

El contenido de la felicidad, Fernando Savater

Sobre el contenido de la felicidad

De la felicidad no sabemos de cierto más que la vastedad de su demanda. En ello reside precisamente lo que de subversivo pueda tener el término, pues, por lo demás, resulta ñoñería de canción ligera o embaucamiento de curas. La felicidad como anhelo es así, radicalmente, un proyecto de *inconformismo*: de lo que se nos ofrece nada puede bastar. Se trata del ideal más arrogante, pues descaradamente asume que tacharla de «imposible» no es aún decir nada contra ella. Imposible, pero imprescindible: irreductible. Su rostro permanece tenazmente oculto, pero la nitidez de su reverso nos basta para impulsarnos a requerirla sin concesiones: tal como Jehová a Moisés, sólo nos muestra su espalda (o su trasero), pero también en este caso ese disimulo resulta beneficioso. Cualquiera de sus habituales sinónimos fracasa al intentar sustituirla, porque su *ápeiron*, en último término, es más imprescindible para entenderlos o, al menos, definirlos de lo que ellos sirven para concretarla. El placer o la utilidad o aun el bien nada significan en cuanto ideales de vida si no se los refiere a la felicidad, mientras que ésta se obstina en no dejarse agotar por ninguno de ellos, ni siquiera por su conjunto. Esta resistencia resulta de nuevo subversiva porque fallan así las más comunes primas a la productividad y las recompensas de la obediencia, sobre las que se basa la falsa reconciliación colectivista, sea liberal o autoritaria. Felicidad es todavía lo que los políticos no se atreven a prometer directamente en nuestros días —aunque ya no se trate de esa idea «nueva en Europa» que encandiló a Saint-Just—, y ello debe ser subrayado en honor del término¹.

No sabríamos definirla, no la confundimos con ninguno de los sucedáneos que pretenden reemplazarla; pero suponemos que seríamos capaces de reconocerla si por fin nos adviniese. Lo cual, por decir lo menos, no parece seguro. Quizá lo que ocurre con la felicidad es que somos incompatibles con ella. Felicidad es aquello que brilla donde yo no estoy, o aún no estoy o ya no estoy. Para ser feliz tendría que *quitarme* yo. Y, sin embargo, es el *yo* el que quiere ser feliz, aunque no se atreva a proclamarlo a gritos por las calles del mundo, aunque finja resignación o acomodo a la simple supervivencia, es decir, a la obligación de la muerte. Decir «quiero ser feliz» es una ingenuidad o una cursilería, salvo cuando se trata de un desafío, de una declaración de independencia, de una forma de proclamar: «Al cabo, nada os debo». En cuanto deja de ser un cebo o una reconciliación piadosa, la felicidad —por inasible, por perennemente hurtada— comienza a liberar. De ahí que la echa a perder del todo eso del «derecho a la felicidad». A todo puede haber derecho, menos a ella; se trata de lo *contrario* de aquello que se consigue o recibe en cumplimiento de un derecho. Quizá pueda decir legítimamente que tengo derecho a ser infeliz a mi modo o —siguiendo al Tolstoi del comienzo de *Ana Karenina*— que tengo derecho a mi propia historia. Tal es el principio de mi aceptación y rechazo de la colectividad, pues mi estilo de infelicidad se encuentra necesariamente mediado por muchos otros intentos semejantes, aunque profundamente divergentes del mío. A la administración de mi infelicidad sí tengo derecho —o, mejor, sí que *hay* derecho—; pero no hay tal cosa como un «derecho a la felicidad». Ni brota de un convenio ni está garantizada por una institución superior a la que por ese motivo haya que rendir cauta pleitesía. Tampoco sabría *ganármela* de ningún modo, aunque, en cambio, discierno aquellas de mis acciones que colaboran a rubricar su alejamiento: y son demasiadas. Kant habló de que lo importante —es decir, lo que nos concierne en cuanto propósito actual— no es la felicidad, sino «ser dignos de la felicidad». Ser *dignos* de la felicidad no es tener derecho a ella ni ser capaces en modo alguno de conquistarla (recordemos aquel beato título del bueno de Bertie Russell: *The conquest of happiness*), sino intentar borrar o disolver lo que en nuestro yo es *obstáculo* para la felicidad, lo que resulta radicalmente incompatible con ella. Aquellas contingencias que no responden al puro respeto a la ley de nuestra libertad racional, tales serían esas opacidades del *yo* bloqueadoras de la transparencia feliz, según Kant; Schopenhauer y los budistas supusieron más bien, como ya ha quedado insinuado, que es el *yo* mismo lo que nos hace indignos de la felicidad.

Borges escribió en una ocasión que el dragón es una figura que contagia irremediabilmente de puerilidad las historias en que aparece, y yo hace tiempo me permití parafrasearle señalando que también la palabra *felicidad* puede rebajar un poco la madurez o la verosimilitud de los intentos teóricos en que se la incluye. Debo añadir ahora que mi interés por los dragones y por la felicidad proviene precisamente de esa circunstancia en apariencia derogatoria. Pero comprendo muy bien lo que debía sentir el personaje de Heinrich Böll cuando expresaba así su fastidio: «En las películas de divorcio y de adulterio juega siempre un gran papel la felicidad de alguien. “Hazme feliz, querido”, o “¿Quieres ser un obstáculo a mi felicidad?”. Por felicidad no alcanzo a entender nada que dure más de un segundo, puede que dos o tres como máximo» (*Opiniones de un payaso*). El rechazo instintivo de tan blandengues cursilerías —como el que sentía Nabokov hacia la suave música ambiental en locales públicos— es una inequívoca muestra de salud mental. Hay que exigir más a nuestra búsqueda en cuestiones que se suponen peligrosamente *inefables*.

Las páginas que siguen intentan llegar un poco más lejos en este camino, aunque quizá el lector pueda sentirse en principio contrariado porque de la felicidad misma, directamente, no parece hablarse. La razón es ésta: parto de la base de que la única perífrasis que puede sustituir consecuentemente a la voz *felicidad* es «lo que queremos». Llamamos felicidad a lo que queremos; por eso se trata de un objeto perpetuamente perdido, a la deriva. La felicidad sería el *télos* último del deseo, ese mítico objetivo una vez conseguido el cual se detendría en satisfecha plenitud la función anhelante. Al decir «quiero ser feliz», en realidad afirmamos «quiero *ser*». O sea, unir definitivamente el en-sí y el para-sí, superar la adivinanza hegeliana según la cual el hombre «no es lo que es y es lo que no es». De lo que el hombre quiere —no de lo que *debe* o *puede*— trata precisamente la ética. Por tanto, creo que una aproximación especulativa al contenido de la felicidad que pretenda huir de la cursilería y de la puerilidad no puede hablar más que de ética. El ensayo que da título a este volumen intenta ser una aproximación al funcionamiento interno de la decisión ética. Los restantes textos amplían, precisan o prolongan algunas de las cuestiones que fueron planteadas en mi obra principal sobre este tema, *La tarea del héroe. Ficciones útiles y Alma y espíritu*, escritos en principio como breves artículos para un diccionario de filosofía, aportan una nota en cierta suerte metodológica, indicando *desde dónde* y *cómo* suena el discurso ético.

Este libro pertenece a ese género inusual, la filosofía. La mayor parte de lo que hoy se ampara bajo ese nombre un tanto ajado no lo merece, pues no consiste más que en apuntes de clase en torno a alguna obra venerable o en un recetario de fichas de lectura mejor o peor hecho. La filosofía es un ejercicio diferente, cuyo designio mismo no es, en modo alguno, ajeno al tema de la felicidad. De Aristóteles a Spinoza, como también luego en Hegel y Schopenhauer, se ha pensado que la dicha más alta para el hombre consiste, a fin de cuentas, en la contemplación racional. Nuestra hora es más cauta ante manifestaciones de este tipo, pero no las ha olvidado del todo, ni quisiera yo, desde luego, pasarlas por alto aquí. Más allá de una supuesta autocomplacencia gremial o de una intelectualización abusiva de la vida humana, encierran un adamantino núcleo de verdad, que debe ser rescatado. Quizá sea Adorno quien lo haya expresado mejor: «El atractivo de la filosofía, su beatitud, es que aun la idea más desesperada lleva en sí algo de esa certidumbre de lo pensado, última huella de la prueba ontológica de la existencia de Dios, tal vez lo que en ella hay de imperecedero».

Primera parte

El gesto

«Tener vergüenza de su inmoralidad, he aquí el primer peldaño de la escala en cuya cima uno siente vergüenza de su moralidad».

Friedrich Nietzsche

Fenomenología de la decisión ética

Describir un comportamiento humano es relativamente fácil, así como también dar cuenta de su sentido funcional o aportar varias causas plausibles que puedan haberlo motivado; pero entender su *entraña* y hacerla pública, expresa, inteligible, es algo punto menos que imposible para un simple estudioso de las costumbres. Tal proeza sólo queda al alcance del Shakespeare de *Macbeth* o del Dostoievski de *Crimen y castigo*. Pero si uno no es Shakespeare, ni Dostoievski, ni Flaubert, ni Proust, si uno es simplemente un aficionado al razonamiento ético y a la valoración moral de las acciones —no, desde luego, un censor, ni un inquisidor, ni un penalista—, entonces quedarse *fuera* (fuera de la entraña, se entiende) es perderse inevitablemente la fiesta. Y tampoco parece solución aceptable renunciar al discurso más o menos teórico para intentar a la desesperada la sublime aventura del arte literario. La entraña de alguien único, de un artefacto o personaje literario, suena de pronto como otra

forma de exterioridad, pero *vuelta*, reversible. A la ética no se le puede brindar plena satisfacción, porque la ética no es una simple descripción, por detallada o profunda que ésta sea, sino una teoría, es decir, una justificación universal. Si no hay al menos intento de justificación universal del sentido de la acción, no hay ética. Pero ni siquiera el personaje de más universalmente particular validez sirve de base para fundar una validación universal. La ética, para ser posible, tendría que reunir a la vez lo universal y la *entraña*²: de lo que puede deducirse, si uno es perezoso (es decir, positivista), que la ética es imposible. Vista desde fuera, en ninguna acción humana hay nada que pueda ser llamado inequívocamente ético. Lo único que encontramos es control social, leyes impuestas por la tradición o el derecho, formas de representación admitidas o repudiadas, instinto de conservación, condicionamientos de clase —sea política, económica o cultural—. ¿Hay algo más? Sólo la psicología, el espíritu curado de espantos o espantado por el vértigo de la cura. Pero la psicología coincide con los restantes tipos de descripción explicativa mencionados en que para ella también la opción ética resulta a fin de cuentas *otra cosa*, no algo en sí mismo irreductible, sino una apariencia que debe ser convenientemente interpretada en términos —éstos sí— ya irreductibles. En tal aspecto, la psicología no es una visión menos *exterior* de la ética que la sociología o la biología. La acción humana queda diseccionada en componentes psicológicos, funcionales, sociales, y se establecen sus raíces motivacionales económicas, culturales, biológicas, los intereses de mente y cuerpo involucrados en ese gesto concreto. Entre tales *intereses*, la ética propiamente no aparece, es sólo máscara o desvío de otros intereses. Aquí llegamos al núcleo esencial de la cuestión. Resulta que desde fuera, desde la perspectiva de la descripción y explicación causal objetiva, *todos los intereses son visibles, salvo el interés ético*. El interés ético es visto como falso interés, como interés travestido o mendaz, como ocultamiento de otro interés real por una ilusión consentida o involuntaria. Pero en tanto que auténtico interés, en tanto que interés de los que cuentan *desde fuera*, el interés ético es invisible: no se le puede ver, o bien porque realmente no existe o bien *porque no tiene nada que ver*, es decir, porque pertenece a un orden distinto al de la exterioridad. A ese otro orden nos hemos referido antes con la palabra *entraña*. Y de nuevo la pregunta viene a ser: si desde la exterioridad nada podemos ver del interés ético, ¿cómo situarnos en la *entraña* que nos lo podría revelar, pero sin renunciar a la justificación universal que caracteriza lo más peculiar de su exigencia? Y ante todo: ¿cuál es el interés ético y cómo reconocerlo si lo hallamos?

El interés ético es fundamental racionalmente la acción que elegimos en la plenitud de sentido de nuestro querer. Por «fundamento racional» entiendo el lograr darnos cuenta de lo que hemos elegido y por qué, acordándolo con lo que podemos saber del querer que nos constituye. Desde luego, no todo lo que somos nos es cognoscible ni consciente, pero sólo desde la conciencia de lo que conocemos podemos seguir proyectando la realidad que seremos como posibilidad en lo libre. Como siempre que se piensa algo decisivo y básico, se piensa aquí con gran dificultad: mejor dicho, se expresa lo pensado difícilmente, con aristas equívocas y escollos, pues ya Wittgenstein nos advirtió de que si bien todo lo que se puede pensar se puede pensar claramente y todo lo que se puede decir se puede decir claramente, quizá no todo lo que se puede pensar se pueda decir. Aunque es preciso seguir intentándolo, porque el compromiso de la ética —como el de toda la filosofía, por otra parte— es con lo *explícito*; optar por la filosofía es renunciar al derecho de guardar significativo silencio sobre lo que nos parece esencial. «Plenitud de sentido» se refiere aquí a un sentido a la vez *completo* y *complejo* por el que la acción queda legitimada como totalidad y más allá del cual no cabe buscar ningún refrendo. Terminal y también originario, previo a todas las demás instituciones simbólicas de la subjetividad: por ello puede decirse que es *universal*, porque se asienta en algo anterior —al menos en lo especulativo— a mi caracterización como sujeto separado de los otros sujetos humanos y sellado por tales o cuales determinaciones. Es por el sentido originario y universal del querer humano en cuanto tal por lo que se pregunta la ética ante la necesidad racional de justificar la decisión —es decir, de vivirla como *libre*— en el momento de pasar a la acción. Fuera de ese querer no podemos hallar más que fundamentos heterónomos para la opción moral, transcendencia o revelación, lo que Spinoza llamaría supersticiones. Lo que todo ente *quiere*, lo sabemos al menos desde el propio Spinoza, es perseverar en su ser y aumentar al máximo su perfección y eficacia. La voluntad de Schopenhauer y la voluntad de poder de Nietzsche no son más que la visión dolorida y culpabilizada y la visión exaltada, trágicamente afirmativa, del mismo *conatus*. De este impulso esencial, constituyente, brota todo lo que en cualquier sentido vale para cada existente, sea éste animado o inanimado, vegetativo o racional. Ningún otro tipo de «valores», es decir, de intereses radicales y últimos, puede ha-

llarse, salvo los que derivan del *conatus* básico. Nadie pretende conservar su ser con vistas a otra cosa, Spinoza *dixit*, ni nada ni nadie pretende otra cosa que conservar su ser. Hay así un continuo profundamente naturalista en el escalonamiento de los «valores», un inmanentismo estricto fuera del cual acaba la cordura o la inteligibilidad: lo que vale para el átomo, la estrella, el mar, los árboles, las hormigas y los humanos tiene una raíz común y se remite finalmente a un solo principio explicativo. Ahora bien, cada una de las modalidades de *conatus* tiene su propia especificidad. A efectos de la pregunta ética que nos ocupa, lo que hay que intentar precisar de la forma más exhaustiva que se pueda y también más radical es en qué consiste propiamente el *conatus* humano. La justificación universal del sentido de la acción humana no tiene ni necesita otra base axiológica que la determinación del tipo de *conatus* peculiar a nuestra especie³.

En este punto deben ser evitados dos peligros contrapuestos: un exceso de generalidad y un particularismo excesivo. El *conatus* humano no puede ser algo tan genérico como el puro afán de conservar la existencia biológica, porque para ningún individuo humano —ni siquiera para el más desastrado, para el más acuciado por el hambre o el frío— la existencia es un fenómeno limpiamente biológico. Todos los hombres nos sabemos algo más que vivos. Nos sabemos no sólo vivos, sino vivos y hombres: me refiero de nuevo a la entraña de nuestros intereses, a nuestra condición vista desde dentro. Incluso lo que considerado desde la exterioridad puede parecer nada más que lucha por la vida, desde el interior —desde el núcleo decisorio que humaniza la acción— supone siempre algo más complejo y difícil. Lo mismo podría decirse del impulso a exteriorizar o reafirmar nuestra fuerza, o del que pretende proporcionarse placer y rechazar el dolor; ni siquiera sería posible definir «fuerza», «placer» o «dolor» en términos que excluyan toda referencia a ese *plus ultra* íntimo que acerca tales voces genéricas a nuestra peculiaridad. Lo cual no impide, sin embargo, que el *conatus* humano tenga entre sus ingredientes ímpetus como el de conservar la existencia biológica, aumentar y afirmar su fuerza o buscar el placer y rechazar el dolor. Todo ello forma parte de lo que nuestro *conatus* comparte con el de los otros seres vivos, pero no caracteriza su específica diferencia. El abuso opuesto en el que puede incurrirse al caracterizar el *conatus* humano es una particularización que desvirtúa o imposibilita la universalidad de la noción. Como se puede ser hombre de tantas maneras varias y contrarias, como se puede vivir y morir, amar, colaborar, crear, rezar o guerrear de tal cantidad de formas, como esta indeterminada pluralidad siempre renovable y ampliable es algo intrínsecamente propio del colectivo humano, cabe restringir el *conatus* a las reglas de perpetuación de una de estas posibilidades. O también negar la realidad de un *conatus* universal y afirmar que existen muchos distintos, de acuerdo con las condiciones históricas, culturales, económicas, étnicas, etcétera, o sólo un deseo de humanidad es válido frente a los otros modos concurrentes, o no existen sino deseos humanos en concurrencia cuyo primer efecto inarmónico es refutar la universalidad de lo humano. En ambos supuestos se difumina por particularismo la tipificación de un *conatus* específico y se pierde la posibilidad de fundar la justificación ética.

Por medio de esa expresión, *conatus* humano, intentamos alcanzar lo que los hombres realmente quieren: lo que —más allá de la diversidad de intereses parciales determinados por la historia o el carácter individual— todos los hombres quieren, lo que —más allá de los impulsos básicos que comparten con los restantes seres vivos— sólo los hombres quieren. Determinar la condición exacta de ese *conatus* —y no señalar normas o deberes— es la verdadera tarea de una ética que no venga a quedarse tan sólo en mojigatería, sucedáneo de lo religioso, resentimiento antivital o código punitivo: Spinoza nos dejó el modelo inolvidable de esta ética auténticamente inmanente, que Kant formalizó y las filosofías posteriores de la voluntad ramificaron en necesarias aunque a menudo paradójicas complejidades. Perseverar en el ser y pretender la perfección, para los hombres, supone huir de la cosificación. Lo que el hombre en lo más hondo y más íntimo de sí mismo quiere —y de donde provienen todos sus restantes deseos— es *no ser cosa*. Ser cosa significa identidad inmutable, autorreferencia completa, cierre sobre sí mismo, opacidad interior, determinación externa dada de una vez por todas (¿hace falta señalar que no importa si las cosas —es decir, todo lo que habita el mundo, salvo los hombres— son realmente así? Se trata de un polo simbólico que la conciencia niega y frente al que se afirma). Por tanto, el perseverar en el ser de lo humano implica agrietamiento incesante de la identidad («el hombre no es lo que es y es lo que no es», Hegel *dixit*), indeterminación inventiva de la propia totalidad, relación creativa con el medio y comunicación autoconfirmatoria con los semejantes. Ser cosa es ser objeto, ser hombre es ser sujeto: lo propio de los objetos es cerrarse y sustraerse a lo diferente —toda identidad determinada es negación—, lo propio de los sujetos es abrirse y buscar en la asimilación de lo no idéntico la

propia y móvil identidad. Si la humanidad fuera algo objetivo, la recibiríamos desde fuera de una vez por todas, como reciben sus correspondientes soportes individuales la melocotoneidad o la pantereidad; pero como la humanidad es algo subjetivo sólo podemos recibirla de los otros hombres —a los que, a nuestra vez, se la concedemos— y vivirla —mejor, discernirla— desde lo interior.

Describimos uno tras otro todos los intereses que explican causalmente, desde la exterioridad, determinado gesto humano: no aparece el interés ético, salvo como una declaración quizá hipócrita que siempre puede ser reducida al ocultamiento de otro interés exterior. Sin embargo, desde la entraña del querer, es el que juzga y decide sobre todos los demás. Nadie está ahí para verlo, es decir, para verlo desde fuera: nadie salvo el sujeto en el momento del ejercicio libre de la decisión. El interés ético es conseguir una justificación racional de la acción basada no en tal o cual interés determinado, sino en el fondo mismo del *conatus* humano. Al deliberar éticamente me pregunto si mi acción confirma mi no-coseidad y refrenda en el otro —y desde el otro hacia mí— la infinitud abierta y comunicativa de lo humano. A tal refrendo que me concede la humanidad que yo a mi vez doy se le ha llamado clásicamente *reconocimiento*.

Kant señaló que consiste en tratar a los otros seres racionales como fines en sí mismos, con el resultado de poder considerarme yo mismo también fin, no instrumento, no cosa. De la validez ética de la acción nadie puede juzgar desde fuera, sólo el sujeto en el momento de la decisión; tampoco contamos con un concepto acuñado objetivamente por la razón, sino más bien con ideales, mitos, símbolos con los que cada cual tiene que vérselas en la soledad de lo más íntimo. Allí donde se busca el más imprescindible y global sentido no hay certeza. Sentido y certeza se oponen, como entraña y exterioridad. Sólo cabe narrar los meandros de la búsqueda, la contradicción de las opciones, el riesgo de la valoración y los motivos. A su modo —magistral y poético— así lo hicieron Shakespeare, Dostoievski, Proust... ¿Cabría intentar un análisis semejante desde la narración filosófica, desde un raciocinio que a la vez se aferra a la disección desde dentro de un gesto pero sin desatender la exigencia de la universalidad? A continuación intentaremos una aproximación a tal juego especulativo.

Estación de Chamartín, en Madrid. Faltan pocos minutos para la salida del Talgo pendular hacia París y me apresuro por el andén acarreado con raudo agobio mis bultos. De pronto, un joven me intercepta. Moreno, buena presencia, bien trajeado, con un leve aire (el detalle resultará luego importante) marroquí o quizá vagamente arábigo. Me aborda en francés, excusándose muy civilmente, y me cuenta su triste caso. Le han robado la cartera con todo su dinero esa misma mañana y debe estar al día siguiente sin falta en París. Trabaja en la casa Cartier —me enseña el telegrama que le reclama a sus obligaciones para el día siguiente— y ya ha dado parte a la policía de la sustracción sufrida —exhibe también una especie de resguardo de la denuncia en comisaría—. Necesita dinero para el billete de un tren que sale hacia la capital francesa hora y media después que el mío. Me lo puede devolver mañana mismo en París, en mi hotel. Incluso me ofrece como eventual fianza el reloj de pulsera, de apariencia costosa, que lleva en la muñeca. Debo tomar la decisión de inmediato. La historia es tan verosímil que puede perfectamente ser inventada. Los documentos que me muestra en un apresurado revoloteo y que yo examino apenas no prueban nada. Por otra parte, su rostro me resulta simpático, inspira confianza, muestra perfectamente los síntomas de un angustiado embarazo pero sin excesiva premiosidad servil o rapaz. Sólo un detalle en contra: su color un poco demasiado oscuro de piel, el aire marroquí. Y esto es lo que me decide. ¿Será posible que vaya a negarle a este joven la ayuda que le concedería de buen grado si fuese rubio o pelirrojo? Le doy quince mil pesetas, advirtiéndole que es la reserva económica que llevo para el fin de semana, por si gasto todos los francos que he cambiado en Madrid. Por su parte, toma nota cuidadosa de la dirección y teléfono de mi hotel. Me despide sonriente, familiar, diciendo con humor que le he salvado la vida. Subo al tren bastante satisfecho, satisfacción casi aumentada por una leve inquietud. Al día siguiente, el amigo que espera en París se pasma de mi credulidad. Por supuesto, nadie acude a mi hotel a devolverme nada ni hay llamadas telefónicas de agradecimiento a mi nombre. Como era perfectamente previsible para cualquiera menos ingenuo que yo, he sido pura y simplemente estafado. He quedado como un idiota, pero escudriñando mi corazoncito no consigo arrepentirme del todo. No me atrevo a decirlo, me burlo de mí mismo, pero en el fondo pienso que he actuado racionalmente, es decir, con ética. ¿Cuáles fueron los motivos de mi gesto? Intentaré elucidarlos hasta donde sea capaz. Me refiero a motivos comprensibles y al menos parcialmente conscientes: no niego que puedan existir otros —latentes, extirpados traumáticamente de mi consideración o que jamás la alcanzaron, equívocamente formulables—, pero si los hubiere, admito francamente que no me inquietan en demasía. Respecto a ellos, no consultaré a los petulantes y ambiguos arúspices

del momento. Hago mío el desdén de Spinoza, al comienzo de su admirable *Tractatus*, por quienes suponen que hay más claridad reveladora en las sanguinolentas vísceras de las aves o en el caprichoso embrollo de los sueños que en el corazón racional del hombre. Asumo también que es en mí donde se ha tomado la decisión que voy a comentar, no en la trama socioeconómica de los determinismos históricos ni en las ciegas exigencias de unos genes llegados un poco demasiado tarde a un problema suficientemente antiguo como para pasarse de ellos. Las cláusulas anteriores son una vía negativa para situar la libertad de la que parto. Tal libertad de optar entre diferentes motivos es en cierta forma muy real, pero en otro sentido engañosa, diría Schopenhauer, pues no toma en consideración el no elegido carácter inteligible que condiciona la opción. De este último núcleo inescrutable también vamos a pasarnos aquí. Seré, durante un rato, algo así como ese centauro metafísico, el sujeto trascendental *con biografía...*

El primero de los motivos que se me ocurren para mi acción puede parecer demasiado superficial a quien espere algo de tipo más sublime: a mis ojos, tal superficialidad —caso de darse— en modo alguno le descalifica. Es la *cortesía*. Considero las formas de trato uno de los adminículos más preciosos de la convivencia civilizada y cuanto supone respeto, elegancia y miramiento creo que figura entre las razones para asentir a la tantas veces penosa obligación de la existencia. Soy ferviente partidario de lo que Nietzsche denominaba «*pathos* de la distancia», que no excluye la familiaridad ni la cordialidad, sino que las funda. La llamada «espontaneidad» carente de modales, que la indigencia mental o la pereza suelen contraponer a lo que denominan «hipocresía» y no es sino educación, carece a mis ojos del más ligero atractivo. En realidad, ese atropello del derecho ajeno a la reserva y la integridad nos muestra simplemente la índole brutal, quizá primigenia, que lleva al duelo a muerte o al sojuzgamiento. Como hoy el duelo ya no es frecuente, quien nos aborda sin requisitos ni cuidado se convierte en una suerte de tirano al que padecemos sin derecho a rebelión. A los niños, que carecen de poder ejecutivo, se les puede tolerar cierto amable despotismo y aun encontrarles gracia, pero los adultos que por desdicha o descuido han recuperado la negligencia de trato infantil merecen la horca. La falsa cuestión que presenta el dilema entre cortesés depredadores y honrados groseros no merece más que una respuesta: ¡pronto, los villanos! Por lo demás, la elección es trucada, pues toda auténtica honradez nunca es simplemente tosca. Ciertamente que la cortesía nació de un temor al otro (y tal temor merece sin desdoro el calificativo de *reverencial*), pero ya se ha convertido en *estética de la discreción* y su inicio cautamente sobrecogido queda sublimado. Exijo cortesía de los otros y me la exijo; nada me avergüenza mejor que los momentos en que por cólera u otro desvarío falto a ella. Pues bien, toda cortesía —además de un dispositivo de distanciamiento— comporta también un cierto *homenaje*. Ser cortés es mostrar la muy sociable disposición de querer dar gusto, de reconocer y honrar la *calidad* del otro. Implica disponibilidad voluntaria: para servirle a usted. También incluye una cierta facilidad para dejarse persuadir; cortesía es no ofrecer excesiva resistencia a las exigencias, caprichos o súplicas de quien nos requiere. Ante la solicitud del desconocido, mi primer movimiento naturalmente social —aquel del que Nietzsche en su *Genealogía de la moral* aconsejaba desconfiar «porque siempre es bueno»— es ceder a su petición. Negarme hubiera implicado una explícita desconfianza o, al menos, una *desatención* a su problema. Ciertamente que en este caso se me pedía algo de más precio —que no de más valor— que una palabra amable o una zalema oportuna, pero mi condicionamiento previo me inclinaba a ese sacrificio. A fin de cuentas, nadie debe ignorar que ser caballero cuesta bastante dinero...

Con todo, la cortesía no puede aspirar más que a la epidermis del alma y al impulso ético es lícito suponerle mayor profundidad. Habrá que seguir ahondando, pues. Se me ocurre ahora que quizá atendí a mi postulante por *compasión*. Este género de temblor interno fue desacreditado por varones de tan claro ingenio como Spinoza o Kant, pero no carece de adeptos ilustres, digamos Jesucristo y Schopenhauer. En líneas generales, empero, la caridad no está de moda; se la posterga ante la justicia o el cinismo, y por mi parte confieso no estar seguro de que no perdamos algo en el cambio. Creo que mi disposición personal es francamente compasiva, pero más bien en el sentido desaconsejado por Spinoza y Kant que en el recomendado por Schopenhauer. Mi compasión proviene de una sensiblería autoindulgente, es decir, de lo más opuesto a la negación del propio yo y la abolición del egoísmo en las que el autor de *El mundo como voluntad y representación* cimentó su ética. Me es tan habitual compadecerme a mí mismo que por extensión soy fácil a la piedad hacia los demás. De cualquier modo, me cuesta admitir que pueda haber algún tipo de compasión que no nazca de la autocompasión. Si uno borra o logra superar la relación directa con el dolor —o, lo que es igual, si uno logra olvidar la obligación de ser yo—, ¿de dónde obtendrá la

información sobre el sufrimiento que le mueva a piedad? ¿Cómo va a compadecer quien ya no padece? En el daño ajeno recupero la evidencia del propio, y éste me da la clave para comprender aquél. Sufre así el compasivo de dos maneras y es la compasión una como redundancia del dolor, según denunció Nietzsche. Pero quizá hay también en el movimiento piadoso un intento de aliviar el padecimiento por medio de su más amplio reparto, intentando diluirlo en la vasta impersonalidad. El gnóstico Valentín aconsejaba a sus discípulos que aprendiesen a compartir entre todos la muerte a fin de que un día ésta misma llegase a morir. Algo hay también de semejante distribución redentora en la disposición del compasivo que se aligera del fardo propio ayudando a llevar los ajenos. Pero este movimiento no implica anulación del yo propio, como reclamó Schopenhauer, sino más bien su resguardo: salgo de mí para proteger el núcleo infectado de mi dominio por medio de una maniobra de diversión. No hace falta suponer maliciosamente complacencia en el mal ajeno para comprender que mi piedad por él no puede ser desinteresada; junto al otro doliente me siento *mejor*, en el sentido terapéutico y también moral del adjetivo. Es por instinto de conservación por lo que no sabría renunciar a ser compasivo. De modo que al ver un prójimo agobiado por zozobras demasiado familiares aquella noche en la estación de Chamartín, quizá tuve que prestarle ayuda para — por tal vía compasiva— tonificar mi alma dolorida, mi yo maltrecho.

Hablo del yo y digo que ni en la compasión logro verlo anulado o disminuido, como se nos prometía. ¿No será en último término el culto a ese yo la verdadera y sólo superficialmente paradójica razón de mi rasgo de desprendimiento? Probablemente he hecho el gesto que glosó por *vanidad*. Esta pasión es demasiado detestada, se la desprecia o aborrece con exceso si reparamos en los comparativamente escasos males que puede causar, contrapesados por muchos bienes públicos; pero la culpa de este denigramiento tan abultado la tiene ella misma, como bien señaló uno de sus mejores analistas, el caballero Mandeville: el vanidoso es universalmente detestado —y desde luego ridiculizado, es decir, rebajado— porque su explicitud hiere la vanidad latente de los demás. La sociedad es un pacto mutuo de vanidades controladas, disimuladas, y cuando alguien rompe la reserva impuesta es perseguido sin misericordia. La desmesura del rechazo está en relación directa con el esfuerzo propio por mitigar socialmente la auto-exaltación. Por lo demás, nadie está totalmente libre de ella: las personas inteligentes nunca son verdaderamente modestas, sólo discretas... en el mejor de los casos. La vanidad está íntimamente ligada a los aspectos de *representación* que configuran cualquier vida humana: esto es algo que vieron perfectamente los moralistas y psicólogos franceses del siglo xvii, expertos máximos en la cuestión, con La Rochefoucauld a la cabeza. Hay que entender «representación» en su doble uso teatral y político, desde luego. Que este mundo es una especie de drama o comedia en el que cada cual debe asumir con mejor o peor arte su papel y a la vez ser espectador de la interpretación de los demás es un lugar común desde nuestros padres griegos; que cada uno de nosotros encierra una frecuentemente alterada asamblea de impulsos y urgencias contrapuestas, siendo la identidad que exhibimos o en la que nos atrincheramos nada más que la delegada por compromiso del conjunto, siempre con fuerte oposición, es cosa que el endemoniado de Gadara —cuyo nombre era Poseído por Legión— y el doctor Sigmund Freud, de Viena, difícilmente hubieran intentado negar. Ambos juegos exigen una cierta flexibilidad inventiva y notable convicción; a esta última es a la que suele denominarse amor propio, y es tanto más imprescindible cuanto más original e inconformista sea el papel que se pretende representar. Salvo que consideremos la virtud solamente como una forma excelsa de adaptación al medio —noción por cierto deprimente y creo que reductiva, pero a la que no falta fundamento—, deberemos reconocer que la vanidad es, si no la recompensa, por lo menos un requisito para la creación de una identidad propia no meramente mimética. Es la más calumniada y la más estimulante de nuestras garantías de independencia. Quizá querer ser admirada y admirablemente bueno (aunque el sujeto de tal admiración no fuese más que «el hombre que siempre va conmigo», es decir, yo mismo, y de momento nadie más) resultó motivo suficiente para mi gesto, que tan adecuadamente representó la generosidad sin cálculo.

Cortesía, compasión, vanidad..., motivos quizá demasiado individualistas, burgueses, de escasa proyección comunitaria. Puede que haya que buscar razones de otro orden para mi decisión: ¿no las habrá *políticas*, aunque deriven antes de la mala conciencia que de la convicción revolucionaria? Después de todo, yo bien pude intuir más o menos la estafa que se tramaba y empero aceptarla. Mi depredador era alguien que por necesidad o desafío no se sometía a las leyes de esta «sociedad de propietarios» en la que vivimos, según Cioran la más aborrecible de todas. Ello pudo prestigiarle ante mis ojos y acepté convertirme en víctima para purgar mínimamente mi pertenencia —no demasiado lamentada por lo común, a fuer de

sincero— a la clase poseedora. Quizá la propiedad, así, sin más, no sea un robo: pero hoy está tramada en tal red de explotación y usura, está inscrita en una estructura tan evidentemente fundada en el hambre de muchos, la ignorancia o el adoctrinamiento miserable de tantos, la violencia organizada de todos, que rebelarse contra ella nunca puede parecer algo en sí mismo reprochable a las almas menos cómplices. ¿No deberíamos empezar ya a desobedecer sistemáticamente sus convenciones como primer paso para revocar de una vez por todas su imperio enraizado en equívocos, tinieblas y temores, pero amparado por las banderas respetadas de la «utilidad» o la «necesidad económica»? Además hay que considerar ese tono oscuro de la piel, esas facciones algo abultadas aunque correctas, ese pelo ensortijado. La importancia política de estas señas de identidad resulta doble: en primer lugar, despertó en mí la siempre imprescindible reserva antirracista (nadie puede ser realmente *indiferente* ante la pluralidad racial, es un atavismo que nos viene de demasiado lejos; no hay más remedio que ser o racista —que es lo natural e innoble— o antirracista, que es una artificial y valiosísima elaboración reflexiva, pero precaria y que, por tanto, ha de ser permanentemente reafirmada); secundariamente puso en marcha mecanismos de solidaridad con las víctimas tercermundistas del orden productivo que a la vez las saquea y las teme (individuos desarraigados en ciudades ajenas, en las que se les hostiga en previo castigo a la futura delincuencia a que su marginación les obliga). Ayudé a ese desconocido no tanto por la confianza cortés que despertaba, sino por la repugnante y semiautomática desconfianza que podía suscitar. No descarto que le ayudase como una forma de sabotearme, como una muestra de tímida simpatía por lo que me desmiente.

Estas calas intencionales pudieran parecer suficientes; si no lo son, bastan al menos para justificar el abandono de una tarea que puede prolongarse interminablemente. Sin embargo, algo me parece que falta en ellas, un cierto estilo de apasionada *universalidad*. He mencionado motivos que de un modo u otro resultan costumbristas, psicológicos, peculiarmente históricos: siento que aún no he tocado un impulso más fundamental y previo, que en cierto modo los posibilita. Aquel que me pidió ayuda apeló en mí a lo más mío, que compartimos: la palabra humana. En esa palabra reconozco, instintiva y reflexivamente, lo que ha de ser respetado, y no por altruismo, sino por defender aquello que me descosifica, lo que me caracteriza librándome a la par de la identidad del objeto. En responder a la palabra que se me dirige — palabra que solicita, compromete, quizá miente, palabra que oculta tanto al menos como revela—, en hacerme cargo con plenitud de esa palabra hay el propósito en que mejor me reconozco: que pase lo que pase no se hable en vano. Rescatar la posibilidad de comunicación racional —sede de la única *libertad* que podemos señalar sin ambages como tal— de la conspiración de violentas necesidades que intrigan para anularla, he aquí donde la reclamación de lo humano se atrinchera. A esta reclamación llamo precisamente *ética* y no sabría encontrar nivel de causación más genérico ni más hondo para mi gesto. Mi interlocutor, allí en la estación de Chamartín, en las urgencias de la partida de mi tren, no me concedió tiempo para indagar en su palabra, para confrontarla con otras y con los hechos, para realizar fintas frente a y con ella: había que aceptar o rechazar sobre la marcha. En tal apremio, lo que de veras me interesaba resguardar de la pérdida no era el dinero, sino la palabra. ¿De qué me hubiera servido marchar sin ella, pero con quince mil pesetas de más? En caso de duda, cuando no sabemos lo que se trama ni lo que ocurrirá luego, hay que aferrarse a lo más sólido: que no se hable en vano. Y tal fue mi respuesta, la única racional —o sea, coherente con mis verdaderos intereses, con lo más ilustrado de mi egoísmo— que quise dar.

¿Por qué he elegido comentar este caso concreto, si no precisamente por ese tren a punto de arrancar que no concede plazo para una deliberación exhaustiva, ese tren que urge y acelera la siempre precaria decisión? Pues decidir alguna vez sin premura ni agobio, con pleno conocimiento de lo que está en juego, es un don que nos está negado en cualquier disyuntiva de mediana densidad. Optar es riesgo y desafío: dar un salto. También tiene algo de apuesta —¡no rebullas, Pascal!—, y aquí viene la segunda razón de que haya contado este ejemplo y no otro. Su resultado, según la común consideración objetiva, no tuvo nada de glorioso, fue un engaño. La buena voluntad se convierte crudamente en uno de los requisitos de fraude, y cualquier intento por mi parte de llevar la cabeza demasiado erguida obtendrá una adecuada sonrisa de conmiseración. Había que librarse así de la tentación de lo sublime, que destiñe en seguida sobre la reflexión ética. Visto desde fuera, no hubo más que un delito menor, poco más que una broma, y la credulidad colaboró con la astucia para lograr un truco de prestidigitación. Que no sea más que eso está muy bien. Pero todo lo que cuenta para el hombre estuvo allí — nada dramáticamente, por cierto— puesto en juego, y hubo que bailar en esa Rodas, inesperada como todas, impuesta por el no-yo: y saber esto también está muy bien.

Desde fuera, ya lo hemos dicho, lo específico de la ética se pierde: por eso, para desesperación de resentidos y chismosos, la moral es orientación de la acción propia, pero no instrumento de juicio sobre la ajena. Y es que los ingredientes que hay que tomar en consideración para valorar cualquier decisión no están al alcance de nadie, salvo del sujeto, y ni eso. En un tratado griego del siglo V antes de Jesucristo sobre las epidemias se encuentra la siguiente lista de los datos que un médico tiene que considerar al examinar a un enfermo: «La naturaleza humana universal y la naturaleza propia de cada persona; la enfermedad, el enfermo, las sustancias administradas, quién las administra y lo que de ellas puede resultar para bien o para mal; la constitución general de la atmósfera y las constituciones particulares, según las diversidades del cielo y del lugar; los hábitos, los regímenes de vida, las ocupaciones, la edad de cada uno, las palabras, las maneras, los silencios, los pensamientos, los sueños, los insomnios, las cualidades, los momentos de los sueños; los gestos desordenados de las manos, las picazones, las lágrimas, los paroxismos, las deposiciones, la orina, los esputos y los vómitos; la naturaleza de las enfermedades que se suceden las unas a las otras; las defecaciones que anuncian ruina y crisis; el sudor, el enfriamiento, el escalofrío, la tos, el estornudo, el hipo, los eructos, los gases silenciosos o ruidosos, las hemorragias y las hemorroides» (citado por Detienne & Vernant, *Les ruses de l'intelligence*). Sería presunción o intolerable ligereza suponer que cualquier diagnóstico moral exige menos datos. Y aun si los reuniésemos, nuestro caso, cuando se trata de juzgar la acción ajena, nunca será simétrico al del médico: respecto a ella, estaremos permanentemente *descolocados*⁴. El punto de vista de la acción, en lo que a la ética, o sea, a la libertad racional, concierne, jamás puede ser sustituido por la mirada objetiva atenta a los resultados. El médico pretende expulsar del enfermo una anomalía y se pone, por tanto, fuera de él para empujar mejor (el puritano, que nada sabe de moral y no habla nunca de otra cosa —por lo común pertenece al clero o a la clase política—, quisiera ser del mismo modo un sanador de almas, aunque buscando groseramente la curación *del* espíritu ajeno y no al menos *por* el espíritu, como recomendó Stefan Zweig), pero nada hay en la ética bien entendida de juego de recetas que se asesta al prójimo para humillarle, entristecerle o dominarle —releamos siempre a Spinoza— bajo el pretexto de su salud, sino que consiste en la reflexión sobre la propia utilidad y alegría: de aquí que situarse en el exterior del núcleo activo desde donde la decisión es tomada desvirtúa la capacidad de valoración. Cuando el pensador moral —es decir, el que reflexiona sobre *lo moral*— se ve sustituido por el moralista —o sea, quien dispensa reconvenciones y encomios a los sujetos morales— se produce un fenómeno de antipatía y rechazo entre los que más valoran su libertad. El moralista cultiva un inmediato despotismo, pretende ante todo *zanjar* la cuestión y, desde luego, no se aviene a la paciente y minuciosa atención prescrita por el antes citado *Tratado de las epidemias*. Lo que efectivamente hay resulta así minusvalorado, cuando no del todo elidido. Este reproche lo expresaba muy bien Clément Rosset en una reciente consideración de Sartre, para él prototipo de moralista: «Esta *desatención a lo real* es a mis ojos la marca más característica del moralismo, ya emane de Sartre o de cualquier otro autor prendado de la moral. Y también aquí estriba —siempre a mis ojos— lo que de desagradable hay precisamente en toda moral: no solamente erigirse en juez y pretender obligar a cada cual a seguir su propio punto de vista —lo que ya es, por cierto, pasablemente desagradable—, sino también y más profundamente hacer desaparecer el objeto de que habla en provecho de las instrucciones que espera obtener de él, algo así como quien se desembaraza de un envoltorio vacío después de su uso. La moral dispensa de lo real; es justamente su privilegio y su primera motivación, así como también la razón de su eterna popularidad» («Question sur Sartre», en *Le Débat*, número 35, mayo de 1985). Tiene razón Clément Rosset al mostrar su enojo especulativo ante la volatilización de lo objetivamente dado por culpa de la prisa moralista de obtener la normativa cuya obligatoriedad pretende difundir; pero parece desconocer que nuestra forma de entrar en posesión de lo objetivo comporta conciencia nítida de lo que el sujeto realmente quiere. Por decirlo con palabras de Adorno: «La verdad no es el resto que subsiste después de la supresión del sujeto. Antes bien, éste debe poner todo su nervio y experiencia en la consideración de la cosa para, en el caso ideal, desaparecer en ella. La desconfianza que inspira esta entrega del sujeto a la cosa es la forma que reviste hoy la hostilidad al pensamiento» (*Consignas*). Del querer que juega un papel esencial en ese «nervio y experiencia» es de lo que la reflexión ética trata, y por ello no se le puede reprochar *desatención a lo real*, pues sin ella nunca comprenderíamos del todo la atención que a lo real dispensamos. El moralista, en cambio, escamotea la complejidad inagotable de lo que efectivamente hay para atajar hacia su *telos*: establecerse al fin como único censor válido. Pro-

pósito, por cierto, casi siempre explicable a la luz de la ambición de control ideológico y primacía política, o de la competencia subversiva con el dominio ya vigente.

De la ley que el alma busca y bajo la que se debate, de la ley antes de la cual no puede hablarse de *libertad* y tras la cual hay que explicar concienzudamente ese concepto para que no suene a ultraje o sarcasmo, de la ley que suscita —o mejor, en la que consiste— el *anhelo* de la ética, oímos hablar en este párrafo de un libro magistral sobre el nacimiento griego de la filosofía: «Prodigar bendiciones, brindar prosperidad es el aspecto positivo de su poder distribuidor; el lado negativo es la venganza contra el transgresor de las lindes definidas. Correspondientes a estos dos aspectos, *nomos* y *Moirá*, que considerados sólo en sus asociaciones puramente espaciales parecían casi indistinguibles, tienden ahora a divergir. La *Moirá*, siempre estática, o sea, un sistema antes que una fuerza, se inclina hacia el aspecto negativo: limita y prohíbe. *Nomos*, por el contrario, es dinámico y positivo: aunque implica la fija limitación de un territorio o dominio, quizá ese vocablo había designado siempre la conducta normal prescrita y respetada en una región y, de ese modo, la costumbre. Parece que el término *ethos* cuenta con una historia similar. Su sentido más antiguo es *habitáculo*, el lugar en que uno se mueve; más tarde pasó a significar *costumbres*, conducta establecida, hábitos. De esta suerte, *Moirá* designa el límite de lo que se puede hacer y, a la vez, de lo que sucederá si se rebasa tal frontera» (Francisc M. Cornford, *De la religión a la filosofía*). Lo que la ética pretende es, con toda precisión, explorar «el lugar en que uno se mueve». Y no sólo determinar nuestros derechos positivos y las renunciaciones que debemos asumir, no sólo comprobar los lazos entre la energía de la acción y la categorización de lo inmutable, sino también lo que hay más allá y más acá del trazo que nos demarca: cuál es su raíz —razón— y su sentido, qué nos sucederá cuando rebasemos la frontera.