justificado y aún se muestran incapaces de condenar. Se trata de talantes primitivos, conciencias morales y políticas sin desbravar. Tan burdos alegatos son fruto de la demagogia, no de la democracia.

Como argumento que se cree inapelable proclamaron que la mayoría de los vascos rechazaba esa ilegalización y, tras haber sido por fin legalizados, proclamaron después triunfantes que habían sido los más votados en las últimas elecciones locales y ocuparon la presidencia de algunas de sus instituciones principales. ¿Significa eso que habremos de reconocer inmediata e inequívocamente su carácter democrático? No, por cierto, pero error tan extendido brota a fuerza de reducir la democracia a un mero método para la adopción de decisiones públicas; o, lo mismo da, de confundir el más ilustre procedimiento democrático (la regla de la mayoría) con la sustancia de la democracia (la protección y ejercicio de los derechos de sujetos políticos libres e iguales). Como participan en su forma, se supone que participan también de su contenido.

2. Conviene, pues, preguntarse por el papel del número en la política democrática. Entendida ésta tan sólo o principalmente como el gobierno de la mayoría, un régimen sometido a los deseos de los más, todo lo que reclame el mayor número merecería al instante su cumplimiento efectivo y además bajo la credencial de democrático. *Somos mayoría*, y no hay más que hablar. Causa vergüenza que todavía haya gobernantes que, ante la demanda de razones que avalen alguna decisión política, repliquen invocando el número de electores que les respaldaron en las urnas. «Estos son mis poderes», dicen sin rebozo, como aquel cardenal que exhibió sus cañones cuando los nobles le preguntaron en qué basaba la legitimidad de su gobierno.

Incluso es muy probable que sea eso lo que crea el grueso de ciudadanos, y ahí radica precisamente la mayor debilidad de nuestro régimen político. Pues lo cierto es que proliferan los lugares comunes que deforman gravemente esta idea política capital. Uno de ellos es la automática calificación de democráticos a cualquier demanda o acuerdo, sea en el Parlamento o en la asamblea vecinal, tan sólo porque han sido mayoritarios. Es un título otorgado asimismo cuando se quiere consignar simplemente que una reunión o manifestación callejera resultaron pacíficas y han transcurrido sin sobresaltos o, como suele decirse, *con normalidad democrática*. Se comete un error parecido al dar por sentado que un grupo terrorista que renuncie a las armas merece ya sin más ingresar inmediatamente en el reino de los demócratas. Y es que lo mayoritario no es sinónimo de democrático, pues la regla de la mayoría no encarna la sustancia de la democracia, sino sólo una de sus expresiones primordiales. Ni tampoco un gobierno tranquilo ha de confundirse sin más con uno democrático, porque ni todos los gobiernos apacibles son sólo por ello democráticos ni los regímenes democráticos están vacunados contra las turbulencias públicas o tienen prohibido recurrir a la violencia legítima en su defensa.

Lo que pasa es que la democracia, ¿saben?, no es sólo ni primero un método. Si sólo fuera eso, la democracia podría y debería ser sustituida con ventaja por cualquier otro sistema de gobierno que se revelara más eficiente, sosegado o fructífero. Verbigracia, el encabezado por un dictador benevolente o un sabio generoso. Si sólo tuviera que ver con los medios, y no con sus fines y valores, democrática sería toda medida refrendada por la mayoría, lo mismo da la admisión de la esclavitud propia que la imposición de la ajena. Travestida en mera técnica decisoria, los grandes conceptos que la democracia invoca y en los que viene a sustentarse no pasan de ser adornos pomposos: «igual», «libre» o «justo» serían nada más que eso que la mitad más uno estableciera en cada momento y lugar como tales. Como se agotara en esa forma de funcionamiento, la democracia no requeriría ciudadanos, sino simples sujetos de preferencias (igual que clientes en un mercado), y quedaría expuesta a su vaciamiento o autodestrucción por simple mayoría.

De modo que antes y después de la facultad de expresar y sumar votos no habría nada, salvo el desnudo interés y la pura violencia. Así se acaba dando la razón al pensamiento más reaccionario, que siempre vio en la democracia un mero capítulo de la aritmética, el régimen en que el mayor número debe prevalecer sobre el menor tan sólo por ser el partido de los más. Se habría pasado de la ley de la fuerza a la ley del número, pero ésta será otra clase de fuerza ciega mientras ese mayor número se tenga por el único o el mejor argumento para encauzar el rumbo de la ciudadanía. Celebramos la indudable ganancia obtenida cuando la voluntad de uno o de algunos debe ceder ante la voluntad de la mayoría, pero nada nos asegura que esta voluntad se sostenga en razones y sea resultado de contrastar razones.

3. ¿Que eso es mucho comparado con cualquier régimen autoritario de ordeno y mando? Seguro que sí, pero bastante poco si lo medimos con arreglo a eso que la democracia promete y a lo que de veras aspira. «Lo que da legitimidad a una ley tiene que ser otra cosa que el hecho de que disfrute de apoyo popular mayoritario» (Philip Pettit). Pues la democracia no es, como tantos demócratas creen, una mera técnica de gobierno. La democracia es ante todo un principio de gobierno —un contenido, una sustancia—, y ese principio establece que los individuos son ciudadanos y no súbditos, que son los sujetos libres e iguales de su comunidad política. Sujetos políticos no son un pueblo, una clase social o una iglesia, ni la cualidad común de ciudadanos nos la puede otorgar nuestra particular adscripción a una fe, una clase o un pueblo. Si hiciéramos residir la ciudadanía en la pertenencia a una etnia (o si este hecho casual concediera por sí mismo derechos), aviados estábamos para asegurar en sociedades modernas la convivencia civil.

Siendo así sus sujetos, esa *sustancia* de la democracia consiste en organizar la comunidad política en congruencia con la igualdad y libertad políticas de esos sujetos. Y como de tal sustancia se desprende ese método de elección y decisión, y no otro, la regla de la mayoría se anularía a sí misma en caso de atentar contra esa igual libertad ciudadana y los derechos en que ésta se plasma. Bajo un gobierno autoritario la minoría puede, a instancias de su autoritarismo, pisotear los derechos de la mayoría, pero un gobierno democrático no puede suprimir ¡democráticamente! los derechos de ninguna minoría por mínima que fuere. Será sólo «mayoritariamente». Pero, si lo hiciera, desaparecería el «coto vedado» de derechos de los

individuos libres e iguales que ninguna mayoría, tan nutrida como se quiera, puede recortar. Todo esto cabe condensarlo en que la legitimidad de una democracia se apoyará en un fehaciente respeto de su sustancia, mientras que el procedimiento mayoritario —tomado como tal— suministra sólo legitimación social y a lo sumo una presunción de legitimidad. De ahí que la virtud de un político demócrata no siempre estriba en acomodarse a la voluntad mayoritaria, sino también en atreverse a contrariarla con razones suficientes cuando la ocasión lo aconseje. A menos, claro, que estemos prestos a secundar ese dicho tan demagógico según el cual *el pueblo nunca se equivoca*, que se asemeja sospechosamente a aquel otro lema mercantil de que el cliente siempre tiene razón.

El fundamento último de la democracia es pues moral, porque nace del respeto de la dignidad de todos. Pero a la vez epistémico, porque el debate público es requisito de que las decisiones adoptadas sean fruto de los mejores argumentos y se aproximen a lo más justo en cada situación. En una democracia deliberativa los ciudadanos, no sólo seres racionales sino también razonables, se dispondrían a defender o criticar propuestas públicas «en función de consideraciones que otros tienen razones para aceptar» (Joshua Cohén). En la democracia meramente procedimental (agregativa, mayoritarista), al contrario, sobra cualquier palabra razonable puesto que nada ha de justificarse y sólo cuenta el peso relativo de las voluntades individuales. ¿Cabrá alguna duda acerca de cuál de ambas modalidades debería regir como ideal político? El ejercicio democrático más completo no coincide con la mera adición de los deseos de los ciudadanos, unas inclinaciones a las que se supone secretas, ya formadas y ajenas unas a otras. La democracia no sería simplemente el marco para la expresión y suma de preferencias políticas individuales, sino antes y además el estímulo para la *formación y revisión pública* de esas preferencias. Si hoy debemos admitir sin duda el derecho legal de la mayoría, el día en que adoptemos aquel otro ideal celebraríamos también la autoridad moral de la mayoría.

Vamos a democratizar la familia, la escuela, etc.

Asistimos a una hiperinflación de la palabra «democracia» en la vida pública y no hay quien se prive de jactarse de conocerla o practicarla y hasta de asestar con ella, a tiempo y a destiempo, feroces golpes al adversario. Más valdría, me parece, atenernos a un mandato que ordenara no pronunciar el nombre de democracia en vano.

1. Un error habitual reside en la pretensión de trasladar sin mayor cuidado las normas o maneras propias de la democracia —que es ante todo el gobierno del pueblo o *demos*— a cualquier otro conjunto social por encima o por debajo de la comunidad política. No me refiero ahora a ese uso indebido por el que la prensa bautiza como ganancia democrática la extensión entre las masas del disfrute de un bien o el reinado de una moda. Así, se habla de la *democratización de la lectura* o *del turismo* o *de los vaqueros* (*jeans*), cuando se quiere significar nada más que la masificación o popularización de dichos hábitos o pautas de consumo. Aludo más bien a ese otro tópico que convoca a un programa de acción colectiva: igual que una aspiración socialista sería la de *democratizar la empresa*, otros proponen *democratizar la escuela, la universidad* o *la sanidad*, y hay muchos cristianos que preconizan la democratización de la Iglesia católica mediante la ordenación sacerdotal de las mujeres, por ejemplo, o el sufragio universal de los fieles a la hora del nombramiento de sus obispos. Vayamos por partes.

La democracia representa un principio político, pero es lógico que ese principio, por su propia potencia, pugne por expandirse y proyectarse en ámbitos ajenos. Intuitivamente parece equitativo que en el proceso de toma de decisiones colectivas participen todos los que van a verse afectados por ellas. Así que comparto el sueño de democratizar la empresa capitalista, a fin de que el qué, el cómo y el cuánto de su producción pueda ser fijado, además de por su consejo de administración, también por una representación de los trabajadores y consumidores. Y, si fuera cristiano, seguramente impulsaría una distribución más igualitaria del poder eclesiástico, aunque eso arrumbase la clave de bóveda jerárquica de la Iglesia. Todo eso ¿por qué? Porque creo que los miembros de las dos instituciones citadas deben contar en ellas con derechos iguales.

En cambio, carece de sentido extender el principio democrático a la familia, al menos mientras los hijos sean menores de edad; y otro tanto se diría, dado su cometido específico, para las instituciones de enseñanza o las de la sanidad. En estos últimos casos, padres e hijos, maestros y discípulos, médicos y pacientes *ni están ni deben estar en pie de igualdad* en cuanto a las deliberaciones y decisiones familiares, académicas o sanitarias respectivamente. Una cosa es que en estos ámbitos sea sin duda justa y necesaria alguna participación de sus miembros o de sus usuarios, y otra muy distinta otorgarles a todos ellos iguales derechos y responsabilidades.

Sería conveniente para la formación democrática del chaval que los padres le pidieran su parecer, lo escucharan y hasta lo discutieran en familia, con tal de que al final la decisión la adoptaran los progenitores. El espíritu democrático reclama que en su servicio público los maestros den la palabra a sus alumnos, desde luego, pero siguieran unos planes de estudio perfilados por teóricos, debatidos por los profesores y asociaciones educativas, y aprobados por los representantes de la ciudadanía. Ese mismo espíritu exige que los médicos respeten los derechos de sus enfermos, pero no menos que las autoridades sanitarias administren las necesidades de salud de las gentes tras audiencia a expertos, asociaciones de pacientes y colegios de médicos y mediante acuerdo último de concejales o parlamentarios. De suerte que no sería demócrata ni el padre que se negara a castigar, ni el profesor que por presunto respeto a sus

alumnos convierte sus clases en amables foros participativos o les diera entrada en el claustro del centro con voz y voto, como tampoco lo sería el cirujano que decidiera sus intervenciones por votación entre sus pacientes, enfermeras, empleadas de la limpieza y su propio equipo de cirugía. Cada uno de ellos habría renunciado vergonzantemente a la autoridad inherente a su quehacer, así como los otros (hijos, alumnos, pacientes) se habrían arrogado una autoridad que no les corresponde.

2. Y es que un riesgo de malentender la democracia consiste en predicar un burdo *igualitarismo* universal. La democracia instaura sólo, y no es poco, la igualdad como sujetos políticos de los ciudadanos e idealmente la igualdad de oportunidades entre los individuos, pero ni puede ni debe impedir que en múltiples aspectos seamos desiguales. Mientras somos idénticos en derechos políticos (y esta igualdad, por desgracia, aún no es lo bastante efectiva), en todo lo demás los méritos y las capacidades nos hacen más aptos o más ineptos, y nos otorgan títulos de reconocimiento diferentes. Para la vida política debe regir el principio democrático, desde luego, pero en muchas otras esferas de la vida ha de contar el criterio aristocrático.

Defender otra cosa no es progresismo moral ni político, sino probablemente un fruto de la cobardía de los mejores y del resentimiento de los peores, el triunfo de la masa y la consiguiente instalación en la mediocridad. Nuestro filósofo Ortega también creía que la democracia era el régimen político más excelente. «Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad». Permítanme que lo suscriba.

Debemos recuperar nuestra lengua

Será difícil encontrar otra parcela pública en la que hayan florecido tantos tópicos tan infundados, y a menudo compartidos con tan buena conciencia, como la referida al tratamiento de las lenguas en España. ¿Que no hay que *politizar* la lengua? ¿Y qué habría sido de las lenguas locales si no hubieran sido protegidas e impulsadas por una política lingüística…, si bien una que se creía culpable y por ello obligada a pagar una deuda contraída en tiempos franquistas? ¿Y qué partidos estarán más interesados en una política interesada sobre la lengua si no son los etnonacionalistas, que hacen de ella la primera palanca de su construcción nacional?

La gravedad de los abusos varía de unos lugares a otros, pero en todos los casos se ha descuidado lo más decisivo: el esfuerzo de una justificación normativa de las políticas lingüísticas. Apenas comparece la pregunta de en qué se fundan esos presuntos derechos, esas metas ansiadas, esta o aquella medida aprobada; en menos palabras, por qué se juzga malo o menos bueno lo que hay y cuáles son las razones que hacen preferible lo que se quiere que haya. Para servirnos de los términos al uso, por qué no es *normal* en sentido ético-político lo que sociológicamente es normal y por qué, al contrario, sería bueno ponerse a *normalizar* lo que en buena parte de la sociedad resulta a todas luces anormal. Esa reivindicación, procedente de una ideología que apenas esconde su entraña racista bajo el rostro más presentable de la lengua, plantea un problema de *justicia lingüística* que la mayoría no encara. Faltos de razones e inconscientes de la trascendencia política de esta partida, políticos profesionales y ciudadanos de a pie, conservadores y falsos progresistas permanecieron inermes ante la ofensiva nacionalista y hasta han colaborado complacidos con ella. Que esta política ha realimentado entre nosotros los arrogantes particularismos y las tensiones centrífugas es un secreto a voces.

1. Dejemos de lado las insidias más ramplonas, aunque no por ello menos repetidas (y reputadas), y que empiezan por la tergiversación del sentido de las palabras mismas. ¿Hará falta recordar que la expresión *lengua propia* no significa la *propia lengua* del ciudadano, sino la peculiar de su territorio? ¿Que no indica que tal lengua sea la materna, ni la usual o mayoritariamente apropiada por los hablantes, mientras da a entender que la más hablada en esos territorios (en todos los casos, la común española) sería entonces una lengua ajena? ¿O que denominarla lengua *minorizada*, en lugar de *minoritaria* (como la llaman los organismos internacionales: «least used languages»), supone atribuir a algún enemigo una maligna voluntad de empequeñecerla?

Otros alegatos procuran ante todo imbuir las emociones privadas y públicas más favorables a los objetivos normalizadores. Mal se entiende que tengamos una obligación de recuperar el «patrimonio» lingüístico a poco que se distinga entre patrimonios vivos y muertos o cuando se comprende que los patrimonios son nuestros (y nuestro el derecho a disponer de ellos) y no nosotros de los patrimonios. ¿Y por qué habremos de abonar una conciencia de culpa por esa lengua que presuntamente se ha dejado perder, si ello ha sido efecto de múltiples decisiones o dejaciones de nuestros antepasados? ¿Y con qué derecho se inculca un afán de venganza y un sentimiento de odio hacia los que supuestamente nos arrebataron esa lengua (o sus descendientes)?; ¿o es que aquella pérdida no se produjo más bien a resultas de la combinación de múltiples instancias impersonales que van desde la salida de la sociedad agraria y las exigencias universalizadoras del mercado hasta la carencia de literatura escrita y otras de este tenor? Se cantarán asimismo las supuestas *excelencias del bilingüismo*, pero de un bilingüismo abstracto, o sea, aquel

en que la segunda lengua no viene reclamada por la realidad a la que se aplica. Por más que pueda predicarse la *potencial igualdad de todas ellas* en su básica función comunicadora, varios factores hacen que las lenguas difieran entre sí en población de usuarios o en capacidad expresiva, sin que por ello quepa acusar a unas de agravio sobre otras. Que no se invoque, pues, el principio de *discriminación positiva*, porque el retroceso de la lengua reivindicada responde a causas objetivas muy anteriores y de mayor peso que la indudable represión franquista.

2. Pero los argumentos que aducen premisas de superior calado son otros que tampoco parecen difíciles de rebatir. Está, por una parte, el que subraya la diferencia contenida en una lengua y con ella el *valor de la diversidad de las lenguas*. He ahí un tópico nuclear del multiculturalismo, que abogaría por la defensa, conservación y cooficialidad de los idiomas, al margen del número de sus hablantes y de cualesquiera circunstancias de lugar y tiempo. Pero si lo valioso no siempre va asociado a lo diferente, habrá de admitirse que el valor de una lengua (el real, no el potencial) no será el mismo según la amplitud de su uso o del mundo al que permite acceder; que no hay lenguas o culturas que cuenten con derecho a una supervivencia segura, porque eso dependerá de las múltiples situaciones de sus usuarios; y, en fin, que lo que importa no es la igualdad de las lenguas, sino la igualdad de derechos de sus hablantes.

Suele airearse también como sustento principal de las demandas en política lingüística la idea del *valor intrínseco de la lengua* en cuestión. Se dice entonces que, por encima y al margen de su puro valor instrumental o comunicativo, las lenguas valen por sí mismas. Semejante «sacralidad» radica en ser el sedimento de un proceso creativo de muchas generaciones, una obra de arte única, el depósito de la historia de una cultura particular; o consiste, sobre todo, en desempeñar una función identitaria para pueblos e individuos en virtud de la cosmovisión que sus lenguas transportan. Ni que decir tiene que este fundamento es uno de los predilectos de los nacionalismos etnicistas, a los que proporciona la premisa mayor de su silogismo primordial: si la lengua es la marca distintiva de una nación y toda nación tiene derecho a ser Estado…, debemos recuperar (y, a menudo, recrear o incluso, si hiciera falta, inventar) nuestra, lengua para así ser una nación y reivindicar por último nuestra soberanía.

Podría replicarse, si todavía fuera preciso, que no se constatan de hecho tales correspondencias entre lengua y cosmovisión o entre lengua y cultura; que todos necesitamos significados culturales, aunque no está escrito que esos significados enraícen en culturas equivalentes. Pero con vistas a cuestionar la tesis del valor intrínseco de las lenguas bastaría con dos sencillas objeciones. La primera arremete contra la carga esencialista encerrada en ese supuesto de que todo individuo tiene una identidad proveniente de su grupo cultural de pertenencia que le impone su impronta y modo de ser. Conforme a la segunda objeción, ese valor intrínseco representa una fórmula para adjudicar derechos a las lenguas mismas o a las comunidades lingüísticas frente a sus propios miembros o a otros. En definitiva, una vez consagrados los *derechos de la lengua*, más que derechos lingüísticos habría ineludibles deberes para con esa lengua. Serían los deberes que toman cuerpo en la fórmula de la «inmersión lingüística».

3. Más común es pregonar los derechos a la lengua, y esto en dos sentidos por lo menos. Pueden entenderse primero como derechos colectivos (y se añadirá: e históricos) de una comunidad en la que esa lengua se venera como señal de su identidad. Claro que en una sociedad de ciudadanos no existen derechos colectivos, porque tampoco hay sujetos supraindividuales efectivos y, si los hubiera, esos derechos serían a costa de los propios de los individuos; ni hay derechos históricos, porque los muertos no obligan a los vivos y el único tiempo que cuenta para el reconocimiento de derechos es el presente.

Pero también se dejan entender como *derechos individuales*. En su versión más extremosa, animados por el llamado «principio de personalidad», serían derechos de los miembros de una comunidad lingüística con independencia de su número, de la zona donde cada cual resida y de la repercusión sobre el bienestar general que traiga el costearlos. Tan vital es el interés que protegen, se presume, que son derechos que acompañan a sus titulares allá donde éstos vayan. Otra versión, de apariencia no menos liberal, preconiza que los derechos lingüísticos (sea, por ejemplo, a su enseñanza o a la educación pública en esa lengua minoritaria) son derechos de cualquier ciudadano, ya sea hablante de esa lengua o mero aspirante a aprenderla al margen de su presencia en la comunidad en que habite. En todo caso los poderes públicos estarían obligados a asegurarlos conforme a una suficiente demanda, pese a que ningún demandante vaya a servirse de esa lengua en una comunidad donde casi nadie la habla.

Creo que no. Esa demanda nacida de una libre elección lingüística, por seductora que parezca al lado de las forzosas políticas inmersoras, tampoco funda ningún derecho indiscutible. Atrevámonos a decir que el artículo 3.2 de la Constitución, al regular las lenguas cooficiales en ciertas Comunidades Autónomas, se

confundió. Sólo los bilingües efectivos deberían gozar del derecho a la elección entre esas lenguas; el derecho obvio de los demás sería el de servirnos de la *propia lengua*, no el de elegir entre ésta y la *lengua propia*. Los derechos lingüísticos proceden del uso habitual de la lengua y su sujeto apropiado son sus hablantes o los miembros de esa comunidad de habla. Así lo pide el principio normativo de adecuación a la realidad sociolingüística, que en muchos lugares ordenaría a lo más una política lingüística basada en el criterio de zonificación. Sólo después, si quiere atenderse a quienes desean aprenderla con cargo al presupuesto público, habrá que justificar la prioridad de esa demanda en relación con la amplitud, urgencia y gravedad de otras necesidades colectivas. De lo contrario, se cometería una mayúscula injusticia social.

Convendría una lectura reposada de la *Carta Europea de Lenguas Regionales y Minoritarias* de 1992, que España ratificó en el 2001. Entretanto, aquí se sigue clamando por falsos derechos e imponiendo ficticios deberes acerca de estas lenguas regionales, y se trampean con el mayor descaro las encuestas sociológicas para exagerar el número de sus hablantes, y se consuman a diario un sinfín de tropelías escolares, laborales, comerciales. Con el consentimiento de todos, para vergüenza de todos.

Los terroristas son sólo unos criminales

Todavía hay quien se indigna cuando oye calificar a nuestra banda terrorista de grupo político o a los etarras encarcelados de presos políticos. «Pero es que *se trata sólo de criminales*», replican con disgusto. Digamos mejor «criminales políticos», porque esa criminalidad no altera su naturaleza primordialmente política. Al contrario, lo principal para ellos son las metas y sus justificaciones; lo secundario (aunque sea su rasgo distintivo y más infame) son sus instrumentos, o sea, los atentados mortales y extorsiones. Son criminales por razones políticas y eso, la causa pública por la que han aterrorizado, vuelve sus crímenes aún más horrendos y a ellos mismos mucho más execrables. El adjetivo «políticos» que cuadra a estos asesinos y a sus asesinatos no debe entenderse como un factor atenuante, sino como un indudable agravante.

1. Por eso creo que se equivocaba lastimosamente aquel grupo político al declarar en el Parlamento Vasco que «no puede asumir que a la violencia terrorista se la denomine "violencia de motivación política"», por lo que «nos negamos rotundamente a que la violencia terrorista pueda ser considerada de carácter político». Ese grupo declamaba que «no nos vamos a prestar a dar legitimidad política al terrorismo de ETA. El terrorismo es terrorismo y punto». Poco hemos avanzado en el conocimiento de nuestra tragedia si todo lo que se nos ocurre a estas alturas se resume en tanta confusión y en esa boba tautología. Si con ello quiere indicarse que el terrorismo —cualquiera que sea la causa política que invoque— siempre es inhumano e injustificable, estamos de acuerdo. Pero ¿acaso su violencia podría explicarse sin nombrar su carácter y móvil políticos? Terrorismo es toda violencia pública que, desde ciertas premisas ideológicas y gracias al miedo que infunde entre la población, pretende obtener del gobierno algún logro político. Reconocer en nuestro terrorismo estos elementos objetivos ni le otorga legitimidad alguna ni disminuye un ápice la intensidad de su condena. Al contrario, junto a acentuar su iniquidad, nos permite comprenderlo mejor y medir con mayor precisión nuestra responsabilidad ante él.

Probablemente el airado rechazo que en este caso suscita aquella primera expresión («presos políticos») provenga de que a menudo ella ha sido entre nosotros algo biensonante, casi un timbre de gloria. Estaba reservada para esos presos que purgaban sus penas por su oposición a una dictadura, la franquista. Incluso si hubieran incurrido en delitos de sangre, la empresa de libertad por la que lucharon los exculpaba en parte. Según eso, ¿por qué llamar asimismo «políticos» a quienes se enfrentan con las armas a un régimen democrático y asesinan en su intento de doblegarlo a sus pretensiones? Se me ocurren dos razones. Primero, porque ese carácter político marca la diferencia de sus delitos frente a los crímenes comunes; y además porque, mientras un elemental sentido de justicia puede enaltecer a unos, a estos otros con seguridad les denigra.

2. ¿De verdad que aún no percibimos las insalvables diferencias entre el crimen del amante despechado y el crimen del terrorista de ETA? Mientras aquél se comete en nombre y beneficio exclusivo del criminal, el último se lleva a cabo en el nombre de los vascos y con miras a un objetivo público: coaccionar al Gobierno para predisponerlo a permitir la secesión política. Por eso los delitos privados buscan pasar desapercibidos, en tanto que los públicos —que pretenden amedrentar a los más posibles— demandan la máxima publicidad. Quien mata para apoderarse de lo ajeno no apela a razones públicas, como el terrorista esgrime en su justificación. El crimen ordinario tampoco reclama la ayuda de los vecinos ni suele suscitar otra cosa que la repulsa general, pero nuestros criminales han contado durante cincuenta años con la simpatía y colaboración de una parte de la sociedad vasca (y de cierto «progresismo» español e

internacional). Complicidad activa de bastantes, complicidad pasiva y silenciosa de muchos más.

De ahí que, por contraste con el asesinato privado, el público no afecta sólo en esa sociedad a quienes lo padecen en su carne (las víctimas primarias y su círculo familiar), sino a todos. Los que no estemos de parte del asesino ya somos sus víctimas indirectas, aunque sólo fuera porque sufrimos sus efectos políticos. De esta clase de crímenes, pues, no tenemos derecho a zafarnos. Que hayan tenido lugar sin nuestro consentimiento expreso no nos libra de responsabilidad hacia ellos, porque se han cometido con vistas a implantar una nueva unidad política que nos cuenta ya entre sus miembros futuros o nos excluye de ellos. Insistir en que el terrorismo tiene una inspiración política desafía al ciudadano a pronunciarse sobre esa inspiración. Es decir, no sólo a repudiarlo sin más, sino a juzgar también la justicia de la meta política a la que sirve, el mayor o menor fundamento de la justificación que aduce. Claro que preguntarse por el grado de equidad de esos fines, *además* de la condena inmediata de sus medios terroristas, tiene derivaciones molestas. Tan molestas, que por lo general preferimos ahorrarnos esas preguntas.

Pues si el propósito subyacente al terrorismo pareciera malvado a los ojos de la razón pública, dado que provocaría la ruptura en dos de una sociedad; o si carece de fundamento democrático defendible, por asentarse en premisas etnicistas y contrarias a la común ciudadanía…, la gravedad del crimen es aún mayor que si lo respaldara algún aparente derecho que viniera en su descargo. A la abyección de los medios habría que añadir entonces lo arbitrario de los supuestos en que se amparan y de los objetivos a cuyo logro se dirigen. Los tribunales condenan penalmente a estos criminales por sus crímenes, pero a los ciudadanos nos toca exponernos a condenar política y moralmente también la doctrina y objetivos que les inspiran e impulsan. Si un fin excelente no justifica el empleo de medios crueles, tampoco unos medios impecables valen para justificar fines indecentes.

Dejar de lado ese carácter político de los crímenes públicos haría sin duda mucho más sencillo el llamado «proceso de paz», la «educación para la paz» y el mismísimo final de ETA. Eso sí, al precio de desnaturalizar la entraña del terrorismo vasco, desconocer lo inconsistente de sus pretensiones y cerrar los ojos a la responsabilidad colectiva que nos toca. Como aquí se instalara la creencia de que lo malvado fue nada más que derramar sangre, sólo unos pocos serían culpables: los criminales y, a lo sumo, sus cómplices inmediatos. Bastaría entonces con reducir las penas carcelarias de los primeros y buscarles algún acomodo a los segundos para que las cosas se enderecen por sí solas.

Pero como se destiña la índole política de aquel terrorismo, no habrá suficiente descanso para las víctimas ni en general para buena parte de los ciudadanos. A fin de cuentas, será más fácil aceptar la clemencia judicial con los asesinos que la tolerancia o, peor aún, el refrendo institucional del proyecto político por el que asesinaron.

Nuestra historia nos da derechos

Naciones, nacionalidades, comunidades históricas, regiones, hace ya tiempo que se ha abierto la subasta de nuestra cosa pública y algunas de ellas ya aventajan a las demás en el reparto. Unas y otras hacen descansar sus ambiciones en distintas variantes del tópico de que poseen *una historia propia* y que *esa historia les ha otorgado derechos*. Ahí se apoyan para alegar el respeto y la actualidad de sus derechos históricos. Real o más bien ficticia, la historia se vuelve para algunos pieza básica de su pretendida diferencia nacional y, en último término, de su derecho a la soberanía política. Sin llegar a tanto, el foralista alardea también de la historia de su tierra o de su rincón como el título más cualificado para ampliar sus competencias públicas. Pero todos, en definitiva, arguyen un derecho a la desigualdad de derechos, un derecho al privilegio.

1. Al hablar de derechos históricos, no se piense en los que un país o un trozo de un país hayan ostentado en algún momento del pasado y que ahora desean recuperar. De ésos podemos desentendemos, porque nadie defiende la restauración mecánica de tan ancestrales instituciones. Lo que se demanda a gritos es el reconocimiento de una *facultad*, más que de los modos particulares como se ejerció esa facultad. Sus valedores entre nosotros propugnan que aquellos derechos remiten ante todo a un «derecho originario a ser» sujeto político; o sea, al autogobierno. A su juicio, la historia confirma la realidad de un cuerpo político singular, anterior y exterior a la propia Constitución, que ni crea esos derechos ni podría suprimirlos.

Asistimos a un milagroso ejercicio de enajenación. Un grupo social indefinido, pero de presunta larga data, se transmuta en persona dotada de identidad y derechos políticos para toda su existencia futura. Frente a sus habitantes, que serán sus adjetivos, una comunidad y el territorio que ocupa quedan convertidos en sustantivos; es decir, se vuelven sujetos políticos a fuerza de prescindir de sus verdaderos sujetos y plegarlos a esas abstracciones. El resultado no es un ser mortal, una entidad política a merced del paso del tiempo y de las cambiantes vicisitudes o propósitos de sus miembros. Nada de eso; lo que aquí se engendra es una personalidad que trasciende a los individuos que la componen. Verbigracia, la *Catalunya* y la *Euskal Herria* eternas. La portentosa naturaleza de las facultades que posee según sus valedores lo dice todo, puesto que tales derechos son nada menos que «esenciales y absolutos, y, en consecuencia, irrenunciables, inembargables e imprescriptibles en tanto subsista el sujeto portador». A este insólito sujeto vendremos enseguida.

2. Entretanto, bien se ve que éstos no son —como todos— derechos meramente históricos, que nacen en un momento y podrían desaparecer en el siguiente, sino *originarios*. ¿Por qué no llamarlos entonces con mayor propiedad derechos *suprahistóricos*, si la historia se limita a descubrirlos y el tiempo representa la pura ocasión para que el perenne derecho de un pueblo se manifieste? Recuérdese que el vasco es un pueblo, según entonaba el lendakari Ibarretxe, «que existirá dentro de dos mil años». Se trata, por tanto, de derechos *naturales* y tan inmutables como éstos. Lo que en modo alguno merecen es el apelativo de derechos humanos, porque aquí nada cuentan los hombres a quienes se adjudican. Así que poco cuesta admitir que son anteriores a la Constitución de 1978, con tal de reconocer que sólo tienen validez moral y legal por haber sido recogidos en ella y, por cierto, mientras no la contraríen. Parecerían de hecho *supraconstitucionales*, puesto que ni siquiera están sometidos a los procedimientos de reforma a los que la norma máxima se atiene. Claro que, si tales derechos coinciden con la Constitución en ser fruto de un acuerdo histórico colectivo, ¿no estarán tan expuestos como aquélla a que una nueva voluntad común

decida hoy deshacer lo que otro supuesto acuerdo colectivo resolviera antes hacer?

Esta solemne redundancia (pues todo derecho nace y muere en la historia) carece de validez normativa para marcar el quehacer político. No sólo porque selecciona a su antojo *esa particular* porción histórica que le interesa, y no otra, sino porque invoca la pura legitimidad de la tradición. Por encima de cualquier otro criterio justificador, dicta como válida para hoy alguna prerrogativa que quizá se tuvo antaño. Es decir, lo que casi siempre se impuso como producto de la fuerza, de la ignorancia, de la arbitrariedad o simplemente de las condiciones de un tiempo pre- y antidemocrático. Pero el caso es que el pasado ni crea derechos ni tiene derecho alguno que enarbolar ante el presente. Los muertos no gobiernan sobre los vivos. Como se revelaran injustos, los llamados derechos adquiridos no serían derechos legítimos; si no están bien fundados, carecen de todo valor como precedentes.

3. Pero ya se anunció que tales derechos históricos se declaran imprescriptibles «en tanto subsista el sujeto portador». Y para despejar esta última incógnita, o bien profesamos la creencia en un ente colectivo supratemporal portador de derechos sempiternos, o bien reconocemos como sujetos reales tan sólo a los individuos presentes que portan nada más que sus actuales derechos. ¿O acaso podrían constituir el mismo cuerpo político una pretérita sociedad de súbditos y otra actual de ciudadanos? Tampoco el contenido de tales derechos ofrece a su partidario especiales dificultades: desde un supuesto haber sido se brinca sin más al deber ser, y de su más bien borrosa realidad política de ayer se deduce el derecho de autogobernarse hoy. Lástima que no exista paso necesario y lógico que vaya de lo uno a lo otro. Sólo a los sujetos actuales les corresponde dejar claro que ya no conservan esa unicidad de Pueblo y que, al contrario, forman una sociedad plural tanto en cultura como en adscripción política. Y, en consecuencia, a ellos solos les compete fijar el derecho que prevalece: no el incierto derecho histórico a la soberanía de un Pueblo imaginado, sino el indudable derecho democrático a la soberanía de sus ciudadanos.

El problema crucial estriba en cómo conciliar los derechos históricos y los derechos constitucionales sin que chirríen aquéllos o éstos. Es decir, cómo se avienen la particularidad, carácter colectivo y sostén tradicional de los primeros con la universalidad, naturaleza individual y apoyo racional de los segundos. Antiguo o nuevo régimen, reacción o progreso: ésa es la alternativa. Conforme a sus premisas y efectos necesarios, no resulta fácil concertar la desigualdad civil que suponen e instauran los unos con la igualdad que requieren y ordenan los otros. Por qué unas diferencias históricas o culturales exigen diferencias de autogobierno, por qué las presuntas diferencias políticas de antes podrían justificar innegables privilegios ahora, etc., son cuestiones que aún aguardan respuesta. Lo único patente es que los derechos históricos son por definición derechos arraigados en historias dispares y, por ello, derechos dispares o asimétricos; derechos a la asimetría. Y nadie se sorprenderá tampoco de que esa desigualdad de poder político se traduzca enseguida en un poder económico desigual; o sea, de que lo más importante del fuero sea el huevo.

En definitiva, reivindicar los «derechos históricos» guarda sentido si se invocan no ya por haber sido derechos en el pasado o por títulos pasados, sino porque pudieran hoy asimismo serlo: en virtud de razones universalizables y una mayoría cualificada. La condición necesaria y suficiente sería que esos derechos distintos fueran compatibles con los comunes al resto de la ciudadanía. Pero tal es la principal piedra de toque con la que estos residuos del antiguo régimen suelen tropezar. Y es que el respeto de los derechos a la diferencia no debe trocarse en falta de respeto a la igualdad de derechos. En un régimen democrático y constitucional como el nuestro los «derechos asimétricos» denotan algo peor que un absurdo: consagran el atropello de otorgar más derechos de gobierno a unos que a otros. Por venerar el fuero se comete el mayor desafuero. A estas alturas de nuestra historia, pues, no hay derechos históricos a grados diversos de soberanía política. Es otra nueva razón para mejorar una Constitución si se quiere más democrática.

No hay que adoctrinar a la ciudadanía

No hay democracia sin demócratas, pero nadie nace demócrata o ciudadano sino que ha de aprender a serlo. Al abrir esta segunda parte hemos recordado que «sin educación cívica la decisión democrática es poco más que la expresión y la suma de prejuicios privados» (Benjamín Barber). ¿Por qué entonces esta exaltada cruzada de hace poco contra la introducción en la escuela de una asignatura como Educación para la Ciudadanía?

1. Desde luego por ese infantil sectarismo que transforma cuanto salta a la arena pública en munición contra el adversario: será bueno cuanto digan o hagan los míos y abominable lo que proceda de los de enfrente. Pero sobre todo porque existe un terreno propicio, a derecha e izquierda, hecho de esa ignorancia y prejuicios que son campo abonado para las invectivas de la oposición. La misma ignorancia y los mismos prejuicios, vaya por Dios, que proclaman a gritos lo oportuno de impartir esa enseñanza con la mayor dedicación y urgencia.

El ambiente enrarecido encuentra sólido apoyo en las insulsas consignas pedagógicas. Tratándose de «valores», lo correcto al parecer será inculcar *actitudes* sin ofrecer las *razones* que las fomentan y justifican. Basta así enseñar qué sea eso de la ciudadanía como de refilón y de pasada, y que lo enseñe cualquier titulado y que su enseñanza se reduzca a poco más que a la adquisición de buenos modales. Los chicos aprenden a ser demócratas cuando en clase guardan silencio o hablan a su debido tiempo; en el mejor de los casos, porque saben recitar algún artículo de la Constitución. Dejada a su aire, en fin, la materia escolar más decisiva para el bienestar colectivo acabará convertida en una «maría» o expulsada del currículum. La resistencia frente a la asignatura de marras se alía asimismo con los prejuicios antiestatales más rancios. El Estado, si no ya la encarnación del Maligno, evoca todavía para muchos un poder oscuro y abusivo, el lugar de la imposición arbitraria e incontrolable. El *homo economicus* que llevamos dentro nos lo muestra como algo tal vez necesario, pero siempre fastidioso y merecedor de toda prevención. Encogido el Estado a la condición de mero vigilante, le confiamos nuestra seguridad y la de nuestros negocios, pero que no se atribuya derecho alguno a formar también nuestras categorías morales y políticas. Esta tarea es competencia exclusiva de la familia, que de estos temas conoce un rato largo. Si para colmo de males los ocupantes actuales de su gobierno nos disgustan, el veredicto salta fulminante: esa medida escolar busca sólo *adoctrinar* al ciudadano. Pero no se vaya a pensar que este verbo se pronuncia en su primera acepción, la de «instruir», sino en la más aviesa de «aleccionar» en una doctrina particular.

2. Y uno, que no sabe por dónde iniciar la réplica, enviaría enseguida a estos objetores a cursar la misma asignatura cuyo estudio repudian para sus hijos. Pues no son todavía ciudadanos quienes viven ajenos a la comunidad general, de cuyo buen orden depende el bienestar de las comunidades particulares que formamos; no lo son los que apenas reconocen deberes respecto a sus conciudadanos, y sí sólo derechos. A poco ciudadanos que se sintieran, admitirían que este saber de lo tocante a todos no puede transmitirlo con la debida garantía la familia, que es una comunidad particular y volcada en el egoísta interés de sus miembros. Tampoco podrá, y por idéntica razón, ninguna asociación ni club privado, creados para perseguir ciertos fines peculiares. Esa educación será incumbencia principal del Estado democrático, la única comunidad universal entre la población, esa comunidad cuya razón de ser es procurar el bien de la mayoría según ésta delibere y decida. Si a toda enseñanza normativa llamamos «adoctrinar», en fin, ¿tan abominable será el «adoctrinamiento» con vistas a educar demócratas como lo sería el destinado a modelar

súbditos aptos para un régimen autoritario o fanáticos de otro nacionalista?

La reciente sentencia de un Tribunal de Justicia, al desestimar el recurso interpuesto por una asociación católica, nos informa de los terribles cargos que este sector de nuestra sociedad dirige contra esa nueva materia escolar. En primer lugar, el de «omitir toda referencia a valores absolutos o trascendentes», como si estuviera en juego una educación religiosa en lugar de la educación democrática. Pero también la acusación de «inspirarse en un positivismo concretado en la Declaración Universal de Derechos Humanos», cuya iniquidad no acertamos del todo a comprender. O, en fin, la de imponer unos criterios de evaluación que «inciden en los comportamientos personales del alumno, al que se exige que asuma y no sólo conozca los valores que se enseñan». Un grave pecado, sólo que inevitable: a diferencia del propio de las matemáticas o de la geografía, el conocimiento de la moral y la política busca *por su propia naturaleza* la transformación de la conducta de quien lo cultiva.

No se quedan atrás la mayoría de los peritos (¿?) convocados por aquella asociación a avalar su denuncia ante los jueces. A los cargos anteriores, estos declarantes añaden que esa enseñanza se permite «planteamientos relativistas de la realidad», pongamos por caso, hacer cuestión histórica de las formas del matrimonio; y es que, como es notorio, se trata de unas formas eternas, ítem más, que la nefanda doctrina «predica la autonomía de los alumnos de cara al juicio moral», cuando precisamente esa autonomía —que desde luego hay que educar— será requisito básico de que su juicio sea en verdad moral. Que «se fija la ética pública como máximo referente»; ¿o es que otra ética privada y confesional debería ocupar el lugar de la pública o común? Y que esa enseñanza responde «a una concepción radical de la democracia», como si fuera preferible una democracia algo más tibia y los derechos humanos hubiera que ejercerlos con la debida moderación. Es de suponer que los jueces no tuvieron que remangarse demasiado para desbaratar tan ponderadas impugnaciones.

3. No esperemos argumentos más poderosos de nuestra jerarquía católica, protagonista principal en esta batalla contra la educación ciudadana. Por interesada que esté en combatir el relativismo reinante, su afición al Absoluto resulta otra eficaz manera de propagar ese mismo relativismo. De suerte que podemos coincidir con ella en el diagnóstico de ese mal relativista, pero inmediatamente nos separan la detección de sus causas y su tratamiento. Los ciudadanos condenamos el desarme moral propio del «todo vale» para invitar al debate concienzudo de las opiniones, no para zanjarlo por medio del dogma. Será costoso alcanzar alguna verdad satisfactoria sobre una sociedad justa, pero no por eso dejaremos a la autoridad religiosa que nos dicte la suya. Sería como pasar de una minoría de edad a otra, cambiar la «tiranía de la mayoría» por la tiranía de bastantes menos; como renunciar, en suma, a la autonomía para cobijarnos en la heteronomía de costumbre.

Pues esta Iglesia, alentada hoy por las enseñanzas de sus dos últimos pontífices, ha decidido que su reino sea también de este mundo. Si el lector quiere tomarse la molestia, acuda para comprobarlo a encíclicas recientes, en las que aquélla se arroga la máxima autoridad secular a partir de una expresa *voluntad fundamentalista*. Descubrirá con sorpresa que la condición indispensable de la auténtica libertad humana es la obediencia a la verdad natural y revelada, sin cuyo reconocimiento no hay al parecer garantía alguna de justicia. Y puesto que la encargada de evangelizar aquella verdad sobre Dios, el hombre y el mundo no es otra que la Iglesia católica…, saquen ustedes las conclusiones. La filosofía política, claro está, ha de volverse sierva de la teología. Para calcular cuánto malentiende la Iglesia nociones políticas elementales, leamos por ejemplo que el creyente «no [debe] aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos» (Juan Pablo II, *Centessimus Annus*, 46). El caso es que la teoría y la práctica democráticas ni proclaman ni pretenden semejante despropósito. Pero, a partir de tan maliciosa confusión, el programa eclesiástico es diáfano: que la democracia deje paso franco a la teocracia.

Si algún día se llamó maestra, hace mucho tiempo que a la Iglesia le toca sentarse entre los discípulos y aprender ciudadanía como todos. Ignoramos si fuera de la Iglesia está nuestra salvación celestial, pero seguro que el progreso civil no se halla dentro de ella. Hágase cargo de la comunión de los santos, pero que nos deje a los demás —como estableció, por cierto, su último concilio— administrar la comunidad de ciudadanos. Sólo por eso, o siquiera por la cuenta electoral que le trae, al secretario de un partido político le convendría guardar distancias respecto de sus ilustrísimas compañías. Porque en la cosa pública a él le corresponde el papel de oficiante, no de monaguillo, y goza de mayor autoridad un candidato a la presidencia del Gobierno que el presidente de la Conferencia Episcopal.

¿Eso es constitucional o inconstitucional?

Me cuento entre los defensores de la democracia constitucional. Es decir, de un gobierno democrático que no permite la omnipotencia de la mayoría, sino que prohíbe su entrada en el «coto vedado» de derechos fundamentales sancionados por la Constitución. Pero una cosa es, llegado el caso, la necesaria revisión de nuestras leyes por parte del Tribunal Constitucional y otra una práctica un tanto cansina en nuestra escena pública. Si la pregunta del encabezamiento no representa propiamente un tópico textual, admitamos que la idea que aquí se refleja no deja de expresarse bajo fórmulas parecidas.

1. Se trata de esa constante referencia al acuerdo o desacuerdo con la Constitución de cualquier propuesta política de cierta envergadura como si allí se hallara *el* argumento con el que sentenciar lo admisible o rechazable de tal propuesta. La inician los políticos y la refrendan después unos cuantos profesores de Derecho Constitucional; o viceversa, lo mismo da. Partidarios y contrarios tienden a continuación a plantear el debate sobre reformas estatutarias, financiación autonómica, política lingüística y otras cuestiones cruciales del momento… en términos de constitucionalidad o inconstitucionalidad, y paremos de contar. Me atrevo a sugerir que esa apelación —tal como suele hacerse— maleduca a los ciudadanos.

Y es que el de la constitucionalidad no debe ser nuestro único recurso a la hora de emitir en tales materias un juicio político lo bastante meditado. Si fuera el único, se vendría a confesar el vacío de otras razones que avalaran la opción preferida y que ésta carece de más sustento que el puro mandato de la ley. Pero es que tampoco debería ser el principal y, en cierto sentido, ni siquiera el último argumento al que acudir para zanjar las disputas públicas. Eso sería tanto como mantener que las demás razones (en última instancia, morales) tan sólo valen si las respalda la sanción legal y pierden su fuerza en cuanto dejan asomar alguna discrepancia con el Derecho. Y si esas razones son secundarias y hasta sobran cuando aparece la jurídica, ésta será entonces la razón máxima. En definitiva, es un discurso que disuade de emprender otras deliberaciones tal vez de mayor calado.

2. Los riesgos son abundantes. Ese modo de proceder suele desinflar el debate, pues todo queda enseguida resuelto por la letra de la ley o adelgazado a un solo quehacer: recitar nuestra Carta Magna o interpretar la jurisprudencia constitucional. No hay lugar para otro esfuerzo argumental que vaya más allá. El derecho no se presenta como un edificio que descanse en fundamentos éticos más hondos, sino como algo absoluto y terminado. ¿Otro síntoma de lo mismo?: la declaración de ciertos constitucionalistas de que los preámbulos de las leyes carecen de valor normativo. La norma constitucional adopta entonces la figura de prontuario de recetas, fórmulas prefabricadas o respuestas automáticas de las que no interesa conocer su porqué.

La Constitución adquiere así un tono misterioso y poco amable ante la ciudadanía de a pie. Cuando nuestros hombres públicos desdeñan en sus pleitos todo intento de justificación razonable para limitarse a señalar el carácter constitucional de sus tesis y el inconstitucional de las opuestas, nuestra última norma queda revestida de sobrada autosuficiencia. Pero si no hay más razones que dar ni que pedir, es que se piden y se dan pocas razones. Sería inevitable incluso que el precepto constitucional cobrara la apariencia inversa de algo aleatorio o hasta arbitrario. Lo mismo que se acordó una vez hace algún tiempo, podría ser desdicho o corregido al cabo de los años simplemente porque ha cambiado la voluntad de la mayoría. No se remite a algún otro criterio de legitimidad que lo justificara entonces o lo justifique ahora. Al ciudadano le

queda la impresión de que lo que hoy se acepta hubiera podido aceptarse ayer y que el sacrosanto dogma constitucional no lo era tanto. Sólo era testimonio de la manida «correlación de fuerzas» del momento.

No resulta aventurado ver en esta hinchazón constitucionalista la atmósfera en que culmina la juridización creciente de la sociedad. Estoy apuntando a esa tendencia creciente a suplantar el área de lo político y lo moral por lo estrictamente legal. Cada día más, el «se debe o no se debe» de una conducta individual o colectiva deja paso al «se puede o no se puede» que dicta el derecho. Qué sea lo más justo para nuestra comunidad, las preguntas por la bondad de los fines y no sólo por la eficacia de los medios, etc., todo queda recortado a la medida de la plantilla jurídica. Lo que no está en el código no está en el mundo (ni se le espera). Y algunos quieren aún reducir la educación política de los ciudadanos, como si fuera bastante, a la enseñanza de la Constitución…

3. Pues claro que hay que invocar la Constitución como norma última, pero con la conciencia de que así empleamos un argumento penúltimo. Sabemos que las normas legales han de ser públicas, contar con fuerza coactiva y gozar de vigencia en una comunidad política. Y también sabemos que éstos son requisitos que no alcanzan a satisfacer las normas morales, por naturaleza libres de coacción y más controvertidas. Sólo el derecho aporta el andamiaje preciso para la convivencia en una sociedad tan plural, que sin ese armazón constitucional podría desmoronarse. De modo que consagremos el imperio de la ley, desde luego, pero con tal de que sea una ley razonada ante el público. La ley escrita debe prevalecer sobre las leyes no escritas, sí; pero esa ley escrita sólo puede emanar de otras no escritas que conviene iluminar. Pues, a menos que la Constitución se considere autofundada (o producto de alguna inspiración divina), habrá que esmerarse en exponer en qué se funda ella a su vez. Si la norma legal básica en que descansan todas las otras sólo descansara en sí misma, ¿con arreglo a qué mediríamos entonces su propio valor? Tendrá que localizarse en algo por encima de ella, hacia lo cual se orienta y que permite juzgarla según su proximidad a ese ideal. Ese ideal habrá de ser un derecho moral racional que sea a un tiempo fuente, guía e imperativo de todo derecho positivo.

Así topamos con el principio democrático de la vida política, que es la base de los pronunciamientos constitucionales y no al revés. Lo constitucional no agota lo democrático, porque tampoco el ideal de democracia se manifiesta inmaculado y completo en cada Constitución. Por eso la revisión de un proyecto público ante el Tribunal Constitucional debe atenerse a la letra y al espíritu de la Constitución; le basta con eso. Pero ese mismo examen *ante la opinión pública* se quedaría demasiado corto como no le acompañara un dictamen sobre la calidad democrática de aquel proyecto. Frente a este amplio tribunal ciudadano, limitarse a mostrar algún vicio de inconstitucionalidad será insuficiente si omite resaltar otros posibles vicios mayores.

Estas cavilaciones brotan del fundado recelo de que ciertas medidas fiscales, educativas o lingüísticas de algún Estatuto de Autonomía no sean tan sólo *inconstitucionales*, como el Tribunal ya sentenció, sino además *antidemocráticas*. Pueden ser antidemocráticas tanto por los lemas que aclaman (el pueblo étnico como sujeto, unos presuntos derechos colectivos o históricos, etc.) como por los perversos efectos que producen (desigualdad de derechos desiguales en el seno de un mismo Estado, enfrentamientos civiles en una comunidad local). Y en tal caso no atentarían sólo contra este o aquel artículo de la Constitución, sino sobre todo contra el principio de justicia democrática del que esa Constitución recibe su más alto valor.

Todos queremos la paz

Estos *tópica* aquí reunidos se oyen en toda España, pero se habrá notado que varios de ellos resuenan de un modo especial entre los vascos. Faltaba por reseñar alguno de hornadas más recientes: el de que *hay que solidarizarse con las víctimas*, como precursor del que asegura que *todos queremos la paz*. Como en otras ocasiones, ¿estamos seguros de que en esas virtuosas fórmulas no se nos cuela algún engaño?

1. Las víctimas del terrorismo no lo han sido de un terremoto natural ni de un accidente fortuito, sino de un crimen político voluntario y organizado. Y siendo un crimen expresamente político, ¿cómo podremos entenderlo si no es politizándolo? Este punto de partida es el que marca las demás diferencias que ya enumeré más atrás. Agreguemos, por si se olvida, que aquel crimen tiene responsables, y éstos no son sólo sus autores, sino también sus colaboradores y sus cómplices activos o pasivos. Y que el miedo sembrado por los agresores y sus ayudantes cuenta asimismo con beneficiarios políticos directos. Durante décadas demasiados ciudadanos que se creen pacíficos han confraternizado con los que vareaban el árbol en los cuerpos de las víctimas, encantados aquellos seres apacibles de recoger las nueces que iban cayendo.

No basta entonces con mostrar solidaridad hacia esas víctimas —algo conveniente también para con los damnificados por la mala fortuna—, puesto que el daño que otros les causaron reclama antes y *además justicia*. No una justicia penal cualquiera, por cierto, como si hubiera que juzgar un homicidio ordinario. Hace falta otra clase de justicia política capaz de enjuiciar un crimen regular y prolongado, dirigido contra la mitad de aquella población y consentido por la otra mitad. Sobra, pues, por falseadora la condena ritual de la violencia, porque aquí nos referimos a una violencia *terrorista*, que es una especie muy particular de ella. Está también de más por simplona la condena genérica del terror, pues la atención exclusiva a ese medio criminal nos ahorra el examen de la legitimidad de sus premisas y de sus metas. No es suficiente una vaga confesión de culpa por el olvido en que hemos mantenido a las víctimas, pues ese gesto de atrición poco nos compromete y parece remitir sólo a un estéril ejercicio de memoria. Ni tampoco la indistinta condolencia por el sufrimiento que han padecido, ya que eso vale igualmente para los enfermos de cáncer y la compasión hacia unas víctimas políticas debe acompañarse de la indignación hacia sus verdugos. Mucho menos cabe insinuar siquiera, como todavía se hace, una infame equivalencia entre los muertos o heridos de un lado y los del otro a fuerza de resaltar la pena semejante que habrán experimentado sus familiares. Se estaría diciendo que no importan las razones por las que unos han muerto matados y otros murieron matando, como si su muerte les hubiera vuelto a todos ellos intercambiables y asimismo equiparables a sus antagónicos proyectos.

2. El interés por la suerte personal de las víctimas debe vincularse al interés por la suerte de la entera sociedad vasca. Si hay que castigar y resarcir en lo posible ese daño pasado que aún perdura, lo es con el fin de asegurar un futuro sin terror ni víctimas. De nada valdría reconstruir esa sociedad sobre los mismos cimientos que han llevado a su ruina moral. De ahí que ese futuro anhelado no sea simplemente la paz, porque ello sólo requiere la entrega de las armas y aquí también hay que desarmar (de odios, de necios prejuicios) muchas conciencias. Ese futuro sólo puede ser una paz justa, una paz asentada en el disfrute de la igual libertad política por parte de todos.

En definitiva, para comenzar a ser moralmente creíble además de políticamente efectivo, un acto de justicia con aquellas víctimas ha de reunir ciertas condiciones imprescindibles. Una, que sea ante todo un gesto de repulsa de sus asesinos, pero no menos de denuncia de la complicidad política y social que les

amparó. Otra, que la solicitud de perdón por el pasado se reafirme con un propósito creíble de enmienda para el futuro. Y, por último, ¿por qué no?, que se atreva a cuestionar la legitimidad misma de la causa política a la que esas víctimas fueron sacrificadas. A lo peor se descubre al final que unas creencias etnicistas de partida conducen a excluir y someter a la mitad de la población vasca, que el proyecto de una Euskal Herría soberana tiene que impulsar a los más fanáticos a la persecución de los reticentes.

Pues bien, era impensable que el régimen anterior se aprestara a cumplir tales condiciones. Las víctimas del terrorismo han debido aguardar a otro gobierno, ya sin el menor parentesco con los terroristas, para recibir su homenaje. ¿O es que cabe celebrar un acto de exaltación de las víctimas cuando a la vez se exige reconocer presuntos derechos electorales para los cómplices activos de quienes las sacrificaron? Desde este último enfoque, ¿cómo evitar que haya víctimas en este conflicto que enfrenta a un pueblo contra el Estado que lo sojuzga? Y aún por mucho que doliera su desdicha, ¿no serán estas víctimas unos costes justificados, amén de necesarios, si han caído en la lucha por conquistar los derechos que se niega a su sufrido pueblo?

3. Una muestra insuperable de la hipocresía reinante en esta sociedad y escuchada en la televisión vasca a finales de 2010: «Al fin y al cabo, aquí todos queremos la paz». Era un compendio de confusión moral revestida de exquisita conciencia, de la simpleza de quienes se niegan a pensar. Eso es como no decir nada, puesto que lo decisivo estriba en saber qué clase de paz queremos y por qué razones, y en esto por desgracia no todos estaríamos de acuerdo.

Quienes a lo largo de medio siglo han tramado atentados y maquinado extorsiones también querían la paz, ¿o no? Querían —y todavía quieren, claro está— la paz que vendría después de su victoria, la que iba a hacer realidad sus propósitos políticos, esa meta que han perseguido mediante el empleo del terror. Nadie combate a muerte por el mero gusto de combatir, sin otro objetivo que seguir luchando, sino para vencer al oponente. ETA y el conjunto del nacionalismo quieren *su* paz, que no es la paz que debe querer la mayoría de nosotros, sus beneficiarios. Contra lo que vociferan sus herederos, la *nuestra* sólo puede provenir de su derrota: la derrota militar si nos limitamos a la banda, la derrota doctrinal y electoral si la ampliamos a sus herederos.

Pero hay todavía muchos que se contentan con pedir una paz en abstracto, eso es todo, sin entrar en indagaciones acerca de quiénes y desde qué supuestos nos declararon la guerra. Borrón y cuenta nueva o, mejor, aquí paz y después gloria. Que nadie se ponga a juzgar si valía tanta pena la «causa» que desencadenó este largo contencioso, no vaya a entorpecer el proceso de su final. O no sea que se descubra su pobreza teórica y su falta de cualquier alegato defendible. Pues el caso es que no todas las doctrinas políticas son igual de decentes, ni todas las ideas ostentan iguales derechos a ser publicadas ni todos los partidos a ser tenidos por democráticos.

Algunos fingen creer que basta dejar de ser asesinos o cómplices de asesinatos para convertirse en demócratas. Demasiado fácil. Desde el puro adiós a las armas hasta llevar una vida pública democrática, una sociedad o un grupo tienen un largo trecho que recorrer. Esa mera convivencia pacífica no es aún democracia, sino sólo uno de sus requisitos iniciales. Hace falta todavía desprenderse de creencias pre- y antidemocráticas que se han rebatido hasta el cansancio. Son las doctrinas básicas del nacionalismo etnicista que, si hasta ahora han alentado o disculpado el uso del terror, introducen en la vida ciudadana un enconamiento que siempre amenaza violencia.

Carece de sentido, pues, hablar de una paz sin adjetivos, de una paz que sea *tan sólo* paz. Predicar una paz sin preocuparse de reponer la justicia entre los contendientes significa erigir la paz en valor absoluto, y no lo es. No puede soñarse con una paz digna de ese nombre como no proceda y se acompañe del afán de justicia. Otra cosa sería la paz propia de los regímenes autocráticos, una paz negativa y vacía, hecha de silencio y olvido. En cuanto la observáramos de cerca, esa paz aparente revelaría enseguida que en ella ya se estaba larvando la discordia de mañana. El terrorismo se deslegitima por sí solo, no hace falta un gran esfuerzo para desacreditarlo. Lo que más cuesta, y más nos compete, es deslegitimar los abundantes discursos y prejuicios con los que se ha querido acreditarlo. Las declaraciones angelicales sirven para disimular planteamientos y sobrevivir en la escena política bajo piel de cordero.

Entre los muchos que no quieren complicaciones, proponer esa paz sin calificativos persigue asegurar su propia tranquilidad. La verdad de los hechos tergiversada durante décadas, el derecho pisoteado de tantos y el resarcimiento pendiente de las víctimas les traen sin cuidado. No sólo rechazan revisar el daño cometido y el que ellos mismos han consentido, sino que se muestran dispuestos a seguir tragando lo que haga falta con tal de evitar sobresaltos. En realidad, siempre se han comportado así. También durante nuestra siniestra historia reciente se resistieron a mirar el fondo del asunto para no tropezar con el ambiente. A lo más, se limitaban a desear el fin de la pesadilla, sin advertir cuánto contribuía su cobarde inhibición a prolongarla.

Y ahora pretenden tan ricamente entrar en un esplendoroso futuro ahorrándose la vergüenza de rendir cuentas de su miserable pasado.

Agradecimiento

Varios amigos aceptaron mi encargo de revisar estas páginas con sumo cuidado y hacerme oportunas correcciones. Fueron Tomás Valladolid, Mikel Arteta, Belén Altuna y Ricardo Pita. Les quedo muy agradecido por ello.