

José Antonio Marina



*Pequeño tratado
de los grandes vicios*



Este libro es un peculiar tratado de psicología. Se ocupa de las fuentes del mal. Es un ensayo de espeleología íntima, de descenso al núcleo ígneo del volcán humano. La conciencia moral ha trabajado durante muchos siglos sobre sí misma, perforando galerías en la roca amorfa de nuestra intimidad. Los héroes griegos de la Ilíada tal vez no tuvieran capacidad de reflexión. Nuestros sentidos, nuestros deseos, están vertidos al exterior. Son centrífugos. Volverse hacia uno mismo exigía una torsión

cataclísmica. Y sólo la implacable exigencia moral tuvo potencia suficiente para impulsarla. Tenía razón Sartre al decir que los moralistas han sido los maestros de la introspección. Se quedó corto. Fueron sus inventores. Pero esa búsqueda dividió el mundo en dos mitades. Lo bueno era irreal, estaba fuera, en el reino de los fines. Lo malo, en cambio, está ya en nuestra naturaleza terrible e indecisa. La gran creación consiste en saltar de la realidad a la ficción. En inventar nuestra esencia a partir de nuestras limitaciones.

Marina enlaza la idea de vicio con los hábitos, una noción fundamental para comprender la personalidad humana. Tanto los vicios como las virtudes son hábitos que incitan a actuar, mal o bien. Y tiene siempre presente la idea de «Anábasis», subida, ese afán de superación que define a la naturaleza humana. El análisis del mal lleva a Marina a reflexionar sobre las tres etapas del descubrimiento moral: lo puro y lo impuro, la falta objetiva o la culpabilidad sin responsabilidad, la falta subjetiva o la unión de responsabilidad y culpa. A su vez,

relaciona los grandes vicios con las grandes pasiones, y éstas con los tres deseos fundamentales: el placer, la vinculación afectiva, la ampliación de posibilidades del Yo.

José Antonio Marina, actuando una vez más como detective cultural, se acerca al corazón de las tinieblas, de donde acabará saliendo un resplandor oscuro. Lo hace investigando una poderosa y duradera tradición de la cultura occidental. El canon de la perversidad. Durante más de quince siglos se transmitieron unos detallados planos de los sótanos del

alma, divididos en siete grandes estancias: los siete vicios capitales. Esta figuración dio origen a una rica imaginería, a un mundo simbólico completo, que podría llenar museos enteros. Se comprueba una vez más que la inteligencia humana vuelve ilimitado todo lo que toca. Los deseos también. Baudelaire veía en la infinitud de los vicios una prueba de la infinitud de las aspiraciones humanas. Al acercarse a la formulación clásica de los vicios capitales, Marina descubre un elaborado sistema de las pasiones humanas y de sus ambivalencias.

Es decir, el dramatismo enérgico de nuestra condición. Este libro trata, pues, de la vida.



José Antonio Marina Torres

**Pequeño tratado
de los grandes
vicios**

ePub r1.0

Raksha 14.12.13

Título original: *Pequeño tratado de los grandes vicios*

José Antonio Marina Torres, 2011

Diseño de portada: Julio Vivas sobre un detalle de «Mesa de los pecados capitales», de El Bosco,

Editor digital: Raksha

ePub base r1.0



Según la mitología griega,
quien comía lotos olvidaba todo.

Lo peligroso de los vicios
es que producen amnesia, como el
loto.

He escrito este libro para
explicarlo.

JOSÉ ANTONIO MARINA

No dejaremos de explorar
y el término de todas nuestras
exploraciones
será llegar al lugar donde
comenzamos
y conocerlo por primera vez.

T. S. ELIOT, «*Little Gidding*»

Introducción

¡El horror! ¡El horror!

Últimas palabras de Kurtz,
el protagonista de *El corazón de las
tinieblas*,
de JOSEPH CONRAD

Se ha terminado el tiempo de los
grandes relatos, sentenció el

posmodernismo por boca de su profeta Lyotard. La gente le creyó, porque los parroquianos fieles siempre son crédulos. Vivimos en la época de las historias mínimas, múltiples, inconexas, desvinculadas, intertextuales, protoplasmáticas, ameboides, patchworks. Por supuesto, se acabó también el tiempo de los héroes, esos cargantes. Sólo habitan nuestro paisaje hombres sin atributos y superhéroes de cómics. Hablar de los vicios se adecúa muy bien a este mercurial formato, porque ya decían los clásicos que la virtud unifica pero los vicios dispersan. Su pintor de cámara fue El Bosco, un

hiperactivo gráfico. Al estudiarlos, sin embargo, me he llevado una gran sorpresa. Son timadores de alto standing. Por debajo de su fértil anecdotario he descubierto una gran aspiración, un gran relato oculto, una obsesiva búsqueda de la plenitud contada en negativo, una colosal inversión. La historia de una indecisión metafísica.

Lo supe alguna vez, pero lo había olvidado. Y esta amnesia me confirma un antiguo y tenaz desasosiego. Creo que estamos en un momento nuevo de la historia. Nunca hemos sabido más y nunca hemos recordado menos. La

cultura siempre ha sido la herencia social, la consolidación y transmisión de la memoria. Mis alumnos, muy modernos, piensan que no hay que aprender lo que se puede encontrar (en Google, fundamentalmente). Enorme ingenuidad. Sin reactivar desde uno mismo su genealogía, el presente se puede usar, pero no entender, igual que los teléfonos móviles, los ordenadores, las leyes o los medicamentos. En todos esos casos, la inteligencia está en los objetos, no en el sujeto. Ellos nos guían hacia no sabemos dónde. Una de las razones de la crisis financiera que sufrimos es que los bancos estaban

vendiendo productos financieros que casi nadie comprendía. Es un síntoma de una enfermedad más general. Hay un inconsciente personal y un inconsciente objetivado en los productos culturales. Nuestros lenguajes, costumbres, instituciones, leyes, saberes, adquieren su sentido a lo largo de un proceso constituyente, y si no lo conocemos, los usaremos con frivolidad o dogmatismo —que es la frivolidad de la bobería engreída.

Pero la apelación al pasado para descifrar la actualidad está desapareciendo. Vivimos en una hiperestesia de lo inmediato, en un

actualismo flash. La moda es el paradigma de nuestra cultura. Conviene que todo sea de usar y tirar para no entorpecer el ciclo productivo. Sin duda, como escribió Paul Ricoeur, necesitamos «recuperar la cadena de nuestra memoria cultural», pero para ello hace falta una paciencia incompatible con nuestro mundo acelerado. Para la ciencia, la técnica y el comercio lo actual es lo único valioso. No es necesario que un especialista en mecánica cuántica sepa quién fue Kepler, ni siquiera quién fue Max Planck. Y un experto en nanotecnología no necesita saber la

historia del microscopio. Ambos pueden ejercer su profesión brillantemente sin esos conocimientos. Lo que resulta más problemático es si captan el sentido de su actividad, porque la comprensión supone, entre otras cosas, situar el presente en un largo y amplio dinamismo evolutivo, descubrir su genealogía, someterlo a un peculiar psicoanálisis histórico. De lo contrario podemos convertirnos en *idiots savants*. Esto es especialmente importante en lo que afecta a nuestros modos de vida. Comte-Sponville ha escrito: «Toda moral viene del pasado. Sólo hay moral fiel». Tengo que precisar esta afirmación. Toda

moral es fruto de una larga y dramática experiencia, y si olvidamos esa experiencia caemos en una «trivialización por desmemoria» o en una «ingenuidad por ignorancia». Y ahí la inteligencia fracasa. Olvidamos que gran parte de las cosas que pensamos, sentimos y creemos son resultado de un largo proceso de invención, de descubrimiento o de ambas cosas, y que si desconocemos esto, desconocemos también por qué pensamos, sentimos o creemos lo que pensamos, sentimos o creemos.

Este interés por nuestra genealogía cultural me ha conducido a estudiar el

canon de perversidad de la cultura occidental. Podía igualmente haber estudiado el canon virtuoso, un tema que Alasdair MacIntyre puso de moda con su libro *Tras la virtud* y ha sido retomado por la «psicología positiva» americana, que ha emprendido su estudio con el optimismo y la energía que la caracterizan. Sin embargo, me parece que sin el previo estudio de los vicios estas investigaciones quedan anoréxicas y un poco pacatas, al convertir todos los problemas morales en problemas psicológicos. Es ingenuo pensar que la terapia puede resolver el problema del Mal con que ha bregado la humanidad

entera. Dentro del movimiento de «psicología positiva» han aparecido ya algunas cautelas sobre su apresurado optimismo, por ejemplo el libro dirigido por Edward C. Chang y Lawrence J. Sanna *Virtue, Vice, and Personality*, editado nada menos que por la American Psychological Association. Robert Solomon, un notable investigador del mundo emocional, ha advertido que «la psicología experimental, la neurología y los nuevos métodos de la ciencia cognitiva tienden a privar a nuestro pensamiento de lo que considero la dimensión más relevante de nuestra vida emocional: su conexión con la ética, con

los valores» (*Ética emocional*, Paidós, Barcelona, 2007). Y en su libro *The Psychology of Good and Evil* (Cambridge University Press, Cambridge, 1997), Ervin Staub, un psicólogo especializado en sucesos terribles, como los genocidios, se hace una oportuna pregunta: ¿es el concepto «maldad» relevante para un psicólogo? Parece que, como ciencias, la psicología o la psiquiatría sólo se interesan por hechos, no por valoraciones morales, pero la perversidad, es decir, los comportamientos brutales, atrocemente destructivos —el horror, como diría Conrad— son un hecho. La inhumanidad

es una de las posibilidades de la humanidad. Acabo de ver una exposición de instrumentos de tortura y me ha parecido una terrible radiografía del ser humano.

Al estudiar los avatares del mal, sus encarnaciones y su imaginario, he tenido que reactivar una parte olvidada de mi historia, y también de la suya: la génesis de nuestra subjetivación como sujetos morales, una tarea que debió de ocupar a nuestros ancestros varias decenas de miles de años. Bajo título tan abrupto hay un problema fácil de plantear. Entiendo por «subjetivación» el modo de vivirse, interpretarse, juzgarse como

sujeto. No sé cuánto tardaron nuestros antepasados en conseguir pensarse como seres personales, libres, sujetos a normas, sometidos a una evaluación moral, pero eso forma ahora parte de nuestro modo de pensarnos. Es extraño que la idea que tenemos sobre nosotros mismos sea un componente real de nuestra personalidad, pero así son las cosas. Todos los movimientos ideológicos —desde el nazismo a la democracia, desde el budismo al cristianismo— han pretendido configurar un determinado sujeto humano. Una forma especial de sentir, sentirse y actuar.

En este momento, nuestro modo de vivirnos como sujetos morales se basa en conceptos de libertad, autonomía, dignidad, igualdad, ideas recientes y magníficas que se usan —como he dicho— con la misma eficiencia boba con que se utiliza el móvil. Me parece importante recuperar el dramático y precario significado de estas nociones, precisamente para cuidarlas con más esmero, porque, siguiendo la comparación, puede aparecer un nuevo modelo de móvil o de medicamento o de institución que no las incluya, y que, sin embargo, nos seduzca. No sería la primera vez, pues una de las tentaciones

de la cultura es encanallarse. Conocer la historia de la maldad, de las diferentes figuras que de ella ha tenido nuestra cultura, de los grandes vicios, nos permite comprender la precariedad de nuestra situación.

Este libro se compone de dos partes. En la primera estudio cómo los humanos —seres volcados a la acción— se volvieron asustados hacia sí mismos en busca de una mejor comprensión y control de sus actos. En la segunda, cómo se elaboró un canon de las debilidades humanas y de la perversidad. Este es el orden lógico de lectura, pero si tienen prisa por entrar en

los infiernos, pueden comenzar por la segunda parte.

Primera parte

La

genealogía

Es de creer que las necesidades
dictaron los primeros gestos
y que las pasiones arrancaron las
primeras voces.

No se comenzó por razonar sino
por sentir.

Para conmover a un joven corazón,
y que pueda responder a un agresor

*«Ensayo sobre el origen de las
lenguas»*

I. La fascinación por el mal

Los vicios del hombre contienen la prueba (al no ser más que su infinita expansión) de su gusto por la infinitud; es tan sólo un gusto que se equivoca frecuentemente de ruta [...]

Es en esa depravación del sentido de lo infinito donde yace, a mi juicio, la razón de todos los excesos culpables.

CHARLES BAUDELAIRE, «*Los
paraísos artificiales*»

¿No juegan un papel importante en
el origen de este Dios los deseos
de los hombres?

¿No desea el hombre liberarse de
las estrecheces de su cuerpo, no
desea ser omnisciente,
todopoderoso, omnipresente?

¿No es, por tanto, también este
Dios, este espíritu, la realización
del deseo del hombre de ser
espíritu infinito?

¿No hemos, por ende, objetivado

en este Dios la esencia humana?

LUDWIG FEUERBACH, «*Lecciones sobre la esencia de la religión*»

1. Los vicios

«Vicios» y «virtudes» son palabras erosionadas y empuqueñecidas por el uso, cantos rodados en los que resulta difícil reconocer las aristas originales. El primer significado de «virtud» fue «energía», y el de «vicio»,

«impotencia», «debilidad». Se oponen, pues, como la plenitud y la carencia, como el poder y la sumisión. Cuando escuchamos decir a los filósofos griegos que la virtud da la felicidad, nos suena extraño, porque hemos convertido las virtudes en calderilla beata, y la felicidad en un vulgar pasarlo bien a tope. Martha Nussbaum piensa que es una traición traducir *eudaimonía* por felicidad, y que sería más correcto hacerlo por *flourishing*, alcanzar la plenitud personal, florecer. Correlativamente, el vicio sería un cierto empequeñecimiento, una cierta esterilidad. «A todo lo que veas que

carece de la perfección de su propia naturaleza», dice San Agustín, «cábele el nombre de vicio» (*De libero arbitrio*). «El vicio es siempre un fracaso», escribió Sartre en *El ser y la nada*. Sartre nos va a acompañar en este capítulo precisamente por su lúcida fenomenología de los bajos fondos.

Vicios y virtudes son hábitos que incitan a actuar, mal o bien. La noción de «hábito» me parece fundamental para comprender la personalidad humana. Un hábito es una pauta de respuesta estable, aprendida, que facilita la acción, la hace más sencilla, agradable y eficaz (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104

b). Puede haber hábitos musculares, afectivos, intelectuales, volitivos. «Las emociones», dice Solomon, «son con frecuencia hábitos hasta cierto punto aprendidos, productos de la práctica y de la repetición». A partir de la *personalidad heredada*, genéticamente determinada, cada uno de nosotros configuramos nuestro *carácter*, es decir, nuestra *personalidad adquirida*, mediante las experiencias y la educación. Los hábitos pueden aumentar nuestra capacidad de obrar o limitarla. Hay hábitos de libertad y hábitos de servidumbre. Tomemos como ejemplo un hábito muscular. La finalidad del

entrenamiento es alcanzar nuevas destrezas automatizadas. Repitiendo cientos de veces un golpe, el tenista o el golfista van perfeccionando su eficacia. En cambio, si «coge un vicio», por ejemplo, si levanta demasiado la raqueta, o no gira lo suficiente el cuerpo, su eficacia disminuirá. Conviene insistir en que los buenos hábitos aumentan nuestras posibilidades y nuestra libertad. Sólo cuando dominamos perfectamente los mecanismos de un idioma, y no tenemos que estar pendientes de la corrección sintáctica, podemos hablar o escribir creadoramente. La creatividad es un

hábito, como también lo es la rutina.

Aunque la noción de «hábito» es muy antigua, sólo ahora sabemos cómo funciona. La plasticidad del cerebro humano hace que los actos vayan estableciendo enlaces neuronales que se fortalecen con la repetición. Al adquirir un hábito estamos construyendo nuestro cerebro. Cuando el pianista ha conseguido los hábitos musculares imprescindibles para su arte, una parte de su cerebro motor se ha desarrollado espectacularmente.

Tanto «vicio» como «virtud» se utilizan casi exclusivamente con un significado moral. Son una creación más

de nuestra inteligencia, mestizos de naturaleza y cultura. En ellos «psicología» y «valores» se hibridan. Un género entero —*la psicomaquia*— plantea la relación entre vicio y virtud como una batalla, en el interior del hombre, y esa analogía subyugó la imaginación durante siglos. La *Psychomachia* de Prudencio (siglo V) se traduce en piedra en el ciclo de la virtud y del vicio del pórtico de Notre-Dame de París.

Los hábitos configuran nuestra segunda naturaleza. Jean-Paul Sartre expuso con gran éxito de público la peregrina idea de que la libertad exigía

no depender en absoluto del pasado, poder negar su acción por completo. El Sartre del miércoles no tenía nada que ver con el Sartre del martes por la noche. Era una ingenuidad dogmática que hacía la libertad inexplicable y el amor invivible. Si queremos comprender nuestros actos nos vemos obligados a hacer espeleología íntima, descender al manantial en ebullición del que surgen nuestras acciones. Y allí descubrimos una energía poderosa y magmática: las pasiones moduladas por los hábitos.

2. Iniciando el viaje

Mi tesis es que el interés por la intimidad humana, por el análisis interior —*intimus* es superlativo de «interior»—, no fue primariamente científico, sino moral, y que eso sesgó parcialmente sus descubrimientos. La ética fue anterior a la psicología. Las primeras terapias fueron morales, y el afán de la psicología por intervenir en los comportamientos, la facilidad con que se convierte en consejera de la conciencia, delata esa larga historia. Fueron los moralistas los primeros que

pusieron en práctica las técnicas de modificación de conducta. El «examen de conciencia» no se instaura para descubrir nuestras fortalezas interiores, sino nuestras carencias. Por ejemplo, Epicuro, uno de los primeros terapeutas filosóficos, exigía a sus discípulos que escrutaran sus creencias inconscientes y que confesaran públicamente sus faltas para poder corregirlas. Y Séneca, una vez que habían retirado las luces y su cámara estaba en silencio, examinaba cuál había sido su comportamiento durante el día. Aristóteles todavía tiene una visión apacible de nuestra alma, pero epicúreos y estoicos se sumergen

en las profundidades, descubren el inconsciente, la anchura, oscuridad y espesura de nuestro interior. Y asisten a inclementes tormentas. El reto al que se enfrentaba el análisis moral era investigar esas profundidades y dominarlas. Era importante explicar el origen de los comportamientos malos, criminales y violentos para poder evitarlos. Muchos siglos después, destilando múltiples textos y experiencias, Tomás de Aquino encuentra tres causas internas del mal: la ignorancia, la pasión, la malicia (que es la inversión en la escala de valores). De estas tres, la que me interesa más por

ahora es la pasión.

Nietzsche ya vio con gran agudeza que la introspección fue un fruto del pensamiento moral. Y, a su juicio, un repliegue enfermizo. El hombre sano vive en la acción, no en la reflexión. Vive en el sentimiento, no en el resentimiento. Sólo la preocupación moral —que incluía también intereses y pasiones poderosas— podía tener fuerza para provocar esa colosal torsión de la mirada, de fuera adentro, y esa gigantesca torsión de la acción, de la expansión natural de la fuerza al control sospechoso de la vitalidad. Su idea casi patológica del análisis de conciencia

resuena todavía en Sartre, que hace decir al protagonista de *La náusea*: «No quiero secretos, ni estados de alma, ni cosas indecibles; no soy virgen, ni sacerdote, para jugar a la vida interior». Al parecer no era una exageración poética, porque en *La plenitud de la vida*, esa autobiografía conjunta que escribió Simone de Beauvoir, leemos: «Los dos “pequeños camaradas” [Sartre y ella] sentían una gran repugnancia por lo que se llama “vida interior”; en esos jardines donde las almas de calidad cultivan secretos delicados, ellos veían pantanos hediondos; allí tienen lugar a la chita callando todos los tráficos de la

mala fe, allí se saborean las delicias encenagadas del narcisismo».

Buscando explicar y corregir el mal, la introspección psicológica descubrió un dominio peligroso. El epicúreo Lucrecio —uno de mis descubrimientos en este libro— describe, con una violencia desgarrada, la fiera lucha de las pasiones, en el interior del hombre. Y Séneca compara el alma con una oscura arboleda apartada, formada por arcadas de ramas; con estanques que parecen sagrados debidos a su oscuridad o a su profundidad insondable (*Ep.*, 41). No es de extrañar la desconfianza del archimoralista Kant

hacia las emociones humanas, a las que consideraba patología moral. Proporcionaron una visión sesgada, porque no olvidemos que el análisis psicológico crea en parte los fenómenos que cree descubrir, como la historia del psicoanálisis ha confirmado. Los pacientes de Freud tenían sueños freudianos y los de Jung sueños junguianos. La psicología europea es pesimista y la estadounidense es optimista. El sesgo moral dio una visión oscura de nuestra psicología, porque el ser humano parece poco de fiar. Se concluyó que la única posibilidad de convivir en paz era controlando o

erradicando las pasiones, convertidas en origen del mal. La civilización se entiende como la gran represión pasional. Todavía Foucault interpretó toda nuestra historia reciente como una confabulación criminal contra las pasiones. Pero esto no había sido una ocurrencia de Freud. Ya Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 43) advirtió que «para que los hombres se convirtieran en ciudadanos» era necesario que la comunidad social trabajara tenazmente para que fueran capaces de interiorizar los valores de la convivencia. Y Lucrecio, en su *De rerum natura*, describe el proceso de la

civilización como el debilitamiento de la ferocidad humana. Siglos después, Norbert Elias hizo una interpretación parecida en su psicogénesis de la cultura. En efecto, los antropólogos afirman que la vida social presionó al individuo humano para que se volviera reflexivo.

3. La acción

¿Por qué nos comportamos como nos comportamos? La vida humana es una estructura imantada hacia el premio (entendido como satisfacción de las necesidades básicas, placer, ausencia de

dolor, etc.). Nacemos provistos de un triple sistema de orientación, de una especie de GPS elemental e íntimo: 1) deseos, 2) mecanismos neuronales de recompensa y castigo y 3) emociones. Ellos suscitan conductas de acercamiento o de evitación. Aparece aquí una primera caracterización del mal compartida por todos los seres vivos:

*Malo es lo que hay
que evitar porque
produce dolor,
malestar,
insatisfacción o*

muerte.

En algún momento evolutivo, el ser humano dio un salto simbólico. Desdobló su mundo. Comenzó a vivir no sólo en la realidad, sino en la irrealidad. Se convirtió en ser de lejanías al desarrollar su capacidad fantástica —en el doble sentido de estupenda e imaginativa— de anticipar el futuro. Aprendió a dirigir su acción por proyectos, que son irrealidades pensadas con las que nos seducimos desde lejos. Los fines, que, como decían los clásicos, son lo último en la

realización, son en cambio lo primero en la intención, en la cabeza del agente. Puestos en el trance de inventar, se trata de inventar lo mejor. Los humanos no se limitaron a intentar conocer, explicar, explotar la realidad, sino que imaginaron modos más perfectos, más poderosos, claros, deseables, de realidad. Sorprendente ocurrencia que debió desgarrar una inteligencia todavía balbuceante y que dio origen al pensamiento religioso que está en el origen de todas las culturas, como he explicado en *Dictamen sobre Dios*. Es difícil exagerar la importancia de esta ruptura simbólica ocurrida en la infancia

de la humanidad: la realidad percibida —la humana y la no humana— se interpretó comparándola con una supuesta realidad superior, ideal, perfecta o absoluta. Los estudiosos de la religión piensan que la causa fue la tremenda experiencia de los poderes naturales que sobrepasaban al hombre. Lo cierto es que comenzaba un discurso dual que dura hasta ahora, y que los humanos estábamos situados en el lado de la finitud, de la limitación, de la debilidad, del déficit estructural. El maniqueísmo clásico —hay dos poderes, el bien y el mal— está perimido. Pero hay un maniqueísmo

antropológico entre la finitud y la infinitud que permanece. Se piense de la religión lo que se quiera, hay que admitir que la imagen de esa realidad superior facilitó el salto desde la animalidad a la humanidad. Fue un freno y una espuela.

El sentimiento de limitación y el concepto de finitud sólo emergen cuando el sujeto compara su realidad con la infinitud, aunque sea sólo la de sus expectativas, esperanzas o sueños. Es una percepción diferencial. Aprendí esta simple verdad de Descartes. Recuerden la situación. Enrolado en el ejército de Maximiliano de Baviera, recluido por la

nieve en su habitación, con la sola compañía de una estufa, decide reconstruir todo el conocimiento a partir del análisis de su conciencia, de la distinción entre ideas claras (de fiar) y confusas (inciertas). Descubre en sí la idea clara de infinitud, y eso le desconcierta. El agente no puede producir un efecto superior a él. La idea de infinitud no puede, por lo tanto, ser suya. Debe proceder de algo infinito. Es un aerolito venido de otra realidad. A su juicio, de Dios. Y sirve para poner a todos en su sitio. A Descartes, y al resto de los humanos, en el mundo de la finitud. Una finitud sin duda especial

porque es capaz de albergar la idea de infinito. Ésa es la herencia moral del cartesianismo, que culmina a su manera en Sartre y en su literaria descripción del no-ser y de la facticidad. La conciencia humana es conciencia de falta, y eso implica algún conocimiento de lo que le falta. Con su talento para el eslogan, resume nuestra situación en una frase, curiosa para ser dicha por un ateo: «El destino del hombre es querer ser Dios. Por eso es una pasión inútil». Descartes había sido más osado afirmando que al convertirse en «*maître de soi*», dueño de sí mismo, mediante la voluntad, se hacía «semejante a Dios»

(*Meditaciones*, IV). El mismo Séneca que describió con truculenta minuciosidad los horrores del corazón humano, escribe a Lucilio: «Dios está cerca de ti, contigo está, está dentro de ti [...]. En cualquiera de los hombres buenos habita Dios». Con lógica cautela, añade: «Cuál Dios, es cosa incierta». Subrayen esta frase de mi parte.

4. La palabra mágica: «anábasis»

Por supuesto, Platón ya lo había dicho. El mundo de aquí es imagen, corrupción,

deficiencia comparado con el que está «por encima del cielo». «¿No te das cuenta de que sólo allí, donde [el ser humano] ve lo bello, podrá engendrar no simulacros de excelencia, ya que no está captando simulacros, sino la verdadera excelencia, pues está aprehendiendo la verdad [...]?» (*Banquete*, 211b-212a). La esencia del alma es *anábasis*, subida. Saint-John Perse comprendió la energía de este concepto y dedicó a su exploración un maravilloso texto poético. Quiso describir nuestra aventura metafísica a través de un verano más vasto que el Imperio:

¡Altievez del hombre
en marcha
bajo su carga de
eternidad!

La persistencia con que la idea de este doble plano de realidad, de este afán de superación, aparece en todas las culturas es sorprendente, y merece una consideración detallada para evitar decir apresuradamente que son ocurrencias de filósofos, sacerdotes o poetas. Expresa, en efecto, nuestra peculiar realidad. Lo que define la

esencia humana es estar en busca de su esencia, como han visto muchos filósofos. En el esplendor humanista del Renacimiento, Pico della Mirándola hace decir a Dios: «Te creé sin esencia, para que tú decidas cuál es tu lugar en el universo». Esta afirmación puede entenderse como el nacimiento de la filosofía moderna. El hombre se convierte en su propio legislador, se hace autónomo. Hegel centró su sistema en esta ascensión de la finitud a la infinitud. La conciencia humana es «conciencia desventurada» porque tiende ineludiblemente a un más allá de sí misma. Somos una «especie no fijada

todavía», dijo Nietzsche. Lo que nos caracteriza, dijeron Heidegger, Gehlen, Sartre, Plessner y muchos otros, es que «estamos obligados a tomar posición respecto de nosotros mismos». De ello deriva nuestra grandeza y nuestra precariedad. Vivimos siempre en la cuerda floja. A medio camino entre la soberbia y la desesperanza.

5. Otra palabra mágica: «entelequia»

Aristóteles pretendió humanizar el mundo platónico y convierte el mundo

ideal en un mundo de ideas producidas por la inteligencia humana. No pone la perfección en un lejano cielo, sino en la culminación de lo ya incoado. En una ocasión, preguntaron a François Mauriac quién le hubiera gustado ser: «*Moi même, mais réussi*», respondió. «Yo mismo, pero logrado». A este «logro», a esta culminación, la llamaba Aristóteles «entelequia», palabra procedente de *entelós*, lo que está al final del fin, el fin realizado. El que haya pasado a significar «realidad fantástica o fantasmática» es una consecuencia de nuestro pesimismo. Añade algo claramente antiplatónico: la perfección

no está en otro mundo, sino en la realización del proyecto racional. Si seguimos hasta el fin el dinamismo de nuestra naturaleza —si tenemos buena puntería— encarnaremos nuestra propia entelequia, la plenitud.

Pensadores tan distintos como Hegel y Scheler se sintieron inmersos en un incierto dinamismo histórico hacia la plenitud. Manejando la idea de Dios como la pieza de un puzzle, ellos no la ponían al principio, sino al final. Scheler, en plena euforia vitalista, reconocía en *El puesto del hombre en el cosmos*: «la activa decisión tomada por el centro de nuestro ser de laborar en

pro de la exigencia ideal de la “deitas”, a contribuir a engendrar el “Dios” que se está haciendo desde el primer principio de las cosas». Vuelvo a subrayar la rareza de esta insistencia.

6. Otra palabra misteriosa: «deinón»

Sócrates pregunta a Alcibíades: «Entonces, ¿qué es el ser humano?». Y Alcibíades responde: «No sé qué contestar» (*Alcibíades*, 129 e). Los griegos tenían una palabra para designar una realidad tan esquiva y ambivalente

como la humana: *deinón*. Se dice de lo que provoca admiración y pavor. Algo parecido a lo que Rilke dice de los ángeles: lo bello está cercano a lo terrible. O a la advertencia que Kant ya había hecho acerca de lo *sublime*, que nos atrae por su grandeza, y nos intimida al tiempo porque al compararnos con ello nuestra propia estimación puede desaparecer (*Antropología*, 173). Ninguna de estas experiencias era nueva, pues ya Platón había escrito que la contemplación de la belleza «produce en primer lugar un escalofrío» y luego un espanto y una reverencia como si estuviera en la presencia de un dios

(*Fedro*, 251 a), y entonces «crecen las alas del alma». De nuevo la *anábasis*. En un famoso fragmento de *Antígona*, Sófocles escribe:

Muchas cosas
deinón existen, pero
ninguna más que el ser
humano. Cruza el
grisáceo mar en medio
del viento tempestuoso
del invierno,
avanzando sobre las

hinchidas olas. Y a la más excelsa de las diosas, la imperecedera e inagotable Tierra, la consume arándola año tras año con sus mulos.

Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el pensamiento alado, y la cólera constructora de ciudades; aprendió a esquivar los dardos de los desapacibles

hielos y las lluvias
inclementes. Tiene
recursos para todos,
nada de lo porvenir le
sorprende sin ellos.
Sólo de la muerte no
podrá escapar.

Su habilidad para
ingeniar recursos
excede de todo lo que
cabría esperar. Ora la
dirige al bien, ora hacia
el mal. Cuando cumple

las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento, es ciudadano de una alta ciudad, privado de ciudad queda aquel que vive con lo que no es noble por su criminal temeridad (332-375).

Es pertinente citar la tragedia griega

en este psicoanálisis moral, porque tuvo una finalidad didáctica y ética. Como dice Martha Nussbaum, contribuyó al conocimiento de la intimidad humana «explorando lo terrible». Las respuestas pasionales que muestra son «un reconocimiento de la condición terrenal de nuestra aspiración al bien» (*La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, p. 482). Epicteto afirmaba que la tragedia era la forma literaria óptima para argumentar contra las pasiones: «¿Qué otra cosa son las tragedias, sino los padecimientos, contados en verso, de hombres que admiraban lo exterior?» (*Discursos*, 1, 4, 26).

Una de las características de lo *deinón* es la audacia, que también produce sentimientos ambivalentes. «Audaz en exceso es quien surca el primero los mares traidores en frágil barquilla», comenta Séneca, añorando una edad de oro tranquila, sin deseos ni grandes expectativas. Esto chocaba con el ideal romano, emprendedor y soberbio. El Catón de Lucano muestra el paradigma de virtud romana: «La virtud de Catón incapaz de permanecer ociosa, osa (*audet*) aventurar a sus hombres en tierra desconocida» (9, 371-372). Descartes propone un giro nuevo en las virtudes ascendentes. El yo cartesiano es

un «yo generoso», capaz de grandes cosas y al mismo tiempo *consciente de sus propios límites*. El remedio por excelencia de las pasiones es la «generosidad». Es una virtud expansiva, creadora. Es la misma conciencia afirmativa de uno mismo que tienen los héroes de Comedle y su glorificación de la energía personal. Cuando Augusto, en el final de *Cinna*, pronuncia sus célebres palabras: «*Je suis maître de moi comme de l'univers; je le suis, je veux l'être*», no es presa del delirio de omnipotencia, es sólo consciente de que un acto de generosidad, como el que ha tenido hacia sus potenciales asesinos, le

permite hallar el verdadero sentido de su poder, de su gloria, de su personalidad. Racine, el antagonista de Corneille, no acepta ya esta «antropología de la plenitud». Sus personajes se han vuelto más vulnerables a las pasiones o, al menos, a otras pasiones.

7. No sólo en Occidente

Para los griegos, pues, somos seres *deinón* que mediante la *anábasis* pretendemos alcanzar nuestra *entelequia*. He comenzado esta génesis del sujeto moral en Grecia, pero podría

haber comenzado en cualquier lugar del mundo. Hasta tal punto lo que digo es universal. Pero no quiero excederme en datos que podrían entorpecer la marcha del argumento. En la mentalidad hebrea es fácil descubrir ese mismo dinamismo ascendente que aparece también en las metafísicas dualistas de las antiguas culturas mesopotámicas o en la distinción hindú entre las falsas apariencias de lo que tomamos como real (el velo de Maya) y el Absoluto de la conciencia, donde no hay pluralidad ni variación. Como resumen mencionaré la idea que Karl Jaspers expone en *Origen y meta de la historia* sobre la

existencia de un «tiempo eje» o «periodo axial» entre el siglo IX y el III a. C., con Lao-tsé y Confucio en China, los Upanishad y Buda en la India, con Zaratustra en Irán, con los grandes profetas de Israel, con los presocráticos, Sócrates y Platón en Grecia. «Allí está el corte más definitivo de la historia». «La novedad de esta época reside en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y a la salvación, y mientras

toma conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, no en las profundidades del propio ser como en la claridad de la trascendencia».

8. El origen de esta manía

Utilizo la palabra «manía» como en la expresión platónica *theia mania* —la locura divina—, cuyo humilde eco se mantiene en la expresión «manía de grandeza». La *anábasis* se relaciona en muchos mitos con una especie de ruptura, de salto soberbio. Prometeo

robó el fuego a los dioses e inició la cultura humana. Adán y Eva comieron el fruto del árbol del conocimiento porque quisieron ser como dioses. La finitud humana es rebelde. Una vez que ha entrevisto lo mejor, no se contenta con lo bueno y, mucho menos, con lo malo. *L'homme révolté* es el que sabe decir «no», pero también el que sabe decir «sí». Esta constancia tan desparramada en el tiempo y en el espacio es enigmática. ¿De dónde le viene al ser humano esta insistencia en soñar mundos perfectos y en intentar alcanzarlos? ¿Por qué somos tan ambiciosos y soberbios? ¿Qué hizo que nuestros antepasados

prehistóricos abandonaran las llanuras africanas y colonizaran el planeta? Sin duda, los deseos que impulsaban a una eficaz inteligencia. Tucídides habla de un «eros de zarpar», movido por el deseo de botín, de gloria, de nuevos conocimientos, de nuevos países (*Historia de la guerra del Peloponeso*, IV, 24). «La esencia del hombre es el deseo», dijo Spinoza y, mientras pulía lentes en su taller, pensó: «Y el mayor deseo es aumentar el propio poder». Schelling fue más radical: el querer es el fundamento de todo. La cultura es un producto de los deseos humanos, un producto, es cierto, que a su vez altera

los deseos humanos. Muchos datos permiten pensar que la evolución ha ido seleccionando un cerebro humano dotado de ciertas capacidades y anhelos. La selección no responde a un designio voluntario, es el mero resultado de la mayor eficiencia de un organismo para sobrevivir e imponerse. Creo que en el origen de la aventura humana se pueden identificar tres grandes deseos innatos y universales, que se mantienen pujantes e irrestañables todavía: el afán de bienestar y placer, nunca definitivamente saciado; la necesidad de vinculación afectiva con grupos cada vez más amplios; el ansia de afirmar el yo y de

aumentar las propias posibilidades. Este último me parece el más específicamente humano, porque es el que nos lanza a metas lejanas, altas, ideales, ilimitadas, utópicas y con frecuencia criminales. Es la energía que impulsa la *anábasis*. Los psicólogos la han descrito de muchas maneras, bautizándola con nombres diversos. Me atrevo a unificarlos porque todos ellos suponen un aumento de las posibilidades del sujeto y una afirmación del propio «yo». Son, podríamos decir, prometeicos. Mencionaré alguno de los nombres que ha recibido y los distintos autores, para que comprueben su

importancia, densidad y complejidad. El sujeto quiere aumentar su poder (Spinoza), sentirse competente (Dweck, White, Alonso Tapia), ser autónomo (Deci, Ryan), controlar el entorno (Dweck, Skinner), alcanzar el logro (McClelland), la eficacia (Bandura, Schunk, De Charms, Deci, Ryan), el dominio (Harter), aspira a defender su propia imagen y competencia (Ames, Anderman, Maehr), autorrealizarse (Maslow), mantener y acrecentar la experiencia (Rogers), la autonomía (Connell, McCombs, Stipek), a dotar de significado la experiencia (Maehr, Frankl), a encontrar el sí mismo ideal

(Markus, Nurius). Le mueve una tendencia al progreso (Nuttin), una motivación natural de crear (Osterrieth), de proyectarse al futuro (Nuttin), la voluntad de poder (Nietzsche, Hobbes), el deseo de poder y de gloria (Russell), de manifestar su causalidad personal (Heider, De Charms). Y también le mueve la curiosidad, el afán de explorar (Berlyne, Spielberg, Starr), el deseo de alcanzar lo difícil (Tomás de Aquino). Dentro del psicoanálisis, Jung afirmó que el motivo radical era la búsqueda de la autorrealización, y Adler el esfuerzo de superación, puesto que «ser hombre significa sentirse inferior». Fromm

afirmó que el afán de crear forma parte de las necesidades humanas. Habermas afirma un deseo de emancipación. Todos impulsan el proyecto olímpico cantado por Píndaro:

La excelencia
humana
crece como una vid
nutrida del fresco
rocío
entre los hombres
sabios y justos.

Nemea, VIII, 37-34

9. Inquietos

Esta es nuestra situación. El dolor es un acontecimiento natural, como lo es el miedo. Pero el mal surge por oposición a un Bien pensado, de la misma manera que la injusticia sólo tiene sentido si previamente hemos pensado la Justicia. Sobre un fondo de infinitud imaginada nos hacemos conscientes de nuestra pequeñez y a la vez nos rebelamos contra ella. Esa infinitud se presenta en diferentes avatares: Dios, el Absoluto,

el Uno, el Todo, la perfección, la felicidad. El ser humano sufre tensiones en ambos sentidos: ascendente y descendente. Decide replegarse en su condición finita, limitarse a ella, incluso regodearse en su pequeñez, o, por el contrario, enarbola la soberbia bandera de la superación. Platón en *La república* se extraña ante una expresión que él mismo usa con frecuencia: «uno puede ser “más fuerte” que él mismo» (*kreiton heautou*) (431). San Agustín confiesa: «dejé que mi alma creciera por encima de mí». San Buenaventura advirtió que cualquiera fracasaría «*nisi supra semetipsum ascendat*», si no se

encaramaba sobre sí mismo. Saavedra Fajardo en una de sus «empresas» fija la imagen que podía ser la de nuestra especie. Es el dibujo de una flecha, con el lema: «Si no subo, caigo». Nietzsche hacía decir a Zaratustra: «Ahora me veo a mí mismo por debajo de mí». Nicolai Hartmann, el filósofo más completo del siglo XX, define la «nobleza» como la prisa por alcanzar valores altos. Jean Wahl resumió todas las conclusiones del existencialismo en una expresiva frase: «siempre estamos corriendo delante de nosotros mismos». En efecto, nos seducimos a nosotros mismos desde lejos, mediante nuestros proyectos.

Replegarse es una ficción peligrosa, porque no hay naturaleza previa, no existió nunca el buen salvaje, no tenemos adonde volver. La nostalgia metafísica es imposible.

Contaba Sartre que descubrió la facticidad —la situación real de la conciencia humana— a través del cine. En las películas todo era perfecto: las chicas bellísimas, el protagonista valiente y guapo, y al final el héroe llegaba en el momento oportuno para salvar a la muchacha que iba a desplomarse por una cascada. Un beso simbolizaba la consumación perfecta. «De esa experiencia», escribió, «me

quedó un platonismo incurable». A la salida del cine, quedaba abrumado por la facticidad. Todo era feo, él también, y no había héroes ni aventuras. Este es, para Sartre, nuestro reino. Pero reconocía que a veces hay experiencias que parecen romper la costra de la finitud y a través de una grieta acceder a una luz ajena. En eso consiste, a su juicio, la experiencia estética. La experiencia sobre la que —en varios miles de páginas de abrumadora erudición— Hans Urs von Balthasar pretendió construir la teología cristiana. Al final de *La náusea*, Roquentin, el protagonista, al borde del suicidio por

hastío, escucha una canción y eso le salva, o le condena, según se mire. La música, el arte, la poesía despiertan una nostalgia sin fundamento, un ansia de regresar a donde nunca se ha estado previamente, la vuelta al paraíso original. En cierta manera son incitadoras a la *anábasis*. Platón había balizado la ruta como un salto de belleza en belleza hasta llegar a la Belleza con mayúscula.

II. El examen de conciencia

Ningún escritor, compositor o pintor serio ha dudado nunca, incluso en momentos de esteticismo estratégico, de que su obra versaba sobre el bien y el mal, sobre el incremento o la disminución de la suma de humanidad en el hombre o en la ciudad.

GEORGE STEINER, «*Presencias*

1. El análisis del mal

La exploración de la intimidad humana fue una tarea ardua y larga, relacionada, pues, con el interés por la bondad o maldad de los actos humanos. Hace unos años, Julian Jaynes sorprendió al mundo culto al afirmar que los héroes homéricos no tenían todavía capacidad de reflexionar sobre lo que hacían. Lo hizo en un libro de título estrepitoso: *El*

origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral. Bruno Snell había dicho algo parecido treinta años antes en *El descubrimiento del espíritu*. Los personajes homéricos son seres impulsivos. Sin llegar a esos extremos, podemos dar la razón a Nietzsche e imaginar que el hombre natural, sano, violento, fuerte, estaba entregado a su acción. El imponía su ley, que era siempre un «privi-legio», una ley privada, que había que mantener por la fuerza. Fue la presión moral lo que le hizo retornar sobre su propia intimidad. Para Nietzsche eso supuso una enfermedad mortal, de la que él quiso

sanarnos. Más que una decisión personal fue una presión ejercida por las víctimas.

El análisis moral de la conducta, su necesidad de comprender el mal existente y el comportamiento malo, la protesta del débil frente a las intemperancias del fuerte, guió el proceso de interiorización, un proceso que han reconocido los científicos, desde Jean Piaget a Antonio Damasio. Estructuras y operaciones exteriores se internalizan. Ya veremos cómo algo tan interior a nosotros como nuestras propias pasiones, fueron primero concebidas como fuerzas ajenas e

invasoras.

Hasta llegar a lo que ahora nos parece el corazón de nuestro ser —la responsabilidad, la libertad, la dignidad, etc.— hubo que pasar por muchos estratos personales, por muchas etapas de invención del ser humano. Les recuerdo que la palabra «invención» significaba «descubrimiento» (*in-venire*), aunque ahora signifique «ficción». Me gusta usarla no como una argucia salomónica, aunque lo parezca, sino para indicar que se trata de descubrir y realizar posibilidades a través de la creación. Sin ella no pasarían de ser posibilidades. Las

etapas del descubrimiento moral que voy a revisar someramente son las siguientes:

1. Lo puro y lo impuro.
2. La falta objetiva o la culpabilidad sin responsabilidad.
3. La falta subjetiva o la unión de responsabilidad y culpa.

2. La impureza

En la impureza, el mal era objetivo, un contagio, el mero contacto con algo malo, una relación física que no dependía de la conciencia o la intención.

Las prohibiciones rituales, los tabúes, tan frecuentes en todas las culturas, consideran que el mal es una corrupción objetiva, y que se adquiere por acción voluntaria, pero también por imprevisión. El famoso fisiólogo Walter Cannon estudió el caso de un africano que muchos años después de sucedido supo que había transgredido un importante tabú. Murió en el acto, por una vasoconstricción provocada por el miedo. La impureza puede ser innata y permanente, como en las castas impuras de la India, transmitiéndose de generación en generación. No pensemos que se trata de una superstición arcaica.

La ideología nazi introdujo la «pureza racial» como núcleo de su ideología y sedujo a millones de alemanes cultos. Hitler deseaba «eliminar la suciedad generada por la peste moral de la civilización». En la Biblia, que cuenta una experiencia religiosa a través de milenios, está presente este primer nivel de irreflexividad. El pecado original es un vestigio, y también los textos más antiguos en los que se impone la lógica de la impureza.

Si alguno peca y
comete sin darse

cuenta cualquiera de las cosas prohibidas por los mandamientos de Yahvé será responsable y cargará con el peso de la culpa.

Levítico 5, 18

Al estudiar la impureza entramos, dice Ricœur, en el reino del terror. Mary Douglas, la autoridad de referencia en este tema, también se refiere al miedo y al deseo de influir mediante él en las

conductas ajenas. Con el tiempo apareció otra idea de «pureza» más interesante que esa mera ausencia de contaminación, a medio camino entre la higiene y la moral. Siguiendo la «ley de interiorización» que he mencionado, se reconoció una pureza íntima, relacionada con la simplicidad. Oro puro es el que no está mezclado con otra sustancia. «¡Soy puro! ¡Soy puro!» eran las palabras que los difuntos del antiguo Egipto llevaban consigo como viático para el gran viaje. El hinduismo y el budismo aspiran a la purificación de los deseos, de las representaciones, del flujo de imágenes, de la pluralidad. Para

el platonismo, que troqueló el alma europea, lo puro es el alma, mientras que el cuerpo era el elemento extraño que había introducido división, multiplicidad, complejidad a nuestra naturaleza. La pureza se convierte en un estado ideal solamente existente en el pasado —todos los mitos acerca de un paraíso terrenal, la edad de oro, la existencia celestial— o en el futuro utópico. El presente es el tiempo de la impureza y de la purificación. «Rocíame con el hisopo para que sea puro, lávame para que sea más blanco que la nieve», dice el salmo 51. Es otra figura más de la *anábasis*. Supone un enorme progreso

moral. En las bienaventuranzas evangélicas se elogia a los limpios de corazón y se dice de ellos que «verán a Dios». En numerosos textos de los profetas se indica en qué consiste esa «pureza de corazón» necesaria para «subir al monte de Yahvé»: practicar la justicia, decir la verdad, no engañar ni hacer mal al prójimo, no humillarlo (salmo 15), no dirigir el alma hacia la vanidad, no jurar para engañar a alguien (salmo 24). Una de las más escandalosas enseñanzas de Jesús, contra el ritualismo judío, fue afirmar que nada de lo que entra en el hombre es impuro, sino sólo lo que sale de su

corazón (Mt 15, 1-20; Me 7, 1-23).

El tema de la «pureza de corazón» tiene para mí un significado epistemológico. Mi maestro en filosofía fue Edmund Husserl. Pues bien, este gran pensador, obsesionado con la búsqueda de la ciencia estricta y rigurosa, dedicó una gran parte de sus esfuerzos a precisar la actitud imprescindible para conocer la verdad y liberarse de los prejuicios. La denominó «*epojé*», puesta entre paréntesis de todas las creencias, y consideraba que era difícil de conseguir. Era una especie de «pureza intelectual». Por eso quiero mencionarle aquí.

3. El pecado objetivo

El segundo nivel en el análisis del bien y del mal lo constituyen actos que han sido ejecutados por un sujeto, de los que se reconoce autor, incluso culpable, pero de los que no es responsable. Esta idea, que ahora nos parece rara, fue también muy persistente. Alguien era responsable por actos de sus antepasados o de sus familiares, o que él hubiera realizado sin conocimiento ni intención. Eso explica, por ejemplo, los juicios a animales que se realizaron durante gran parte de la Edad Media. No

hacía falta ser racional para resultar imputable. En *La lucha por la dignidad* están resumidas las actas de un curioso juicio llevado a cabo contra las ratas de campo, con todas las garantías legales, en el que se las condenó a salir del territorio inmediatamente, a excepción de las que estuvieran embarazadas, a las que se les daba dos semanas más. Edipo, el pecador más célebre de la antigüedad, mató a su padre y se casó con su madre sin saberlo, pero eso no le eximió de su culpa. Aunque el crimen hubiera sido inducido por un dios, la culpa objetiva recaía sobre el agente. «¡Desdichado de mí!», gime Edipo. «No

he podido haber maquinado todos esos males contra mí y contra mis propios hijos, *a no ser que un dios me haya impulsado a ello*» (Eurípides, *Las fenicias*). En la *Ilíada*, Agamenón pronuncia estas palabras de arrepentimiento: «Yo no soy culpable; fueron Zeus, el Destino, Erinia, la que camina en la bruma, quienes, en asamblea, inspiráronme en el alma un súbito y loco error (*até*) el día en que por propia iniciativa despojé a Aquiles de su honor. ¿Qué iba a hacer yo? Todo es obra del cielo» (XIX, 86-90). ¿Qué es esa *até* que produce esos efectos devastadores? *Até* es la hija mayor de

Zeus y es ella, la maldita, la que induce a todos los seres a error. Tiene los pies delicados, no roza nunca el suelo y sólo se posa sobre las cabezas humanas, para terrible daño de los mortales. Aprisiona en sus redes al primero que se le pone delante, hasta el punto de que un día movió a error al propio Zeus, es decir, al que está por encima de los dioses y de los hombres (*Iliada*, XIX, 91-94). En la concepción griega, se puede ser a la vez inocente y culpable. En el mal hay algo irracional, que no procede de los hombres, sino de un mundo misterioso, el de la fatalidad criminal. Cuando Clitemnestra mata a su esposo, el coro

horrorizado grita: «Demonio vengador (*daimôn alastôr*) que te ciernes sobre la casa y las cabezas de los dos nietos de Tántalo y te sirves de mujeres de almas semejantes para triunfar, desgarrando nuestros corazones». La propia Clitemnestra se dirige al genio que «despiertas en nuestras entrañas esa sed de sangre». Y el coro agrega: «¿Hay algo que no sea obra de los dioses?».

El origen de las malas acciones es la pasión. Pero en este nivel la pasión no está todavía psicologizada. El mismo nombre «pasión» indica que es algo que se padece, que adviene. Es una fuerza exterior de la que el propio culpable es

víctima. El crimen sólo puede ser cometido en un estado de ofuscación, de locura o inconsciencia enviado por los dioses. En el *Heracles* de Eurípides, el protagonista vuelve a su hogar en el momento en que el tirano local va a matar a sus hijos. Los libera, castiga al tirano y entra en su palacio lleno de paz y alegría. Pero entonces entra en escena Hera y su mensajera Lisa, la que enloquece a la gente. Celosa del éxito de Heracles, se vengará de la manera más terrible, inspirará a Heracles una locura tal que éste asesinará a sus propios hijos. El autor describe un ataque de locura furiosa. Pero eso no lo podía

admitir un griego. El desvarío tenía que ser producido por un dios. Lo que no impide que el loco sea culpable. Como dice Esquilo: los dioses siempre ayudan a los hombres que se ocupan en labrar su perdición. «Basta con que cedamos un instante al arrebató del deseo, la venganza, la ambición o la lujuria», escribe el padre Festugière, «para que, al punto, se apodere de nosotros una locura (*paranoia*). El hombre no es del todo irresponsable. Mas no lograría perderse con tanta aplicación y tan constante fortuna, a no ser por el Genio Perverso, que jamás abandona su vigilancia para brindarse como

cómplice» (A. J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Éditions du Cerf, París, 1941, p. 18).

También en el mundo hebreo se reconoce la existencia de un poder de fascinación, de frenesí. Las facultades del hombre han sido ocupadas misteriosamente por una inclinación al mal que llega a alterar hasta su misma fuente. Jeremías lo compara «con el instinto salvaje, con el celo de los animales» (2, 23-25). San Pablo habla de *sarx*, de «la carne», como gran fuerza. «Cuando estábamos muertos en la carne, las pasiones pecaminosas que se aprovechan de la ley actuaban en

nuestros miembros para hacernos producir frutos de muerte» (Rom 7, 5). «Yo mismo soy quien por mi razón sirvo a la ley de Dios y por mi carne a la Ley del pecado» (7, 25). Esta escisión del yo es la clave del concepto paulino de carne. Es el yo alienado de sí mismo.

4. La falta subjetiva

Llegamos a la tercera etapa del análisis psicológico moral. La aparición de la responsabilidad personal, un descubrimiento difícil. Los profetas judíos son testigos de esa transformación del pecado comunitario

en pecado individual. Ezequiel proclama: «¿A qué andáis repitiendo ese estribillo en la tierra de Israel: Nuestros padres comieron los racimos agraces y nosotros padecemos la dentera? Por mi vida, oráculo del señor Yahvé, que no habréis de repetir jamás esa cantinela en Israel. Ved que todas las vidas están en mis manos: el que peque, ése morirá» (Ez 18, 2-4). Lo mismo, casi con las mismas palabras, dice Jeremías, 31, 1-4.

La responsabilidad de obrar bien se hace personal, pero necesita ser evaluada por un juez. Por eso es relevante contestar a la pregunta ¿ante quién he de obrar bien? La respuesta

más poderosa es «ante Dios». Los seres humanos podemos engañarnos, la *self-deception*, el autoengaño es omnipresente. Por eso, sobre todo en la cultura judía, era importante intentar ver la propia conducta como la estaría viendo Dios, que es el único que puede escrutar las entrañas humanas. Como dice el salmo 139, el yo debe conocerse a la manera como es conocido por Dios. No olvidar el pecado es camino de salvación:

Yo conozco mi
pecado,

tengo mi culpa
constantemente ante
mis ojos.

Salmo 51

Esta era la respuesta religiosa, que fue copiada por las grandes dictaduras. A las Juventudes Hitlerianas se les enseñaba un precepto: «Obra como si el Führer te estuviese mirando». Pero hubo, claro está, otras respuestas. La griega fue: hay que obrar bien ante la ciudad. La respuesta moderna: ante el tribunal de tu propia conciencia. El

proceso de interiorización es evidente.

5. De nuevo la «anábasis»

Hay que recordar que el horror de la impureza, de la falta, del mal consolida una moral controladora y a la defensiva, que convive con otra moral de la elevación. Los estoicos creían que el *telos* era Dios, pero que Dios estaba dentro de cada individuo en forma de Razón. Séneca lo dice con su habitual elocuencia: «Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Así es, Lucilio, un espíritu sagrado, que vigila y conserva el bien y el mal que hay en

nosotros, mora en nuestro interior; el cual, como le hemos tratado, así nos trata a su vez» (*Ep.*, 41).

En Israel sucede algo semejante. Ricoeur indica «no sólo pasa la prohibición del plano ritual al ético, sino que se desborda ilimitadamente en exigencias de perfección que desborda toda enumeración de deberes y virtudes. Esta llamada a la “perfección” deja abierta detrás de los actos la sima profunda de la existencia *posible*: efectivamente, lo mismo que el hombre ha sido llamado a una perfección única, extraordinaria, que desborda la multiplicidad de sus obligaciones, de la

misma manera el mismo hombre ha recibido la revelación de que él personalmente es el autor no ya de sus múltiples actos, sino de sus motivos, y por encima de esos motivos, de las posibilidades más radicales, las cuales a su vez se reducen de golpe a aquella alternativa pura y escueta: Dios o nada». Toda la moral evangélica se resume en una megalómana frase: Sed perfectos como mi Padre es perfecto.

III. La pasión y la ambigüedad humana

Hay dos tipos de pasiones.
Las antecedentes, que influyen en el
juicio.

Las consiguientes, que son
suscitadas por la razón.

Por eso, las pasiones están
integradas en las virtudes.

Y a veces hay que estimularlas.

TOMÁS DE AQUINO, «*Summa
Theologiae*»

1. La ambivalencia de la pasión

El sujeto moral emerge en una conciencia dividida. Entre pasión y razón, entre facticidad e idealidad, entre Dios y Satán. La búsqueda de la unidad, de la totalidad, la integración de los opuestos está presente en muchas religiones y mitos, como ha estudiado Mircea Eliade en su *Mefistófeles y el andrógino*. La «pasión» tiene una importancia tan decisiva en la

genealogía de la conciencia que estoy narrando, que merece que realicemos sobre ella un zoom. El mundo pasional, tal como lo hemos visto, muestra una intimidad humana turbulenta y opaca. Da igual la época histórica que estudiemos. Si saltamos a los moralistas franceses, surge la idea de un yo escindido, confuso, lacerado. Un yo odioso, en palabras de Pascal, del que brotan las tres concupiscencias: vanidad, curiosidad, orgullo, y que genera una agresiva *libido dominandi*. Pierre Nicole (1625-1695) en sus *Essais de morale* habla de los *abîmes impénétrables* del corazón humano, de

los que sólo la mirada divina puede conocer el secreto. En una de sus máximas, La Rochefoucauld se refiere al origen de la desviación pasional: «El egoísmo hace a los hombres idólatras de sí mismos y los volvería tiranos de los otros si la fortuna les diera medios para ello. No se puede sondear la profundidad ni penetrar las tinieblas de sus abismos donde, al resguardo de las miradas más penetrantes, realiza mil subterfugios insensibles. A menudo es invisible aun para sí mismo, concibe, nutre y hace crecer, sin saberlo, un gran número de afectos y odios, a veces tan monstruosos que, cuando salen a la luz,

los desconoce o no encuentra el coraje de confesarlos».

Con la pasión entramos, pues, en un ámbito *deinón*, moralizado y bajo sospecha. La historia de la palabra es confusa. *Pathos* significaba todo lo que afectaba al ser humano. Lo que se padecía. Respecto a las pasiones no había un sujeto agente, sino siempre paciente. Durante muchos siglos fue el término más general para designar el mundo emocional. Covarrubias lo define como «perturbación del ánimo que Cicerón llama afecto». Cuando Descartes escribe su *Tratado de las pasiones*, lo vacía de pasión, está

haciendo en realidad un mapa del mundo de los sentimientos.

El término «pasión» fue siempre impreciso. «Las turbaciones del espíritu», escribía Cicerón, «que vuelven miserable y áspera la vida de los tontos, y que los griegos llaman *pathe*, habrían podido denominarlas “enfermedades”, interpretando literalmente esta palabra; pero el término no habría convenido a todos, porque ¿quién definiría “enfermedad” a la misericordia o a la propia iracundia?» (*De finis*, III, 10, 35). Acabó teniendo razón, porque «patología», que significa

etimológicamente «ciencia de las pasiones», ha llegado a significar «ciencia de las enfermedades». El léxico afectivo se fue afinando y aparecieron otros términos, en especial, «sentimiento» y «emoción». Con ello se produjo una nueva segmentación del mundo afectivo, parecida a la que sucede cuando una lengua inventa una nueva palabra para designar un color. Dicen los lingüistas que el «marrón» es el último color designado en la mayoría de las lenguas. Sin duda, antes de ese invento se percibía el marrón, pero sin saberlo. Creo que la palabra «pasión» debe definirse como una *conmoción*

afectiva vehemente, intensa, con gran capacidad movilizadora, que se adueña tiránicamente de la conciencia y que hace perder el control de la conducta.

Así retomamos gran parte de las descripciones de la pasión que encontramos en la filosofía clásica, medieval y romántica. Incluye características buenas y malas, que hacen a la pasión a la vez atrayente y terrible, *deinón*. Las pasiones son poderosas impulsoras de las sociedades. Como dice Silvia Vegetti: «el cambio de pasiones podría constituir el hilo rojo de nuestra historia». Es decir, resuena en nosotros inevitablemente. Con Adam

Smith —que en esto seguía a Tácito—, creo que los hechos históricos sólo se comprenden atendiendo a «*the feeling and agitations of mind*».

Los rasgos que hacen atractiva la pasión son la *intensidad* y la *energía*. Los que la hacen peligrosa son esa misma energía, que resulta difícil de controlar, y su exclusividad obsesiva. Toda pasión es monotemática.

La intensidad de la experiencia nos resulta atractiva porque se opone a la ausencia de emoción, al tedio, a la vida destensada o vacía. Freud creía que nada teme tanto el hombre como la tensión. Es más correcto decir que nada

teme tanto como la falta de tensión. Al estudiar la pereza veremos hasta qué punto el horror al vacío emocional produce estragos. Estudios hechos después de la Primera Guerra Mundial revelaron que una gran parte de los encuestados creían que nunca habían vivido más intensamente que durante la guerra. Incluso si una pasión es dolorosa, puede parecer mejor que una anestesia afectiva, como dijo Antonio Machado:

En el corazón tenía
la espina de una

pasión;

logré arrancármela
un día:

¡ya no siento el
corazón!

La energía es otra de las características deseables de la pasión en su actual sentido. Paul Ricœur cree que en la pasión late una intención trascendente que sólo puede proceder de la atracción infinita de la felicidad: «Sólo un objeto capaz de simbolizar la totalidad de la felicidad puede extraer

tanta energía, elevar al hombre por encima de sus capacidades ordinarias». La pasión amorosa, la pasión del poder, la pasión del dinero, la pasión por la justicia, la pasión creadora impulsan a actuar tenaz y obsesivamente. Por eso tenía razón Hegel al decir: «Jamás se hizo ni puede hacerse nada grande sin las pasiones. El moralismo que condena la pasión por el mero hecho de ser pasión es un moralismo muerto y en muchas ocasiones hipócrita». Pero la pasión, nos dicen nuestros analistas, se salta todos los controles. Ese es el problema. «Es un movimiento poderosísimo, que nos arrastra

violentamente a la acción» (*Stoicorum veterum fragmenta*, III, 390). Al menos desde el estoico Crisipo, se repiten dos imágenes de la pasión: la falta de freno (y por lo tanto la imagen de caballos desbocados), y el oleaje. Con una metáfora bellísima, Séneca dice que quien está arrebatado por una pasión «cabalga sobre una ola que nadie sabe dónde va a romper» (*Medea*, 392). Lucrecio consideraba que Epicuro había triunfado sobre los monstruos reales que desgarran a los seres humanos: las vanas aspiraciones, la ansiedad, el miedo, la arrogancia, el desenfreno, la cólera, la glotonería. Los combatió con palabras,

no con armas: *dictis non armis* (*De rerum natura*, 49-50).

Para los fundadores de la psiquiatría, la locura era un desarreglo emocional. En ella se manifiestan, dice Pinel, «*les passions humaines devenues très véhémentes ou aiguës par des contrariétés vives*». Esquirol, después de recomendar sabiamente al filósofo que visite «las casas de los locos», escribe: «Mil necesidades han dado origen a nuevos deseos, y las pasiones que éstos generan son la fuente más fecunda de los desórdenes físicos y morales que afligen al hombre». La obra de donde tomo esta cita se titula *Des*

passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale, y se publicó en París en el año 1805.

Kant, el educador moral del Occidente moderno, es contundente. Se llama pasión a «la inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto». También puede ser incontrolable la emoción, que no es una inclinación, sino un sentimiento de placer o de dolor vivido en el estado presente, que hace imposible la reflexión. Ambas son enfermedades del alma, porque ambas excluyen el dominio de la razón. Las emociones suelen ser

breves —la ira, por ejemplo—, pero las pasiones —como el odio— suelen arraigar y ser duraderas. La emoción es una borrachera, la pasión una demencia. Los franceses son emocionales y poco pasionales. Los españoles son pasionales e incuban la venganza hasta la locura. «Las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces, incurables, porque el enfermo no quiere curarse» (*Antropología*, 7: X).

La otra desmesura de la pasión es que ocupa toda el alma, no dejando por eso ninguna potencia a salvo. Kant la consideraba locura porque «hace de una parte de sus fines el todo». Como dice

Ana de Noailles en uno de sus poemas:
«Mira bien el estanque, los campos,
antes del amor, / porque después ya no
verás nada en el mundo». Hölderlin
asiente:

Como torre
en solitario campo,
tú estás solo,
gigante, en medio de
ella.

La pasión es fértil, pero
monotemática. No hay pasión sin

imaginación. El celoso se tortura imaginando escenas. David Hume lo dice: «La imaginación y las pasiones se ayudan mutuamente en sus operaciones, cuando su inclinación es similar». Al ser descubierta desde la óptica de la moral, que la considera un peligro o una enfermedad del alma, la pasión se sitúa en el campo de la naturaleza, pero de una naturaleza *deinón*, peligrosa. La solución más cauta exige reprimir las pasiones, erradicarlas. La más confiada se contenta con amansarlas. Hume llegó a definir la razón como una pasión suave.

Pero la ambivalencia de la pasión,

su carácter esquizoide, dividido, no deja de plantearnos problemas. Soren Kierkegaard, uno de los analistas más sutiles de la intimidad humana, un autor al que siempre hay que escuchar con atención, dice que cuando los humanos no están movidos por la pasión, que les lanza a la acción, se repliegan sobre sí mismos, y nacen sentimientos enfermizos. La envidia, por ejemplo. Los filósofos griegos habían dicho lo mismo. Martha Nussbaum, una vez más, lo resume con perspicacia: «Lo que hemos descubierto», con el estudio de la filosofía helenística, «es que hay dos yoes, dos modelos de personalidad en el

mundo, incluso de moral, y que debemos elegir entre ellos. Esta elección no es sencilla, sino trágica. Si nos inclinamos por el *éros* y la *audacia*, tenemos crimen y cólera asesina: si nos decantamos por la pureza, obtenemos monotonía y la muerte de la virtud heroica». Esta dualidad resonaba aún en los intelectuales de la primera mitad del siglo XX, arrebolados por la imagen del superhombre nietzscheano. Ortega, por ejemplo, dice en su *Mirabeau* que los «grandes hombres», movidos por un afán indomable de crear cosas, de organizar la historia, «no pueden estar sometidos a virtudes de “almas chicas”»

como la honradez, la veracidad o la templanza sexual».

2. La pasión y el mal

A pesar de su carácter ambivalente, la pasión cayó en el territorio del mal. Como dice Bataille: «El Mal es la forma más violenta de expresar la pasión». Paul Ricœur, un filósofo muy respetado pero que confundió a veces la filosofía con la teología, la presenta bajo el sol de Satán. «La pasión no es un grado de la emoción: la emoción pertenece a una naturaleza fundamental, común a la inocencia y la falta; las pasiones, en

cambio, marcan las devastaciones operadas en el seno de esa naturaleza fundamental por un principio activo y emparentado con la nada». «Pervirtiendo lo voluntario y lo involuntario, la falta altera nuestra relación fundamental con los valores y abre el verdadero drama de la moral que es drama del hombre dividido». Creo que se equivoca. La pasión prolonga e intensifica la emoción y, como ella, es común a la inocencia y a la falta.

Este destierro moral de la pasión dejó una permanente inestabilidad en el corazón de la cultura occidental —en este momento no puedo estudiar lo que

sucedió en otras culturas—. Por una parte demonizamos la pasión, y por otra la pasión nos parece la culminación de la vida. Incluso en la Biblia se dice que a Dios le repugnan los tibios. Y, frente al Dios insensible, motor inmóvil, autosuficiente, de la filosofía griega o frente a Brahma, el Absoluto hindú, Yahvé es un dios celoso, violento, feroz, maternal, compasivo, apasionado.

La pasión puede introducirse en el dinamismo de la *anábasis*, pero también puede buscar su culminación en el descenso, en una permanente *saison en enfer*. Ha habido en el último siglo cierto culto a la abyección como

posibilidad humana. Bataille lo vio con claridad. No es más que una *anábasis* invertida. Antes cité la *Anábasis* de Saint John-Perse. Ahora citaré a Jon Juaristi y su poema *Katábasis*:

A Joseba
Sarrionandía

*¿De
dónde
vienen*

*esas luces,
dónde
están los
marinos
del
barco
antiguo?*

*Francisco
Ibernia*

Decid, ¿cómo

zafarse

de estas tristes
anémonas,

arrastrado a la
vasta

oscuridad del
fondo?

Vidrio abisal ¿qué
es esa

luminaria
imprecisa?

Llama malva no

extinta

desciende con
nosotros.

Arriba, las
cuadernas

abiertas del esquife:
alta quilla, acerado
esternón silencioso.

Ah la tierna
madera,

tacto suave del
pino,

arrebatada gloria
del olvido y del
olmo.

Caer. Caer
despacio,
como un áncora
enferma.

Madréporas
hostiles
vedarán mi regreso.

El lenguaje de la *katábasis* es

impresionante: hundirse, perderse, degradarse, y el más tremendo: *abandonarse*, que ya he mencionado. Pero la *anábasis* forma parte del dinamismo humano y sólo se puede salir de él deshumanizándose, embruteciéndose, limitando las posibilidades. Bataille habla de la insoportable monotonía de Sade, y todos podemos hablar de la terrible monotonía de los campos de exterminio. Las sofisticaciones de Sade o Jean Genet o de los que quisieron buscar el mal por el mal no fueron más allá de pretender una *anábasis* invertida. Sus teorías por eso suelen ser infantiles, propias de *enfants*

terribles, que quieren escandalizar. En eso Sartre fue una vez más perspicaz. En su libro sobre Baudelaire escribe: «¿Qué es en el fondo Satán, sino el símbolo de los niños desobedientes y gruñones que hacen el Mal en el cuadro del Bien, para afirmar su singularidad?». Sergio Moravia ha explicado que la pasión es *la experiencia del más allá del límite* y de lo *posible*, y que eso la hace esencialmente transgresora, en el borde de la normalidad. Pero añade que «la pasión es también deseo de Absoluto y como tal es lanzamiento más allá de los espacios de lo terrenal y de lo visible».

Sólo adquiere su fuerza transgresora de la existencia y el reconocimiento de valores poderosos. A esto me refería al hablar en la introducción de mi sorpresa al comprobar que bajo la pequeña historia de los vicios late el gran relato de la humanidad que se busca a sí misma.

3. El paso de las pasiones a los vicios

Los grandes vicios tienen que ver con las grandes pasiones y éstas con los tres deseos fundamentales que he

mencionado: el placer, la vinculación afectiva, la ampliación de posibilidades del yo. Pero las pasiones emergen del yo en ebullición, no son voluntarias, surgen espontáneamente, y, en cambio, los vicios son aprendidos. ¿No hay aquí una contradicción? No. Las pasiones se convierten en vicio cuando el sujeto las acepta como forma de vida, o cuando se entrega a ellas. La envidia, por ejemplo, es una pasión involuntaria que hace sufrir a quien la experimenta. Pero cuando el envidioso dice, como el personaje de Unamuno en *Abel Sánchez*, «empecé a odiar a Abel con toda mi alma y a proponerme a la vez ocultar ese

odio, abonarlo, criarlo, cuidarlo en lo recóndito de las entrañas», se ha convertido en vicio.

Es fácil ver cómo los temas se anudan y desanudan. Cómo en preocupaciones presentes alientan preocupaciones lejanas. Debemos continuar nuestra historia, y vamos a hacerlo estudiando una tradición que atraviesa la cultura europea: los vicios capitales. Son siete: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza. Al estudiarlos me llevé una sorpresa, porque vi en su génesis el esfuerzo por salvar las pasiones, por utilizarlas como el buen timonel, que aprovecha a su

favor vientos que vienen en contra. Por eso voy a estudiarlos en un orden distinto del tradicional, ordenándolos según sean más o menos asimilables para la *anábasis*.

Segunda parte
Los vicios
capitales

Nota histórica

Como ejemplo de genealogía de la conciencia, voy a estudiar una línea de experiencia filosófica, social, teológica, que atraviesa la historia europea: la selección y análisis de los vicios más peligrosos. Tomaré como guía el catálogo de los llamados siete vicios capitales, que todavía mi generación aprendió en la escuela. Un palimpsesto repetidamente escrito en el que van a resonar muchas formulaciones griegas y judías, más las propias experiencias medievales. Este catálogo fue elaborado

por Evagrio Póntico (346-399), un monje del desierto egipcio cuyas obras ejercieron una notable influencia en la piedad cristiana. En su obra *Antirrhetikós* expuso los ocho *logismoí* (pensamientos) con que el diablo se sirve para estimular las pasiones del monje, sacándole de la *apatheia* necesaria para su perfeccionamiento espiritual. En Evagrio Póntico se mezclan motivos gnósticos y neoplatónicos con la experiencia eremítica de los grandes padres del desierto, en ese crisol cultural que fue la Alejandría de fines del siglo IV. Los ocho espíritus malos son los demonios

de la gula, adulterio, avaricia, desaliento, irritabilidad, fastidio de ser monje, pereza, arrogancia.

El mundo de los anacoretas egipcios del siglo IV y V, hombres que iban al desierto a encontrar a Dios, purgar sus pecados o luchar contra el demonio que habitaba en aquellas soledades, muestra la rudeza de las costumbres. El pasado de muchos de ellos no había sido nada edificante. Si algunos —como dicen los documentos—, vencidos por el demonio de la fornicación, corrían derechamente a los burdeles de Alejandría, era porque conocían muy bien el camino. Un monje confesaba que diez mujeres no serían

bastantes para satisfacer su lujuria. Otro purgaba en el desierto de Escete su doble crimen cometido cuando era pastor: habiendo encontrado en el campo una mujer encinta, abrió su vientre con un cuchillo «para ver cómo reposa el niño en el vientre de su madre». El monje Matoes consideraba a los muchachos un peligro más grave que las mujeres y los herejes. Un monje advertía a sus hermanos de otra comunidad: «No traigáis muchachos por aquí; cuatro iglesias de Escete han quedado desiertas por culpa de los muchachos». (Las referencias pueden verse en García M. Colombás, *El*

monacato primitivo, BAC, Madrid, 1974, vol. I, p. 67).

La lista de Evagrio la transmite y difunde Juan Casiano, uno de los escritores más notables de las Galias del siglo V, un hombre de esmerada educación, que cuando hacía vida eremítica todavía seguía subyugado por Virgilio. Falleció en 435. El monje es, ante todo, el que renuncia (*abrenuntians*). Para encaminarse hacia Dios debe entablar una lucha espiritual contra el hombre carnal, para despojarse de los ocho vicios. Al final alcanza *mentis nostrae puritas tranquillitasque*, la pureza y la tranquilidad de nuestra

mente. A pesar de esta afirmación, los monjes cristianos no buscaban esa apatía estoica. Eran seres apasionados en muchos sentidos, también en sentido religioso, como explica Paul Evdokimov en su libro *L'amour fou de Dieu*. Mientras en las universidades los teólogos estudiaban lógica y a Aristóteles, en los monasterios estudiaban poesía y el Cantar de los cantares, bajo la dirección de sus abades, uno de los cuales, extraordinario escritor, Bernardo de Claraval, escribía:

Este es un amor
violento, devorador,
impetuoso, sólo piensa
en sí, se desinteresa de
todo, desprecia todo,
sólo se satisface
consigo. Confunde los
grados, desafía las
costumbres, no conoce
medida.

Está hablando, por supuesto, del
amor místico, aunque no lo parezca.

Volvamos a nuestra lista de los vicios capitales. Quien la fijó reduciéndolos a siete fue Gregorio Magno, uno de los autores que más influencia tuvo en la definición de la moral cristiana. ¿Qué contenían estos vicios? ¿Por qué eran los más graves? ¿Tienen alguna vigencia en la actualidad o son puro anacronismo? ¿Cómo se integran en la dinámica del triunfo y el fracaso, de la *anábasis* y la *katábasis*, que he detectado? ¿Cómo se fueron descubriendo los sótanos del alma europea?

Primer vicio: La soberbia

Los soberbios tratan de rebajar a
todos los hombres
y, siendo esclavos de sus deseos,
tienen el alma incesantemente
agitada por el odio, la envidia, los
celos y la ira.

DESCARTES, «*Traité des passions*»

1. La pasión original

La *hýbris*, la desmesura, la soberbia, el afán de ser como dioses, es la pasión humana por excelencia. Lo *deinón* por antonomasia. Su estudio nos va a plantear todas las contradicciones de nuestra naturaleza y los denodados esfuerzos para evitarlas realizados a través de los siglos. En la mitología griega, la *hýbris* de Prometeo, que robó el fuego a los dioses, dio origen a la cultura humana. En la Biblia sucede algo parecido, puesto que nuestra historia

empieza al ser expulsados del paraíso tras el pecado de nuestros primeros padres. «El origen de todos los pecados es la soberbia», dice el Eclesiastés (10, 15) marcando de forma indeleble el destino de este vicio. Es el pecado de Lucifer, el ángel rebelde que, según Isaías (14, 13-14), proclama: «Subiré a los cielos, alzaré mi trono por encima de las estrellas de Dios, pondré mi trono sobre la asamblea divina, en el extremo norte, subiré a la cima de las nubes, seré como el Altísimo». Lucifer se separa de su bien supremo y sólo busca su propio bien. «Es el único pecado», dice Tomás de Aquino, «compatible con la

naturaleza espiritual del ángel más luminoso» (*Sum. Theol.*, 1, 63, 2). ¡Qué profunda intuición! También yo podría aceptar el carácter espiritual de este vicio. Cuando hablo de «espíritu» no me estoy refiriendo a ninguna sustancia inmaterial, sino a la capacidad de la humilde materia humana para crear realidades que la superan, que están más allá de su finitud. Ante todo, para constituirse como especie que está por encima del mundo animal (al que sin embargo pertenece). Popper dijo algo parecido al hablar del Mundo 3, el de las creaciones culturales humanas. En mis libros cito muchas veces a dos

personajes, uno real y otro de ficción, porque desvelan una parte importante de nuestro ser. Cayo Julio Lacer y el barón de Münchhausen. El primero fue el arquitecto del puente de Alcántara, en el que puso una maravillosa inscripción: *Ars ubi materia vincitur ipsa sua*. El arte mediante el cual la materia se vence a sí misma. El se refería a la arquitectura. Yo lo aplico a la inteligencia humana. El barón, personaje de una novela picaresca alemana, habiendo caído en un pantano se sacó de él tirándose hacia arriba de los pelos. Me parece una adecuada imagen de lo que somos. En efecto, la soberbia, la

afirmación del yo como principio, lo que los filósofos modernos llamarían Yo trascendental, es la pasión ambigua que corresponde a nuestra incierta esencia. «Espíritu» es, pues, la inteligencia aplicada a la *anábasis*. La aspiración a una imposible igualdad con Dios une a los ángeles rebeldes con la primera pareja humana. Para Agustín, la soberbia no es sólo el primero de los pecados, sino el signo de la naturaleza corrompida. Es una segunda naturaleza que pervierte los fines de la creación (*De civitate Dei*, XIV, 11-15). Toda la aventura humana está determinada por ese amor a sí mismo.

2. Soberbia y vanidad

En el catecismo que estudié en la escuela —el del padre Ripalda— se definía la soberbia como «deseo de ser a otro preferido». Siempre me ha parecido contradictoria esta definición. Esa es realmente la definición de vanidad. ¡El soberbio no necesita a nadie! ¡Marraron el tiro los analistas morales al definirla así? No del todo. Recogían un patrón clásico, un modelo aristocrático que ahora nos parece periclitado, que se ha convertido en servil. Lo que busca el héroe clásico es

la fama. Es lo único que valora, lo único que confiere inmortalidad. En nuestra época glorificadora del individualismo esto parece ridículo o vanidoso, pero en épocas comunitarias, en las que la salvación tenía que ser compartida, en que la esencia social del hombre era cordialmente vivida, lo que los demás pensaran de una persona configuraba su personalidad. La calumnia, que mataba la buena fama, se juzgaba como un asesinato. Si estudiáramos el significado del concepto «honor» nos encontraríamos con una realidad parecida. El honor es, al mismo tiempo, una propiedad del alma individual y un

fruto de la opinión popular. En el teatro de nuestro Siglo de Oro podemos ver lo fácil que era hacerse un lío con este concepto tan contradictorio.

Huizinga, en *El otoño de la Edad Media*, considera que la condena de la soberbia por los teólogos medievales tiene una motivación política. En una época muy jerarquizada, en que se da una interpretación sagrada del poder, es fácil y útil para el gobernante convertir la rebelión contra el poderoso en una rebelión contra Dios, la búsqueda de la justicia en un pecado. La exaltación de la individualidad se percibe como una amenaza para el buen orden de la

sociedad y de todo el universo. En comunidades basadas en la obediencia, el crítico aparece como un soberbio. En pleno siglo XII, Bernardo de Claraval ataca a Pedro Abelardo por esta razón. «No es capaz de reconocer que no sabe algo de lo que concierne a las cosas del cielo o de la tierra. Vuelve su mirada hacia el cielo escrutando la profundidad de Dios, y después, volviéndose a nosotros, nos comunica palabras inefables que no está permitido pronunciar a los hombres; dispuesto a dar razón de todo, pretende conocer igualmente lo que está por encima de la razón, o contra la razón y contra la fe».

La crítica era injusta, porque Pedro Abelardo fue un pensador de gran valía, aunque algunas de sus manifestaciones merecieran el apelativo de vanidosas. El mismo dice en su autobiografía que «en sus comienzos se consideraba el único filósofo sobre la tierra».

3. La soberbia y sus víctimas

Es probable que, como Huizinga dice, una utilización política de la moral enfatizara la maldad de la soberbia, pero creo que hay otra razón para explicar ese juicio, una razón que podemos ver en el resto de los vicios

capitales: la crítica de los vicios recoge la experiencia de las víctimas. En la selección de las normas morales se mezcla el entusiasmo utópico con la sabiduría del escaldado. Los efectos que una pasión o un comportamiento provocan son el criterio básico para evaluarlos. David Rousset, que había estado en el campo de exterminio de Buchenwald, contó lo que la soberbia produce, el desprecio y la indiferencia hacia los demás, en su libro *Les jours de notre mort*: «El triunfo de las SS exigía que las víctimas torturadas se dejaran conducir a la muerte sin protestar, que renunciaran a todo hasta el

punto de dejar de afirmar su propia identidad. Y esta exigencia no era gratuita. No se debía a capricho o a simple sadismo. Los hombres de las SS sabían que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que llegue al patíbulo es el mejor, desde todos los puntos de vista, para mantener a un pueblo en la esclavitud, en total sumisión. Nada hay más terrible que aquellas procesiones avanzando como muñecos hacia la muerte». Ya lo había advertido Kant en su *Antropología*: «La soberbia consiste en exigir a otro despreciarse a sí mismo en comparación con el soberbio». Y, por supuesto, lo

sabían los antiguos griegos, a quienes no se les escapaba una. Para Solón, el gran legislador, la *hýbris* estaba asociada a *kóros*, la insolencia, y era madre de la tiranía: «El orgullo engendra la tiranía». «¡Viva Melgarejo!», gritó el general Melgarejo al autoproclamarse dictador de Bolivia.

Resumiendo: según la tradición, la soberbia, una pasión que nos constituye, es al mismo tiempo la que nos condena. En el día de Yahvé quedará reducido a nada todo el orgullo del mundo. «La soberbia humana bajará sus ojos, la arrogancia de los hombres se verá humillada» (Isaías 2, 11). Es, podríamos

decir, el vicio más antiguo y más moderno, porque desde el Renacimiento se instaure la afirmación del hombre como donador de sentido del universo. Giordano Bruno fue quemado por haber celebrado en exceso la fuerza creadora del hombre, la *natura naturans*. Es decir, por afirmar nuestra peculiar y peligrosa naturaleza.

4. Las contradicciones de la soberbia

Para Agustín, «la soberbia es deseo de alcanzar una altura perversa, porque

abandonando el principio al que debe estar sometida, el alma humana se convierte en su propio principio» (*De civitate Dei*, XIV, 13). Es un vicio contradictorio, porque empujando a lo alto, despeña. Bernardo de Claraval escribe «soberbia es el deseo de la propia excelencia». Tomás de Aquino resume una tradición larga al decir: «Es en la soberbia, entendida como deseo de excelencia, donde todos los pecados encuentran su fin último». Esta afirmación resulta extraña. ¿Cómo va a ser malo buscar la excelencia? En el siglo XIII, Guillaume Peyraut, autor de uno de los bestsellers sobre virtudes y

vicios al que vamos a referirnos con asiduidad, disecciona la soberbia. Distingue una soberbia interior y otra exterior, y en la primera dos clases: la soberbia de la inteligencia y la del corazón. Y en ésta encuentra dos formas, la *presunción* (vana pretensión de realizar algo que excede a las propias fuerzas) y el *deseo de excelencia*. Tienen en común desconocer los límites humanos. Aunque muchos autores intentan convertir el deseo de excelencia en deseo de alabanzas, es decir, en vanidad, Alejandro de Hales lo niega: el *orgullo* es amor a la excelencia y la *vanidad* es deseo de alabanzas porque

la alabanza es signo de la excelencia.

Me gustaría hacer un zoom sobre este episodio de nuestra genealogía moral, porque revela los esfuerzos por ajustar valores contradictorios. Los teólogos y los ilustrados como Kant no podían admitir que hubiera valores morales contradictorios, porque eso era incompatible con la sabiduría divina o con la ley eterna. Pero si admitimos que nuestra naturaleza está configurándose, que estamos buscando nuestro lugar en el cosmos, esas contradicciones —sin duda reales y dolorosas— tienen explicación. Son problemas de diseño. En el mundo moderno esas

contradicciones se dan entre «libertad» y «seguridad» o entre «autonomía» y «obediencia a la ley», por ejemplo, pero en el caso que estamos estudiando los valores en conflicto eran la «humildad» y la «excelencia».

Los teólogos medievales se movían en una tradición que llevaba siglos afirmando que la soberbia es peligrosa y que lo virtuoso es la humildad. Pero en este contexto ideológico se recuperan las obras de Aristóteles, y en ellas el elogio del magnánimo, del hombre consciente de su excelencia y capaz de acometer grandes empresas. Los griegos admiraban la «grandeza de alma», la

megalopsijía, la exaltación del alma que no encuentra otra razón para vivir que la realización de grandes tareas, a las que está dispuesta a sacrificarlo todo, y a falta de las cuales la vida no tiene ningún sentido. R. A. Gauthier ha contado en un excepcional libro —*Magnanimité*— el esfuerzo de la teología medieval para hacer compatible la *megalopsijía* con la humildad. El subtítulo del libro resume este enfrentamiento: «El ideal de la grandeza en la filosofía pagana y en la teología cristiana». Pedro Abelardo la considera la virtud de la iniciativa. Se opone a la pusilanimidad, a la pequeñez de alma, a

la cobardía. Es la virtud de la acción, sin la cual seríamos incapaces de alcanzar las demás virtudes. Se acuña una definición: la *megalopsijía* es el emprendimiento voluntario de cosas altas. Es imposible no reconocer aquí la llamada de la *anábasis*.

Tomás de Aquino no quiere abandonar a Aristóteles y no puede abandonar la tradición defensora de la humildad. Piensa que en el seno mismo del hombre hay un instrumento para regular las diversas pasiones y pulsiones naturales: la razón. Si la soberbia ofende a Dios es porque entra en colisión con la razón humana. Lejos

de ser un vicio en sí, la búsqueda de la excelencia puede ser también una virtud. «Si el deseo de excelencia sigue la regla de la razón divinamente esclarecida, será un deseo recto y pertenece a la magnanimidad» (*De malo*, 8, 2). San Buenaventura, otro protagonista en este debate, no está de acuerdo. Ataca la peligrosa novedad de la ética aristotélica. La oposición entre la virtud cristiana de la humildad y la virtud aristotélica de la magnanimidad es muy clara. «El Filósofo sostiene que la magnanimidad es el deseo de honores; ésa no es la doctrina de Cristo». Buenaventura repite que las vías para

alcanzar la verdad se reducen a una sola: «La primera es la humildad, la segunda es la humildad, la tercera es la humildad. Por mucho que se me pregunte responderé siempre la misma cosa: la humildad. No hay otro precepto. Porque si la humildad no acompaña y no sigue todo lo que hacemos, la soberbia nos arrebatada de las manos el bien realizado en el mismo momento en que lo realizamos». Pero es difícil detener el atractivo aristotélico. Sigerio de Brabante, sabiendo que Aristóteles no ha hablado nunca de humildad, concluye que «ciertamente la humildad es una virtud y la magnanimidad también lo es.

Pero la magnanimidad es una virtud más perfecta que la humildad. La humildad no es una virtud propia de hombres tan perfectos como aquellos que poseen la magnanimidad».

¿Qué hacemos, pues? ¿Admitimos la soberbia o la despreciamos? Con la soberbia sucede algo parecido a lo que sucede con la valentía. Tiene algo de admirable aunque el objeto de esa valentía sea espantoso. Hay, pues, que separar las pasiones o los hábitos formalmente valiosos —el afán de emprender cosas altas, la valentía, la tenacidad— y los que son materialmente valiosos, es decir, admirables por su

contenido. Shakespeare decía «Es bello tener la fuerza de un gigante, pero es terrible usarla como un gigante». Estamos asistiendo a la vida misma de las ideas, un tipo de biología que me resulta apasionante.

5. Un ejemplo de soberbia moderna

El eslogan del primer manifiesto futurista de 1909

—«la guerra es la
única higiene posible
del mundo»—

condujo
directamente a las
duchas de Birkenau en
Auschwitz.

PAUL VIRILIO, *Arte y
miedo*

El origen está en otra afirmación de ese
Manifiesto: «¿Por qué deberíamos
cuidarnos las espaldas, si queremos

derribar las misteriosas puertas de lo imposible?». El siglo XX ha sido testigo del triunfo de soberbios iluminados, capaces de cometer atrocidades en nombre de un futuro mejor. Hitler, Stalin, Mao Zedong, Pol Pot, decidieron rehacer el mundo, crear al hombre nuevo. La fascinación que ejercieron sobre sus fieles sólo puede explicarse por su capacidad de despertar poderosas pasiones. Y una de ellas fue, precisamente, la seguridad de conseguir lo imposible. Recuerdo vivamente la impresión que me produjo cuando era adolescente *Calígula*, de Albert Camus, un autor que ha envejecido mal. Mi

entusiasmo llegó a tanto que quise representarla con un grupo de teatro que dirigía. Tras muchas dilaciones de la censura oficial, recibí un oficio diciendo que se me autorizaba a representar la obra «sin exagerar». En efecto, Calígula exageraba. En su juventud quería ser un hombre justo, y pensaba que «hacer sufrir era la única manera de equivocarse». Pero al morir su hermana Drusila se enfrenta a una verdad terrible, «una verdad muy sencilla y muy clara, un poco tonta, pero difícil de descubrir y pesada de llevar [...]. *Los hombres mueren y no son dichosos*». Desea romper esta limitación y entonces

comprende la utilidad del poder: «Dar posibilidades a lo imposible. Hoy, y en el futuro, mi libertad no tiene fronteras». Si por una vez sucediera lo imposible y se rompiera la lógica de este mundo, aparecería una realidad transfigurada.

Ahora estas ideas nos parecen viejas y enloquecidas, pero determinaron la historia terrible del siglo XX, que fue la época de la soberbia. Lo que la hace más dramática es que, como el cruel Calígula, pudo estar movida por buenas intenciones. Todorov, con motivo del juicio a algunos de los culpables del genocidio perpetrado en Camboya entre 1975 y 1979, durante el cual casi una

cuarta parte de la población fue asesinada por los jemeres rojos, recordó el testimonio de François Bizot, un testigo que había sido encarcelado por los jemeres durante tres meses. Había conocido a un tal Duch, a quien se juzgaba como responsable del asesinato de 40.000 camboyanos. Bizot recordaba que ese asesino «era una persona seria, en busca de la verdad, profundamente preocupado por la justicia, dispuesto a sacrificar su vida por los objetivos de la revolución». Todorov comenta: «Si el fin que se persigue es realmente sublime, justifica todos los sacrificios y todos los sufrimientos infligidos. Los

jemerres rojos sueñan con una sociedad purificada, expurgada de sus enemigos y finalmente *libre del mal*». Fue el mismo proyecto de Robespierre y SaintJust el que implantó el Terror en la Francia revolucionaria. «Debemos tener el valor de ser injustos hoy, para que la justicia impere mañana». Joseph Goebbels, en su novela parcialmente autobiográfica *Michael: ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern* (1929), escribe: «Lo que define al alemán moderno no es tanto la inteligencia y el ingenio, sino el nuevo espíritu, las ganas de fundirse con los demás, de dedicarse a ellos y de sacrificarse de manera infatigable y

generosa». En el ambiente estaba la fascinación por el soberbio. Hoffmann había inventado la figura del Gran Magnetizador, encarnada en Napoleón. «¡Nada hay sobre mí! Desierto es el espacio sombrío allá arriba pues Yo mismo soy el poder». El joven Hofmannsthal escribió un poema relacionado con esto:

Es obvio que
algunos deben morir
abajo,
donde estrían los

pesados remos de las
naves,

otros habitan arriba
junto al timón,

conocen el vuelo
de las aves y las
regiones de las
estrellas.

Nietzsche consideraba que el estado democrático —orientado al bienestar general, a la justicia distribuida y a la protección de los débiles— impide el

desarrollo de grandes personalidades y con ello desaparece lo que aún quedaba de sentido en la historia. Al defender este resto de sentido de la historia, Nietzsche ataca la democracia y anuncia que se trata de «demorar» por lo menos «la total disfunción de la bonachonería en el animal democrático del rebaño». Tiene visiones horribles: «La tarea del futuro es lograr la energía enorme de la grandeza, a fin de que, mediante el castigo y la aniquilación de millones de fracasados, se configure el hombre futuro y no nos hundamos en el sufrimiento». En una carta a su amigo Overbeck deseaba que sus «verdades»

no se cumplieran. Pero se cumplieron. Su ideal de superhombre cautivó a media Europa. Gonzalo Sobejano ha estudiado en *Nietzsche en España* la fascinación que sintieron nuestros intelectuales por esa peligrosa figura.

Ahora comprendemos por qué la soberbia era el pecado del espíritu. Aprovecha el ímpetu ascendente que mueve a la naturaleza humana, y de ahí resulta su atractivo, pero lo pervierte, y de ahí procede su horror. En *Mi lucha*, Hitler escribe: «Quien entiende el nacionalsocialismo como un movimiento político, apenas sabe nada de él. El nacionalsocialismo es más que una

religión: es la voluntad de creación del nuevo hombre». La raza aria asume la *hýbris* de Prometeo: «Es el Prometeo de la humanidad, de cuya luminosa estrella se desprendió en todos los tiempos la centella divina del genio, renovando siempre aquel fuego que como conocimiento esclareció la noche de los secretos silenciosos y permitió que el hombre ascendiera por el camino que conduce al dominio de los otros seres de esta tierra». Alberti escribió:

Creemos el hombre
nuevo cantando,

el hombre nuevo de
España cantando,
el hombre nuevo
del mundo cantando.

No es así como se intentó. Por eso, el siglo XX terminó vacunado contra toda aspiración de grandeza, vuelta sospechosa. Quienes pretendieron recrear el ser nuevo, padecieron la amnesia de la ebriedad. Olvidaron la historia y no entendieron nada. Por eso temo tanto el olvido de los orígenes. Los horrores revelaron la precariedad de

nuestra situación. El mismo impulso que nos aparta de los animales nos puede conducir al horror. «Sin llegar a hacer de él un insulto», señala Todorov en *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, «habría que dejar de tomar el adjetivo “humano” como un cumplido». La capacidad de hacer proyectos que tiene el hombre se convierte en un peligro. La soberbia es un vicio. Hitler subrayó el siguiente pasaje del libro de Ernst Schertel *Magia: Historia, teoría y práctica*: «Aquel que no lleve las semillas demoníacas dentro de sí jamás conseguirá dar a luz un nuevo mundo». El hombre fáustico hace un pacto con

Mefistófeles.

Bataille intentó transformar el mal en lo sagrado y sublime, a partir del concepto de «transgresión». Es un malditismo de colegiala decimonónica que se sofoca leyendo novelas de besos. Los malos que admira Bataille son artistas, como Sade, Poe o Flaubert, cuyas vidas arden de pasión, que se sacrifican a su arte y que, afortunadamente, se les va la fuerza por la boca o por la pluma. Pueden decir, como André Bretón, que el supremo acto creador es salir a la calle con un revólver y disparar al azar, sin que nadie le tome realmente en serio. Y lo

mismo sucede cuando Bataille dice: «La gran verdad se cifra en que el mal en el mundo es más importante que el bien. El bien es la base, pero la cumbre es el mal». Todo esto era un arrojito de toreo de salón. Pero los toros reales son otro cantar, tienen cuernos de verdad. Bataille llegó a darse cuenta de que el mal que había proclamado santo llevaba al horror. En 1947 escribe: «¿Quién no ve hoy que el mal está dado de forma elemental en la bestialidad al servicio de la razón de Estado?». Esto ya no era «transgresión», era la perversidad real. Las víctimas de esa soberbia tienen que considerar miserables esos cánticos a la

transgresión.

6. ¿Por qué es un vicio capital?

Se llaman capitales porque son cabeza de otros vicios. ¿Qué derivaciones tiene la soberbia? En primer lugar el desprecio por los demás, la devaluación. La afirmación de sí mismo produce la anulación de los otros. En todos los procesos de ferocidad, en todos los genocidios, en todas las acciones terroristas hay una previa deshumanización del enemigo que

insensibilizando al asesino le habilita para la brutalidad o para la crueldad. Los clásicos medievales decían que la soberbia es la madre de la envidia y, en efecto, el deseo desmedido de querer sobresalir, de ser admirado, de imponerse, ve enemigos en todos los que pueden hacerle sombra. Además, la soberbia va unida al deseo de dominar. En *La pasión del poder* estudié su ambivalencia. Hay un poder elogiable, el que según Spinoza provoca alegría y le hace decir «*superbia est laetitia*», la soberbia es alegre. Es el poder como capacidad de hacer real lo posible. Como dice Joseph Nuttin, «el ser

humano parece estar motivado para realizar cosas que sin su acción no se producirían. Con frecuencia se identifica con las cosas que podría hacer: su obra es la extensión de sí mismo». Esta es la versión creadora del poder. Pero hay otra modalidad, la que se ejerce mediante la dominación. Este es un poder destructor, porque necesita aniquilar la libertad del otro para alcanzar satisfacción. Las desmesuras del poder son a la vez desmesuras de la soberbia.

7. Mi tesis

El análisis de la soberbia nos ha enseñado cosas importantes. Una pasión puede convertirse en virtud o en vicio, dependiendo de si se integra en la *anábasis* o en la *katábasis*. San Agustín, un pensador que actúa en nuestro inconsciente cultural, denuncia tres grandes vicios: el ansia de dinero, el ansia de poder (*libido dominandi*) y la lujuria. Admite circunstancias atenuantes en la *libido dominandi* cuando se combina con un fuerte deseo de honor y gloria. Habla de la «virtud civil» que caracteriza a los primeros romanos, que mostraron un amor caudaloso por su

patria terrenal y suprimieron el deseo de riqueza y muchos otros vicios en favor de su único vicio, esto es, la pasión por el honor.

En el primer capítulo hablé de nuestros tres deseos básicos. Cada uno de ellos puede convertirse en pasión y ésta, a su vez, en virtud o en vicio. Son el deseo de placer, el de vinculación social y el de ampliación de posibilidades. Si esta última pasión crea, es decir, si emprende y realiza posibilidades valiosas y nobles es virtud: la magnanimidad. Si destruye posibilidades nobles —por ejemplo, anulando a los demás— es un vicio. Es

en la consideración de lo noble donde está en juego la definición de la naturaleza humana, nuestra gran tarea. El léxico recoge esta distinción entre buena y mala soberbia, al inventar el concepto «orgullo», «*pride*», «*fierté*», que consiste en «no olvidar la propia grandeza».

8. Actualidad de la humildad

Spinoza la define como «una tristeza nacida de lo que el hombre considera su impotencia o su debilidad». La bajeza,

continúa, es una tristeza que hace que no nos valoremos con justicia. Kant la opone a la obligación de respetar en uno mismo la dignidad del hombre. Para él hay una verdadera humildad, que es sentirse de poco valor en comparación con la ley. Los más generosos suelen ser los más humildes, escribe Descartes. Sólo conociendo la enfermedad podemos entender el antídoto. Por eso es necesario estudiar los vicios antes de contemplar las virtudes. Las concepciones actuales de la humildad son la igualdad democrática, el respeto a la dignidad, el pensamiento crítico y la conciencia de vulnerabilidad que nos da

la historia.

Segundo vicio: La ira

¡Que el hacha baile sobre sus
calvas!

¡Matar! ¡Matar!

¡Bravo, que sus cráneos sirvan de
ceniceros!

Sea la venganza el maestro de
ceremonias

y el hambre el organizador.

Bayoneta, browning, bomba...

¡Adelante! ¡Ritmo!

VLADÍMIR MAIAKOVSKI,

«150.000.000»

1. La ira, emoción universal

La ira es una de las cinco o seis emociones universales. Jean L. Briggs tituló su estudio sobre los esquimales inuit *Never in Anger*, pero posteriormente se comprobó que no era verdad. Los niños inuit se encolerizaban tanto como el resto de los niños, por lo que había que atribuir a la educación el hecho de que los esquimales adultos nunca se enfurecieran. La literatura europea comienza con un canto a la ira de Aquiles, en la *Iliada*. Es una emoción

desencadenada por la aparición de un obstáculo que bloquea el desarrollo de los deseos o de las expectativas. Por ejemplo, la inmovilidad forzada en un niño, o una ofensa en un adulto. Despierta un movimiento contra el responsable del daño. Es, pues, un «movimiento contra». Se convierte en pasión y en vicio cuando es violenta, duradera, aceptada, y al hacer perder el control, pasa con facilidad a la acción. Es una locura breve. En muchas culturas se expresa con las mismas metáforas: la presión sube y hace estallar a quien la sufre.

Los filósofos griegos y romanos

estuvieron obsesionados con la ira, y son muy numerosos los tratados que le dedicaron. Junto a la lujuria se la consideraba la pasión más feroz, intensa y peligrosa. Se corrobora la idea de que son las víctimas las que evalúan la gravedad de los vicios. El tirano se caracterizaba por una ira sin freno. Séneca, que dedicó al tema un libro entero, pensaba que era la más destructiva y peligrosa de las pasiones: «Las otras tienen algo de quieto y apacible, pero ésta es todo arrebatado y saña desahogada; es una desahogada furia deseosa de armas, sedienta de sangre, ávida de suplicios, descuidada de sí

siempre que causa el mal ajeno, que sobre el hierro mismo se arroja, en su deseo fiero de venganza que arrastrará consigo al propio vengador. Por ello fue que unos sabios varones dijeron que la ira era una breve locura». Lucrecio narra la historia de la humanidad como un proceso de suavización de las costumbres, de benefactor ablandamiento.

2. La ambigüedad de la ira

Los antiguos tuvieron gran dificultad para analizar la ira desde el punto de vista ético. Para la moral heroica era

una virtud, porque se relacionaba con el valor en la batalla. Tenía un significado parecido al que tiene la palabra «furia» en la expresión «furia española». Es competitividad, energía, aguante, dureza, fuerza, victoria. Séneca, en su tratado *Sobre la ira*, se las ve y se las desea para explicar que la ira no es necesaria para la valentía. En este debate estaba presente un concepto griego importante y escurridizo: *thýmos*. *Thýmos* era el ímpetu. Platón en su mito del auriga presenta el alma como un carro movido por dos violentos corceles, uno blanco y otro negro. El blanco es *thýmos*, el ánimo, el impulso. El negro es el deseo

(*epithymia*). Por último, el conductor es la razón (*logistikón*). Sloterdijk ha reivindicado esta dualidad frente al «monoteísmo pasional y erótico» de Freud, centrado sólo en el deseo, es decir, adorador del caballo negro. Enlaza el *thýmos* y la *megalothymia*, con el derecho al orgullo y a la grandeza. Hay un componente en la ira que la emparenta con la energía, lo que convierte la debilidad en un antónimo de la cólera. Ernout y Meillet, autores de un prestigioso diccionario etimológico latino, recuerdan que en Virgilio y Horacio la palabra «ira» significa pasión o deseo violento. Acaso esa

palabra deriva de la raíz indoeuropea **eis*, relacionada con «lo veloz» y «lo sagrado» (*hieros*). Entramos en un dominio trascendental, compartido por dioses y hombre, la energía.

NOTA BIOGRÁFICA: *Sin duda debido a mi ignorancia, el concepto «energía» resulta imprescindible y misterioso. En física puede ser sinónimo de eficiencia (lo necesario para realizar un trabajo), en la filosofía de origen aristotélico era sinónimo de «realidad» frente a posibilidad, en*

psicología ha dado origen a todo tipo de esoterismos sospechosos. Energía es, sin duda, la capacidad de mantener una acción a pesar de las fuerzas en contra. Esa era, en el lenguaje moral, propiedad fundamental de la fortaleza, una de cuyas características era la valentía (no dejar de hacer una cosa por el esfuerzo o el peligro que entraña), y otra la paciencia (capacidad de no dejarse apabullar por las fuerzas contrarias). Ambas cosas tienen que ver con lo

arduo. Lo que nos definiría a los humanos es, precisamente, la pasión de emprender lo difícil. Un duro destino.

Esta división entre lo placentero y lo arduo tiene que ver con la *anábasis*. Cuando Tomás de Aquino hace su mapa de las pasiones, las divide en dos grupos: las pasiones concupiscibles y las pasiones irascibles. Aquéllas se dirigen a lo placentero. Estas, a lo *arduo*, lo difícil, un concepto interesante. ¿Qué es lo difícil? Lo que se aleja de la «facilidad animal». En cierto sentido, Tomás de Aquino hace un

sorprendente elogio de la ira: «La capacidad de irritarse fue dada a los seres sensibles para que dispongan de un medio de derribar obstáculos, cuando la fuerza volitiva se ve impedida de lanzarse hacia su objeto, a causa de las dificultades que se ofrecen para conseguir un bien o evitar un mal» (*Sum. Theol.*, 1-2, 23, 1). «La capacidad de enojarse es la verdadera fuerza de resistencia del alma» (*Sum. Theol.*, 1, 81, 2).

La constante referencia a la dificultad me recuerda una anécdota contada por Antoine de Saint-Exupéry en *Terre des hommes*. Guillaumet se ha

estrellado en la cordillera de los Andes. Todos le creen muerto, pero días después aparece agotado, tras haber atravesado la cordillera helada. Cuando Saint-Exupéry va a verle al hospital, Guillaumet le dice con orgullo: «Lo que yo he hecho, no lo hubiera hecho ningún animal». Interpretada como *thýmos*, la ira puede conservar su aspecto elevado. Puede colaborar en la *anábasis*.

3. Una caudalosa derivación: la venganza

La consecuencia normal de la ira es la

venganza. Me ha sorprendido esta insistente afirmación en los filósofos medievales. Tomás de Aquino la define como «el deseo de venganza con incandescencia de cuerpo» (*Sum. Theol.*, 1-2, 47, 1). Ya he explicado que las emociones provocan nuevos deseos, pues bien, Aquino lo tiene claro: «la ira es el apetito de causar daño a otro por razón de justa venganza» (*Sum. Theol.*, 1-2, 47, 1). Esto introduce en la ira elementos nuevos. El primero de ellos, el tiempo. Responder inmediatamente a la agresión o la ofensa no es vengarse. La venganza implica mantener la ira durante mucho tiempo. Esta dilatación

de la ira inicia distintos tipos de narraciones. Si el ofendido se puede vengar, se ha desfogado y vuelve a la situación precedente. ¿Y si no puede hacerlo? Puede olvidar o perdonar. ¿Y si no puede ni lo uno ni lo otro? Entonces la ira se enquistada en el alma, se enrancia, y de la palabra «rancio» nació «rencor», que es la ira envejecida, pero también un tipo de odio.

Esta temporalidad es el primer cambio que introduce la venganza en la ira. Pero hay otro igualmente importante. La venganza, en cierto modo, tiene que ver con la justicia, lo que permitió a la teología medieval aceptar la imagen de

un dios vengativo o al menos obsesionado por la compensación del daño. La explicación de la figura de Jesús de Nazaret hecha por esta teología desafortunada, le hace protagonista de la historia terrible de un dios airado que necesita un sacrificio para perdonar y que para poder perdonar una ofensa infinita necesita una víctima infinita. O sea, El mismo. Pero, volviendo a la sensibilidad humana, es sorprendente comprobar cómo a pesar de la educación moral que intenta disuadirnos de la venganza, las narraciones de ofensa o de crueldad hacen despertar en nosotros el deseo vindicatorio. Los

narradores saben lo fácil que es activar este sentimiento, y cómo asistir a una venganza provoca grandes placeres. De agosto de 1844 a enero de 1846, se publicó en forma de novela por entregas en el *Journal des débats* la más popular historia de una venganza: *El conde de Montecristo*. Su capacidad de emocionar ha durado hasta este momento. Hace muchos años se acostumbraba a leer en voz alta novelas en las fábricas de tabacos cubanas. El éxito de la obra de Dumas fue tan grande que decidieron poner el nombre de *Montecristo* a un tipo de habanos.

En los pueblos primitivos, la

venganza es una obligación, es el restablecimiento de un equilibrio provisionalmente roto, la garantía de que el orden del mundo no va a sufrir cambios. En esto, la Biblia es históricamente muy verosímil. Sus libros más antiguos presentan a Dios como un ser colérico, vengativo y cruel que, por ejemplo, encarga al profeta Ezequiel que anuncie lo siguiente: «Tú perecerás por la espada, el hambre y la peste. Quien está en la lejanía morirá de peste; quien esté cerca, caerá bajo la espada. El que se libre, morirá de hambre. Agotaré mi ira sobre ellos». No hay que olvidar que la Biblia está escrita por las víctimas de

la violencia, y que se escucha su voz pidiendo a Yahvé que las vengue, como dice el salmo 94: «¡Dios vengador, ¡oh Yahvé!, muéstrate, Dios vengador!» o el espeluznante salmo 58:

¡Oh Dios, rompe
los dientes de su boca,
quiebra, ¡oh,
Yahvé!, las muelas de
sus leoncillos;

[...]

antes de que

vuestras ollas sientan la
zarza, verde aún

el fuego de la ira
los barra en torbellino!

Se alegrará el justo
viendo la venganza,

sus pies bañará en
la sangre del impío.

Tertuliano (160-220) prohibía a los cristianos la venganza, pero sólo porque Dios se hacía cargo de ella. Llega a afirmar que el gran placer de los justos

será contemplar los tormentos de los malvados. Para disfrutar este placer no hay ni siquiera que esperar a la otra vida, pues el castigo de los malvados podemos ya «imaginarlo mediante la fe» (*De Spectaculis*). Más de cien años después, Lactancio, en su escrito *Sobre la muerte de los perseguidores*, se regodea en la imaginación de la revancha divina en el otro mundo, admitiendo sin reservas que Dios es un ser apasionado y violento.

4. La ira justa

Contaba Elie Wiesel, premio Nobel de

la Paz, que el recuerdo más vivo que tenía de su liberación de un campo de exterminio nazi, siendo niño, era la imagen del primer soldado americano que vio. Era negro y altísimo, y al ver el horror, al ver lo que Bataille llamaría «transgresión», comenzó a gritar arrebatado por una cólera irreprimible. Wiesel comenta: «La ira de aquel soldado me mostró que la civilización había llegado al campo». Aristóteles, que considera que la intemperancia en la ira es tan grave como las otras intemperancias, afirma que no enfurecerse nunca es propio de esclavos. Tomás de Aquino en su obra

tardía *Sobre el mal* dedica un capítulo a contestar la pregunta: «¿Es la ira siempre mala?». Aquino contesta que no. Más aún, la incapacidad de encolerizarse es una falta: «*peccatum et vitium*» (*De malo*, 12, 5). Y algo parecido dicen los «indignados» de todo el mundo, porque la indignación se define como una furia justa.

5. El mecanismo de la ira

Suele decirse que la ira tiene como desencadenante una frustración provocada por el bloqueo de las metas. Esta fue la tesis de Dollard, que pueden

ver en cualquier texto de psicología. Los deseos y expectativas del sujeto son defraudados por la acción de otra persona. Sin embargo, Jones y Hester probaron que la aparición de un obstáculo no se experimenta siempre como frustración. Puede experimentarse, por ejemplo, como un desafío. Creo que la ira es desencadenada, más que por la frustración, por la creencia de que alguien o algo nos está agrediendo. Fue un hallazgo de los filósofos helenísticos descubrir que en el fondo de las pasiones había algunas creencias. Tradicionalmente se ha relacionado la ira con la sexualidad, y la psicología

actual parece confirmarlo. Pero también se ha relacionado con la soberbia porque el soberbio se va a sentir humillado en cuanto alguien no se postre ante él. Además, como veremos al estudiar el resentimiento, el sentimiento de impotencia genera un tipo de ira oblicua: el resentimiento. Y el resentimiento enlaza con la envidia. En los árboles genealógicos de los vicios siempre estaban emparentados. La cólera nace de la envidia porque, dice Gregorio, «cuanto más exacerbada está bajo el efecto del rencor interior, más pierde la calma de la mansedumbre y, como el cuerpo dolorido, siente con una

gran sensibilidad la presión de la mano que le toca». La contigüidad entre la envidia y la cólera es subrayada por muchos autores antiguos. ¿Era una mera herencia transmitida por inercia? Guillaume Peyraut ve en la envidia, más que en la soberbia, una de las ocasiones de la cólera, mientras que en el *Speculum conscientiae*, del Pseudo-Buenaventura, se utiliza la metáfora del árbol y de la rama. De la envidia sale la rama del rencor, que a su vez hace brotar el odio, destinado a producir la nueva expansión de la cólera con sus múltiples ramificaciones.

Silvan Tomkins, uno de los primeros

psicólogos en estudiar científica y sistemáticamente las emociones, propone una definición cuantitativa de la ira, una emoción que aparecería al aumentar excesivamente el nivel de activación neuronal. En ella influiría tanto la índole de los desencadenantes como la intensidad de la activación que producen. Por ejemplo, los ruidos fuertes, la prisa, las situaciones muy repetitivas, pueden producir enfado, ira o furia. En estos casos de furia por sumación, uno puede estar furioso y no saber por qué. Las furias del niño pueden producirse así. Esta respuesta, puramente fisiológica, es verdadera,

pero poco interesante. Tiene más relevancia la existencia de personalidades propensas a la ira. Ahí tengo que distinguir entre la ira temperamental y la ira caracteriológica. En la antigua doctrina médica, el temperamento de cada hombre está determinado por la mezcla de cuatro humores: bilis (*jolé*), sangre, flema y bilis negra (*melanós jolé*). El predominio de cada uno de esos humores daba lugar a un carácter distinto: colérico, sanguíneo, flemático y melancólico. Pero, además de esta iracundia temperamental, hay una iracundia aprendida, como demuestra lo

que antes he contado sobre los esquimales inuit, que consideran la ira una conducta infantil, una rabieta. La ira puede ser, por lo tanto, un estallido o una estrategia. La ira impresiona a todo el mundo y se convierte en una eficaz, aunque miserable, herramienta de poder.

Hay un fenómeno actual relacionado con la ira que me intriga: el vandalismo, el afán de destrucción. Como ha señalado Enzensberger, es una ira «contra todo lo que todavía está íntegro», un odio «contra todo lo que funciona», un enojo contra la situación que «forma con el autoodio una amalgama indisoluble».

6. El antídoto: La paciencia

Tradicionalmente, la paciencia es el antídoto de la furia. No puede confundirse con la *resignación*. Resignarse es aceptar lo que se considera inevitable, y en el plano político está muy cerca de la sumisión. La paciencia es otra cosa, tiene más que ver con la *enkrateia*, con el dominio de sí que está en la base de toda decisión libre. Su opuesto, que se convierte así en sinónimo lateral de la ira, es la *impaciencia*. «Una desazón causada por la pesadez o la importunidad de

alguien». La paciencia era una importante parte de la fortaleza. «Paciente no es el que huye del mal», escribe Tomás de Aquino, «sino el que no se deja arrastrar por su presencia a un desordenado estado de tristeza». Ya veremos al hablar de la pereza que para los teólogos medievales la tristeza tenía un significado moral que ahora no tiene. En otro lugar, Aquino dice que la paciencia preserva al hombre del peligro de que su espíritu sea quebrantado por la tristeza y pierda su grandeza. «*Ne frangatur animus per tristitiam et decidat a sua magnitudine*». En esta tupida red de

relaciones que estamos descifrando, resulta que para realizar lo arduo, lo que se define como lo *elevatum supra facilem potestatem animalis*, hace falta la ira y la paciencia, dos antónimos que se unen.

Me van a permitir otra excursión a la sabiduría que está contenida en los léxicos. En griego y en hebreo se distingue entre una paciencia que es un modo de esperanza (*upomone, qâwât, tiqwâh*) y una paciencia que es lentitud para encolerizarse (*makrotymia, longanimitas, y 'erék 'appaîm, 'erek rûah*). Estas dos últimas expresiones hebreas merecen un comentario.

Significan literalmente «narices amplias» y «amplio aliento». En danés se distingue entre *mod*, coraje, ánimo, *taalmod*, paciencia, ánimo para aguantar, y *longmod*, magnanimidad.

La paciencia verdadera es una virtud creadora, como expuso Van Gogh en una de las cartas a su hermano Theo: «Hoy he leído una verdadera frase de artista: Tengo la paciencia de un buey». Una sentencia que convendría recordar en una época de creadores impacientes.

Tercer vicio: La envidia

1. Una pasión compleja

Ninguna de las pasiones y vicios estudiados cumple las condiciones populares de la pasión: una intensidad deseable. Pero tampoco merecen ser erradicadas. Porque hay un afán de excelencia elogiable y una ira justa. Con la envidia las cosas están menos claras.

Es una pasión que hace sufrir y que parece difícil de transfigurar, integrándola en el dinamismo de la *anábasis*. Es un sentimiento juzgado malo sin apelación en todas las culturas, triste privilegio que comparte con la cobardía y la avaricia. La envidia es incluso considerada vergonzosa por el propio sujeto que la padece, razón por la que, como ya señalara Luis Vives, «nadie se atreve a decir que es envidioso». Es un sentimiento —la tristeza por el bien del que otro disfruta—, pero en ciertas personas se convierte en una pasión, es decir, en un sentimiento desmesurado, monotemático,

obsesivo, que abduce la conciencia entera. La novela *Abel Sánchez*, de Unamuno, cuenta uno de esos casos. Esta invasión de la mente nos permite entender mejor el significado de la expresión «vicios capitales». La envidia, como veremos, altera todo el dinamismo afectivo de una persona. Para Castilla del Pino, es un «modo de instalarse en la realidad». Se convierte en una forma de vida oblicua. Es casi una enfermedad, aunque, al contrario de un cercano pariente suyo —los celos—, no produce conductas patológicas, como los delirios.

Pero la envidia no es voluntaria. Es

el resultado consciente de una compleja alquimia no consciente. Está producida por la *inteligencia generadora*. No puede, por lo tanto, juzgarse mala, porque sólo los actos voluntarios pueden someterse a esa evaluación moral. El envidioso, es cierto, puede desear la desdicha del envidiado, pero eso no quiere decir que vaya a comportarse cruel o injustamente con él. A veces, precisamente por la inquietud que le produce ese sentimiento, se esfuerza hasta la exageración en elogiar, proteger o alabar al envidiado. Quien experimenta el sentimiento de envidia puede reconocerlo en sí mismo. Pero

quien siente la pasión de la envidia no. Toda su capacidad crítica, de autoconocimiento, ha quedado falseada por la pasión. No puede reconocer que es envidioso. Piensa que su sentimiento de dolor o de ira ante el éxito del envidiado está justificado. Suele por ello tener un afán proselitista. Intenta convencer a los demás de que es injusto lo que a él le mortifica, que el otro, que disfruta de la prosperidad o del prestigio, es un farsante que debe ser desenmascarado. Al envidioso no le interesa arrebatarse sus bienes al envidiado, eso es una envidia infantil. Le interesa que el envidiado sea

humillado, desacreditado, puesto en su sitio.

2. Volvamos al principio

Había buenas razones para que la envidia formara parte del catálogo de vicios capitales cristiano. En la Biblia se lee: «Por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (Sab 2, 24). Previamente, el ángel se había convertido en diablo por un acto de soberbia: quiso ser como Dios. Pero además sintió envidia al ver que Dios amaba a una criatura inferior a él, y por eso tentó a Adán y Eva. Pronto, los

hombres fueron imitadores del demonio: por envidia, Caín mató a Abel; Esaú se enfrentó a Jacob; José fue vendido por sus hermanos; David persiguió a Saúl. Los primeros teólogos comprendieron el peligro. Cipriano (siglo III) la definió como «la raíz de todos los males, fuente de infortunio. Vivero de delitos» (*De zelo et livore*, 6). No hay enemigo más peligroso, dice Juan Crisóstomo (siglo IV), porque «una vez desaparecida la causa de la guerra, el que combate pierde todo sentimiento de hostilidad; por el contrario, el envidioso no podrá ser nunca amigo. Uno ataca al descubierto, otro disimulando. Uno

puede invocar numerosas causas posibles para la guerra que libra; mientras que el otro no tiene más que su locura y su voluntad satánica» (*In epistolam ad Romanos homiliae*, VII, 6). Añadía gravedad a la envidia el que incluso los niños pudieran experimentarla. Casiano la incluyó ya en su catálogo, advirtiendo que es el vicio más difícil de curar (*Consolationes*, XVIII, 16). Gregorio la pone en segundo lugar después de la soberbia, y una vez más hace escuela.

Envidia significaba etimológicamente «mirar con mal ojo». Covarrubias recoge la etimología «in-

video», porque la envidia mira siempre con mal ojo, y por eso dijo Ovidio de ella: «*Nusquam recta acies*». Algo así como: nunca mira derechamente. «Es un dolor, concebido en el pecho, del bien y prosperidad ajena. Su tossigo es la prosperidad y buena andanza del proximo, su manjar dulce la adversidad y calamidad del mismo; llora quando los demás rien y rie quando todos lloran. Entre las demás emblemas mías, tengo una lima sobre un yunque con el mote *Carpit et carpitur una*. Símbolo del embidioso que royendo a los otros, él está consumiendo el propio corazón». Los envidiosos aman la oscuridad. Su

mirada está envenenada como la del basilisco. Dante describe la masa ondeante de los envidiosos en el purgatorio: «un hilo de hierro une sus párpados».

Todos los tratadistas medievales se extrañan porque es un pecado que no procura ni placer ni alegría, sino sólo dolor. «Es un tormento sin pausa, una enfermedad sin remedio, una fatiga sin descanso, una pena continua» (Alain de Lille, siglo XII). Es un suplicio para sí misma, había dicho ya Ovidio en las *Metamorfosis*. El envidioso ve en el bien del otro un mal para sí mismo. Es, pues, una perversión del juicio, capaz de

ver malo lo bueno. «Transforma el vino en agua, el oro en cobre, el día en noche», dice Juan de San Gimignano.

¿Qué impulsa al envidioso a semejante inversión de la realidad? Un peligro para su excelencia, responde Tomás de Aquino. La posibilidad de no ser el preferido, el más estimado, el más amado. Esa comparación sólo puede hacerse con los que están a la misma altura, como dijo Aristóteles. En el fondo, el envidioso es un orgulloso defraudado en su voluntad de excelencia. La tradición —Agustín, Casiano, Gregorio y muchos otros— había visto en la soberbia el origen de la

envidia. Luis Vives había señalado que es hija de la soberbia y de la pequeñez, porque nadie que confía en su valía envidia los bienes de otro. El envidioso vigila las venturas del envidiado, rebaja sus méritos o, al contrario, los ensalza desmesuradamente, movido por el remordimiento. Cree percibir cuando en realidad interpreta. Joaquín de Montenegro, el protagonista de la novela de Unamuno, arrebatado por su pasión, no cree que sea envidia lo que siente. Piensa que percibe objetivamente la malignidad de sus envidiados. «*Ellos se casaron por rebajarme, por humillarme, por denigrarme, ellos se casaron para*

burlarse de mí, ellos se casaron contra mí».

El envidioso desea «ser el preferido», por eso tiene una parte de soberbia. Pero también una extremada debilidad. «El error del envidioso», escribe Castilla del Pino, «al inaceptarse a sí mismo y proponerse ser otro, hace de su vida un proyecto imposible». «Sufre», dice Alberoni, «por una carencia de ser, una carencia que es evocada por la presencia del otro».

Lo que el envidioso no puede tolerar es que alguien pueda disfrutar más que él. Un ejemplo citado por Juan de

Salisbury (siglo XII) lo muestra: «Un rey pidió a dos hombres, uno avaro y otro envidioso, que le pidieran lo que quisieran, porque se lo concedería, y daría al otro el doble. El avaro decide no pedir el primero, porque así recibirá más. El envidioso, después de larga meditación, pide que le arranquen un ojo, porque así al otro le sacarán los dos» (*Policraticus*, VII, 24).

3. La envidia y los celos

Las pasiones sobre

cuyo origen uno se
engaña son las que
más tiranizan.

Los motivos que
mejor se conocen
tienen mucha menos
fuerza.

OSCAR WILDE, «*El
retrato de Dorian
Gray*»

A veces se confunde la envidia con

los celos, pero la envidia tiene dos protagonistas (el envidiado y el envidioso) mientras que los celos tienen tres. Los celos tienen, además, un componente de sospecha y de miedo, que no tiene la envidia, pasión de certezas. Algunos autores, con razón, consideraban los celos más cercanos a la avaricia, porque tienen que ver con la posesión. El *Diccionario de autoridades* da la siguiente definición: «Celos: sospecha o inquietud y recelo de que la persona amada haya mudado o mude su cariño o afición poniéndola en otra». Tal vez es esta inquietud lo que hace al celoso estar vigilante. Eso

significaba la palabra «celoso», procedente del griego *zélōs*, «desear ardientemente», «esforzarse apasionadamente en conservar algo propio». Esta significación nos orienta hacia el amor, pero también hacia la posesión. Castilla del Pino señala: «Los celos propiamente dichos aparecen cuando a la desconfianza sobre la posesión o propiedad del objeto se añade la hipótesis —la sospecha— de que el objeto puede pasar a la propiedad de otro, de que el objeto, por tanto, puede serle sustraído por alguien que lo ha enamorado. Los celos no aparecen por el hecho de que el objeto haya

dejado de amar al que hasta entonces amaba, sino porque además puede amar a un tercero». El *Petit Robert* da una precisa definición: «Sentimiento doloroso que hacen nacer, en quien lo experimenta, las exigencias de un amor inquieto, el deseo de posesión exclusiva de la persona amada, el temor, la sospecha o la certeza de su infidelidad». Por esa razón, los celos no son en absoluto síntoma de un encendido amor. David Buss, un antropólogo que ha estudiado este tema en cuarenta culturas distintas, señala que hay culturas donde no hay celos «sexuales», pero sí celos respecto a otras propiedades valoradas:

el caballo, por ejemplo. Castilla del Pino escribe: «Si la relación amorosa como tal entre el celoso y su objeto se ha agotado en muchas ocasiones, ¿qué razones hay para que sufra ante la posibilidad de que su *partenaire* opte por otro? La razón de ello es que la relación entre el celoso y su objeto se ha convertido de hecho en mera relación de propiedad, y lo que ella —o su inversa, la desapropiación— representa para él».

Lo que diferencia a los celos de la envidia es que se tienen celos de lo que se posee, y envidia de lo que no se posee. Los niños pequeños sienten celos

de su hermano menor porque piensan que va a arrebatárles algo que poseían: el cariño de sus padres, pero sienten envidia si un niño recibe un premio y ellos no.

4. Una caracterización moderna de la envidia

La envidia es una relación asimétrica a favor del envidiado, que es vivida como intolerable por el envidioso. La envidia no se dirige al bien, no es codicia, sino que va dirigida al otro. Por eso está tan cercana al odio. Eso explica por qué en

la lista de los vicios capitales no está el odio, que, sin embargo, parece que debería ser el vicio capital. Los analistas de la perversidad consideran que el odio es efecto de otras pasiones más profundas. Por ejemplo, la envidia, a la que Kant incluía dentro de los vicios de la misantropía, junto a la ingratitud y la alegría por el mal ajeno. El envidioso no quiere tanto arrebatarse el bien al envidiado como verlo hundido, humillado, desdichado. Tomás de Aquino relaciona la envidia y el odio, porque ambos son pecados contra la caridad (*Sum. Theol.*, 2-2, q. 36). Una barrera se eleva entre el envidioso y el

resto de los hombres, por eso, como dice Schopenhauer, es una pasión solitaria. Es también inextinguible, como ya había señalado Luis Vives, pues «el odio provocado por la ira se apacigua fácilmente, y el producido por la ofensa se elimina mediante la reparación de ésta. Pero la envidia no se amansa ni admite reparaciones, antes bien se irrita con los beneficios, como el fuego prendido en la nafta» (*El alma y la vida*, III, 15). Al ser una pasión vergonzosa —añade Vives—, el envidioso está condenado a fingir siempre. Es una pasión rumiadora, como indican las metáforas que a ella se refieren: un

sentimiento que roe el alma, el envidioso se recome a sí mismo. Sufre además, y eso es lo grave, una alteración de la percepción. Interpreta mal todo lo que el envidiado hace. Interpreta mal lo que le sucede a él mismo. Atribuye la causa de sus males a la otra persona convirtiéndose en víctima absoluta.

Se ha convertido en una pasión política. Helmut Schoeck la considera un motor del progreso económico y social. Se basa en la percepción de una diferencia que se considera injusta y que es intensificada por las creencias igualitarias. Cuando se une a un sentimiento de impotencia, la envidia se

convierte en el *resentimiento*. Nietzsche lo consideró origen de la moral, que era la victoria del débil contra el fuerte, del enfermo frente al sano, o, por usar el lenguaje que he utilizado, de la víctima frente a su verdugo. Pero ha sido Max Scheler, un pensador absolutamente genial a ratos, quien mejor ha estudiado este sentimiento.

«La envidia», escribe en *El resentimiento en la moral*, «surge del sentimiento de impotencia que se opone a la aspiración hacia un bien, por el hecho de que otro lo posee. Pero el conflicto entre esta aspiración y esta impotencia no conduce a la envidia sino

cuando se descarga en un acto o en una actitud de odio contra el poseedor de aquel bien; cuando nos parece que el otro y su posesión son la causa de que nosotros no poseamos [dolorosamente] ese bien [...]. A su vez, la envidia no conduce al resentimiento, sino cuando, tratándose de valores y bienes inaccesibles por naturaleza, están éstos, sin embargo, colocados en la esfera de comparación entre nosotros y los demás. La envidia más impotente es a la vez la envidia más temible. La envidia que suscita el resentimiento más fuerte es por tanto aquella envidia que se dirige al ser y existir de una persona extraña:

la envidia existencial [...]. Esa envidia ataca a la otra persona en su pura existencia». Es el odio sin más.

5. La envidia y la emulación

Últimamente ha habido algunos intentos de salvar la envidia, o, lo que es igual, se ha descubierto incluso en esa despreciable pasión algunas contradicciones. Los antiguos habían descubierto un sentimiento parecido, difícil de situar porque era una variante sólo engañosamente parecida: la *emulación*, la sana envidia, que iba acompañada de cierta admiración.

Deseo tener lo que otro tiene, y me esforzaré para conseguirlo. Descartes la consideraba un tipo de coraje que anima a emprender cosas porque las ve realizar a otro. Se basa por eso en el ejemplo. Digo que es engañosamente parecida porque incluye un elemento incompatible con la verdadera envidia, porque ésta no pretende igualarse al otro, sino aniquilarle.

Cuarto vicio: La avaricia

1. Un terrible vicio convertido en virtud

Los temas importantes desatan fuertes pasiones o al revés, aquellas cosas que desencadenan pasiones se vuelven por ello importantes. Así sucede con el sexo, la fama, el amor, el dinero, la religión. Si atendemos a la variedad de

sentimientos relacionados con la riqueza que están representados en el léxico tendremos que admitir su colosal influencia. La historia de la avaricia es paralela a la historia del dinero. Forma parte de una pasión más amplia, la codicia: un deseo vehemente y excesivo de adquirir bienes. Antes, en castellano, se podía ser codicioso de cosas buenas. Ahora este significado elogioso sólo se aplica a los toros que acuden con presteza al engaño. «Es ansia por querer o hacer alguna cosa», dice el *Diccionario de autoridades*. Me gusta la utilización de la palabra «ansia», porque implica impaciencia y angustia.

La avaricia no sólo quiere conseguir bienes materiales, sino conservarlos y acumularlos. El *Petit Robert*, que es el diccionario que define mejor el mundo emocional, señala tres modalidades: 1) el apego excesivo al dinero, 2) la pasión de acumularlo y 3) la pasión de conservarlo. De las tres, la que es peor juzgada universalmente es la tercera, porque es la que entorpece la distribución y la circulación del dinero. Tomás de Aquino define la avaricia como «inmoderado amor de riquezas». A continuación enumera sus hijas: la traición, el fraude, la mentira, el perjurio, la inquietud, la violencia y la

dureza de corazón. Es interesante comprobar que el avaro es despreciado en todas las sociedades, tal vez por la insistente voz de sus víctimas. Catherine Lutz, en su estudio sobre la vida emocional de los ifaluk titulado *Unnatural Emotions*, habla de *song*, un sentimiento de ira justificada, de indignación provocada por un comportamiento injusto o inmoral. «Uno de los contextos más frecuentes en los que se habla de este sentimiento es cuando alguien no cumple su obligación de compartir con los otros». Los tacaños (*farog*) son las personas más despreciadas entre los ifaluk, excepción

hecha de los iracundos. En el diccionario de Domínguez (1846) se dice: «El avaro, cruel consigo mismo como con todos, es el ente más vil de la sociedad, que lo desprecia, y su infame pasión es el segundo pecado capital que más directamente se opone al Evangelio, minando su divina base, esto es, la caridad para con el prójimo».

La figura del «avaro» se ha vuelto anacrónica. La idea de un ser que atesora por el placer de atesorar, y vive en la miseria para no gastar, encarna, más que un vicio, el síndrome de Diógenes o los trastornos patológicos de acumulación. Mayor vigencia tiene la

figura del usurero, la de aquel que se aprovecha de la pobreza de los demás cobrándoles intereses depredatorios.

Este vicio plantea dos preguntas urgentes: ¿se puede considerar a estas alturas un pecado? ¿Hay una forma moderna de avaricia?

2. La avaricia antigua

A lo largo de la historia, la avaricia ha sido a veces catapultada hasta el trono del vicio supremo, posiblemente por compasión hacia los pobres, con frecuencia víctimas de la rapiña y la usura. En la Biblia se la condena

frecuentemente. Mammón es el diablo que representa la riqueza. Eclesiastés 10, 9 dice que no hay nada más inicuo que el amor al dinero. Y algo semejante proclaman los profetas:

¿Dónde están los
jefes de las naciones,
y los dominadores
de las bestias de la
tierra,
los que se
entretienen con las

aves del cielo,
los que acumulan
oro y plata,
sobre los que
apoyan los hombres,
y cuyas posesiones
son sin límites,
los que trabajan la
plata con tanto cuidado
que sus obras son
ininteligibles?

Han muerto y
bajaron al sepulcro.

Ba 3, 16-19

Es tal vez el vicio sobre el que más se escribió durante la Edad Media. En el siglo XI bajo la forma de simonía, en el XII y el XV bajo las formas de usura, fraude, robo, corrupción, sustracción de limosnas. Nuestro amigo Guillaume Peyraut en su *Suma de vicios y virtudes* tiene que justificar la larga extensión dedicada, arguyendo que es la parte más útil para los confesores. Los avarientos son el grupo más nutrido en el infierno de Dante.

Pero ya Aristóteles había tratado la

«virtud» relativa al dinero, que es el justo medio entre la avaricia y la prodigalidad. El avaro da menos de lo que debe, y el pródigo más. Aristóteles explica que el pródigo suele tener peor fama, porque la prodigalidad se relaciona con el desenfreno, pero que, sin embargo, está más cerca de la virtud porque «las acciones nobles van con el dar» (*Ét. Nic.*, 1119 a). La virtud del dar es la *generosidad*. Hace una observación fruto de la experiencia: la avaricia es incurable. Mientras que al pródigo puede curarle la vejez, el avaricioso resulta empeorado por ella. Condena el excesivo afán de riquezas

porque ciega para otros valores. Por afán de lucro soportan la infamia y se dedican a quehaceres deshonestos.

Los filósofos medievales no sabían muy bien dónde situar la avaricia, si entre los vicios de la interioridad (soberbia, envidia, ira) o entre los vicios de la exterioridad (gula y lujuria). Muchos acabaron considerándola un «vicio mixto». Visible cuando se manifiesta en la usura, el robo o la rapiña. Oculto, incluso a veces para el responsable, cuando se consume en la falta de misericordia. Pero Aquino, más perspicaz, la considera un vicio espiritual porque no produce un placer

del cuerpo, sino cierto placer del alma, el de poseer. Llegamos aquí a una de las más profundas pasiones humanas: *poseer*. El deseo de apropiarme del mundo, de la realidad o de una parte de ella —el dinero— forma parte de ese impulso a ampliar nuestras posibilidades vitales. Es un hambre de dominio, de seguridad, de expansión, que puede darse en todos los ámbitos de la vida, por eso se entremezcla con la soberbia o con la envidia. El acto sexual incluye la posesión del cuerpo del otro. Ahora comprendemos por qué algunos autores consideraban los celos una variante de la avaricia: por su afán de

apropiarse de otro ser. Sartre estudió con gran detenimiento en *El ser y la nada* la posesión como acto mágico y equívoco. «En la relación de posesión, el término fuerte es la cosa poseída. Fuera de ella nada soy, sino una nada poseyente». En la posesión quiero fundamentar mi yo, asegurarlo, pero lo hago alienándome en el objeto. De ahí la permanente inquietud del poseedor, sea el amante posesivo o el avaro. Su situación recuerda la historia que cuenta Kafka sobre la alimaña del bosque que quiere camuflar su guarida para no ser descubierta. Una vez dentro, necesita comprobar si desde fuera resulta

invisible. Sale, y al hacerlo deshace su protección. Entra, sale, entra, sale, movida por una angustia interminable.

Todos los autores señalan la insaciabilidad de la avaricia, lo que es explicable por la índole incierta de la apropiación y porque la inteligencia convierte en infinitos todos los deseos. «No se calma con el beneficio, sino que se impacienta por tener más», dice Ambrosio. «Lo mismo que el mar no se llena nunca por mucho que llueva, tampoco la avaricia se siente satisfecha nunca», según Evagrio.

3. Relaciones peligrosas

Según San Pablo, «La codicia es la raíz de todos los males» (1 Tm 6, 10). En Ef 5, 5 y Col 3, 5, define la avaricia como una forma de idolatría. Tomás de Aquino comenta: «Se compara la avaricia a la idolatría a causa de una cierta semejanza. Al igual que el idólatra, el avaro se somete a una criatura inferior. Sin embargo, no lo hace de la misma manera: el idólatra se somete a una criatura inferior para honrarla con un culto divino; el avaro que la desea de manera excesiva, se somete a ella no

para adorarla, sino para usarla» (*Sum. Theol.*, 2-2, 118, 5). Este es un tema reincidente. En realidad todos los vicios podrían considerarse una idolatría, en el sentido de que constituyen una servidumbre a un bien que no es Dios. San Pablo también llama idolatría a la gula. Los glotones tienen por Dios a sus tripas (Flp 3, 19). Peyraut descubre en la avaricia la ambivalencia que estamos describiendo en este libro: la riqueza es como la tierra en la que cada uno puede hundirse y de la que todas las criaturas intentan elevarse; el hombre que sigue el camino recto mirando las estrellas, los pájaros que vuelan en el cielo, las

plantas que se alejan ramificándose hacia lo alto. En este universo animado de un movimiento natural ascendente de las criaturas hacia el creador, el avaro va en dirección inversa. Dante recoge esta analogía. «Los simoniacos y los avaros son enterrados con la cabeza primero: “Mi alma se pega a la tierra”, se les oye decir llorando tan fuerte que apenas se entienden sus palabras». Nietzsche advierte: «Lo que posees, te posee».

A veces se hacía a la soberbia hija de la avaricia y otras al revés. Pero Gregorio Magno señala otra curiosa genealogía: la tristeza. Quien ha perdido

la alegría —dice— tiene que consolarse con la posesión de bienes exteriores.

4. La avaricia y el poder

La soberbia, la ambición y el afán de dinero pueden unirse en la pasión por el poder y ser con ella fuente de muchos males. Tucídides —el primero, hasta donde sé, que hizo una interpretación pasional de la guerra civil (*stasis*)—, tras poner de manifiesto las crueldades que provoca, comenta: «En el origen de todos estos males está el deseo de poder que inspiran la codicia y la ambición personal. Todas las cosas se depravan.

La confianza —principal cualidad del alma generosa— se convirtió en objeto de burla y acabó por desaparecer». Añade un comentario de una absoluta modernidad: «Para calificar los actos, los hombres llegaron a modificar arbitrariamente el significado de las palabras» (*Historia de la guerra del Peloponeso*, III, 81). El afán de poder es tan insaciable como el afán de dinero. Ambos se alimentan y fortalecen con los propios triunfos.

5. El adecentamiento de la avaricia

El avaro rompe la generosidad de Dios, que da el sol a todos. La imagen del avaro es la del tesorizador. Por eso, Basilio de Cesarea los critica porque paralizan los bienes: «Las riquezas que se acumulan en un lugar son inútiles. En cambio, las que se intercambian y pasan de uno a otro, producen frutos y ventajas para todos» (*Homilía in illud*, 5, col. 271). Esta estéril posesión es la que convierte la avaricia en un pecado contra la justicia, como señala Tomás de Aquino: «La avaricia es un pecado contra el prójimo. Como los bienes temporales no pueden ser poseídos al mismo tiempo por muchos, un hombre no

puede tener excesivas riquezas sin que otro caiga en la indigencia» (*Sum. Theol.*, 1-2, q. 118, a 1).

Una parte de la reforma de la Iglesia entre los siglos XI y XII tiene que ver con la ética de la riqueza. El mensaje de Jesús era inequívoco: no se puede servir a Dios y al Dinero (Mt 6, 24). San Francisco era consciente de la capacidad expansiva del ansia de poseer. Se opone a que un fraile tenga un misal propio «porque luego querrás tener un atril para colocarlo, y luego un ayudante que te pase las hojas». Los franciscanos estaban tan convencidos de que toda propiedad es corruptora, que

pidieron al Papa que les permitiera no sólo hacer voto de pobreza absoluta, sino renunciar al derecho de propiedad. En un escrito de gran interés jurídico, el Papa contestó que a un derecho natural no se podía renunciar.

Pero esta idea estática del dinero iba a cambiar y con ella el juicio sobre la avaricia. Albert O. Hirschman escribe: «En los numerosos tratados de las pasiones que aparecieron en el siglo XVII la avaricia es aún considerada la más abyecta de todas». Pero pronto iba a experimentar una cierta sublimación. Aparece el concepto de «interés» en relación con el dinero, un concepto más

pausado, calculador y racional, que podía servir para refrenar otras pasiones peores. La avaricia es así santificada. El hombre que no obra movido por el interés es absolutamente imprevisible. En cambio, la pasión por el dinero es previsible, constante y laboriosa. David Hume la llama «pasión obstinada». Montesquieu se maravilla de que el dinero sea una excepción a la ley de utilidad decreciente marginal, su atractivo aumenta con la cantidad. Siglos después, Simmel hizo la misma observación. El tener dinero es el único deseo cuya satisfacción no lo calma sino que lo exacerba, «con la condición de

que no se gaste en cosas, sino que su acumulación se convierta en un fin en sí mismo». El poder del dinero, la insaciabilidad del *auri sacra fames*, alarmó a mucha gente en el XVIII, pero en general se la consideraba una pasión suave. Como dice el Doctor Johnson, «hay pocas empresas en que un hombre pueda emplearse más inocentemente que en la obtención de dinero». En 1669, el preámbulo del edicto francés que declaraba el comercio marítimo compatible con la nobleza decía: «Por cuanto el Comercio es el fértil recurso que trae abundancia a los Estados y la extiende entre sus súbditos y por cuanto

no hay manera de adquirir riqueza más inocente y más legítima...». Montesquieu afirma: «es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles [*mœurs douces*] existe el comercio, y allí donde hay comercio hay costumbres apacibles». El comercio, añade Montesquieu, hace que a «los hombres les interese no obrar con maldad, aunque sus pasiones les inviten a hacerlo». Su amigo Jean-François Melon proclama en 1734: «El espíritu de conquista y el espíritu de comercio son mutuamente excluyentes en las naciones». Marx, con toda razón, criticó acerbamente estas teorías que le

parecían ingenuas. Olvidaban que las guerras de conquista habían tenido siempre un propósito económico, por ejemplo comercializar las riquezas del país expropiado. En la Controversia de Valladolid, convocada por Carlos I para que los teólogos discutieran si era lícito conquistar las tierras americanas, el principal tema a debatir era si los indígenas tenían derecho a la propiedad.

Adam Smith ya había sentido alarma ante la búsqueda apasionada de la riqueza: «Estos son los inconvenientes del espíritu comercial. Se contrae el pensamiento de los hombres, y se vuelve incapaz de nada elevado. Se desprecia

la educación o como mínimo se descuida, y el espíritu heroico se extingue casi por completo. El remedio de estos efectos constituye un objeto que merece seria atención». En su *Teoría de los sentimientos morales*, dedica un capítulo a estudiar el origen de la ambición. «¿Cuál es el fin de la avaricia y la ambición, de la persecución de riquezas, de poder, de preeminencia? Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego, ni el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objetos de atención y aprobación». La «ostentación» es la relación lexicalizada entre dinero y

vanidad.

La codicia ha sido aplaudida, venerada, admirada y protegida en los últimos decenios. La usura ha dejado de plantear problemas en un mundo regido por el juego de oferta y demanda. Leo en la prensa que los inversores exigen un 70% de interés a los bonos griegos (*El País*, 13-9-2011). En el complejo equilibrio de interés, riesgo, seguridad, especulación, resulta difícil establecer límites. Somos muchos los que pensamos que está en el origen de la actual crisis económica. Jeff Madrick lo ha contado en su libro *The Age of Greed* (Knopf, Nueva York, 2011). El dinero se

ha convertido en el máximo poder, los Estados se sienten incapaces de defenderse. Cuando en realidad sólo existen personas que operan en los mercados, se ha inventado y aceptado una figura mitológica, «Mercado», dotada de la invulnerabilidad y omnipotencia atribuida siempre a los seres divinos.

6. La avaricia y el don

La crítica de la avaricia es subjetiva y objetiva. Desde el punto de vista del sujeto, empequeñece su alma, la hace insensible al dolor ajeno, altera la

jerarquía de los valores personales, animando a la corrupción, la traición, el hurto, pone precio a todo. Desde el punto de vista estructural, impide la *anábasis* al impedir la *generosidad*. Éste es un concepto fundamental en nuestro argumento. Según el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, la primera acepción de «generoso» es «de linaje noble». La segunda, «magnánimo, de alma noble, de sentimientos elevados, inclinado a las ideas y sentimientos altruistas, dispuesto a esforzarse y sacrificarse en bien de los otros, refractario a los sentimientos bajos, como la envidia y el rencor». La

tercera: «Excelente en su especie». La cuarta acepción menciona «desinteresado, desprendido, liberal». ¿Cómo se ha producido este deslizamiento? En su origen, generoso significaba «capaz de engendrar». Pero de ahí posiblemente pasó a ser un comparativo de superioridad. «Lo que produce más de lo que estaba obligado a producir» (en francés, este uso está documentado desde 1677). Se produce entonces un cambio en la definición de nobleza. El noble no es el poderoso, sino el que da más de lo obligado.

Descartes hace de la generosidad el centro de su ética. El hombre generoso

siente en sí mismo una firme y constante resolución de ser libre y de emprender y ejecutar todas las cosas que considere mejores. La relaciona con la magnanimidad, de la que he hablado, porque ambas se ocupan de grandes cosas. El hombre generoso se siente *digno* de grandes cosas y, a la vez, su *dignidad* le exige grandes cosas. No emprende a lo loco, eso es propio del insensato, sino sólo inicia aquellas cosas de las que se siente capaz.

En el mundo moderno —a partir del protestantismo— la pasión por el dinero se santifica. Su acumulación ya no tiene como finalidad «atesorarla», sino

«invertirla» para producir cosas. Adquiere así una de las características estructurales de la generosidad: no cierra la expansión de los bienes. Se hace más ambigua que nunca. La pasión por el poder puede moverse en una lógica autónoma —del beneficio— o en una lógica ética de la generosidad, de la creación. La *katábasis* y la *anábasis*.

Quinto vicio: La lujuria

Y así, el amor sexual y el contacto entre los sexos se exalta como una religión, simplemente para que la palabra «religión», tan cara a las nostalgias idealistas, no pueda desaparecer del lenguaje [...].

La posibilidad de sentimientos puramente humanos en nuestro contacto con otros seres humanos ha quedado hoy día suficientemente restringida por la sociedad en que

nos ha tocado vivir [...].

No tenemos razón alguna para restringirlo aún más exaltando esos sentimientos hasta hacer de ellos una religión.

FRIEDRICH ENGELS, «*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*»

1. ¿Un vicio anacrónico?

Sin duda, los lectores con la suficiente

memoria se habrán dado cuenta de que he alterado el orden clásico en la exposición de los vicios capitales. Los he ordenado según su mayor o menor cercanía a la *anábasis*. La gula y la lujuria tenían mala fama. Su gravedad derivaba de su cercanía a necesidades y deseos animales. Pero, como verán, la lujuria tenía más posibilidades de integrarse en el dinamismo ascendente que estamos describiendo, por eso la antepongo a la gula.

El sexo es *the last green corner* de nuestra vida. ¿A cuento de qué moralizarlo? ¿No es eso una reliquia de un mundo represivo? El siglo XX ha sido

testigo de la gran liberación sexual. El sexo es una actividad lúdica, no comprometida y alegre, no seria, todo tipo de moral sexual resulta injustificable, patológica, patógena o todo a la vez. Varias generaciones han aceptado que todos sus problemas con la sexualidad derivaban de la represión a que había estado sometida. Hablar de moral sexual en este clima de alegría sensual y de espontaneidad angélica parece, pues, una vuelta a las cavernas. Todos aparentamos tener muy claras las ideas sobre estos asuntos. No hay sexo inmoral. Hay, en todo caso, sexo criminal: la violación, la trata de

blancas, la explotación infantil, por ejemplo. Pero en estos casos, la maldad estriba en la violencia, no en su carácter sexual. Es muy significativo que en el Código Penal español los tradicionales delitos contra la honestidad hayan sido sustituidos por los delitos contra la libertad sexual, a partir de 1978. Algunas feministas han protestado contra la pornografía, pero no por su componente sexual, sino porque la consideran una estrategia masculina para dominar a la mujer. «El poder de los hombres es la razón de ser de la pornografía: la degradación de las mujeres es el medio para conseguir ese

poder», escribe Andrea Dworkin.

La sexualidad ha recuperado su inocencia paradisíaca. Una jovialidad intrascendente, sin miedo y sin inquina. En alemán, los hijos nacidos fuera del matrimonio se llamaban *Spielkind*, «hijos del juego». Parece imposible que hace sólo cuarenta años, al comenzar el capítulo de su *Teología moral para seglares*, el padre Royo Marín, un reputado moralista, advirtiese que iba a abordar «una materia escabrosa y nauseabunda». No era ninguna novedad. San Alfonso María de Liguorio, autor de enorme influencia entre los moralistas católicos, inicia su explicación de la

siguiente manera:

Ahora vamos a tratar, con disgusto, de aquella materia cuyo solo nombre inficiona la mente de los hombres. ¡Ojalá más breve y oscuramente pudiera explicarme! Pero, como ésta sea la más frecuente y más abundante materia de

las confesiones y por la que mayor número de almas cae en el infierno —más aún: no vacilo en afirmar que *por este solo vicio o, al menos, no sin él se condenan todos los que se condenan*—, de ahí que sea necesario, para la instrucción de los que desean aprender la ciencia

moral, explicarme con claridad, aunque de la manera más casta posible.

Todavía en 1893, el *British Medical Journal* se lamentó de que la *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing, uno de los primeros sexólogos modernos, no hubiese sido redactada en latín, para velarla mediante «la oscuridad decente de una lengua muerta». Propósito estúpido pero genial frase. Así las cosas, emprendo con

curiosidad el estudio de este vicio capital, para saber de su anacronismo o de su vigencia.

2. La lujuria en el canon de los vicios

Para Casiano, la lujuria es un «vicio natural», es decir, una pasión que no puede ser erradicada del todo. Los teólogos discutían si en el paraíso terrenal, antes de la primera falta, nuestros primeros padres tenían deseos sexuales. Fue el pecado lo que hizo que Adán y Eva se dieran cuenta de que

estaban desnudos. Para San Agustín en ese momento aparece la concupiscencia. Los órganos sexuales dejan de estar sometidos al alma, como indica la erección, que puede producirse cuando no se quiere y no producirse cuando se anhela. Sin embargo, en los escritos montanistas de Tertuliano, a quien Tomás de Aquino consideraba un hereje, aparece la lujuria como la forma original en que se manifiesta el pecado. Sorprendentemente, pensaba que incluso los ángeles —que son espíritus puros— prevaricaron contra Dios por un pecado contra la castidad. Fundaba su opinión en un texto de San Pablo en que se dice

que las mujeres han de llevar velo «por respeto a los ángeles» (1 Co 11, 10). En realidad, la concupiscencia no era solamente sexual, pues la dinámica misma del deseo había sido corrompida por ese acto de rebeldía. Pero la concupiscencia sexual manifiesta más claramente la inversión de las relaciones jerárquicas establecidas por Dios entre cuerpo y alma. A mediados de siglo XII, Pedro Lombardo, autor del *Libro de las sentencias*, que iba a servir de manual de teología durante siglos, escribe: «El pecado original es la instigación al pecado, es decir, concupiscencia y propensión a la

concupiscencia, que es la ley del cuerpo, languidez de la naturaleza, tiranía instalada en el cuerpo, ley de la carne».

El primer nombre que recibió este vicio no fue lujuria, sino fornicación. Según San Isidoro deriva de *fornix*, un edificio en forma de arco donde se reunían las prostitutas. Significa la unión carnal fuera del matrimonio, pero llegó a significar por metonimia todo pecado sexual. Traduce el griego *porneia*, que en Evagrio designa el espíritu maligno responsable de los pecados sexuales de los monjes. La gravedad de este pecado es que «peca contra el propio cuerpo»,

dice San Pablo, «olvidando el pecador que le ha sido dado por Dios como templo del Espíritu Santo». Gregorio lo cambia por lujuria, que significa desajuste, exceso, desmesura, raíz de la que procede «lujo» y también «luxación». «Sus consecuencias son ceguera mental, liviandad, la inseguridad de la mirada y la corrupción de todo el cuerpo», dice Burchard de Worms, en el penitencial más famoso del siglo XII. Un siglo más tarde, el manual para confesores de Robert de Sorbón recomienda que se someta al lujurioso a una terapia del terror a las enfermedades, procedimiento que llegó

hasta mi adolescencia, cuando se nos aterrizaba con las taras físicas que provocaba la masturbación. Un dato sensorial manifestaba según los moralistas medievales la presencia de la lujuria: una terrible fetidez.

La lujuria era un problema moral de hombres. La mujer interviene no tanto como sometida a ella sino como instigadora. En *El rompecabezas de la sexualidad* he hablado de la conspiración contra la mujer con un detenimiento que no puedo tener aquí. No hay parte de su cuerpo que no pueda excitar. Además, como indica Boncompagno da Signa en su *Rota*

Veneris, amplía su seducción por el gesto. Cito el texto como dato interesante para una historia del erotismo:

Los signos de los amantes son un primer mensaje de amor. Consisten en un gesto, como cuando la mujer abre el ojo derecho o el izquierdo sonriendo, provocando un placer

tan indescriptible en el alma de los amantes, que con frecuencia se sienten transportados fuera de ellos mismos. O cuando ella indica con un dedo, el índice, su cuello muy blanco, y los amantes lo besan. O cuando las mujeres que tienen hermosos cabellos llevan la mano a su sien y quitan las

cintas o los tocados para mostrar a sus amantes la belleza de sus melenas, incitándoles vivamente al amor. O cuando las mujeres, echándose hacia atrás para ajustar sus vestidos, colocan sus brazos de manera que los amantes puedan admirar la posición y todo su

cuerpo, a fin de que el fuego del amor se vea reforzado.

No cabe duda de que el autor ha observado con enorme atención aquellas tretas demoníacas. Nuestro asiduo Peyraut, en su *Suma de vicios y virtudes*, habla de esas mujeres que se visten para ir a bailar, como un soldado del Diablo que se prepara para vencer el alma de los hombres. Las hostilidades se abren en el momento en que las danzas y los cánticos comienzan y las mujeres retiran túnicas y mantos y se

ponen a girar cada vez más rápidamente, hasta que su cuerpo, sudoroso y enfebrecido a causa del movimiento, se convierte en una afilada espada con la que el Diablo mata a los hombres (*Sum.*, II, 3, 4).

Podría dedicar el resto de mi vida a contar las peculiaridades de la moral sexual, pero les aburriría.

3. ¿Era una rareza cristiana?

No. En todas las culturas la sexualidad ha estado sometida a norma, por razones

variadas. Una de las anécdotas más graciosas de la historia de la antropología es la metedura de pata de Margaret Mead sobre este asunto. Después de su estancia en Samoa, convenció al mundo de que en esa cultura había una deliciosa libertad sexual, que podíamos tomar como ejemplo de salud mental. La sexualidad no era una zona peligrosa que hacía falta vallar, sino que se convertía en zona peligrosa precisamente cuando se vallaba. Medio siglo después, Derek Freeman, otro antropólogo que había trabajado también en Samoa, publicó una obra criticando implacablemente el

libro de Mead. Le parecían inaceptables sus afirmaciones porque a su juicio la cultura samoana valoraba mucho la virginidad premarital. Los americanos, que habían recibido el libro de Mead como una liberación, se enfrentaron furiosamente a Freeman. En plena batalla, éste se sacó un as de la manga. Una anciana llamada Faamu, que había sido una de las jovencitas en cuyos relatos se basó Mead, confesó que todo habían sido mentiras contadas por ella y sus compañeras para burlarse de la extranjera que con tanto interés les preguntaba por sus aventuras sexuales.

Michel Foucault ha estudiado la

importancia que ha tenido el control de las pasiones sexuales a lo largo de la historia. Lo que las hacía peligrosas era, precisamente, su poder. Incluso un hedonista como Epicuro escribe en una carta: «Acabo de enterarme de que tus excitaciones carnales se hallan demasiado propensas a las relaciones sexuales (*aphrodisión*). Tú, siempre y cuando no quebrantes las leyes, ni trastornes la solidez de las buenas costumbres, ni molestes al prójimo, ni destroces tu cuerpo, ni malgastes tus fuerzas, haz uso como gustes de tus preferencias. Pero la verdad es que es imposible no ser cogido al menos por

uno de estos inconvenientes, el que sea. Pues las relaciones sexuales jamás favorecen y por contentos nos podemos dar si no nos perjudican» (*Sentencias vaticanas*, 51).

En Grecia, «eros» —el deseo— se distingue de la «filia» —la amistad—. «Enloquecer» es un sinónimo de «enamorar». El hombre enamorado pierde su respeto a la norma, por eso provoca miedo, sospecha, crítica. Si su comportamiento se generalizase «haría imposible toda la vida social. El enfermo de amor puede romper todas las conveniencias sociales: entre ellas el matrimonio, cometiendo adulterio.

Puede romper los límites entre los parientes, cometiendo incesto; los límites entre el hombre y Dios, el hombre y el animal», escribe Rodríguez Adrados en su estupendo libro sobre el amor en Grecia. A la vista de estos hechos no tiene razón Giddens cuando dice que «resulta sorprendente que el amor pasión no haya sido reconocido en ningún lugar ni como necesario ni como suficiente para el matrimonio y en la mayor parte de las culturas haya sido considerado subversivo». Al contrario, se comprenden muy bien los recelos ante un poder tan colosal y peligroso.

Pondré un ejemplo de esta fuerza

subversiva de la pasión amorosa. Los moralistas griegos y romanos sintieron gran interés por la figura de Medea, protagonista de una historia trágica. Enamorada de Jasón, de quien tiene dos hijos, mujer virtuosa, no puede soportar la infidelidad de su marido, y la furia vengadora se apodera de ella. No sólo quiere la muerte de Jasón y de su nueva esposa, sino que deseando hacer el mayor daño posible al infiel, sabiendo que lo que más ama en el mundo son los hijos que ha engendrado con ella, Medea, ésta decide matarlos.

Séneca convierte esta tragedia en un alegato contra la teoría de las pasiones

de Aristóteles. Este creía que podía haber una pasión amorosa compatible con una vida moralmente buena. De la persona virtuosa se espera que ame al tipo de persona adecuada, de la manera adecuada, en el momento adecuado, manteniendo el equilibrio adecuado con sus demás actos y obligaciones. Séneca cree que esto es de una ingenuidad casi mojigata. Nadie puede asegurar que el amor no conduzca al crimen, porque es por esencia desenfrenado. Basta que aparezca un obstáculo para que la misma pasión amorosa proporcione a la furia su alimento más apropiado. Medea está enajenada. Séneca lo expresa con una

genialidad dramática. «¡Medea!», llama su nodriza. «No soy Medea. ¡Llegaré a serlo!». Sólo cuando ha consumado su venganza puede decir: «¡Ahora soy Medea!». La conclusión de Séneca es pesimista porque Medea no es una loca ni una malvada. Es una mujer valiente, virtuosa, de gran carácter, vuelta criminal por el amor. «Nadie puede asegurar que por amor no acabará haciendo daño a sus hijos», advierte Séneca. Y las trágicas historias que leemos en los periódicos confirman que algo de verdad había en sus palabras. El amor desechado conduce a la furia, la otra terrible pasión.

Citaré, por la sorpresa que me ha causado la idea de la relación sexual que el epicúreo Lucrecio expone con extraordinario estilo literario. Descubre en la violencia del acto sexual un afán de poseer, siempre insatisfecho, que se manifiesta en una cierta violencia contra la persona amada:

En el momento mismo de la posesión, el amor de los amantes fluctúa incierto y sin rumbo, dudando si

gozar primero con las
manos o los ojos.
Apretujan el objeto de
su deseo, infligen dolor
a su cuerpo, a veces
imprimen los dientes
contra los labios
amados y los lastiman
a fuerza de besos;
porque no es puro su
placer y un secreto
aguijón les instiga a
hacer sufrir aquello

mismo, sea lo que fuere, de donde surgen estos gérmenes de furor [...]. Como un sediento que, en sueños, anhela beber y no encuentra agua para apagar el ardor de su cuerpo; corre tras los simulacros de fuentes y en vano se afana y sufre sed en mitad del turbulento río en el que

intenta beber; así en el amor Venus engaña con imágenes a los amantes; ni sus ojos se sacian de contemplar el cuerpo querido, ni sus manos pueden arrancar nada de los tiernos miembros que recorren inciertos en errabundas caricias. Finalmente, cuando, enlazados los

miembros, gozan de la
flor de la edad y el
cuerpo presiente el
placer que se acerca y
Venus se aplica a
sembrar el campo de la
mujer, entonces se
aprietan con avidez,
unen sus bocas, el uno
respira el aliento del
otro, los dientes contra
sus labios; todo en
vano, pues nada

pueden arrancar de allí, ni penetrar en el cuerpo y fundirlo con el suyo; pues esto dirías que pretenden hacer, y que tal es su porfía. Con tal pasión están presos en los lazos de Venus mientras se disuelven sus miembros por la violencia del goce (1075-1120). (Cito por

la traducción de Eduardo Valentí).

Pero ¿conviene entonces reprimirlo? Hay un momento especialmente dramático en la historia del pensamiento sobre este tema. Platón ha vilipendiado la pasión en sus diálogos primeros, pero al escribir *Fedro* cambia de idea. ¿Qué había sucedido en su vida? Tal vez su encuentro amoroso con Dion le hizo cambiar de idea.

4. La sexualidad medieval

Durante la Edad Media hubo una feroz campaña para desacreditar la sexualidad. Pedro Damián parece obsesionado por el sexo y vuelve una y otra vez a increpar la lujuria que nos ha manchado a todos. Gilberto de Nogent escribe: «Estamos abrumados por fantasías sexuales que surgen inesperadamente en nuestro cerebro, aun en el sueño; sórdidos deseos frustran nuestros esfuerzos por alcanzar la castidad y nos hunden en una desesperanza cada vez mayor». Pedro Abelardo, el revoltoso, fue el único teólogo de esta época que negó la intrínseca pecaminosidad de las

relaciones sexuales. Como cuenta Duby, se recomendaba a los cónyuges que sólo tuvieran en la mente la idea de la procreación. Si se abandonaban, esperando algún placer de su unión, pasarían a estar «mancillados», «transgredirían», como dice Gregorio Magno, la ley del matrimonio. Recuerdan el consejo que daban las madres victorianas a sus hijas: *Close your eyes and think in England*. Y aun cuando hayan permanecido fríos como el mármol, deberán purificarse después de cada ocasión, si quieren volver a aproximarse a los sacramentos. Deberán además abstenerse de cualquier

comercio carnal durante los periodos sagrados, y si no lo hacen, Dios se vengará. Gregorio de Tours ponía en guardia a sus oyentes: «Los monstruos, los tullidos, todos los niños enclenques son, como es sabido, concebidos el domingo por la noche». La terapia del terror continúa.

5. La sexualidad liberada

En *La felicidad paradójica*, Gilles Lipovetsky hace una aguda interpretación de nuestra situación. Hay un *eros frenético* en el discurso publicitario. La pornografía lo ocupa

todo, se impone incluso a los que no la quieren. «Después del sexo escondido, el megasexo que nos invade, hiperrealista, exacerbado, se despliega en un registro cada vez más extremo: una mujer con varios hombres, *fisting*, *bondage*, doble o triple penetración, grupo promiscuo, orgías gays o lesbianas. La sociedad del hiperconsumo es la que conoce la inflación orgiástica, el hipersexo virtual, duro y trivializado, consumible por todos y a todas las edades, en todo momento, en casa y a distancia [...]. El 7% de los estadounidenses tiene más de 50 parejas al año, y el 5% de los

franceses más de cien». Pero, añade Lipovetsky, eso se mantiene en el mundo imaginario. La mayoría de la gente quiere un «hedonismo bien temperado».

En la pasión sexual se ve con más claridad que en otras una posible deriva patológica por falta de control. Hay obsesiones y compulsiones sexuales, que limitan la libertad personal, y últimamente se habla cada vez más de «adicción al sexo», pero en general se puede pensar que hay una suavización general de la sexualidad, mediante la trivialización. Hay un consumismo sexual no comprometido, agradable, sin complicaciones, puesto que éstas

comienzan con la implicación afectiva. Cuentan que Henry Ford gritaba un día: «Cuando lo que necesito son unos brazos fuertes para apretar tuercas, ¿me mandan a una persona!». Lo mismo sucede en el sexo: cuando lo que necesito es un cuerpo, ¿qué complicación tener sexo con una persona! La imagen más simbólica y cutre es la del *glory hole*, un agujero abierto en la pared por el que el hombre introduce su pene para encontrarse con una fricción de cualquier tipo.

6. Sexualidad y «anábasis»

La pasión sexual ha sido ahormada por problemas sociales —estabilidad familiar, cuidado de los hijos, paz social—, pero, como las otras pasiones, adquiere su sentido moral cuando se la introduce en la perspectiva de la *anábasis*. Resulta iluminadora la respuesta que da Platón a la pregunta de si es lícita la homosexualidad: «Pregúntate si hace bien o mal al alma del amante». Nos encontramos en un dominio excepcionalmente fértil para estudiar las indecisiones humanas. El sexo, que es un fenómeno biológico, compartido con los animales, se integra

en la «sexualidad», que es un gigantesco dominio simbólico, un capazo trenzado de aspiraciones, creencias y afectos, en el que cabe todo. En este campo, donde la realidad se amplía con la irrealidad, la percepción con la fantasía, el determinismo con la libertad, surgen las normas morales que regulan el comportamiento sexual, y toda una educación sentimental que las sitúa en el corazón humano. Aparece así una peculiaridad sorprendente. Indispensable para comprender nuestra naturaleza: *un instinto animal se humaniza al ser sometido a reglas*. No es de extrañar que algunos autores de

postín —Freud y Lévi-Strauss entre ellos— consideren que la cultura humana comienza, precisamente, con la aparición de una norma sexual: la prohibición del incesto.

Esta índole simbólica de la sexualidad, la libera de las limitaciones biológicas, la deja en franquía para utilidades ideológicas. En el siglo XX, por ejemplo, la revolución sexual se consideró el corazón indispensable de la revolución política. La sexualidad fue un ariete contra el orden establecido, como decía Bataille, una búsqueda de la inversión. Pat Califia explica así su lesbianismo sadomasoquista:

Me gusta el sadomaso porque no es propio de una señorita. Es la clase de sexo que viola realmente todo lo que me han enseñado acerca de ser una niña buena y mantener mi ropa limpia [...]. El sadomaso es una blasfemia erótica deliberada, premeditada, una

forma de extremismo sexual, de desacuerdo sexual. Seleccionamos las actividades más atroces, las más desagradables, más inaceptables y las transformamos en placer. Usamos todos los símbolos prohibidos y todas las emociones rechazadas. La dinámica básica del

sadomasoquismo es la dicotomía del poder. Las esposas, collares de perro, látigos, el arrastrarse de rodillas, el dejarse atar, el pellizcarse los pechos, la cera caliente, enemas y hacer servicios sexuales son metáforas del desequilibrio del poder.

Las reticencias de los filósofos griegos hacia la sexualidad se debían a la facilidad con que a su juicio puede embrutecer al ser humano al cortar su dinamismo ascendente. Insistieron en la *chrésis aphrodision*, en el buen uso de los placeres, pero, además, consideraron que el ímpetu de la sexualidad podía transfigurarse. El tantrismo y otras religiones han divinizado la experiencia sexual. Platón intentó aprovechar su ímpetu ascendente hacia la Belleza. Creo que la evolución cultural ha seguido a su manera esa dirección mediante su empeño en sentimentalizar la sexualidad. Eibl-

Eibesfeldt ha mostrado la función socializadora, vinculadora, que ha tenido el sexo. Por ejemplo, hemos introducido en la relación sexual sentimientos como la ternura o el cuidado, que no estaban incluidos en ella. La trivialización nos priva de esa energía impulsora y, en ese sentido, es cómoda y peligrosa. Ha sido un elemento importante en la humanización de nuestra especie, en el enriquecimiento de nuestras relaciones, y abandonarlo sería un retroceso evolutivo.

Quinto vicio: La gula

1. Entre el bien vivir y la buena vida

Después de haber estudiado vicios imponentes y peligrosos, parece que llegamos a un vicio menor, casi ridículo: la gula, que es la desmesura en el comer y beber. Su inclusión denota el origen monástico de la lista de vicios capitales. Evagrio lo considera el primer pecado, porque es el que nos acerca más a los animales, y emplea un término que se

remonta a Aristóteles: *gastrimargia*. La locura del vientre. Es curiosa la preocupación medieval por la gula, que los moralistas relacionaban con muchos episodios de la historia sagrada. El pecado original fue un pecado de gula, pues consistió en comer una manzana. Esaú cedió su progenitura por un plato de lentejas. Noé se comportó indecentemente tras haber bebido, y Lot, borracho, cometió incesto. El pueblo de Israel, camino de la Tierra Prometida, se entregó a la idolatría porque estaba harto de comer maná todos los días. Herodes mató a Juan Bautista en la ebriedad de un banquete. Y, ya en los

Evangelios, el rico Epulón es puesto como ejemplo de persona falta de compasión.

En realidad la gula no era un vicio, sino la introducción a otros vicios, en particular a la lujuria. Por eso, el ayuno es una pieza fundamental de la vida monástica. «¿Qué es el ayuno?», se pregunta San Ambrosio. «El alimento del alma, la nutrición del espíritu, la vida de los ángeles, la muerte de la falta, la eliminación de la deuda, el remedio de la salud, la raíz de la gracia, el fundamento de la castidad». Mortificar el cuerpo mediante el ayuno cierra la puerta a uno de los enemigos

más temidos por el monje: la lujuria. De ahí el rechazo a comer carne, símbolo de la carnalidad, de la sangre, y también de la mesa viciosa de los ricos, que ven en ella un símbolo de estatus.

Además de con la lujuria, la gula guardaba relación con el amor al lujo. Este hecho permite páginas brillantísimas y divertidas de crítica automonástica, por ejemplo las de Bernardo de Claraval, un enorme escritor que se crecía en la parodia burlona. En su *Apología al abad Guillermo*, el fundador del Císter se ríe de la glotonería de sus excompañeros, los cluniacenses:

A falta de carne, de la que todavía se guarda abstinencia, se repiten los más exquisitos pescados. Cuando ya te has saciado de los primeros platos, si pruebas los siguientes, creerías que no has comido aún ningún pescado. Porque es tal el esmero y el arte con que los

preparan los cocineros que, devorados ya cuatro o cinco platos, aún puedes con otros más. Y la saciedad no mata el apetito. Seducido el paladar con los nuevos condimentos, vas olvidando el sabor de lo anterior. Y como si estuvieras en ayunas, se excita de nuevo la

voracidad con las salsas más extrañas. Claro que al final y sin caer en la cuenta, uno va atiborrándose, aunque la variedad del menú alivie el empalago.

Normalmente nos cansan los alimentos servidos al natural. Tal como nos los da la tierra. Pero

combinándolos de mil maneras se les quita el sabor que les da el Creador, se excita la gula con sabores falsificados y el deleite queda insatisfecho. ¿Y quién es capaz de describir, sin aludir a otros platos, las más diversas maneras de componer o, mejor, de descomponer unos

simples huevos? Con qué escrúpulo se baten y se revuelven, se preparan para tomarlos pasados por agua. O se cuecen para comerlos duros, se salpican en trocitos, o se fríen. Los meten al horno o los rellenan. Los presentan solos o con guarnición. ¿Para qué tanto esmero sino para matar su

monotonía?

Además de la lujuria y el lujo, la gula provocaba otras consecuencias detestables en un monje. Las hijas de la gula, según Gregorio Magno, eran la alegría tonta, la obscenidad, la impureza, la locuacidad excesiva. Nuestro indispensable Peyraut, tras decir que la gula deja entrar al demonio en casa, seguido de toda la familia diabólica, considera que el primer efecto de la glotonería es la «pesadez de espíritu». Es una afirmación muy interesante, sobre la que volveré

después.

2. La gula laica

Lo que resultaba problemático sobre este vicio es si era exportable fuera de los monasterios. Sin embargo, ya había sido tratada por los moralistas griegos, aunque bajo una figura más profunda e interesante: la intemperancia. Aristóteles había dicho que en todas las pasiones se puede caer en el vicio por exceso o por defecto (*Ét. Nic.*, 1107 b). Vivimos pues en un difícil paso entre abismos: a un lado el desenfreno, al otro la insensibilidad. En los deseos

naturales —comida, bebida, sexo— el desenfreno es más frecuente que su opuesto. Lo que preocupaba a los moralistas griegos era la pérdida de la libertad. No el acto, sino la esclavitud del vicio (*Ét. Nic.*, 1191 a). «El intemperante es un esclavo», escribe Comte-Sponville, «y tanto más desde el momento en que transporta a todas partes a su amo consigo. Es prisionero de su cuerpo, prisionero de sus deseos y costumbres». La gula es una debilidad, y la templanza una fuerza. «Es la virtud que supera todos los tipos de ebriedad y debe pues superar también», y en eso se vincula con la humildad, «la ebriedad de

la virtud», decía Alain en *Les arts et les dieux*. Alain es un autor poco conocido en España, que ejerció una gran influencia en Francia, y que mantiene unas tesis parecidas a las de este libro: «El hombre es acción. Mediante ella se da a luz a sí mismo. Es la inserción de la voluntad en el mundo, el paso de lo imaginario a lo real, de las pasiones a la sabiduría, de la naturaleza a la libertad. Es, para cada uno, la reconquista de sí mismo».

Tras este breve homenaje, volvamos a la templanza. Epicuro, también preocupado por la libertad, prefería hablar de autarquía. El sabio «pone

límites a los deseos, del mismo modo que se los pone al miedo», eso decía Lucrecio refiriéndose a Epicuro, que en su *Carta a Meneceo* escribe: «Los manjares sencillos proporcionan el mismo placer que un menú suntuoso, una vez suprimido todo el dolor que procede de la necesidad; y el pan de centeno y el agua proporcionan un placer extremo cuando uno se los lleva a la boca estando necesitado. Así pues, la costumbre de los regímenes sencillos y no dispendiosos es buena para mejorar la salud, hace al hombre activo en las ocupaciones necesarias de la vida y nos pone en una mejor disposición cuando

nos acercamos, de vez en cuando, a comidas costosas y nos hace no temer a la fortuna» (130, 131). El sabio vivirá seguro porque se contenta con poco y eso nunca le faltará.

3. La gula y la alegría

La historia medieval nos proporciona un enfoque más complicado de la gula. Los excesos en la comida y en la bebida fueron símbolo de un modo de vida festivo, opuesto a la tristeza ascética. Marcaban una separación entre la vida religiosa y la vida laica, entre la perfección y la imperfección, que era

admitida por la Iglesia. Como ha dicho Mijaíl Bajtín en su deslumbrante libro sobre Rabelais, costumbres como el carnaval, situado precisamente antes de la cuaresma, marcan la existencia de dos mundos. Uno serio, el otro alegre. Con una laxitud que podría parecer blasfema —y que lo era en otro momento del año— se admitían los paralelismos entre la Última Cena y una comilona, de la misma manera que se aceptaba una misa del asno, en celebración del asno que llevó al niño Jesús en su huida a Egipto, y que terminaba con un rebuzno del oficiante. La misma clerecía organizaba banquetes en honor de los protectores

enterrados en las iglesias, se bebía a su salud el *poculum charitatis* o el *charitas vini*. En una conmemoración hecha en la abadía de Quedlinburg se dijo textualmente que el festín de los sacerdotes nutría y agradaba a los muertos (*Plenius inde recreantur mortuo*). Según Flögel, los dominicos españoles bebían a la salud de sus santos patronos enterrados en sus iglesias pronunciando un paradójico brindis: «Viva el muerto».

Lo que me interesa es que toda esta exaltación de la alegría carnal se basaba —Bajtín *dixit*— «en la *degradación*, o sea la transferencia al plano material y

corporal de lo elevado espiritual, ideal y abstracto». Como era previsible, los ilustrados franceses abominaron de Rabelais, porque ellos creían en la *anábasis* racional. ¿Cómo iban a admitir una «fiesta de los locos», que hacía las delicias del público medieval? Pero, como también era previsible, los románticos, dados al exceso y fascinados por la locura, le reivindicaron. Chateaubriand le considera uno de los «genios-madre» y Victor Hugo, en su obra sobre Shakespeare, le incluye en una curiosa lista de genios de la humanidad, es decir, de los grandes inventores de

novedades. «Todos comparten un mismo defecto: la exageración, tinieblas, oscuridad y monstruosidad». Son Homero, Job, Esquilo, Isaías, Ezequiel, Lucrecio, Juvenal, Tácito, San Pablo, Dante, Rabelais, Cervantes y Shakespeare. El descubrimiento de Rabelais es el «vientre». Hugo no minimiza el tema: «El vientre devora al hombre. La orgía degenera en comilona». Pero, con la misma dialéctica que se da entre don Quijote y Sancho, en la comilona se alcanza la palabra sabia, la *alegre verdad*. Pantagruel, como los héroes, realiza hazañas, pero las suyas son hazañas

alimenticias.

Bajo su apariencia cómica, Rabelais nos presenta una visión más patética de la gula: la gula es una transgresión voluntariamente degradante. Este es el aspecto que resulta incompatible con la *anábasis*. El gran Rafael Azcona en el guión de *La grande bouffe*, la película dirigida por Marco Ferreri, contó la historia de un grupo de personas acomodadas que se reúnen para comer hasta reventar. Hizo la fenomenología de la gula desesperada.

4. La equívoca ebriedad

Apenas he mencionado la bebida. Y, sin embargo, plantea problemas muy interesantes. La ebriedad ha funcionado en el imaginario poético como una imagen de la creatividad, de la autenticidad, de la plenitud. Al fin y al cabo, la *theia mania* que arrebatava a los vates era una forma de ebriedad. Ortega decía que lo que hoy se dice en las cátedras, mañana se repite en las plazuelas. Me gustaría añadir que se repite de una manera degradada. Lo que en boca de poetas suena muy bien —por ejemplo, el elogio de las drogas—, cuando se ve en los poblados marginales

suenan de otra manera. No hay ningún don en el borracho que se tambalea y murmura reiterativamente frases pegajosas, o desinhibe su violencia. No hay ningún don en el heroinómano cuya única preocupación es cómo conseguir la siguiente dosis. Y en el LSD sólo se encuentra lo que previamente se ha puesto. Si a la sociedad actual le preocupan tanto las drogas, no puede ser por sus consecuencias sanitarias, pues, desde un punto de vista epidemiológico, la obesidad o la diabetes constituyen un problema más grave, sino porque producen *falta de control y adicción*, y ambas cosas disminuyen la libertad y la

responsabilidad, fundamentos de nuestro modo de vida. El consumo de drogas — incluido el alcohol— pone una vez más de manifiesto la necesidad de la templanza.

5. ¿Se puede incluir en la «anábasis»?

¿Tiene sentido a estas alturas hablar de la gula como de un vicio capital? Desde un punto de vista metafórico, sin duda, porque los fenómenos digestivos, asimiladores y defecatorios, son fuente permanente de imágenes. También tiene

vigencia desde un punto de vista sociológico, pues en el mundo coexisten dos gigantescas clases: los obesos y los famélicos. Por último, desde un punto de vista psicológico, la comida está en el origen de numerosos problemas: bulimia y anorexia, por ejemplo. Para los griegos, serían vicios —es decir, enfermedades biográficas—. Incluso hay una derivación moral *light*: en algunos países el sobrepeso se considera casi una falta moral, una demostración de dejadez y falta de voluntad.

Pero creo que debemos retomar un hilo que dejamos suelto. Peyraut habla de que la gula produce «pesadez de

espíritu». Se refiere sin duda al torpor pospandrial, pero lo voy a tomar en sentido literal. Mejor dicho, en mi sentido literal. Lo grave de la gula es que se opone a la ligereza del espíritu. A Aristóteles le preocupaba el modo de vida que se elige. Creía que el embrutecimiento era una claudicación humana. Sería la inversión más grosera. «Los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias. En cambio, los hombres refinados y activos ponen su bien en los honores, pues tal viene a ser el fin de la vida pública. Por último, un tercer grupo de hombres se dedica a la vida

intelectual» (*Ét. Nic.*, 1096 a). Siglos después, Stuart Mili remacha el clavo: el cerdo aspira a una felicidad de cerdo. Cuando Rabelais exalta la «degradación» en la comida, lo mismo que cuando Pat Califia hace lo mismo con el sexo, caen en la «viscosidad de lo fáctico» que describió de forma espeluznante y exacta Sartre. Y que es un rechazo desesperado de la *anábasis*.

 Escribo este capítulo
después de haber sido
invitado por Juan Mari
Arzak, Aduriz y otros

cocineros vascos a unas jornadas sobre cocina y creatividad. Tal vez su empeño en convertir la comida en experiencia artística tenga un profundo significado simbólico.

Séptimo vicio: La pereza

Un joven agrónomo habla con un
viejo campesino al volver a su
pueblo.

—¿Y bien, don Laureano? Quiero
preguntar una cosa. ¿Usted cree que
este campito me dará buen
algodón?

—¿Algodón dice, patroncito? —
respondió dubitativo el viejo—.
No, mire, no creo que este campo
le pueda dar algodón. Fíjese los
años que yo vivo aquí y nunca vi

que este campo diera algodón.
—¿Y maíz? —insistió el joven.
—¿Maíz dice, patroncito? No, no
creo. Lo más que puede darle es
algo de pasto, un poco de leña,
sombra para las vacas y, con
suerte, algunas frutas de monte.

—¿Y soja, don Laureano?
—¿Soja, patroncito? No, yo nunca
he visto soja por estos lados.

El joven, cansado, dijo:
—Bueno, don Laureano, le
agradezco todo lo que me ha dicho.
Pero de todos modos quiero hacer
una prueba. Voy a sembrar algodón.

El viejo sonrió y le dijo:

—Hombre, claro, patroncito, si se siembra... si se siembra ya es otra cosa.

J. L. MARTÍN DESCALZO, «*Razones desde la otra orilla*»

1. El demonio del mediodía

La historia de este vicio es una deliciosa peripecia intelectual y social. La pereza parece un vicio tan leve que incluso hay voces reclamando la virtud de la pereza

como antídoto para un mundo obsesionado por la actividad, por la codicia, por una laboriosidad embrutecedora. Paul Lafargue reclama un «derecho a la pereza». Escribe: «Una extraña locura posee a las clases obreras de las naciones donde reina la civilización capitalista. Esta locura ha traído las miserias individuales y sociales que desde hace dos siglos torturan a la triste humanidad. Esta locura es el amor al trabajo, la pasión moribunda del trabajo, llevada hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y de su progenie». Algunos decenios después, Bertrand Russell en

su *Elogio de la ociosidad*, hace una afirmación parecida: «El hecho de creer que la pereza es un vicio es la causa de grandes males en el mundo moderno. La vía de la felicidad y de la prosperidad pasa por una disminución sistemática del trabajo». Russell no defendía la inactividad, sólo pedía que bastaran cuatro horas de trabajo para tener las cosas necesarias, y poder dedicar el resto del tiempo a lo que le plazca a cada uno. Herbert Marcuse, uno de los iconos de la Revolución del 68, en su libro *Eros y civilización*, anunciaba una época donde el erotismo sustituiría a la laboriosidad. Sin embargo, las encuestas

nos dicen que para una mayoría de la población, las mayores satisfacciones vitales se viven en el trabajo.

A pesar de estos elogios de la pereza, la he considerado el vicio más opuesto a la *anábasis*, y por eso la trato en último lugar. Debo de estar pensando, por lo tanto, en otro tipo de pereza. Y los filósofos antiguos también, puesto que no valoraban el trabajo y no podían considerar un vicio la falta de interés por él. Para los griegos, el ocio era la característica de los hombres libres; y para los medievales, el trabajo era un castigo impuesto por Dios tras el pecado original. Según Max Weber, el aprecio

del trabajo, de la profesión, fue cosa del luteranismo, que despreciaba las virtudes monacales, porque le parecía egoísta desentenderse de los deberes mundanos. Sólo a partir de ese momento, la pereza se va consolidando como un gran vicio contra el trabajo. Para que entiendan bien mi punto de vista, tengo que volver a la historia. La de este pecado ha sido muy movida. La ha estudiado Siegfried Wenzel en *The Sin of Sloth*.

2. La pereza medieval

Las primeras relaciones de los vicios no

hablan de pereza, sino de *acidia*. Y sus descripciones son muy expresivas. Una extraña inquietud asalta al monje que la padece, en su celda. Según los moralistas, podía tratarse del «demonio del mediodía» mencionado en el salmo 90. «Invadido por un violento horror hacia el lugar en que se encuentra, el monje experimenta el desprecio por todos sus compañeros y el desagrado por su celda. Se vuelve inerte e inactivo, incapaz de consagrarse a la lectura o a la plegaria. Insatisfecho de sí mismo, sueña con monasterios lejanos en los que podría alcanzar esa perfección. Tal es su hartazgo de vivir en esa

comunidad, que ve cercana su muerte si no se aleja de allí. Agotado, querría comer como después de un agotador trabajo o de un largo ayuno, o abandonarse a un sueño reparador. Ansioso, mira a su alrededor para ver si alguien viene a buscarle; cada vez más inquieto, entra y sale de su celda, mirando al sol que no acaba de ponerse. Siente deseos de salir a la calle. Hay tantas cosas que hacer en el mundo: buscar noticias de un pariente, saludar a un fraile, visitar a los enfermos, reconfortar a las mujeres piadosas. ¿No es mejor consagrarse a las buenas obras que permanecer inútilmente encerrado

en una celda sin ningún beneficio?». Esta inquietud que Casiano describe con tanta precisión en sus *Instituciones cenobíticas* es la acidia, uno de los más peligrosos e insidiosos vicios capitales. En una debilidad del alma.

La acidia, nos dice Casiano, es hija de la tristeza. Y esto nos llama la atención. Tiene una rica progenie: ociosidad, somnolencia, inoportunidad, inquietud, vagabundeo (*pervagatio*), inestabilidad de espíritu y cuerpo, verbosidad, curiosidad. Además de los remedios espirituales —fuerza, paciencia, perseverancia—, recomienda como actividad preventiva el trabajo

manual.

Gregorio, un siglo después de Casiano, elimina la acidia del grupo de pecados capitales, sustituyéndola por la tristeza, en la que incluye *evagatio mentis circa illicita* (las ensoñaciones indecentes), y el *torpor circa praecepta* (la inercia al cumplir los preceptos). A Gregorio, la acidia le debió de parecer un vicio obsoleto, porque en los monasterios, en su tiempo, los monjes ya viven una reglas que no dejan apenas un minuto libre.

Pero la acidia —considerada la tristeza de los bienes espirituales— sigue presente en la literatura teológica.

Es un pecado del alma que aborrece la vida espiritual. Bernardo de Claraval la describe como laxitud, dureza de corazón, torpor, rencor espiritual, languidez. El abad Isaac de la Estrella habla de pereza interior causada por un exceso de seguridad, aburrimiento, amargura, desesperación, tibieza, tristeza. Sean cuales sean los síntomas es siempre una interrupción del camino de perfección en que el monje se mueve. El cartujo Adam Scot lo describe:

Frecuentemente,
cuando estás solo en tu

celda, una cierta inercia, una languidez espiritual, una laxitud del corazón se apodera de ti; experimentas dentro de ti una molestia terriblemente pesada; te conviertes en un peso para ti mismo y no sientes esa alegría interior que estabas acostumbrado a sentir. Esa dulzura

que tenías ayer y antes de ayer se ha convertido en gran amargura; las lágrimas que te inundaban abundantemente se han secado. Tu vigor espiritual está mustio. La belleza interior ha desaparecido. Tu alma esta desgarrada, lacerada, confusa, desolada, triste y

amarga, y no sabes
dónde apaciguarla
(*Liber de*
quadripertitus
exercitio cellae,
XXIV).

Tomás de Aquino una vez más sistematiza todas esas experiencias. Considera que la tristeza es la pasión del alma delante de un mal presente. Las diferentes tristezas responden a diferentes males. Si la tristeza es por un mal real —por ejemplo los propios

pecados— es elogiado; pero si es por un falso mal (es decir, por un mal que en realidad es un bien) es pecado. Los bienes espirituales son verdaderos bienes y eso convierte la acidia en un pecado, opuesto a la caridad. La raíz última de la acidia, dice Tomás, es el enfrentamiento de los deseos de la carne con los del espíritu (*De malo*, q.11, a.2.).

Dentro de la tradición de buscar las descendencias, las progenes, Aquino sigue la afirmación de Aristóteles: ningún hombre puede vivir permanentemente en la tristeza. Tiende a huir de lo que le entristece, aunque sea

un bien, como en el caso de la acidia. Se arriesga por ello a la *desesperación*, pero también a la *pusilanimidad*, que es el rechazo de todo lo costoso, y a la *indolencia*. En esa huida está acompañada por el *odio hacia los bienes espirituales* y por el *rencor* contra los que le obligan a ese bien. La acidia de los medievales no es ya el vicio de los solitarios, sino, como dice Wenzel, «una forma general y universal de desorden moral». Según nuestro amigo Peyraut, de ella derivan dos pecados: la dilación y la lentitud. Son graves porque suponen el despilfarro de uno de los dones más preciosos que

Dios ha concedido al hombre: el tiempo (*Summa de vitiis*, II, V, 5-21).

Podríamos seguir la historia de la acidia, que en Petrarca se convierte en melancolía: «Esta peste (la acidia) me asalta con tal fuerza que me tiene pegada a ella y me atormenta día y noche; y mi jornada, desde luego, no tiene ni vida ni luz, se parece a una noche infernal y a una muerte de las más crueles. Y como colmo de miseria, podría decir, me refugio de tal manera en las lágrimas y el dolor, con tan funesta voluptuosidad, que sólo me separo de ella de mala gana» (*Secretum*, II, 13). El aburrimiento podía ser para Kant un

vicio capital. En su *Antropología* traslada la acidia del monje a la vida del intelectual. «Es un dolor negativo provocado por un “vacío de sensaciones” que el hombre, habituado al cambio de éstas, percibe en sí cuando tiende a llenar con ellas su impulso vital». El sentirse vivir, el deleitarse —añade— no es pues otra cosa que sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente. Por aquí se explica la opresiva, incluso la angustiosa fatiga del aburrimiento para todos los que fijan la atención en el propio vivir y en el tiempo, por ejemplo, los hombres cultivados. Compara la inquietud del

público ilustrado con la ausencia de aburrimiento del «caraibe», provocada por su «innata falta de vitalidad», que le permite estar sentado largas horas con una caña de pescar, sin moverse. El vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror (*horror vacui*) y como el presentimiento de una muerte lenta, que es tenida por más penosa que si el destino corta rápidamente el hilo de la vida. El *spleen* de Baudelaire y el *tedio* descrito por los existencialistas son manifestaciones modernas de la acidia.

3. La pereza y el abandono de la «anábasis»

No es la pereza como falta de laboriosidad la que se convierte en un vicio capital, sino la que rechaza la *anábasis*, la que interrumpe, se opone, o lucha contra su dinamismo. Echa el ancla en la facticidad, olvida el espíritu, proclama que la finitud a secas es la esencia del hombre, y descansa en esa afirmación. San Agustín lo cuenta con su gran prosa: «Si yo quería depositar mi alma en el Uno, de modo que encontrara

quietud, ella resbalaba hacia el vacío y caía de nuevo sobre mí, y yo era un lugar desventurado para mí mismo». Esa brillante metáfora —mi propia alma me caía encima— es una buena definición del abandonarse. En el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles, el espíritu que niega, que protesta y, sobre todo, que detiene el flujo de la vida e impide que las cosas se realicen, «el padre de todos los impedimentos», pide a Fausto que se detenga. *Verweile doch!* Mefistófeles sabe que en el momento en que Fausto se detenga habrá perdido su alma. No va contra Dios, sino contra la vida, que es movimiento, actividad, creación.

En este estudio de las pasiones capitales, vemos que se convierten en vicios aquellas que entorpecen la *anábasis*, que rechazan o niegan esa posibilidad, que pretenden retraerse a un estado inerte o natural, sin darse cuenta de que no tenemos lugar al que volver, que no podemos regresar a ninguna ingenuidad natural, porque nos está vedada.

Nos mantenemos en vilo. Este es el sentido dramático, vital que tiene el concepto kantiano de autonomía. No es un dato, sino una tarea, como la libertad. Tenemos que crearlas continuamente mediante una intensa actividad.

Hartmann lo explicó en su *Ética*: «La actividad convierte al sujeto en persona. El valor de la actividad es un valor del estar dirigido fuera de sí como tal, del ir más allá de sí o del salir-fuera de sí de la sustancia moral —aunque los objetivos de la tendencia sólo pueden existir en ella como tales—, y por cierto en tanto que el salir no es un ser movido desde fuera, sino automovimiento originario, primer comienzo de algo nuevo». La pereza es la claudicación. Nada nos es dado, ni la libertad, ni la autonomía, ni la dignidad: todo es un arduo proyecto creador.

El mal tiene que ver con la

indolencia del corazón. Para Agustín, la traición a la trascendencia, la transformación del hombre en un ser unidimensional, es el mal propiamente dicho, el pecado contra el Espíritu Santo. Schelling y Schopenhauer se atienen a este punto de vista. Ambos afirman que quien traiciona la necesidad metafísica menoscaba dramáticamente las posibilidades humanas. El hombre puede traicionarse a sí mismo.

4. La sumisión como pereza

Tal vez habría que incluir dentro de la pereza la sumisión al mal. Hannah

Arendt habló en su libro sobre Eichmann de cómo éste había aceptado que la palabra de Hitler era ley. «Las palabras del Führer, sus manifestaciones orales, eran el derecho común básico. En este contexto “jurídico”, toda orden que en su letra o espíritu contradijera una palabra pronunciada por Hitler era, por definición, ilegal». Kovner, uno de los testigos del juicio contra Eichmann, contó la ayuda que le había prestado un sargento alemán en el campo de exterminio. Arendt se pregunta: «¿Por qué no hubo más casos como él?». El peligro era evidente. Arendt saca una conclusión: «Desde un punto de vista

político, nos dice que, en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero *algunos no se doblegarán*. Desde el punto de vista humano, la lección es que actitudes cual la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten seres humanos». Arendt no se hace ilusiones. Esta respuesta esforzada no es la «natural», va contra la fuerza de gravedad que nos abrumba a todos. Es una energía que rompe la facticidad.

«Los jueces sabían que hubiera sido muy confortante poder creer que

Eichmann era un monstruo, incluso teniendo en cuenta que llegar a tal convicción significaba la frustración de los deseos de Israel o, por lo menos, que el caso perdiera todo interés. Lo más grave en el caso de Eichmann era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales».

Epílogo

«¿Adonde cabalgas, señor?»
«No lo sé», dije, «lejos de aquí.
Siempre lejos de aquí, sólo así
podré llegar a mi meta».
«¿Así que conoces tu meta?»,
preguntó.
«Sí», respondí, «acabo de decirlo,
lejos de aquí, ésa es mi meta».

FRANZ KAFKA, «*Un nuevo
comienzo*»

No debemos seguir a quienes nos
aconsejan
que por ser humanos pensemos y
elijamos humanamente,
y por ser mortales lo hagamos
como mortales,
sino que, en la medida de lo
posible,
debemos inmortalizarnos y hacer
todo lo que está en nuestra mano
para vivir de acuerdo con lo mejor
de nosotros mismos

ARISTÓTELES, «*Ética a Nicómaco*»

1. La recuperación de la memoria

Este libro ha sido un ejercicio de recuperación de la memoria. No de mi memoria personal, sino de la que está oculta en el presente —que es a la vez efímera criatura de nuestra historia y padre de ella. *Anamnesis* llamaba Platón a la actividad de recordar los conocimientos que el alma traía de su anterior vida en el mundo de las ideas. Conservo la música de esta canción,

pero quiero cambiar la letra. La anamnesis que necesitamos es el proceso de reactivar la genealogía del mundo en que vivimos. En cada una de nuestras palabras, de nuestros sentimientos, de nuestras costumbres, normas e instituciones, hay una larga historia plegada que debemos recuperar.

¿Y qué he recordado? Muchas cosas. La primera de ellas, nuestra indefinición. Nuestro permanente vivir en vilo. Nuestra ontología precaria. El largo proceso por el que a lo largo de milenios nos fuimos constituyendo como sujetos morales, precisando poco a poco nuestros ideales, nuestras normas,

construyendo nuestras instituciones liberadoras, psicológicas y sociales, frutos de nuestra vulnerabilidad y de nuestra grandeza. Y, por último, he recordado que somos protagonistas de un gran relato de final incierto. Estamos impulsados por un dinamismo creador y si lo abandonamos no volvemos a ningún punto de partida. No somos una flecha lanzada desde el suelo y que al suelo cae. No podemos volver a la áspera pero inocente condición de los animales, igual que un roble no puede retornar a la bellota de la que procede. La inhumanidad no es un retorno, sino una degradación.

El estudio de los vicios capitales ha sido un pretexto para asistir a la larga búsqueda de nuestra segunda naturaleza. La primera era un puro dinamismo pulsional, una actividad dirigida por grandes deseos alumbrados por una inteligencia que se moldea a sí misma. No somos seres racionales, sino seres que pueden definirse como racionales o irracionales. El placer, la vinculación social, la expansión creadora juegan en nuestra vida un doble papel. Por una parte, son la fuerza impulsora de nuestra acción, *thýmos*, *energéia*. Por otra, nos dirigen hacia los objetos deseables. Pero la inteligencia humana hace saltar

la certeza animal, y nos lanza hacia objetivos imprecisos e infinitos, que son, con frecuencia, «esquemas vacíos de búsqueda» que tenemos que llenar: la felicidad, la plenitud, la perfección, la divinidad. No debemos extrañarnos, porque así funciona siempre la inteligencia creadora y aquí estamos hablando de nuestra gran creación: la de definirnos como especie. Ningún artista tiene clara la idea de lo que quiere hacer cuando comienza. Tantea, recuerda, explora, selecciona y poco a poco va llenando de contenido ese esquema.

Decir a estas alturas que nuestra gran tarea creadora es definir la

naturaleza humana puede parecer odioso. Esta referencia a la «inteligencia creadora» nos lanza también a una trágica ambivalencia. Los dictadores más totalitarios del siglo XX —Hitler, Mussolini, Stalin, Mao Zedong— se sintieron artistas. Se creían escultores que debían modelar un pueblo perfecto. En 1917, Mussolini escribe en *Il Popolo d'Italia*: «El pueblo italiano es en este momento una masa de mineral precioso. Todavía es posible hacer una obra de arte. Para ello hace falta un hombre con el tacto delicado de artista y el puño de hierro del guerrero». En 1936 el órgano del Partido Nazi

Völkischer Beobachter publicaba en portada un artículo titulado «El arte como fundamento del poder creador político», en el que se lee: «Entre los trabajos artísticos del Führer y su gran obra política hay un vínculo interno e indisoluble. Su actividad artística es la condición primera de su idea creadora de la totalidad». Borís Pasternak, en un poema que lleva como título «El artista», publicado en 1936, dice que Stalin cumple el sueño más audaz y ejecuta cotidianamente «una fuga a dos voces» gracias a «los dos principios extremos que lo saben todo uno de otro»: la poesía y el poder. Esto condujo

a una pedagogía de hierro. En 1917 Bujarin ya afirmaba: «La coerción, la coerción proletaria en todas sus formas, empezando por las ejecuciones, éste es el método que permitirá dar forma al hombre comunista en el material humano de la época capitalista». Quince años después, Hitler confesaba a Rauschning: «Mi pedagogía es dura. Hay que arrancar lo débil y carcomido a martillazos». Stalin consideraba que los artistas debían ser «ingenieros del alma» y Mao Zedong justificaba su ingeniería social con estas palabras: «Los poemas más bellos se escriben en una página en blanco».

Con razón los supervivientes de esa generación sienten horror por las grandes palabras, y creen que el hedonismo es menos peligroso que la soberbia. Cada vez que aparece algo en mayúsculas es para echarse a temblar. Hemos de tenerlo en cuenta. Es imposible avanzar en nuestra tarea creadora sin contar con un adecuado criterio de selección. El deseo no es suficiente. No podemos prescindir de su impulso, pero no podemos confiar en él. La pasión ha mostrado su carácter ambivalente: es maravilloso sentirse movido por la pasión, si es la pasión conveniente. En este punto se sitúa el

tema de los vicios y las virtudes. Los vicios disminuyen nuestra capacidad creadora, porque seleccionan mal, porque limitan las expectativas, porque confunden, porque destruyen. Pero ¿dónde encontraremos ese canon que nos permita dirigir la pasión?

2. Una respuesta ilógica

Aristóteles respondió a esa pregunta cometiendo un error lógico: «Bueno es aquello que considera tal el hombre bueno». «El hombre bueno es la medida de la bondad». Todos sabemos que lo definido no puede entrar en la

definición. No podemos decir: Triángulo es una figura que tiene forma de triángulo. Aristóteles, inventor de la lógica, no pudo caer en un error tan elemental. Por lo tanto, tuvo que utilizar en su definición dos conceptos distintos. Tomemos el caso de la justicia, que preocupó mucho a John Rawls. También él decía que es justa la sentencia dada por un juez justo, lo que le obligaba a definir al juez justo. Es aquel que ha adquirido un conjunto de hábitos cuidadosamente contruidos, trabajados, contrastados, afinados, criticados, puestos a prueba. Lo que Aristóteles llamaba «carácter» y nosotros llamamos

«personalidad». Platón ya lo había dicho con una gran altanería: «No existe mal alguno para el hombre bueno» (*República*, 387 a). Es esa personalidad la que va a elegir los fines —sus esquemas de búsqueda— y por eso debemos saber qué conjunto de poderes, competencias, virtudes debe tener, y qué vicios debe evitar.

Algo parecido dicen los artistas. Por ejemplo, Schwitters escupe: «Todo lo que un artista escupe es arte». Y Warhol lo corrobora: «Todo lo que yo firme, desde un niño a un billete, lo convierto en obra de arte». Estas afirmaciones resultan risibles porque no especifican

los hábitos que constituyen una «personalidad de artista». De nuevo nos encontramos con la ignorancia genealógica. En la *Historia de la pintura* (Espasa-Calpe, 2010) he estudiado cómo la experiencia pictórica ha ido trabajando sobre sí misma durante más de cincuenta mil años. Sólo conociendo ese trabajo reflexivo que el arte ha hecho podemos definir los hábitos creadores en el arte. Y lo mismo ocurre en moral. ¿Cuáles son los hábitos en los que podemos confiar? Es aquí donde podemos retomar la investigación sobre las virtudes que está llevando a cabo la «psicología positiva»

estadounidense.

Este grupo pretende elaborar un «Manual de recursos y fortalezas humanas» que complementa el «Manual de enfermedades mentales». Creo que ese tratamiento no es el adecuado. La virtud no se opone a la enfermedad mental —aunque ésa fuera la opinión de los filósofos estoicos y epicúreos— sino al vicio. Por eso he escrito este tratado de vicios y pasiones. Al hacerlo, he comprobado la fuerza, inevitabilidad y ambivalencia de las pasiones, cosa de sobra conocida. Los griegos, los medievales, los ilustrados, los románticos, los modernos, los

posmodernos saben que la fuerza apasionada puede emplearse en un proyecto ascendente o descendente. A comienzos del siglo XVIII Giambattista Vico lo dijo de forma elocuente:

De la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, que son tres grandes vicios que afectan a todo el género humano, la sociedad hace la

milicia, el comercio y la política, y con ellas la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios, que ciertamente arruinarían la estirpe humana sobre la tierra, surge la felicidad civil. Este axioma prueba que la providencia divina

existe y que es una mente legisladora la que, de las pasiones de los hombres, encaminadas siempre a la utilidad privada y por las que éstos vivían como bestias feroces en la soledad, ha hecho los órdenes civiles, mediante los cuales viven en sociedad humana.

Es la paradójica función que Mefistófeles protagoniza en el *Fausto* de Goethe cuando se define a sí mismo como «una porción de aquella fuerza que siempre desea el mal y siempre propicia el bien».

¿Y cuáles son esas virtudes que ponen en buena forma al ser humano? Un grupo de investigación, formado por Christopher Peterson, Donald Clifton, Mihalyi Csikszentmihalyi, Ed Diener, Kathleen Hall Jamieson, Robert Nozick, Daniel Robinson, Martin Seligman y George Vaillant, ha revisado las virtudes respetadas en un gran número de culturas, encontrando un sorprendente

consenso, que han expuesto en el libro dirigido por Christopher Peterson y Martin E. P. Seligman, *Character, Strengths and Virtues*, (Oxford University Press, 2004). Coincide con las virtudes ya señaladas por los filósofos griegos —prudencia, justicia, fortaleza y templanza—, con las que nos hemos tropezado a lo largo de estas páginas. Añaden la compasión y una virtud a la que llaman «trascendencia», que recoge una parte importante de lo que he denominado *anábasis*.

No tenemos más remedio que confiar en las personas que posean estas virtudes básicas, en el momento de tener

que diseñar el futuro. Por eso, fomentarlas se convierte en la tarea básica de la educación. A partir de ellas, cada persona tendrá que hacer su adaptación creadora, elaborar sus proyectos de vida, y de la interacción inteligente entre ellas surgirán —ésta es mi esperanza— modos de vivir dignamente.

3. La otra memoria

Ahora me doy cuenta de que he hablado mucho de la memoria y, sin embargo, se me ha olvidado un aspecto de la memoria que me ha intrigado mucho en

mis estudios psicológicos sobre ella. Normalmente se habla siempre de la memoria del pasado y, sin embargo, una de las características de nuestra memoria es también recordarnos el futuro. Como continuación de la genealogía hay que elaborar una teleología, una genealogía hacia delante, para atraernos a nosotros mismos desde el futuro. La realidad que ha sido y la realidad que es no nos bastan. Necesitamos seducirnos a nosotros mismos desde el porvenir. Por eso, la esperanza es una pasión profundamente humana. Y también difícil, porque se quedó en el fondo de la caja de Pandora.

Nuestra gran aventura no puede ser ir en busca del Arca, sino ir en busca de la esperanza.

No he dicho ninguna novedad. Todo esto, sin duda, lo sabíamos ya, pero, al menos en mi caso, lo había olvidado. Por eso este libro termina como empezó.

No dejaremos de
explorar
y el término de
todas nuestras
exploraciones
será llegar al lugar

donde comenzamos
y conocerlo por
primera vez.

T. S. ELIOT, «*Little
Gidding*»

Autobiografía

Este libro tiene bibliografía prestada y bibliografía propia. Enlaza con otros libros míos, a cuyas bibliografías remito. Un ramalazo megalómano me impulsa a elaborar un «sistema de la inteligencia creadora» a la vista del público, como una performance filosófica. Escribo a medida que me desasno en un tema. No juego con cartas marcadas. Lo que no sé, no lo sé. Y lo

que sé, lo sé a medias, pero espero «progresar adecuadamente», como dicen los informes escolares. Por eso titulé mi blog *Philosophy in Making*, y por eso suelo escribir en los periódicos sobre los asuntos que estoy estudiando para mis libros, que no son tan dispersos como parecen. Las islas son revelaciones inconexas de una cordillera sumergida. Estrecha relación con este libro tienen *El laberinto de los sentimientos*, *El diccionario de los sentimientos*, *El rompecabezas de la sexualidad*, *Las arquitecturas del deseo*, *La pasión del poder* y *Anatomía del miedo*, obras dedicadas a explorar

el mundo de los sentimientos, las emociones y las pasiones. También *Teoría de la inteligencia creadora*, *La búsqueda de la dignidad* y *Dictamen sobre Dios*, en las que estudié la inteligencia triunfante, y *La inteligencia fracasada* y *Las culturas fracasadas*, donde me ocupé de la inteligencia fallida. Todas ellas están publicadas en Anagrama.

Además de mis autores de siempre, en este libro me ha acompañado Martha Nussbaum, un personaje atípico. Espléndida helenista, ha evolucionado hacia la filosofía del derecho y la ética. Me interesa especialmente su

convicción de que la literatura proporciona herramientas insustituibles para internarse en esos dominios. Ataca la sequedad abstracta de sus compañeros académicos porque olvidan lo más esencial de los temas éticos: sus inevitables contradicciones, su ineludible aspecto trágico. *La fragilidad del bien* (Visor, Madrid, 1995), *La terapia del deseo* (Paidós, Barcelona, 2003), *Justicia poética* (Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998) me parecen excelentes trabajos.

Este libro ha sido para mí rejuvenecedor, porque me ha forzado a releer, además de a los clásicos, a

algunos autores que me impresionaron en mi juventud. En especial E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Revista de Occidente, Madrid, 1960), y Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Encuentro, Madrid, 1898). Otro autor que me ha acompañado es Paul Ricœur. Me irrita con frecuencia, porque mezcla teología y filosofía con demasiado desparpajo y porque se empeña en poner en cada uno de sus obesos libros todo lo que sabe, pero he aprendido mucho de él. Me interesa sobre todo uno de sus primeros libros, *Lo voluntario y lo involuntario* (Docencia, Buenos Aires, 1988), pero

en esta obra he utilizado más *Finitud y culpabilidad* (Taurus, Madrid, 1982) y *El sí mismo como otro* (Siglo XXI, Madrid, 1996), porque en ellos trata el tema de la constitución del sujeto ético. Se hace cuatro preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra? y ¿quién es el sujeto de la imputación moral? Y estas preguntas me dan mucho que pensar desde hace años. Siguiendo con mis compañeros de viaje, tengo que mencionar a Rüdiger Safranski. No lo había leído hasta ahora, y para mí ha sido un estupendo descubrimiento. Su libro *El mal o el drama de la libertad* (Tusquets, Barcelona, 2005) me ha

parecido profundo y admirablemente escrito. Y *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo* (Tusquets, Barcelona, 2003), imprescindible para conocer una turbulenta época de la historia europea. Me ha sorprendido su tratamiento de la figura de Schiller, un personaje que resulta conmovedor y que ha sido oscurecido por el monumental Goethe en *Schiller y la invención del idealismo alemán* (Tusquets, Barcelona, 2006). Cuando casi todo el mundo alardea de bibliografía, admiro su humildad. Parece que le ha resultado muy sencillo escribir lo que escribe. Frente a la

pedantería del erudito, exhibe la sencillez del sabio. He de dar también las gracias a André Comte-Sponville, a quien le pedí prestado parte del título. Su obra *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (Espasa, Madrid, 1996) descubrió al gran público la sabiduría que había en las menospreciadas virtudes.

Mis grandes dificultades

Decía Paul Valéry que la creación resulta incomprensible porque oculta su génesis. Una dubitativa y artesanal tarea de propuestas y rechazos, de tanteos y

selecciones, se resume en la claridad de un verso, que resulta milagroso cuando se olvida su laboriosa gestación. También el giro airoso de la bailarina nos hace olvidar las pesadas horas de barra. En un libro de filosofía, a veces las grandes dificultades sentidas por el autor no llegan a manifestarse en la superficie. Es posible que el problema que más me ha preocupado, ocupado y posocupado en este libro haya sido la relación entre personalidad y acto desde el punto de vista moral. Me gustaría hacerles comprender el problema, para que no resulte ridícula mi inquietud. ¿A qué debemos llamar «bueno» o «malo»?

¿A un acto o a una persona? Pondré un ejemplo sacado de la «crónica verde» de los periódicos. En el avatar mediático de Dominique Strauss-Kahn, ¿qué debemos considerar indecente, la conducta puntual o la personalidad? Respuesta fácil: el comportamiento. Ya lo dijo Pedro Abelardo, otro autor que me ha acompañado. Los vicios no son pecado. Nada es bueno o malo hasta que se consiente en hacerlo. Pero esta idea trocea la personalidad en un conjunto de «módulos morales». Alguien puede ser intemperante en el sexo, pero no en los asuntos políticos. Los grandes filósofos griegos y medievales no lo hubieran

aceptado. La persona es una. Ser intemperante en una cosa y no en otra es puramente coyuntural. A un@ le da por el sexo, a otr@ por el poder o el dinero, pero lo importante es que se trata de una personalidad incontrolada. Lo malo es el descontrol. Aristóteles decía que el objetivo de la ética es formar el carácter mediante buenos hábitos, y que los hábitos se adquirirían mediante los actos correspondientes. Esta idea resulta muy moderna. La tarea ética prioritaria es configurar una personalidad moralmente buena, que pueda pensar, elegir y realizar modos buenos de vivir. El juicio sólo por los actos resulta

verdadero y a la vez incompleto, como resultaba incompleta toda conducta observada con métodos conductistas, a los que no interesan los antecedentes mentales del acto.

Desde el punto de vista moral hay dos evaluaciones. La imprescindible desde el punto de vista jurídico evalúa los actos. Es lo típico de una moral kantiana: cumplir la ley es lo importante. El mérito reside en el esfuerzo por cumplir los deberes. Pero hay otro modo más profundo de evaluación, que se dirige a la persona como origen de los actos. Bueno sería el que tiene buenas pasiones, el que hace el bien con

naturalidad, sin tener que ser un atleta de la virtud. Es la postura de Max Scheler. Para la convivencia, resulta imprescindible la primera evaluación, que he llamado jurídica, que consiste en el cumplimiento de una norma externa. Desde el punto de vista del progreso ético, es necesaria también la segunda, porque de ella depende la creatividad moral, la invención de buenas normas. El progreso moral —como el progreso artístico— no puede venir de una aplicación normativa de lo que ya hemos hecho, sino de la formación de personalidades creadoras, sea en el campo moral o en el artístico. Ellas

deben ser las encargadas de inventar el progreso, aprovechando la experiencia histórica. A esa creatividad de la persona buena se refería San Agustín al decir «Ama y haz lo que quieras», o San Juan de la Cruz al afirmar: «Para el justo no hay ley». No hay ley exterior, por supuesto, pero sí íntima. A eso se refería también Aristóteles al decir que bueno es lo que el hombre bueno considera tal. Las virtudes eran el esquema básico de la creatividad. Lo mismo dice John Rawls sobre lo justo. Es lo que determina un juez competente, que debe 1) tener el grado suficiente de inteligencia, 2) conocer el

funcionamiento del mundo y de la mente humana, 3) estar dispuesto a usar los criterios lógicos para determinar lo que debe creer, 4) capacidad de juicio ético, 5) afán de considerar los temas con mente abierta y reconsiderar su opinión a la luz de nuevas pruebas, 6) conocer o intentar conocer sus propias predilecciones emocionales, intelectuales y morales y hacer un esfuerzo para precaverse de ellas al decidir, 7) tener un conocimiento de los conflictos en que pueden entrar los intereses humanos e intentar comprender todos los que están presentes en un hecho (Rawls, J., *Justicia como*

equidad, Tecnos, Madrid, 1986).

Otro tema que cada día me preocupa más es la índole desiderativa, motivacional, de nuestra esencia. Nacemos con una serie de necesidades/propensiones/preensiones que nuestros mecanismos neuronales y cognitivos se empeñan en satisfacer mediante la acción. Muchas de esas necesidades tienen un origen cultural: por ejemplo, el ansia de hablar que tienen los niños. Es un deseo cultural porque el lenguaje es una adquisición reciente de nuestra especie. La capacidad de manejar información que tiene nuestra inteligencia está

movilizada y dirigida por nuestros grandes deseos aunque, en uno de esos fantásticos bucles que produce nuestra inteligencia, acaba dirigiéndolos. A eso se refería Wilhelm Dilthey al decir que la esencia humana hemos de conocerla a través de la cultura, es decir, de aquellas cosas que se ha empeñado en hacer a lo largo de la historia. Los filósofos medievales elaboraron una teoría de los «deseos naturales», a los que debía plegarse la moral. Pensaban que habían sido infundidos por Dios en la naturaleza humana. Ahora creemos que fueron seleccionados a lo largo de la evolución biológica y cultural.

Los estudios genealógicos

No soy historiador, y mis ignorancias son oceánicas. Lo que me interesa es la genealogía, el dinamismo que da origen a la realidad histórica. Uso las referencias filosóficas según una metodología particular. La historia de la filosofía es la historia de unos textos y de unos argumentos, pero, por debajo de ese «espíritu objetivado», es la historia de una larga experiencia humana, igual que lo son la historia de las religiones o de la ciencia o del arte o de la poesía. Cito los textos como testimonios de

experiencias filosóficas. El tema de la genealogía tiene tres grandes líneas de despliegue: 1) la que arranca de Hegel y su *Fenomenología del espíritu*, que se encarga de estudiar la Vida del concepto, 2) la iniciada por Edmund Husserl con su *fenomenología genética o constituyente*, que aspira a describir la emergencia de la realidad en el sujeto trascendental, y que expuso en *Meditaciones cartesianas* y *Experiencia y juicio*, 3) la *genealogía cultural*, iniciada por Nietzsche en su *Genealogía de la moral* y prolongada por Michel Foucault en «Nietzsche, la genealogía y la historia», publicado en

Microfísica del poder (Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991). En este caso, de lo que se trata es de desvelar la genealogía de las esencias culturales. Como dijo Nietzsche: «Los entes culturales no tienen esencia, sino historia». Afirmación verdadera, pero compleja, que se hace todavía más compleja en el caso del hombre, ser híbrido de naturaleza y cultura, lo que da origen a una esencia híbrida también. El modo en que se construye el ser humano como sujeto es el problema decisivo para la especie humana. En este momento nos hemos «constituido» como «especie dotada de dignidad», pero ésa

es una construcción cultural que puede desaparecer. Y el abismo acecha. Foucault llamó la atención sobre la relación entre ese saber de la intimidad y la ética. «¿Cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido?» y, sobre todo, «¿Qué es lo que uno debe saber sobre sí mismo para desear renunciar a algo?», se pregunta en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Paidós, Barcelona, 1990). Creo que buscaba, como yo en los primeros capítulos de este libro, la genealogía del sujeto ético. «¿Dónde estoy en la elaboración de mí mismo como sujeto ético de la verdad?»,

escribe en *La hermenéutica del sujeto* (Akal, Madrid, 2005). Me ha interesado mucho el libro de Rosario Ruiz Castro *El discurso de autoayuda como tecnología del yo* (Universidad de Almería, Almería, 2010) porque interpreta la popular e influyente literatura de autoayuda utilizando conceptos foucaultianos.

Los vicios capitales

Sobre los vicios capitales hay varios libros modernos. Me ha sido de gran utilidad, y he utilizado profusamente, el de Carla Casagrande y Silvana Vecchio

I sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo (Einaudi, Turin, 2000), ejemplo de investigación rigurosa. Continúa siendo de referencia el libro de Morton W. Bloomfield *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept* (State College Press, East Lansing, Michigan, 1952). Proporciona mucha información Solomon Schimmel: *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature* (Free Press, Nueva York, 1992). Aviad Kleinberg, *Péchés capitaux* (Seuil, Paris, 2008), sólo me ha interesado por las referencias que hace a la cultura

judía. Pueden consultarse también: Oliver Thomson, *A History of Sin* (Canongate Press, Edimburgo, 1993); John J. Medina, *The Genetic Inferno: Inside the Seven Deadly Sins* (Cambridge University Press, Cambridge, 2000). Sobre la riquísima imaginería inspirada en los vicios capitales: Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art* (University of Toronto Press, Toronto, 1989).

Ocuparme de esta tradición secular me exigía recuperar mi viejo interés por la patrística y la filosofía medieval, que, como Umberto Eco ha explicado

brillantemente, encierra fascinantes tesoros filosóficos. El deseo que tenía de releerla ha sido una de las razones para elegir el tema de los vicios capitales. La referencia a Etienne Gilson es inevitable. Hace muchos años que estudié sus obras *La filosofía de la Edad Media* (Gredos, Madrid, 1958), *El espíritu de la filosofía medieval* (EMECE, Buenos Aires, 1952), y sus libros sobre San Buenaventura y San Agustín. Evagrio Póntico, Juan Casiano y Gregorio Magno han aparecido asiduamente en estas páginas. A quien quiera introducirse en esta etapa de la historia, le resultará útil la *Patrología*

dirigida por Angelo di Berardino (BAC, Madrid, 1986). En castellano, la editorial Ciudad Nueva está haciendo una meritoria tarea publicando la «Biblioteca de Patrística». Hay muchas figuras sorprendentes. La de San Agustín es demasiado poderosa para necesitar presentación. Pedro Abelardo, escandaloso en su tiempo por tantas razones, es más conocido por sus amores con la apasionada Eloísa que por su talento filosófico, pero fue un pensador profundo e innovador. Bernardo de Claraval, un excepcional escritor, y un controvertido personaje, a quien retrató Alvaro Pombo en *La*

cuadratura del círculo, es el mejor representante de la teología monástica. No he podido meterme a fondo en la sugestiva diferencia que hay entre la filosofía universitaria y la monástica, aquélla lógica, ésta poética y mística. Ni en el diferente estilo de filosofar de los teólogos anglosajones (Duns Scoto, Guillermo de Ockham) y los continentales, o de los dominicos (Tomás de Aquino) y los franciscanos (San Buenaventura). Me he centrado sobre todo en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, que, salvando anacronismos que ahora nos parecen ofensivos, es una obra pasmosa de

análisis y tenacidad lógica. Los tratados sobre vicios y virtudes fueron numerosísimos en la Edad Media. Bloomfield ha registrado más de seis mil (Bloomfield, M. W., Guyot, B. G., Howard, D. R., y Kabealo, T. B.: *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500*, De Medieval Academy of America, Cambridge, 1979). De ellos, he mencionado sobre todo el de Guillaume Peyraut, un fraile dominico que lo escribió en Lyon en la primera mitad del siglo XIII. Fue uno de los libros más difundidos en la Edad Media. Más de quinientos manuscritos y numerosas ediciones demuestran su

popularidad (Dondaine, A.: «Guillaume de Peyraut. Vie et oeuvres», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVIII, 1948). Gran parte de las obras de Agustín, Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino y San Buenaventura están publicadas en la Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid. De Pedro Abelardo pueden leerse en castellano *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (Yalde, Zaragoza, sin fecha) y *Conócete a ti mismo* (Tecnos, Madrid, 1992), un libro que me parece fascinante.

La neurología y la psicología vienen al encuentro

En los últimos años, la neurología ha mostrado gran interés por la constitución moral del ser humano, como lo demuestran las obras de Antonio Damasio *El error de Descartes* (Drakontos, Barcelona, 2001), *En busca de Spinoza* (Drakontos, Barcelona, 2005), *Y el cerebro hizo al hombre* (Destino, Barcelona, 2010). Ese mismo interés está presente en Michael S. Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos?*

(Paidós, Barcelona, 2010), Marc D. Hauser, *La mente moral* (Paidós, Barcelona, 2008), los tres volúmenes de *Moral Psychology*, editados por Walter Sinnott-Armstrong (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts), y el estudio de Robin Dunbar *La odisea de la humanidad* (Crítica, Barcelona, 2004). De hecho, se está constituyendo una nueva especialidad científica, la neuroética. Sirve como introducción Kathinka Evers, *Neuroética* (Katz, Buenos Aires, 2010).

La psicología de la motivación me ha proporcionado argumentos para elaborar la teoría del deseo expansivo.

Las referencias fundamentales pueden verlas en mi libro *Los secretos de la motivación* (Ariel, Barcelona, 2011). Las pasiones son estudiadas por la psicología de las emociones. Los avances más importantes en este dominio científico están recogidos en la bibliografía de *El laberinto sentimental*. Desde su publicación en 1996, las principales aportaciones se han hecho desde la neurología, con las obras de Damasio y Gazzaniga ya citadas, *Emotion Explained*, de Edmund T. Rolls (Oxford University Press, Oxford, 2005), y *The Emotional Brain*, de Joseph LeDoux (Simón & Schuster,

Nueva York, 1996). Han proliferado los libros sobre inteligencia emocional, de muy irregular calidad y muy repetitivos. Se ha mantenido el interés por el aspecto social de las emociones. El tratamiento de las emociones que hace la filosofía actual puede verse en Robert C. Solomon (ed.), *Thinking about Feeling* (Oxford University Press, Nueva York, 2004). Marvin Minsky, uno de los padres de la Inteligencia Artificial, publicó por fin su libro sobre las emociones desde el punto de vista computacional: *La máquina de las emociones* (Debate, Barcelona, 2010).

Pureza e impureza

Para este tema, que me ha interesado mucho, es imprescindible la obra de Mary Douglas *Purity and Danger* (Routledge, Londres, 1991). Y es útil Richard Fardon, *Mary Douglas* (Routledge, Londres, 1999). Pero sobre todo me parece relevante la «pureza de corazón» —que tiene una estrecha relación con la «personalidad buena», que mencioné antes— y el hecho de que ese concepto esté presente en el cristianismo y en las religiones orientales, como puede verse en el libro

editado por Bruno Barnhart y Joseph Wong *Purity of Heart and Contemplation*. Vladimir Jankélévitch, un filósofo que prolonga la destreza introspectiva de los moralistas franceses, ha tratado este tema en *Lo puro y lo impuro* (Taurus, Madrid, 1990) y en *L'innocence et la méchanceté* (Flammarion, París, 1988). Con la confianza que me da el haberle leído durante años, me gustaría haberle podido dar el mismo consejo que los estudiantes del 68 dieron a Sartre cuando le invitaron a dar una conferencia en una de sus asambleas: «¡Sé breve!».

Es posible que la insistencia de Husserl en buscar ascéticamente la pureza intelectual —a través de la *epojé*— sirva para explicar el paradójico hecho de que un pensador poco interesado por la religión y la teología despertara el fervor religioso en sus discípulos —Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Paul Landsberg, Dietrich von Hildebrand— o en pensadores muy influidos por él, como Max Scheler y Martin Heidegger. Como también es curioso que fuera un franciscano belga, Herman Leo Van Breda, quien rescató todos los manuscritos de Husserl y consiguió que

la Universidad Católica de Lovaina los acogiera, salvándolos del nazismo.

Los problemas de este libro: Las pasiones

Pasión no es un concepto psicológico. Se ha quedado en un terreno incierto, entre la retórica y la metafísica. La relación entre biología, pasión y moralidad ha sido estudiada por Jean-Didier Vincent en *Biología de las pasiones* (Anagrama, Barcelona, 1987) y *La chair et le diable* (Odile Jacob, París, 1996), un libro excesivamente

metafórico que no entiendo bien.

Me sorprendió comprobar que los estudios clásicos sobre los «vicios» en realidad eran tratados sobre las pasiones. En un libro de psicología como el de Richard S. Lazarus y Bernice N. Lazarus *Passion & Reason* (Oxford University Press, Nueva York, 1994) se estudian las «malas emociones»: furia, envidia, celos. Y se considera el orgullo buena emoción. A pesar de los peligros del mundo pasional, grandes teólogos cristianos opinaban que no puede haber virtud sin pasión. Agustín: «Si la voluntad es recta, no sólo no serán culpables las pasiones, sino laudables».

Y Tomás de Aquino cuando se pregunta si puede haber virtud sin pasión, dice que no (*Sum. Theol.*, 1-2, 59, 5). La puerta la había abierto ya Platón, cuando en *Fedro* presenta una novedad en el estudio de las pasiones. Tenía que resultar escandaloso, para un platónico de estricta observancia, oírle decir que algunas pasiones «pueden brindarnos los mejores bienes» (244 c). Esta ambivalencia está presente en todo el argumento del presente libro.

Algunas monografías

Sólo voy a mencionar algunos libros dedicados a vicios concretos: Carlos

Castilla del Pino (ed.), *La envidia* (Alianza, Madrid, 1994); Helmut Schoeck, *L'envie* (Les Belles Lettres, París, 1995); Max Scheler, *El resentimiento en la moral* (Caparros, Madrid, 1992); Algirdas J. Greimas y Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions* (Seuil, París, 1991), por sus análisis de la avaricia, la envidia y los celos; Veronika E. Grimm, *From Feasting to Fasting. The Evolution of a Sin: Attitudes to Food in Late Antiquity* (Routledge, Londres, 1996). Me ha interesado mucho el libro de Peter Sloterdijk *Ira y tiempo* (Siruela, Madrid, 2006), en especial su intento de

recuperar el concepto de *thýmos*. Para el cambio de las pasiones referentes al dinero, me ha resultado fundamental el espléndido libro de Albert O. Hirschman *Las pasiones y los intereses* (Península, Barcelona, 1999) y el de Emma Rothschild *Economic Sentiments* (Harvard University Press, Cambridge, 2001), que estudia el pensamiento de Adam Smith, Condorcet y otros ilustrados.

La literatura psicológica sobre las virtudes

Las virtudes están de moda entre los psicólogos, lo que demuestra una evolución parecida a la que ha seguido una parte de la neurología. El *handbook* donde se reúnen los resultados de las investigaciones sobre ellas llevadas a cabo por el grupo de psicología positiva, dirigidas por Christopher Peterson y Martin E. P. Seligman, se titula *Character, Strengths and Virtues*, términos que designan la estructura de su sistema. Las virtudes están dirigidas a encarnar los grandes valores, y son seis (que pongo en cursiva), que se concretan en veinticuatro fortalezas distintas (entre

paréntesis): *sabiduría* (creatividad, curiosidad, apertura de mente, deseo de aprender, visión completa), *fortaleza* (valentía, tenacidad, autenticidad, vitalidad), *humanidad* (amor, generosidad, inteligencia social), *justicia* (ciudadanía, equidad, liderazgo), *templanza* (perdón, humildad, prudencia, autocontrol), *trascendencia* (sentimiento estético, gratitud, esperanza, humor, espiritualidad). El conjunto de fortalezas constituye el carácter. Howard Gardner se ha unido a este grupo con su último libro, *Verdad, belleza y bondad reformuladas* (Paidós, Barcelona,

2011). Algunas limitaciones de esta teoría son criticadas por Edward C. Chang y Lawrence J. Sanna, *Virtue, Vice, and Personality* (APA, Washington, 2003). De estas investigaciones me interesa sobre todo la recuperación de la noción clásica de «carácter» como personalidad moral. Apoyan la idea de moral como «elección de personalidad», es decir, como construcción de la inteligencia generadora y de la inteligencia ejecutiva.

Las dos narraciones

La *anábasis* y la *katábasis* dan

origen a dos tipos de narraciones. Ascendente y descendente. Al escribir este libro he recordado, una vez más, preocupaciones de mi adolescencia, cuando me intrigó un texto de Julien Green, uno de los grandes novelistas del siglo pasado, injustamente olvidado. Expresaba su escándalo ante el hecho de que literariamente la maldad fuera más interesante que la bondad, y se preguntaba si a la vista de eso era moralmente lícito escribir novelas. A Dostoievski, otro de mis ídolos juveniles, también le preocupaba este problema. En sus cartas habla del deseo de escribir la historia de un hombre

bueno y de las dificultades que encontraba. Cuando al fin lo hizo, escribió *El idiota*. Blake decía, hablando de Milton, que, como todos los poetas, estaba en el bando de los demonios sin saberlo. «Aunque lo quisiera, la poesía no puede construir. La poesía sólo destruye, sólo es verdadera cuando es rebelde. El pecado y la condenación inspiraron a Milton, al que el paraíso negó impulso creador».

Me intrigó ese atractivo dramático del mal. ¿Por qué nos fascina en la ficción lo que en la realidad nos espantaría? Vladimir Jankélévitch en *Lo puro y lo impuro* propone una

explicación: «La perfección, la simplicidad, la pureza desafían desde el principio cualquier análisis. El puro intemporal es, pues, inenarrable: un cielo sin nubes no tiene historia, un eterno bello y fijo no proporciona materia para el drama ni para la novela: sólo se narran los cielos turbulentos y cambiantes, las vicisitudes del tiempo variable y los zigzags del turbio devenir». Y concluye: «Lo impuro, en cambio, es muy narrativo. Podemos hablar de ello indefinidamente». En efecto, la narrativa de la plenitud es muy pobre. A Marx, al intentar describir cómo sería el estado ideal del ser

humano al liberarse de la alienación, sólo se le ocurre decir que podría cazar y pescar a su antojo. La iconografía cristiana del cielo es disuasiva. Y también lo es la ausencia absoluta de deseos que nos exige el budismo para ser felices, o la *apatheia* y la *ataraxia* que nos recomendaban los filósofos helenistas. La mitología griega nos brinda una constatación sorprendente: los dioses se aburren en su infinitud y por eso desean mezclarse con los humanos y copiar sus pasionales aventuras. Sin duda, las virtudes son menos «apasionantes» que los vicios, afirmación tautológica, puesto que

previamente hemos demonizado la pasión.

Nos horroriza padecer el mal, pero nos atrae contemplarlo. Es fácil comprobar este hecho. Hay una explicación obvia. Como decía Virginia Woolf, «a la gente le gusta sentir, sea lo que sea», y Kant comenta con humor que «los ingleses se suicidan para pasar el rato». Pero hay algo más profundo e inquietante. En los periódicos de hoy encuentro un reportaje sobre unas fotografías inéditas de Hitler, con el comentario: «El interés por Hitler y la barbarie nazi no disminuye». En un suplemento de libros leo: «La atracción

por los crímenes reales gana terreno en libros que analizan los hechos o que recrean la ficción». La autora del reportaje, hablando de un autor inglés, dice: «Su última propuesta lleva un título sugerente: *BTK (átalas, tortúralas y mátalas). Treinta y un años de impunidad para un asesino en serie*». De esta noticia sólo me interesa el adjetivo «sugerente», que se utiliza como elogio. Un adolescente apasionado por los juegos de ordenador me habla «con pasión» de uno en que el bando de terroristas se opone al bando antiterrorista. «Lo divertido es matar», dice. Luego, como la expresión le ha

parecido demasiado fuerte, añade: «Matar de mentira, claro». Sentir emociones desagradables es malo, pero sentir simulacros de emociones desagradables resulta «emocionante».

Como coletazo retórico del Romanticismo se puso de moda un malditismo estetizante. Théophile Gautier escribía: «En el sufrimiento e infortunio de la humanidad hay algo que no me desagrada». Flaubert disfrutaba imaginando un Oriente salvaje: «Quisiera ver al salvaje malabar y sus danzas, en las que los hombres se matan». Recuerda que ya de joven prefería los lugares morbosos y que la

sala de anatomía de un hospital le resultaba atractiva y despertaba «su hambre de caníbal». Confesaba a Louise Colet: «He investigado a fondo la locura y el placer, y me he ocupado de ellos tan deliberadamente que espero no caer en la demencia y ser otro marqués de Sade». Rimbaud había recomendado «*le dérèglement de tous les sens*», el desarreglo de todos los sentidos. Bataille detecta un mundo invertido, del que Sade es el paradigma. «*Los ciento veinte días de Sodoma*», escribe, «es el único libro que está a la altura de lo que el espíritu humano es. Su lenguaje es el lenguaje del universo lento, que degrada

gota a gota, que tortura y que destruye la totalidad de los seres que engendró». ¿Todo esto es real o es una impostura esteticista, un desahogo *d'enfants terribles*, un equívoco simulacro?

Creo que hay un malentendido. La literatura del mal, dice Bataille hablando de Sade, es monótona y aburridísima. Como decía el genial Tono: «El cuerpo humano son habas contadas», y como añadía Ramón Gómez de la Serna: «El mundo no es tan mundo como dicen». Lo que en el fondo nos emociona no es la degradación, sino lo que en el ser humano hay de afán de sobreponerse. Nuestra situación de

precariedad y contradicción, esencia de la tragedia griega. La *anábasis* que está oculta en la *katábasis*. Tal vez me decida a explorar este tema con más detenimiento, pero no ahora. Adiós.



JOSÉ ANTONIO MARINA TORRES
(Toledo, España, 1 de julio de 1939). Es un filósofo, ensayista y pedagogo español.

Marina es Catedrático de Filosofía además de Doctor Honoris Causa por la Universidad Politécnica de Valencia.

Pero, por vocación, desarrolla su actividad docente en un Instituto de Enseñanza Secundaria. Su labor investigadora se ha centrado en el estudio de la inteligencia y en especial de los mecanismos de la creatividad artística (en el área del lenguaje sobre todo), científica, tecnológica y económica. Como discípulo de Husserl se le puede considerar un exponente de la fenomenología española. Ha elaborado una teoría de la inteligencia que comienza en la neurología y concluye en la ética. También ha estudiado la inteligencia de las organizaciones y de las estructuras

políticas. Colabora en prensa escrita y audiovisual.

Paralelamente a su labor intelectual, Marina se encuentra comprometido con el proyecto de impulsar una «movilización educativa» cuyo propósito es involucrar a toda la sociedad española en la tarea de mejorar la educación mediante un cambio cultural que aproveche la preocupación, la generosidad, la energía y el talento de miles de personas dispuestas a colaborar. Como repite Marina una y otra vez, *«para educar a un niño, hace falta la tribu entera»*. Entre las numerosas iniciativas de esta

movilización, destaca una Universidad de Padres *on line*. Para todo ello véase la [página web del proyecto](#) y la [página personal de Marina](#).