

LA LIBERTAD CAUTIVA

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

El servo arbitrio luterano pretende quedarse aquí en el plano de la filosofía sin connotaciones teológicas. El mundo que nace de la Revolución Francesa —Libertad, Igualdad, Fraternidad convertidas en ideologías— determinará la filosofía social del mundo moderno que ahora agoniza. Se trató en principio de la ruptura de todo límite, de las estrictas limitaciones de las sociedades estatales de antaño. Superada hoy la agria polémica inicial entre patronos y obreros en la síntesis social-demócrata del Estado de bienestar, parece que «todo estaba listo y dispuesto para que nuestras sociedades hubiesen creído haber inventado un pequeño nirvana y para que, de esta forma, se convencieran de que el fin de la Historia estaba cercano... Esta mecánica demasiado perfecta comenzó a degradarse cuando los corporativismos fueron sustituidos poco a poco por actores sociales empeñados, por encima de todo, de sus intereses categoriales, en imponer la utopía en su visión del bien común» (1).

Todo empieza, pues, en la sustitución hecha en el siglo XVIII (por autores principalmente escoceses) del concepto del bien que queda reducido a mera utilidad —Stuart Mill— en lugar de la analítica clásica desde los clásicos griegos y romanos —Platón, Aristóteles, Cicerón— que lo dividían en honesto, útil y deleitable como componente esencial de un único concepto de bien común,

(1) ALAIN MINC *La borrachera democrática*, Temas de Hoy, 1995, págs. 37-38.

a la vez individual y social que ahora pasa a una sola versión, la del bien-para-mí.

1. Construcción antropológica de la libertad

Trazado así el marco general de por dónde va el discurrir humano, pasamos a ver cómo afecta al fundamental tema de la libertad humana. Esta se construye en dos momentos: la indeterminación inicial del sujeto y la determinación como elección final por éste. Entre ambos está el juicio racional que, a su vez, también tiene otros dos momentos: primero conocer el caso; tras ello el analizar y, finalmente, el decidir. El Aquinate lo condensa así: «El libre albedrío corresponde a la voluntad y a la razón, por lo que es dicho de ambas facultades» (In II Sent.ds.24.q 1,ar 2,co). Por esto, toda elección compromete a la totalidad de la persona, realidad definida como sujeto de conocimiento y voluntad. Por ello es preciso presentar ahora un esquema de ese complejo de orden superior que es la persona humana, no sólo substancia individual de naturaleza racional (Boecio), sino como «horizonte y confín entre dos mundos, el espiritual y el corporal», nos dice el Tomás sentenciario (In II Sent.ds 3,pt).

Por eso, operativamente al menos, adquiere cierta prioridad la personalidad de cada hombre que su mera consideración como persona genérica: es importante la consideración psicológica y sociohistórica de la libertad y no sólo de la libertad moral. Cada Yo humano, único e irrepetible, podemos considerarlo analíticamente, ante el conocimiento humano «que compone y divide», nos dice T. de Aquino, como formado concéntricamente por tres egos: un núcleo central que es la persona o ego moral, con conocimiento y voluntad libre rodeado, incluido en el ego psicossomático del cuerpo humano que condiciona por su doble sexualidad, su salud, la edad etc., que, en un caso límite pueden suspender la operatividad del ego moral en los casos de coma o subnormalidad. Cada humano concreto posee su fondo endotímico y vital, dependientes de su soma y que por los recuerdos, las imaginaciones y la concupi-

scencia de las pasiones entran como inevitables componentes en el juicio y anteceden a cualquier decisión de la voluntad (2). Pero el Yo humano no es monológico, sino dialógico (3), es decir, no es solo un ego racional sino, a la par, un ego político (Aristóteles): al ser social, este ego sociohistórico actúa como la envolvente exterior del único Yo humano existente. Así es como las personas humanas actúan —e interactúan— por su personalidad, dependiendo de ella sus decisiones y de cómo sus particulares egos psicossomático y sociohistórico filtran los datos que llegan al ego moral decisor último que opera según los grados de libertad psicológica y social que tenga en el momento de la operación.

Con este sencillo esquema podemos ver cómo si la libertad moral carece de un marco de referencia transcendente, de un-ordenado-de-lo-bueno-y-de-lo-malo, sólo quedan como referentes los estímulos de los envolventes psicossomático y sociohistóricos: sólo queda el bien-para-mí (social) o lo que me es deleitable (psicossomático): Estamos, pues, en un discurso ético (?) que sólo considera la situación social (Marx) o la gratificación psicossomática (Freud). De todos modos, como dijo Aristóteles (III De Anima, 10) los dos aspectos —interior o libertad moral y exterior o libertad social— vienen finalmente regulados por un consecuencialismo económico: en cada acción se calcula el esfuerzo que requiere y con cuánto gratifica, sea en placer, sea en utilidad de cualquier clase, como inevitable resultado de la autovaloración de qué sea el bien y qué el mal (cf. II Et.Nich.3, B 1105a, 5).

2. Condicionamiento sociohistórico: El hombre dirigido por otros

Aquí es, justamente, donde aparece la libertad cautiva, no sólo cautiva de las pasiones internas, es decir, las pulsaciones y solici-

(2) PHILLIP LERSCH, *La estructura de la personalidad*, Scientia, 1971, cf. págs. 99 y sigs.

(3) CHARLES TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, 1994, pág. 68.

taciones del ego psicossomático, sino cautiva por la acción exterior del sociohistórico que, a su vez, es influido e influye en lo psicossomático. Podemos empezar por esto último, la determinación psicossomática por el momento sociohistórico: ejemplo concluyente es una de las más graves enfermedades sociales de hoy, la anorexia, originada por el culto al cuerpo de la sociedad actual que se refleja en una moda que impone una figura estilizada. Esto implica toda una industria de comidas y bebidas *light*, regímenes adelgazantes y medicamentos antiobesidad que pueden tener fatales consecuencias para la salud del anoréxico/a.

El problema está en lo que Riesman (4) llama la dirección por los otros, no en el sentido vertical tradicional, propio de las sociedades tradicionales de dirigentes y dirigidos, sino en el actual horizontal de los pares que están en igual situación en la estructura social, lo que llega incluso a cambiar el rol de los padres (pág. 65), y de los maestros (pág. 77), acción que los *mass-media* (pág. 126) extienden a toda relación social, conformando y dominando todo el mercado de consumidores. Para Riesman «la fuente de la dirección para el individuo es interior, en el sentido de que se implanta desde muy temprano en la vida por la acción de los adultos y apunta a metas generalizadas pero, no obstante, ineludiblemente decididas» (pág. 29). Obviamente esto sólo es un *a priori* natural inevitable: los niños siempre han dependido y dependerán de los adultos y de ellos reciben el primer elemento socializador, el lenguaje. En él se configura la educación recibida e, incluso, el entorno familiar según su encuadre cultural, social y doctrinal.

Pero, ya desde el primer momento aparece una bifurcación:

a) «La persona dirigida por otros... prácticamente no piensa en sí misma como individuo. Menos aún se le ocurre que podría determinar su camino en términos de metas personales» (pág. 32). Es decir, no actúa en términos del yo, sino del nosotros, con una

(4) DAVID RIESMAN *La muchedumbre solitaria*, Paidós, 1971, páginas entre paréntesis en el texto citado.

obvia limitación a las determinaciones propias que inevitablemente afecta a la libertad. Esto explica suficientemente porqué se cambió el discurso social con la pretensión de una mayor libertad. Ahora veremos cómo tal cambio solo produjo un cambio de dependencia.

b) En efecto, ahora «emergen tipos de carácter que aquí denominamos dirigidos por los otros... Lo que es común a todos los individuos (ya no personas, A.S.) dirigidos por los otros es que sus contemporáneos constituyen la fuente de la dirección del individuo... Tal fuente es internalizada, en el sentido de que la dependencia respecto a ella para una orientación de la vida se implanta temprano. Las metas hacia las que tiende una persona (¿?, A.S.) por otros varían... Lo único que permanece inalterable durante toda la vida es el proceso de tender hacia ellos y el de prestar profunda atención a las señales procedentes de los otros... Permite una gran conformidad en la conducta, no a través del ejercicio de la conducta misma, como en el carácter de la dirección tradicional, sino mas bien a través de una excepcional sensibilidad a las acciones y los deseos de los otros» (pág. 37). Así, a la vez, se atenúa hasta desaparecer otra categoría vital en la sociedad, la jerarquía.

Pasemos ahora a conocer qué efectos ha tenido este cambio de orientación respecto al orden social y también respecto a la libertad personal y social. El cómo se entienda la libertad es determinante del resto del discurso: si la tomamos como simple indeterminación generará un tipo de personas. Si, en otro sentido, consideramos a la indeterminación como un previo o libertad en potencia de la voluntad, se hace necesario un conocimiento verdadero para alcanzar efectivamente la verdadera libertad: un error o una mentira en el conocer siempre comporta una o una equivocación en el obrar o una dolosa minoración de la libertad. Como mínimo, la ignorancia de la verdad lleva a la indeterminación aleatoria que nunca puede considerarse libertad que queda limitada al momento inicial de la depresión-por-lo-desconocido lo cual no elimina la responsabilidad y el tener que asumir las consecuencias de los resultados de obrar desde lo desconocido y, en su caso, culpablemente.

En este marco conceptual ¿qué conlleva el ser-dirigido-por-otros? Antes de contestar señalemos que en la alternativa a), la dirección por la tradición, el que ésta sea verdadera o falsa, buena o mala en relación con un objetivo orden-del-ser-la-verdad-y-el-bien es otro problema: la «dirección interior», internalizada por las personas según normas ancestrales que dan pautas concretas para una elección responsable según lo que se tiene por bueno o como malo porque así se lo han enseñado. Por el contrario, en la alternativa b), dirigido por los otros, la «dirección interior» es variable, cambiante, con un solo elemento constante, «tender hacia ellos», hacia los demás como único referente moral: no hay verdad ni bien, sólo tendencia, situación, opinión, todas ellas variables, cambiantes en función de las diversas y fluctuantes circunstancias de todo tipo. Esto, justamente, es lo que convierte a la libertad en libertad cautiva, encadenada, por la opinión pública, por el qué pensarán, qué dirán, que para el sujeto que tiene una especial sensibilidad para esto, como vimos con Riesman, es decisivo. Esto no tiene particular importancia en los pequeños temas cotidianos, en los que puede tomarse como una regla práctica de actuación; pero es grave en los temas mayores, los verdaderamente importantes. Y muy grave en la opinión sociopolítica que ahora pasamos a ver.

3. La «opinión pública» en política: Lowell y el «deber ser» de la opinión

Citamos antes el caso personal de la anorexia como enfermedad individual de origen social, pero ahora entramos en el marco político actual, es decir, no el de las sociedades tradicionales prerrevolucionarias, sino en la que ahora vivimos. Presentaremos dos consideraciones actuales sobre la opinión pública: la primera, de A. Lowell (5), Presidente que fué de la Universidad de Harvard,

(5) A. LOWELL, *L'opinion publique et le gouvernement populaire*. Ed. Marcel Girard, 1924, páginas en paréntesis.

expone el debe-ser de la opinión pública como ideal teórico. Señala cómo «ningún pueblo, por civilizado que sea, es capaz de formar opiniones reales sobre todos los puntos» (pág. 47), sino sólo sobre algunos porque hoy «los hechos son más y más difíciles de conocer» (pág. 48). Tras esta importante limitación *a priori* examina qué es la opinión pública desde la perspectiva elegida que es la del Gobierno Popular, lo cual le obliga a emitir un juicio de valor, distinguiendo la verdadera opinión pública, de la falsa opinión pública, entrando en los mecanismos de tal falseamiento.

A lo anterior añade que «la masa acepta sin examen serio todos los principios políticos fundamentales» (pág. 18), tremenda acusación al régimen democrático que dice defender. Para Lowell «una opinión debe implicar un juicio personal de los hechos» (pág. 21), porque «una opinión digna de este nombre no debe formarse sobre un asunto sin seguir un razonamiento y, lo que es más difícil, sin el conocimiento de un cierto número de hechos, aunque no sea necesario conocer todos los hechos que le conciernen» (pág. 22). Termina distinguiendo entre la opinión pública y los deseos populares: «Las dos están sometidas a la misma condición, a saber, que tanto el deseo cuanto la opinión, deben ser públicos, es decir, deben ser tales que la minoría se sienta llamada a aceptarlos. Esto, probablemente más exacto en la opinión que en el deseo; en efecto, aquella comprende en su esfera el bienestar de toda la comunidad; pero si el deseo cumple las condiciones requeridas, no podrá, en lo que concierne a la política, distinguirse de la opinión» (pág. 66). La diferencia está en que «el deseo no es noble porque muchas personas lo compartan. Aquí la palabra deseo se emplea en el sentido de impulso egoísta, aunque los deseos, incluso los violentos, no siempre son egoístas» (pág. 27). En suma, lo que Lowell hace sobre la opinión pública es un juicio moral voluntarista, expresión de lo que él quisiera que fuera. Conviene recordar lo que al respecto dice J. Marías (6): «El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear todo lo posible y lo imposible, lo inconciliable,

(6) JULIÁN MARIAS, *Antropología filosófica*, Revista de Occidente, 1973, pág. 106.

lo presente, lo futuro y hasta lo pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer».

Como la opinión pública es en pequeña parte racional y en gran parte emotiva, hay que tener presente que «el arte de emplear el talento en la producción de la emoción y de la opinión pública ha hecho tales progresos que la condición de los conflictos será modificada en el porvenir» (pág. 45). Esto lo admitía Lowell hace más de sesenta años, apoyándose en Graham Wallas —*Human nature in politics*, pág. 5—. Ahora tenemos ya aquí el porvenir, con unos *mass media* audiovisuales totalmente desarrollados y popularizados en un grado que entonces era inconcebible: estamos ya en el siglo de la publicidad (§26, pág. 28).

Lowell comprueba que «los partidos falsean la opinión» (§37, pág. 87): «Nadie se puede librar de las ideas colectivas. Estas ideas moldean constantemente nuestras opiniones» (*ibidem*). Y, lo que aún es peor, «falsifican de otra manera la opinión pública; ellos no se corresponden exactamente con las verdaderas divergencias del pensamiento» (pág. 89) porque «son divisiones que no son naturales» (*ibidem*). Hay que considerar que Lowell escribe en función de la organización política norteamericana, poco ideologizada a la sazón —y aún hoy—. Más grave es el caso europeo, fuertemente ideologizado, así como el universo multiétnico de África. En ambos casos, estos elementos conllevan inevitablemente un falseamiento de la opinión pública pues en vez de atender al interés general, como quiere Lowell sólo a los particulares intereses de cada ideología o grupo étnico.

4. Opinión y situación socio-política actual: Minc y la opinión pública efectiva

Ahora se da, como dice A. Minc (7) citando a Hirschman, «la alternancia de períodos, unos determinados por valores colectivos y otros por valores individuales» (pág. 80). O, expresado en térmi-

(7) ALAIN MINC, *op. cit.*, páginas entre paréntesis.

nos del Yo humano propuesto aquí, unos determinados por el ego sociohistórico y otros por el psicosomático. En aquél todavía se aducen razones, ciertamente ideologizadas y, por ende, opuestas entre sí según el ismo (8) determinante de cada grupo. Pero, en el otro caso, el discurso psicosomático, no se aducen razones sino deseos, sentimientos, sensaciones que son la forma expresiva de la masa (9) reduciendo el problema a psicología, ya no ética.

Minc, en esta obra, aborda el tema desde un ángulo especialmente adecuado a nuestro problema, señalando cómo por la misma lógica intrínseca, la democracia, como sistema de reclutamiento del Poder político, ha pasado de las elecciones partidarias e ideologías de la actual democracia representativa a la que denomina «democracia de la opinión pública» (pág. 10). Para Minc «la opinión pública será a principios del siglo XX una realidad y una psicosis» (ibidem). Por ello, precisamente, «la democracia de la opinión pública ha comenzado su reinado. Luchar contra él es equivocarse de trincheras» (pág. 11).

¿Cómo se enfrenta esta democracia de la opinión a la representativa? Es indudable que «se ha instalado un nuevo sistema que se parece a una monarquía moderada por los sondeos» (pág. 23) y lo que resulta es «una democracia demoscópica» más fundada en ellos que en la representación parlamentaria. Así, mientras que «en un mundo dominado por los partidos la opinión permanece muda» (pág. 30), en la que «el voto traduce el estado de ánimo instantáneo de la opinión pública, pero como esta cambia se corre el riesgo de desencadenar un hiato entre la opinión pública fija hasta el próximo ejercicio y el sentir popular que la representación parlamentaria ya no expresa... de ahí el papel cardinal de los sondeos que sirven de puente entre ambos extremos, informando al Gobierno del estado de ánimo de los gobernados y obligándole a tomarlos en cuenta... De ahí el sentimiento cada vez más extendido

(8) Cf. NICOLAI HARTMANN, *Ontología*, Fondo de cultura económica, 1959, tomo III, págs. 96 y sigs.

(9) Cf. GUSTAVE LE BON, *Psicología de las masas*, ed. Alcan, 1989, páginas 50-53.

de que la política se torna, como antaño, en una competición entre equipos rivales» (pág. 31).

El nuevo sistema queda así reflejado y es obvio que responde a lo que vemos, al menos entre nosotros. Evidentemente que el término opinión pública se toma aquí en su sentido primario e inmediato, existencial, ya no moral, como es en Lowell: aquí no se diferencia la verdadera de la falsa opinión pública, simplemente se la toma tal como se da, «de ahí la convicción, casi dominante, de que el poder es una técnica para poner en práctica los deseos cambiantes de la opinión pública» (ibidem), no para juzgarla. Sólo es regida por el deseo autónomo de los individuos, deseo que, recordemos con J. Marías, es mucho más amplio que la voluntad racional, conocedora de sus límites al no estar atado por las férreas cadenas de la lógica.

Precisamente el automatismo de la interacción opinión pública/decisiones sociales es lo que constituye una atadura, todo lo flexible que se quiera, pero finalmente inexorable, de la libertad humana, personal y social. El hombre dirigido por los otros reacomoda sus decisiones no por el juicio imperativo de la razón, sino mediante un cálculo consecuencialista hecho en función de las corrientes de opinión imperantes en cada tiempo y lugar. Estas corrientes de opinión, único referente de la decisión autónoma, se forman por la atracción de un poderoso foco de fuerza, las ideas socialmente dominantes de lo que en cada caso se proclama fuera de todo límite y, por ende, fuera de toda jerarquía, es decir, fuera de toda heteronomía moral menos, paradójicamente, la sumisión incondicionada a la todopoderosa opinión pública. En un sentido ético la opinión pública es absolutamente neutra, es decir, no está moralmente calificada pero es, a la vez, suprema instancia calificadora de la acción humana, definidora inapelable de lo políticamente correcto.

5. Formación de la opinión pública

¿Cómo se constituye esta proteica opinión pública? Es obvio que, desde la óptica individual, en este modelo social tienen igual

valor las razones, los sentimientos, los gustos, las sensaciones y aun las fijaciones tienen igual validez respecto a las decisiones que hayan de tomarse. Minc, citando literalmente a A. de Tocqueville dice que «una presión inmensa “de la mentalidad de todos sobre la inteligencia de cada uno” (10) ...es la única guía que queda a la razón individual en los pueblos democráticos y tiene un peso inmenso en la conciencia de cada individuo» (pág. 117). De ahí que «la fé en la opinión pública se convirtió en una especie de religión, en la que la mayoría es el profeta» (ibidem): en otras palabras, es el carcelero de la libertad personal que es lo que se quería evitar.

Para Minc, «la opinión pública en la sociedad actual es una ilusión que interpreta para sí misma la comedia de la realidad: sondeos y medios de comunicación cultivan la opinión, porque ésta se ha convertido en su portavoz. Pregunten al hombre de la calle... qué es la opinión pública. No responderá que la que forman él y sus semejantes. Más bien les dirá que la opinión se identifica con los sondeos y con los medios de comunicación.» (pág. 118), hasta tal punto que «el sondeo se ha convertido en algo tan naturalmente legítimo que, cuando la elección se aleja de los resultados previstos, casi da la sensación de que los electores se han equivocado y son unos tarambanas» (pág. 119). De este modo «de sondeo en sondeo, va tomando cuerpo una extraña *vox populi* tan irresistible como incierta, tan irrefutable como incompetente» (pág. 120). Pero ahora, «lo único que hace en realidad esta orgía de sondeos, con la pretensión de reflejar la verdad y con la ilusión de aprender el sentimiento colectivo, es convertir en vencedor al periodista» (pág. 121), porque «en la actualidad, la sacrosanta opinión pública se condensa en la irresistible alianza de sondeos y periodistas. Una opinión pública irresistible porque acumula la creencia en una objetividad absoluta —cifras y porcentajes— y en la mas elegante de las subjetividades —el editorial—. Irresistible porque es repetida y martilleada sin cesar, como si fuera una evidencia

(10) Cf. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, 2.^a parte, capítulo 2.

que ningún individuo educado puede poner en duda. Irresistible porque es legítima en sí misma: a fuerza de pretender existir, esa supuesta opinión pública termina existiendo. La prueba de ello es la obediencia de los políticos que se someten a ella y, por lo tanto, la justifican» (pág. 122).

Este resultado de la invención de la opinión pública por los *mass media* lo corrobora un distinguido político y politólogo actual, Alain Peyrefitte (11) que nos dice: «Bajo el martilleo de las imágenes, el equipo intelectual del telespectador medio sigue reducido a unos centenares de palabras, ¿cómo no han de nacer equívocos de un vocabulario tan restringido? ...El vocabulario cotidiano acarrea asociaciones precipitadas fundadas en la ignorancia y formuladas desde ella: Árabe= violación, crueldad. Judío=desconfianza, robo. Norteamericano=ganancias fabulosas. Izquierda=generosidad. Derecha=brutos mezquinos. Política=bebedores. Beneficio=aprovechados. Central nuclear=bomba atómica. Detrás de estas asociaciones de ideas ¡cuánto odio, cuánto miedo! ¿Se puede admitir que un mandato de x años, gracias a un equívoco, gracias a una mayoría ínfima, autorice a provocar convulsiones definitivas en una sociedad? ¿Se puede aceptar que una trampa se cierre sobre un pueblo porque este ha comprendido mal?». Está claro que lo que Peyrefitte está criticando en último extremo es la formulación democrática actual.

Al estar ambos discursos en el campo común de la fenomenología, de lo que está ante la vista, podemos integrar las observaciones de Peyrefitte en el discurso crítico de Minc para conocer los vehículos (12) con los que se conforma y conserva lo políticamente

(11) ALAIN PEYREFITTE, *Cuando la rosa se marchite*, Plaza & Janes, 1983, páginas 15 y sigs.

(12) El concepto vehículo organizado lo emplea PITIRIM SOROKIN —*Sociedad, Cultura y Personalidad*, Aguilar 1969, ver cap. XXIII, págs. 619 y sigs.— para expresar los artificios materiales o no que en la acción social, «objetiven, socialicen y solidifiquen sus significados, valores y normas, que le permitan funcionar y realizar sus finalidades, que posibiliten el mantenimiento de los miembros del grupo y el desempeño de los papeles y funciones que les han sido asignados».

correcto en la sociedad de hombres dirigidos por los otros. Por la importancia aquí atribuida a los *mass media* de la comunicación, tiene una influencia decisiva el lenguaje que en estos temas normalmente opera por medio de las antinomias con que se presenta. Un ejemplo: cuando se propone como lema la defensa de la paz, se alude a dos términos contradictorios: por un lado, la paz; por el otro lado, la lucha por la defensa de la paz. Esto permite el juego de la doble lectura entre lo que se dice y lo que se quiere decir: En lo que se dice, parece que se prioriza la paz; en lo que se quiere decir se anuncia una lucha sin cuartel y con toda la violencia que se precise, para aplastar a los enemigos de la paz. Obviamente, cuando se intenta descubrir este juego, que como ahora veremos Heidegger llama ambigüedad, se minimiza la intención operativa —lo que se quiere no sólo decir, sino hacer— y se proclama lo que se dice, es decir la paz, sin precisar mucho cual sea el significado de tan noble palabra. En último extremo, desde el *a priori* de cada ideología no se atiende a razones haciendo caso omiso, oídos sordos, a las propuestas del oponente.

Además, es gravísimo que en el juego no sólo admitido, sino imperado como políticamente correcto, de la dialéctica ideológica política entre los diversos «ismos» se hace pasar inadvertidamente a la ideología más presente y, lo que es peor, determinante: nos referimos a la ideología periodística o el periodismo como ideología, con todas las características de ellas, un foco central desde el que se interpreta la realidad y, por otro lado, la pretensión de autonomía e independencia. La ideología periodística tiene, por necesidad, un único artículo: hay que tener «garra», es decir, llamar la atención del destinatario potencial que suministra el dinero que cuesta el montaje de los *mass media*. Por ello lo interesante no es lo ordinario y pacífico, sino lo violento, desproporcionado, escandaloso: Sí, «los pueblos felices no tienen Historia» y los problemas cotidianos y municipales, administrativos, no interesan en la lucha política ideológica, más que, a lo sumo, como pantalla de lo que se dice para manejarlo según los intereses de lo que se quiere decir. En las noticias publicables pasa lo mismo: hay que ir a lo escandaloso, a la interpretación violenta por artificiosa y

traída por los pelos que sea. Y esto es posible porque en la selección y análisis de lo noticiable se emplea una lente que amplía los hechos, por fútiles que sean, siempre que sirvan para alimentar la crispación y el escándalo. Por el contrario, las interpretaciones sencillas y lógicas, por evidentes que sean, carecen de importancia en los mass media, pues caen en el aquí peor pecado, no venden. Como efecto inevitablemente inducido en esta situación social, la masa de lectores adquiere idéntica mentalidad: su curiosidad no alcanza más que a lo escandaloso, lo torcido que es lo que se vende. Por ende, que choque con lo aquí usual, por aberrante que sean esos usos, no encuentra donde publicarse por interesante que sea.

Esta ideología periodística, necesita de presumir de independencia, en lo que dice, que otra sea la oculta realidad de lo que quiere decir. Por eso, y en esto, quiere parecerse a los llamados hoy intelectuales, sociopolíticamente es ácrata, es decir se posiciona contra todo Poder —sea éste religioso, cultural, social, económico, etc.— por principio. O, por lo menos, presume de ello: en este campo de la comunicación lo políticamente incorrecto es el amarillismo, el defender las posiciones del Poder por legítimas que sean. Por último en esta lucha sin cuartel de lo que se quiere decir, se vé cómo se procura machacar a los oponentes políticos aun proclamando luchar en defensa de la paz. Pero aún tienen un arma más destructiva para los enemigos, no ya oponentes, de esta filosofía de la sociedad cautiva: es, tras la demonización inmisericorde, el ninguneo destructor, el eliminarlos del campo de la opinión pública por «la prohibición de hacer preguntas» (13) sobre lo que no se considera políticamente correcto.

A esta descripción fenomenológica es a la que Heidegger llama dictadura del «se»: Se dice, se piensa, se comenta. Es el descompromiso del Yo y el Tú. Parte su análisis ontológico del tema de su idea filosófica central, «el olvido del ser» existencial por la filosofía esencialista que sólo considera el ser *in mense*, cogitado desde Descartes, radicalizado por el panlogismo de Hegel, para

(13) AUGUSTO DEL NOCE, *¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?*, Unión Editorial, 1974, capítulo 8.

quien «todo lo real, es racional» (14), es decir, ideal, con lo que erige un antropocentrismo esencialista y racional que destierra toda transcendencia y cuyos nefastos resultados fueron los que tras la Guerra Europea forzaron el ¡ya está bien! de los diversos existencialismos. Heidegger intenta rescatar el «ser del ente», partiendo de lo más patente e inmediato, el propio hombre, el *dasein* (el ahí-está) que dice «la pregunta que interroga sobre el ser» como único sí no lo de los diversos existenciarios en su «estructura fundamental»: el encontrarse, el comprender e interpretar, el habla, la espacialidad y temporalidad cotidiana, la historicidad. Con todo ello desarrolla su analítica existenciaria que termina con el «ser relativo a la muerte».

De estos existenciarios son particularmente importantes el «uno-mismo» de cada Yo y el «ser-con-los-otros» de la interrelación humana por medio del lenguaje por lo que la banalización de éste por medio de las habladurías, influidas por el afán de novedades y la ambigüedad, resultado de la caída desde la plenitud de una auténtica vida humana al «estado de yecto». El desarrollo de este planteamiento, no científico —psicología, sociología, etc. (aunque no se desprecien)—, reduce a términos ontológicos lo antes visto y expuesto por los anteriores sociólogos y filósofos éticos o sociales.

Para Heidegger los términos implicados en este discurso se estructuran así en la existencia:

a) «El uno es un existenciario inherente como fenómeno del ser-ahí en su constitución positiva... El ser-mismo del ser-ahí es el uno-mismo... Inmediatamente no soy-yo, en el sentido del sí-mismo peculiar sino los otros en el modo de ser del ser-uno. Partiendo de este, y como siendo-este, resulta dado inmediatamente a mí-mismo» (15). En su abstruso lenguaje Heidegger, en otras

(14) G. W. F. HEGEL, *Filosofía del Derecho*, Unam, 1971, pág. 14.

(15) MARTÍN HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de cultura económica, 1974, páginas entre paréntesis. Para mejor entender el difícil lenguaje heideggeriano, aquí señalamos en cursiva las palabras clave que permiten, una vez asimiladas, entender mejor el lenguaje del Autor.

palabras, viene a decir que el Yo, cada yo, se da siempre en relación con otros yos, fundándose esta relación real en que todos y cada uno subsisten en la realidad del en-sí-mismo.

b) Este yo, uno mismo, con sus «peculiares modos de ser» (pág. 14), «tampoco es lo que se dice un sujeto universal que flota sobre otros muchos» (pág. 145) (16) que también son ser-con, lo que «determina existencialmente el ser-ahí, aun cuando no esté fácticamente ante los ojos ni percibido por los otros» (pág. 137), porque tiene una distancia respecto a ellos y, «en esta distancia inherente al ser-con entra esto: en cuanto cotidiano ser-uno-con-otro está el ser-ahí bajo el señorío de los otros» (pág. 137) lo cual es justamente, nuestro tema.

¿Cómo es esta dependencia señorial de los otros? Obviamente aquí Heidegger pueden estar refiriéndose a lo que Aristóteles llamó ζοολητικόν (I Pol. B1252 b,9), a la condición social de la naturaleza humana. Pero su discurso va por otra vía que es para la que interesa. Dedicó a esto §§ 29 al 34 en los que analiza los momentos existenciales del *dasein*: El encontrarse, comprender, interpretar, proponer, todo ello mediante el habla, el lenguaje. En el encontrarse, que es el primer paso, ya pueden darse «la publicidad como forma de ser-uno-con-otro (que) no se limita a tener su estado de ánimo; necesita uno y se lo hace» (pág. 156). Pero, «el comprender es el existencial de poder-ser peculiar del ser-ahí mismo» (pág. 162): En efecto, «encontrarse y comprender caracterizan en cuanto existenciales el poder-ser peculiar del ser-ahí como existenciales del estado de abierto original de ser-en-el-mundo» (pág. 165). Para que funcione necesita la interpretación, en la que «los entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, es decir, un todo de significatividad» (pág. 169), que debe ser generalmente compartida para posibilitar el habla, que es «de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender» (pág. 179) porque en «el fenómeno

(16) HEIDEGGER no lo identifica con el *sujeto universal fichteano*, sino se refiere a cada *dasein* existencial.

de la comunicación en un amplio sentido ontológico... se constituye la articulación del ser-uno-con-otro-comprensor» (pág. 181).

Hasta aquí hemos resumido con toda la claridad posible en el oscuro lenguaje de Heidegger su teoría ontológica del Hombre como *dasein*, ser-ahí, a la vez ser-uno-mismo como persona individual, y ser-con-los-otros social que se hablan, expresan, interpretan y comprenden. Ahora entraremos en el espinoso tema de la caída que empieza con la aceptación de lo banal, las habladurías: «La falta de base, no cierra a las habladurías la entrada en la publicidad, sino que la favorece. Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin la previa apropiación de la cosa... No sólo desligan de la genuina obligación de llegar a un genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es ya cerrado... No tienen la consciente forma de hacer pasar algo por algo» (pág. 192). Es justamente, la actitud que posibilita el-hombre-dirigido-por-otros siguiendo lo que estos definen como políticamente correcto. Unido esto a la ambigüedad que «presenta siempre la avidez de novedades, es espejismo de lo que busca y les da a las habladurías la ilusión de que todo está resuelto en ellas» (pág. 194). ¡Magnífica descripción de lo que tenemos ante los ojos! y que, como dice Lersch (17) en este estado «el hombre deja, provisionalmente, de ser una persona». Lo cual es, justamente, nuestro conocimiento exacto, concreto que es el que compromete y no es pactable, de ahí la ambigüedad descomprometida.

6. «Tendréis las consecuencias» (Eclesiástico 16, 15)

Tras este discurso del más importante filósofo de la modernidad para la que «los conceptos críticos de la verdad, que desde Descartes parten de la verdad como certeza, sólo son variaciones de la verdad como algo correcto» (18), algo que «subjektivamente» juzga-

(17) *Op. cit.*, pág. 485.

(18) MARTÍN HEIDEGGER, *Arte y Poesía*, Fondo de Cultura Económica 1978, pág. 94.

mos «correcto» porque «la verdad fenomenológica (estado de abierto) es conocimiento transcendental, "veritas transcendentalis"» (19), en la mente humana sujeta a la multiforme interpretación de cada *dasein*, según las diferentes perspectivas que tenga cada cual. Algo muy diferente de la verdad como «*adequatio intellectus ad rei*» (De Veritate, q 1, ar 1, co) de la escolástica, fundada en la «verdad de la cosa» (C. G. I., 59-60; II 83) según la Idea Arquetípica Divina del Creador (In Jo. Ev. 8,6). En Heidegger dos cosas quedan claras: el hombre, como vimos en Aristóteles, es ζῶον πολιτικόν, un ser-con. Pero es también un ser-en-sí-y-para-sí, un yo personal, abierto a la verdad por su intelecto racional, es ζῶον λογικόν, animal racional y capaz de aprender pues como nos recuerda Lersch (20), es también ζῶον μιμητικώτατον, animal imitador (Poética, Cap. 4). Por ello, en el uso de estas facultades, por su condición de abierto, por el habla y la comunicación se posibilita la caída, el dejar de comprender e interpretar quedándose en la banalidad de las habladurías, suscitadas por el afán de novedades y la ambigüedad cayendo en la indefinición descomprometida: es la fundamental distinción entre la auténtica y la falsa libertad, simple indeterminación irresponsable del salga lo que salga.

Los parámetros correctos del discurso actual son la tolerancia y el progreso, no muy precisamente definidos. Desde ellos, como categorías dominantes de las habladurías se actúa como elementos decisores de la acción sociopolítica, pues el hombre actúa según sus convicciones internas, por superficiales que estas sean. Estamos, pues, hablando de lo moral. Y, según sea esta moral interna, así será la acción pública, externa. Heidegger señala con toda claridad el desarraigo como modo constante presente en esta situación, lo que comporta implícitamente renunciar a sí-mismo y caer en el estado del yecto, de derrumbado. Lo novedoso, lo

(19) MARÍN HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, pág. 49, Heidegger no utiliza transcendental en el sentido de la transcendencia metafísica tomista, sino en el sentido kantiano de ser-en-la-conciencia.

(20) PHILIPP LERSCH, *Psicología Social*, Editorial Scientia 1967, pág. 70.

ambigüo, son los fundamentos de este tipo moral, con una moral débil (21) forzosamente relativista, cambiante. Sólo quedan como directrices permanentes en esta situación la tolerancia y el progreso porque se presentan como aceptables, no negativas y, en suma, descomprometidas. Esta es justamente, la ambigüedad de las preguntas: ¿qué tolerancia? ¿qué progreso?

El primer sentido de la tolerancia es positivo, permisivo, agradable: fuera restricciones morales, fuera exclusiones sociales, considerados tabús. Claro que... lo que no se tolera es la mera exposición pública de cualquier crítica del sistema por razonable que sea: así aparece el uso alternativo del derecho, una vara para medir lo que se presume políticamente correcto y otra —y muy dura— para lo políticamente incorrecto y aun para cualquier discrepancia. Lo mismo ocurre con el progreso: ¿Hacia dónde? Al desaparecer todo paradigma de los fines, difuminado por la ambigüedad, puede haber crecimiento, avance, pero no progreso: es una espiral que se desarrolla, crece, pero no progresa. Esta antinomia —un progresismo que no progresa— al como la fidelidad, corolario de un orden que se niega, respecto a la voluntad. Es decir a lo que constituye la persona. En otras palabras significa renunciar a las exigencias del amor. A *sensu contrario*, la detracción, antes considerada como un vicio detestable pasa ahora a valorarse como virtud social, pues sanca la opinión pública descubriendo *coram populi*, ante todos, los aspectos negativos que las personas privadas pretendían mantener ocultas, lo cual cae bajo una lógica que prioriza lo público reduciendo los derechos de la privacidad a mínimos no conflictivos.

7. Ética «progresista»: Moral de «personas» y moral «pública»

Es tema de la máxima importancia la complicación de la ortodoxia pública vigente en cada sociedad y la moral privada, per-

(21) Cf. GIANNI VATTIMO, PIER ALDO ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil*. Cátedra, 1988.

sonal, de cada uno de sus componentes, sean cuales fueren los componentes de la opinión dominante y los internalizados por cada singular. Es obvio que esta interdependencia se encierra en estrechos límites en la actuación, pues no es uno el formador aditivo y otro la persona concreta, con sus creencias íntimas que actúa, por lo que se exige una coherencia entre las categorías de juicio de ambas instancias éticas. En el estadio precedente de la actual Civilización Occidental, los entonces indiscutidos códigos cristianos de comportamiento moral eran igualmente vigentes para justos y pecadores. Inmediatamente después, tras la revolución antropocéntrica del siglo XVII que se construye desde el *cogito* cartesiano —aunque no lo quisiera Descartes— como última *ratio*, aún sigue actuando por inercia lo anterior de modo que las Constituciones políticas de los derechos del hombre y el ciudadano, siguen fundándose en Dios, si bien era el del racionalismo deísta. Después la lógica interna de la nueva filosofía de la inmanencia de la conciencia fué eliminando este fundamento transcendente hasta llegar a la agnóstica situación actual en la que Dios desaparece como referencia condicionante social, encerrado, en el mejor de los casos, en el interior de las conciencias personales, siendo finalmente sustituido por estrados psicológicos (en el área anglosajona o por condicionamientos socioculturales (en el área continental).

Suprimido Dios Creador y Supremo Legislador, tanto del orden material cuanto del orden moral, no nos queda mas que la apreciación subjetiva de lo útil y de lo deleitable: ¿Cómo se articulan ahora estas categorías estimativas y ya no judicativas en lo que sea progreso o regresión? No hablamos ahora de los contenidos de verdad de los componentes de esa realidad que es el pluralismo religioso, caso extremo del pluralismo cultural o ideológico: lo que ahora nos importa es la misma posibilidad de articulación en una misma gramática lógica de los diferentes juicios de valor subjetivos, ya no juicios de bien objetivos de qué sean el bien y el mal, la verdad y el error. Gramática que tiene que servir a la vez a la ética privada que a la pública que es la que conforma la opinión y es la que permite —o descalifica— lo políticamente correcto en la confrontación dialéctica de las opiniones privadas para

su superación en una determinante opinión pública, único ítem indiscutible que finalmente termina transformando las opiniones personales de los hombres-dirigidos-por-los-otros.

Pasemos a ver la más importante de estas categorías o modos de ser de la opinión humana una vez que se ha eliminado el bien-en-sí del horizonte social sustituido por la utilidad y el deleite individual. Como antes se dijo, el primer efecto de la desaparición del Bien implica la desaparición de la jerarquía, de toda jerarquía, sea religiosa, cultural, social, moral o aun política: además del pragmatismo, la otra categoría dominante es el igualitarismo, inevitable al desaparecer la jerarquía, y que se constituye en la primera jerarquía social evaluativa de las acciones y situaciones humanas en la ética y en la política, así, en la opinión pública, el único juicio (¿?) admisible es el cuantitativo, la extensión, el número de los que comparten una opinión y lo que cuenta es su aceptación, no su verdad. De ahí la aceptación prioritaria del pragmatismo. Para éste, «verdadero significa lo "útil", lo "valioso" fomentador de la vida», nos dice J. Hessen (22). Es obvio que esto comporta el relativismo ético: ya no hay ni bien ni mal, ni verdad ni error. Y, lo que es peor ni mentira: lo importante es que *ad casum* la decisión sea práctica, útil, agradable, pues, como antes se dice, lo práctico es adaptarse a la opinión dominante, al mercado como único control. Pero como dice Minc —op. cit., pág. 130— «en los mercados, la eterna "mano invisible" cumple ese oficio; en el caso de la opinión pública se va imponiendo el mismo principio fundante». Claro que esto quiere ignorar que si la relación económica es «sicut magis et minus», cuestión de más o menos, la relación política opera «sicut melius et peius», cuestión de mejor o peor pues es cualitativa. Esto lo distingue Aristóteles cuando dice que en lo económico «la moneda ha venido a ser un sustituto de la común necesidad» (Et.Nich.B 1133a,28), como cuantificador universal del mercado. Por el contrario, en lo cualitativo político «ocurre que la política no es una ciencia exacta,

(22) J. HESSEN, *Teoría del conocimiento*, Espasa-Austral, 1940, pág. 43.

sino retórica» (ibidem.B, 1094 b). Si no fuera así el hombre no se normaría por la ley de la libertad de las personas, sino por la ley de la necesidad de las cosas: En palabras de Heidegger (23), sería entrar en $\tau\alpha\ \mu\alpha\delta\eta\mu\alpha\tau\alpha$, lo calculable, es decir, eliminar la libertad. Estaríamos ante los «hombres sin pecho», sin corazón, punto de llegada del «último hombre» que señala Fukuyama (24) romándolo de Nietzsche, un tipo humano sin sentimientos ni posiblemente vicios, pero también sin virtudes.

Este utilitarismo pragmático que elimina la verdad, elimina a la par la sinceridad, la lealtad y la fidelidad, sea a las personas, sea a las instituciones y creencias, produciendo así un tipo de personalidad humana en individuos y sociedades con el inevitable resultado de sembrar las «semillas de la violencia» (25) cuyos amargos frutos ahora cosechamos: desaparecido el bien-en-sí, automáticamente desaparece el amor, aunque su nombre continúe utilizándose, casi exclusivamente, referido a la atracción física sea entre los sexos, u homosexualmente, lo mismo da. En esta eliminación social de lo antes considerado como virtudes y *pari passu*, sus contrarios los antes considerados vicios, se produce la oculta sustitución del significado de las palabras por nuevos contenidos que se ocultan bajo los antiguos y prestigiosos nombres, como hemos señalado en la palabra amor... Como dice Mac Intyre (26) ahora «a la virtud se la definirá como la actualidad que asegura el éxito», ya sea personal, sea «el éxito en una ciudad concreta» (ibidem), el éxito social. Por el contrario antes, siguiendo a Aris-

(23) MARTÍN HEIDEGGER, *Sendas Perdidas*, Losada 1979. En «La época de la imagen del mundo», pág. 70.

(24) FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta 1992, cap. 28, págs. 402 y sigs.

(25) Cf. LUIS ROJAS MARCOS, *Las semillas de la violencia*, Espasa 1995. El mismo tema lo aborda desde «una interpretación filosófica» el Prof. Sergio Corta en *Las raíces del odio*, Eunsa 1987, en donde dice: «la asunción de la metafísica de la subjetividad como clave interpretativa de la violencia contemporánea posee un valor hermenéutico que va mucho más allá del mero esclarecimiento de la inadecuación del derecho actual» (pág. 175).

(26) ATLASDAIR MC INTYRE, *Tras la virtud*, Crítica 1987, pág. 176.

tóteles, se definía a las virtudes como «cualidades cuya posesión hará al ciudadano capaz de alcanzar la "eudaimonía"» (pág. 188) que es «el estado de estar bien y hacer bien, de un hombre bien-quisto y en relación con lo divino» (ibidem): es evidente que la eliminación de este último término descomponc todo el sistema.

Aristóteles aborda el tema como discurso racional, es decir, ve a las virtudes como algo propio de la naturaleza dada al hombre; el Aquinate hará un detenido estudio de ellas y sus interconexiones en las qq.1 a la 80 de S. Th.II-II. Luego, desarrollando las tesis racionales aristotélicas, ya en el plano religioso, en las qq.81-189 de la misma obra. Ahí llega a su meta, alcanzar la «plenitud de la vida». Y es muy ilustrativa la observación al respecto que hace Mc. Intyre al señalar la diferencia entre el pagano y el cristiano: «Hay otra virtud bíblica que Tomás de Aquino menciona explícitamente, a saber, la "humildad". Sin embargo, el único pasaje aristotélico de las virtudes que menciona algo parecido a la "humildad", la cataloga como vicio y Aristóteles no menciona en absoluto a la "paciencia"» (pág. 221). Esto es muy ilustrativo pues patentiza la labilidad del tema de las virtudes y vicios que depende de otro marco referencial más profundo que el meramente antropológico y es el marco metafísico, en este caso el de la Metafísica de la Creación.

La posición que se tenga sobre la religión es la que determinará el contenido de las palabras usadas que significarán, incluso, contenidos opuestos como valor/antivalor. No otra es la causa de la ambigüedad. La pretensión racionalista kantiana de deducirlas unívocamente de un abstracto «imperativo categórico» como forma universal indiscutida queda justamente en eso, una forma «vacía». Como dijo Péguy, «la moral kantiana tiene las manos puras; lo que pasa es que no tiene manos». La *Crítica de la Razón práctica*, al carecer de los *a priori* de la sensibilidad, «espacio» y «tiempo», que determinan la *Crítica de la Razón pura*, la «sensibilidad» que Kant aparta intencionadamente como deformante del juicio moral, queda sin especificar ni cómo, ni cuándo, ni en qué hay que serlo en concreto. En suma: el formalismo kantiano, al vaciar de contenidos reales a la palabra virtud, no sólo queda en pura retó-

rica sino que, como vemos, es algo que se paga caro: son las consecuencias anunciadas en el Eclesiástico.

Como la constitución ontológica de la única persona humana no soporta una disimetría permanente entre la moral pública y la privada, los contenidos de las palabras que expresan virtudes o vicios tienen que corresponderse tanto en lo referente a los individuos como cuando se refieren a lo social: No puede, en el mejor de los casos, considerarse inútil una virtud —vgr. la fidelidad a las creencias, personas o instituciones— y en el peor un estorbo —vgr. la humildad o la paciencia— en el plano de la relación social y pretender simultáneamente que las personas seguirán comportándose leal y fielmente, serán humildes y pacientes en sus relaciones familiares, de vecindad, de amistad o de trabajo en la vida ordinaria. Y esto no se arregla con una educación ternurista de los ositos de peluche. Y, *pari passu* ocurre lo mismo con los vicios.

El forzoso resultado es la rebelión y la violencia como única salida del individuo que se siente perjudicado o injustamente tratado por la omnipotente dirección-por-los-otros: ante la tiranía de la opinión pública, el subjetivamente descontento respecto a la potestad social ejecutiva, ante la que sólo cuentan aquellos sujetos o instituciones políticamente correctos, quedan automáticamente excluidos los desconformes con ella. En esta situación, los afectados no pudiendo apelar a ninguna instancia superior transcendente y providente (27) que el de resignación, no encuentra respuesta a la pregunta clave: ¿por qué a mí? En efecto, frente a la públicamente declarada igualdad teórica, ve renacer cada día la efectiva desigualdad existencial. Max Scheler (28) señala cómo «la envidia a la belleza, a la raza, a los valores hereditarios del carácter es, pues, suscitada en mayor medida que la envidia a la riqueza, a la posición, al nombre o a los honores... En todos estos

(27) Para KARL MARX sería esta apelación recurrir al *opio del pueblo* en frase que toma de BRUNO BAUER.

(28) Cf. MAX SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Editorial Caparrós 1993, pág. 32.

casos el origen del resentimiento va ligado con una actitud auspicada en la consideración valorativa del uno mismo y los demás».

Si además las instancias sociales, legisladoras y judiciales están influidas o determinadas como señala Alain Minc en *La borrachera democrática* (29), el que juzgue desde su situación personal no tiene nada que hacer por no haber instancia de orden superior con poder suficiente. En esta situación se activa lo que Aristóteles llamó «potencia irritable», *vis irascible*, que la moderna psicología empírica ha localizado en el hipotálamo, entre la corteza límbica y el tallo cerebral (30), donde se localiza fisiológicamente la irritabilidad estimulada, entre otras causas, por «la frustración, conflicto y defensa (ibidem, pág. 197)». Y, teniendo en cuenta que «la naturaleza no hace nada en vano» (III De Anima, B 1452 b,20) esta condición psicósomática actúa no sólo con las antes citadas semillas de la violencia, sino creando la «cultura de la queja» que describe R. Hughes (31), que se produce cuando las categorías judicativas de la ortodoxa pública imperante, determinantes de la acción, chocan irreductiblemente con lo que reclaman los deseos personales o de grupo que a sí mismos se consideran marginados: no se compece una educación y una moral social que exaltan como valores determinantes de la acción a la autodeterminación, la autorrealización en el aquí y ahora con la realidad que vive el marginado, que se ve dominado y, en definitiva, fracasado: proponer el despliegue social de la soberbia frente a la realidad existencial de la humillación, sea esta efectiva o imaginada, pero siempre real para el sujeto que la vive y la padece.

(29) «El mas clásico de los contrapoderes, los medios de comunicación social, se han convertido en el cuarto poder, y a veces juega a ser el primero. El derecho planea por encima de la sociedad y el juez, su brazo secular, se alió con la opinión pública y los medios de comunicación», *loc. cit.*, págs. 318-319.

(30) Cf. D. KRECH, R. S. CRUTCHFIELD Y N. LIUSON, *Elementos de psicología*, Gredos 1973, ver págs. 693 y sigs.

(31) R. HUGHES, *La cultura de la queja*, Anagrama 1994, ver también V. CAMPS, *El malestar de la vida pública*, Grijalbo 1996.

Pero el hombre no sólo tiene una irritabilidad somática como el animal, sino también algo propio de su condición racional, la «ira» que excede la pasión psicosomática y afecta al juicio moral. Tomás de Aquino, citando a Aristóteles, nos dice que «el movimiento de la ira no surge sino a causa de alguna tristeza inferida y supuestos el deseo y la esperanza de la venganza» (S. Th.I-II, q 45,a 1,co). Es algo mucho más complejo que una mera reacción instintiva: «no es una reacción del primer modo... como es el animal» (ibidem), porque «todas las causas de la ira se reducen al menosprecio» (ibidem,q 47,a 2,co) que no puede sentir el animal y, como antes se dice «forma parte de una división en otras pasiones» (ibidem q231,a 4, ar 3) por lo que entra de pleno derecho en el discurso moral y es, por lo tanto, susceptible de educación. Y resultado de ella. Esta, como comprobamos, puede prescindir de la transcendencia, de Dios, renunciar al opio del pueblo, a la resignación. Sin esto, inevitablemente, se convierte en irritación, protesta, en las uvas de la ira (32). Más aún, cuando el gusto por el morbo, no coartado por ninguna forma de censura, suministra abundantes descripciones de la violencia, tanto en la literatura cuanto en los *mass media* audiovisuales.

Camino de servidumbre

En la sociedad bajo el totalitario imperio de la opinión pública, se manifiesta en toda su fuerza el carácter emotivo de su formación —una ínfima parte de nuestras acciones es el resultado del razonamiento—, vimos con Lowell, por lo que las emociones fuertes —temor, odio, avaricia, etc.— pueden dirigir en uno u otro sentido

(32) Se alude a la novela de este título de John Steinbeck —Editorial Cátedra 1989— que cuenta el drama humano de los míseros campesinos en régimen de monocultivo de algodón que fueron desplazados para ejecutar lo que hoy se muestra como modelo de colonización agrícola, el Tenesse Authority Valley. Cuenta los sufrimientos de la larga marcha hacia California donde pensaban iniciar una nueva vida.

a la opinión pública cuando se está bajo el imperio social de la tolerancia y el progreso, entendidos ambos en el ambiguo sentido antes señalado. Así se va a la anomia social y ésta, como recuerda Parsons (33) citando a Durkheim, «es peligrosa para la misma visa física». Evidentemente el sujeto-dirigido-por-los otros no lo ve así, pues él va a donde va la gente. Pero la gente puede ir al precipicio de la anomia.

El camino transcurre por la interacción de las opiniones «privadas» y la opinión «pública» que actúa al modo de los círculos concéntricos que se forman en el agua al caer la piedra y están predeterminados por la fuerza del impacto inicial y la reflexión de las ondas sobre las paredes del estanque, que es el espacio social que se trate. Así, la primera opinión es siempre individual y según la naturaleza de esa opinión subjetiva la impresión causada será más o menos fuerte en los otros, a los que se extiende por el diálogo social en círculos cada vez mas amplios que incluso reaccionan con otros círculos de otro origen y paulatinamente van fundiéndose hasta llegar al límite del espacio social como opinión pública general que refluye hacia el origen, el concreto individuo que la inició y que ahora se readapta, con aprobación o resentimiento según su situación actual y como vuelva modificada la primera opinión «propia».

Este modelo sólo es descriptivo, no judicativo, aunque la descripción sí admite un juicio moral, social y político que dependerá de dos factores: el qué se trate y el cómo sean los sujetos opinantes, siendo obvio que qué y cómo harán variar la fuerza del impacto en función de la ortodoxia pública vigente y que han conformado la educación tanto de los sujetos individuales cuanto del todo social. Será, pues, distinto en una sociedad en la que primen los valores religiosos y culturales que en otra en la que prevalezcan los económicos o deportivos en el entorno cultural dominante.

Veamos ahora el sujeto opinante según el modelo antropológico antes propuesto: el ego sociohistórico condiciona el ego moral

(33) TALCOTT PARSONS, *La estructura de la acción social*, Ariel 1968, pág. 34.

personal por medio de los definidos parámetros morales y políticos impartidos por la educación, a su vez condicionados por la actitud personal y social que se tenga ante la religión. Por el contrario, el ego psicossomático si predomina origina el hedonismo, el cula al cuerpo y al bien sensible —riqueza, bienestar, placeres, etc.— y afectará a la amplitud del universo cognoscitivo al intentar reducirlo, consciente o inconscientemente, a lo inmediato. Igual ocurre respecto a la voluntad: si el sujeto ha sido educado en autodisciplina y hábitos de moderación o si, por el contrario, carece de autodomínio y moderación. Es evidente que esto condiciona y es condicionado, inevitablemente por el fondo endotímico y el fondo vital de cada uno y que determinan psicossomáticamente las actitudes ante la vida haciendo precisa una educación que corrija determinadas tendencias primarias ante las decisiones que se tienen que tomar en uno u otro sentido.

En relación con el ego sociohistórico, determinante en gran parte del *status* social, una es la cómoda situación y actitud burguesa y otra la del luchador de base que pretende triunfar: recordemos la ideología de la lucha de clases para entender cómo, independientemente de la moralidad imperante y del temperamento del sujeto actuante, el impacto de hechos determinados les afecta directamente en uno y otro caso pues «en general, la ideología de los que están arriba es "inegalitaria" y la de los que están abajo "igualitaria"» nos dice Bobbio (34). Se puede juzgar con Heidegger «el desarraigo como un modo constante de la sociedad de los hombres dirigidos-por-otros siendo una renuncia implícita al ser-sí-mismo al caer en un mero ser-uno-con-otro», lo que lleva, casi sin sentirlo, a un cambio total de la relación humana. Este juicio, para unos, es ir hacia el caos, para otros el progreso; para el Heidegger de *El Ser y el Tiempo* es «el estado de "caído", en tanto que resulta gobernado por las "habladurías", la avidez de novedades y la ambigüedad» (pág. 195). Actúa como una droga: «la presunción que uno tiene de alimentar y dirigir la plena y auténtica

(34) NORBERTO BOBBIO, *La ideología y el poder en crisis*, Ariel 1988, pág. 34.

vida, aporta al ser-ahí un “aquietamiento” para el que todo es “impropio”, no se limita, empero, a la inmovilidad o inactividad, sino que impulsa al desenfreno del tráfico. El ser-caído-en-el-mundo no entra ahora en reposo. El aquietamiento tentador incrementa la caída» (pág. 197). La etiología, ahora muy conocida, de la drogadicción está aquí tan claramente descrita que este párrafo no necesita elucidación del lenguaje normalmente oscuro de Heidegger, pues describe perfectamente el éxtasis, el viaje, la falsa euforia de la droga que empuja a la hiperactividad. Por ello «llamamos a este estado del ser-ahí en su ser peculiar el “derrumbamiento”. El ser-ahí se derrumba a-sí-mismo-en-sí-mismo, en la falta de base y el no-ser de la cotidianidad impropia» (pág. 198).

Mecanismos del odio

En este marco general de la situación de las personas y la sociedad dirigida-por-otros vamos a ver el perverso mecanismo por el que, consciente o inconscientemente, se llega a la anomia social que, como vimos con T. Parsons y E. Durkheim, hace peligrar la misma vida física. Lo haremos de la mano del citado Rojas Marcos (op. cit.), psiquiatra de prestigio mundial. Partimos de la inicial contradicción interna del discurso inmanente que rechaza toda heteronomía con la pretensión de una radical autonomía humana, una voluntad no determinada por nada ni por nadie que prometían libre pero que, finalmente, ha devenido en la libertad cautiva al resultar el sujeto un ser dirigido-por-los-otros en lugar de la autorrealización prometida. Como algunos no aceptan ese papel propuesto por una blanda tolerancia ambigua, diluida en el ajeteo banal de lo cotidiano del filósofo Heidegger, el psiquiatra nos recuerda cómo «Georg Simmel señaló que los problemas agudos de la vida moderna derivan del intento de la persona por preservar su autonomía e individualidad frente al impacto y la influencia constante de las abrumadoras fuerzas sociales y culturales del medio. Por ejemplo, la ciudad moderna estimula en los hombres y en las mujeres el culto a lo inmediato, el empeño de lograr

“aquí mismo” y “ahora mismo” metas y aspiraciones exorbitantes y nutre las tendencias narcisistas, especialmente la persecución obsesiva del éxito personal. Estos retos persistentes condenan a muchos a un estado perpetuo desmoralizador, de frustraciones, de irritabilidad» (op. cit., pág. 201-2). Como vemos repite, casi exactamente, lo antes visto desde la óptica filosófica, aquí confirmada por la psicología analítica. Todo ello resulta de un proceso que empieza en la denuncia, en forma de inhibiciones y de tabúes de los preceptos de la moral tradicional y su desarraigo social. Este desarraigo es el que siembra y hace fructificar las «semillas de la violencia que se siembran en los primeros años de la vida, se desarrollan durante la infancia y comienzan a dar sus frutos perversos en la adolescencia. Estas semillas malignas se nutren de los aspectos crueles del entorno, hasta llegar a formar una parte inesperable del carácter de la personalidad o la manera de ser del adulto» (pág. 188) lo cual, inevitablemente, se da cuando hay una disimetría entre la ortodoxia pública y la moral personal privada.

Hoy se sabe que «cuanto mas útil y armoniosa para sus miembros, menos conscientes son estos de la influencia que continuamente ejercen sobre ellos... La cultura, con su entramado de creencias, normas, modelos y expectativas, nos guía, nos explica y nos regula. Al mismo tiempo, configura y determina el carácter de la comunidad que alberga» (ibidem y pág. 189). Esto también es aplicable al estado decaído de la versátil cultura de las habladurías. Por ello, al romper con la moral tradicional «nuestra sociedad ha construido tres firmes racionalizaciones culturales para justificar y defender la agresión verbal y física: el culto al “macho”, la glorificación de la competitividad y el principio diferenciador de los otros» (pág. 189). Lo cual no deja de tener su propia lógica, porque es aquí legítimo (?) y posible que dentro de ella, algunos al menos, no se realicen o, al menos, que no se sientan realizados al estar fuera del conjunto director de los otros. Y, como la laxa ortodoxia de la ambigüedad y la tolerancia es incapaz de resolver esta tensión —¿por qué yo soy más pobre, tengo que obedecer, soy más feo, etc., etc.?— en el solipsismo de su pequeña

mente aparecen como motivos suficientes para hacerle estallar en violencia.

Cuando el violento se comunica con otros igualmente violentos —por iguales o diferentes motivos— se crea un estado de opinión violenta que reclama a la sociedad de la opinión pública la proclamada tolerancia y comprensión general a sus reclamos ya terroristas, con la misma legitimidad (?) que los demás estados de opinión pública. En resumen, como dice Rojas Marcos, «esta dolencia colectiva, descrita originalmente por E. Durkheim, consiste en el desmoronamiento patológico de los principios culturales y de las normas sociales de comportamiento. Una vez derribadas las barreras, los impulsos humanos más primitivos se desatan y muchos valores que guían el contrato social se colapsan. La anomia es un caldo de cultivo para la proliferación de los comportamientos violentos... Surge en un pueblo cuando las necesidades sociales de las personas como la identidad, la autoestima y la seguridad no se satisfacen» (pág. 203). El problema está en la reacción de los mismos si la relación entre ellos se considera un mero «contrato social autónomo, como quería J. J. Rousseau, no sujeto a ninguna normativa superior a este «contrato»» que, como ha demostrado la Historia, será racional, racionalizable pero no suficiente.

Como final sacamos una consecuencia que sería cómica si no hubiera resultado trágica: D. Francisco de Goya y Lucientes, que vive en el gozne histórico del mundo tradicional, a punto de ser desplazado por la modernidad racionalista, en el comentario que hace a su conocido grabado nº 43 de los «Caprichos», titulado «el sueño de la razón produce monstruos», nos dice cómo «la fantasía abandonada de la razón produce monstruos imposibles» (35). Así ha ocurrido efectivamente, pero en un sentido inverso al que pensaba el genial sordo: la Historia nos ha mostrado cómo la mente humana, constituyendo el *cogito* cartesiano en fundamento de toda realidad, emborrachada hasta proclamarse la diosa Razón se durmió: el producto ha sido un monstruo.

(35) *Caprichos de Goya*. Calcografía Nacional y otros, 1996.

Epílogo teológico-político

Si empezamos tomando prestado el título de este trabajo a Lutero, vamos a terminarlo con un Epílogo spinociano, teniendo en cuenta que Baruch Spinoza es quien inicia el discurso sociopolítico del marco que hemos descrito y analizado hasta sus más extremas consecuencias, ya preanunciadas en el Eclesiástico... Y no podía ser de otro modo: la consecución a toda costa de lo útil y lo deleitable como únicas metas de los hombres en una sociedad totalmente secularizada, con un condicionamiento cultural en literatura y artes plásticas en los *mass media* audiovisuales que sólo buscan producir emociones fuertes, fundadas casi sin excepciones en Eros y Thanatos, la concupiscencia carnal y la violencia física (36), como vemos a diario. No es extraño, pues, que la frustración origine en este marco la Cultura de la queja que describe Hughes, ni tampoco las semillas de la violencia de la experiencia neoyorkina de Rojas Marcos.

No me resisto a traer aquí el veredicto de Vázquez de Mella (37) hablando de la intrínseca relación entre la ideología liberal y el anarquismo: «Es contradictorio decir: tenéis derecho a exponer todas las opiniones, pero tenéis que conteneros, al llegar a practicarlas, ante las instituciones políticas y ante las instituciones sociales que nosotros afirmamos como permanentes, porque el anarquista, armado con la fuerza de la lógica, os contestará: si reconocéis que en la esfera doctrinal puedo discutirlo todo, si no hay principios de orden religioso, moral y social que sean inviolables, que yo pueda discutir, ¿en virtud de qué razón me vais a poner una frontera infranqueable y una limitación en el orden político que no tengo

(36) EUGENIO TRÍAS en *Lógica del límite*, Destino 1991, nos dice «Eros y Thanatos se hallan acoplados y "cosidos" en el gozne. Y ese gozne estatuye estructuralmente... que los valores, que deben pensarse relacionales, correlativo y dialécticos de lo masculino/femenino, pensados no como sustancias sino como formas de relación», pág. 450.

(37) Discurso parlamentario del 21 de Agosto de 1896, *Discursos parlamentarios*, Tomo I, Madrid 1928.

en el orden religioso y el moral? Esa limitación, ¿en qué se apoya?... ¿No se apoya en un principio? Pues entonces tiene que apoyarse en una "fuerza"» (pág. 301). Y remacha con su conocida sentencia inapelable: «Es un absurdo evidente levantar tronos para las premisas, y para las consecuencias, cadalsos» (pág. 303).

Evidencia que ahora nadie niega, aunque pretendan hacerla olvidar. Pero, como decía Hegel, los hechos son tozudos, termina imponiéndose «la astucia de la razón» (38), y así, aun los seguidores de estas teorías no pueden negar su acción en los campos de la filosofía práctica, Ética y Política. Vamos a seguir los razonamientos de dos autores actuales de escuelas intelectuales muy alejadas de Vázquez de Mella: son J. F. Lyotard en el campo ético y G. Sartori en el político.

El primero, en su preocupación por la postmodernidad aborda la situación de la ética en este discurso y, con una óptica que creo acertada, constata la sustitución de la ética por la estética. No como fue en el romanticismo que hacía las consideraciones éticas de una visión estética de la realidad. Ahora Lyotard no se fija en esto, sino en la desaparición de la ética en el moderno discurso filosófico y cómo su hueco ha sido rellenado por la estética... Seguiremos su razonamiento en quince trabajos sobre el tema publicados bajo el título *Moralidades postmodernas* (39). Empieza señalando que «la dinámica como sistema del mundo, al menos desde Aristóteles... que aparte de algunos locos megalómanos, la teoría de las fuerzas no interesa a nadie. Interesa como espectáculo... no la fuerza y el poder, sino el placer estético que procuran. Una comunidad humana que contempla sus diferencias. Estética generalizada... Toda esta dinámica para acabar "ad panem et circenses"» (pág. 18). Esto evidentemente no es moralizar desde presupuestos estéticos, sino abolir la ética, el juicio de bueno o malo, para dejarlo en

(38) Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Revista de Occidente, 1974, pág. 97. En la edición de Glockner, en una nota se hace a esta astucia de la razón la versión filosófica de la Providencia divina.

(39) JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Moralidades postmodernas*, Tecnos 1996, páginas entre paréntesis.

mera sensación que llaman estética para así combatir el tedio, el aburrimiento que terminan proporcionando los bienes solo útiles o deleitables... Más adelante saca consecuencias de esta postura que empieza «cuando la estética, hace mas de dos siglos, se introdujo en la filosofía como una de sus disciplinas, anunció desde entonces el declive del imperio argumentativo... Relativizaba el método, el “modus lógicus”, al oponerle la manera, “modus aestheticus que decía Kant”» (pág. 25). No hay que olvidar o despreciar la observación del Aquinate cuando nos dice que la *poetica scientia* es un conocimiento limitado *propter defectum veritatis* (40). Por eso, cae en la postmodernidad, que ni parte de principios ni pretende fines, vive sintiendo lo cotidiano. Por eso ahora vemos que «la cultura ha sido un medio en una estrategia... La política cultural se convierte así en lo esencial de la política... el arte político es la “cultura” y la “cultura” es el arte de guiar la transferencia» (pág. 26). Ahora en las sociedades actuales «la cultura manipula el deseo de desarrollo (comprendido el de la cultura) antes que el de la justicia, igualdad o destino. Y los “media” ofrecen, a la política cultural del liberalismo capitalista triunfante, posibilidades inmensas de estetización... Los objetos, o los contenidos, se vuelven indiferentes. La única pregunta es si son “interesantes”» (pág. 27).

Así aborda lo sociopolítico: «Cuando los ideales llegan a faltar como objetos de creencia y modelos de legitimación, la exigencia de investimento no se rinde, sino que se toma por objeto la forma de representarlos... La estética es el modo de una civilización abandonada por sus ideales. Cultiva el placer de representarlos. Se llama entonces cultura... Los ideales de la civilización occidental, surgidos de las tradiciones antiguas, cristiana y moderna se quiebran» (pág. 161). Y lo que les sustituye es el nihilismo: «Occidente actualiza su nihilismo contemplando los ideales arruinados que deja tras sí, con una satisfacción melancólica... Deja de ser una “civilización” por eso. Se convierte en una “cultura”» (ibidem).

(40) Cf. In I Sent.ds 5,ar 3,ra 3 y también S. Th.1-II q 101,ar 2,ra 2.

Y esta, ¿qué es ahora? Hoy, «la cultura consiste en disipar lo que hay de destino, dolor y finitud en la existencia de los cuerpos, individuales y colectivos. Es una estética sin cuerpo hecha ficción con αισθητα templados y fríos... Apela a un "pensiero debole" (Vattimo), en que los simulacros de sujeto se intercambian simulacros de objeto (Baudrillard), con la única condición "democrática" de que no entable la "conversación" (Rorty)... Hay signos de que la filosofía está infectada por el veneno de la estética, hasta el punto de intentar encontrar en él el remedio a su decepción» (pág. 162).

Con lo anterior se ve cuál es el caótico estado actual del discurso ético. Pasemos, pues, al político, y lo haremos de la mano de G. Sartori (41), eminente teórico italiano de la democracia y, obviamente en muy otra línea que Vázquez de Mella. Señala cómo «nuestras constituciones fueron concebidas en el siglo XVIII, para hacer frente a la mala ciudad, es decir, para controlar y limitar el poder absoluto, el poder arbitrario. Uno de estos límites, el más antiguo (que se remonta al medioevo) es planteado por el principio de "no taxation without representation": el soberano no puede aplicar impuestos sin el consenso de los representantes de los contribuyentes... El poder de estos parlamentos era, precisamente, el "poder sobre la hacienda": un poder destinado a contrastar y al mismo tiempo frenar el gasto» (pág. 104). Esto es bien conocido y, efectivamente, así funcionaba la sociedad tradicional. Pero... «con la extensión del sufragio también se convirtieron en electores los que poseían poco o nada, aquellos que no pagaban» (ibidem). Fue la implantación de la democracia radical de un hombre, un voto, y «así el representante que frene el gasto porque representa a los contribuyentes fue sustituido poco a poco por el representante que aumenta el gasto porque representa a los beneficiarios. Finalmente la fórmula "no taxation without representation" se transforma en la fórmula "more taxation without repre-

(41) GIOVANNI SARTORI, *La democracia después del comunismo*, Alianza Editorial 1993, páginas entre paréntesis.

sentation". Con el sufragio universal y, al mismo tiempo, con la transformación del Estado mínimo (al cual se pedían solo órdenes y leyes) en un Estado que lo hace todo y al cual se le pide que lo remedie todo, los parlamentos se convierten en más dilapidadores que el gobierno» (pág. 105).

Sartori dice exactamente lo que Vázquez de Mella decía en sus discursos parlamentarios del pasado siglo. Y no puede ser de otro modo este universo limitado como ya, en los orígenes del discurso filosófico, vio Parménides como encerrado «pues la firme Necesidad le tiene dentro de las cadenas del límite que por ambas partes le aprisiona, porque no es lícito que lo Ente sea ilimitado; pues no es indigente de nada, y si lo fuera, carecería de todo» (42). Este límite impuesto a la naturaleza hace que dentro de ella, el haber de cada acción, natural o libre, inevitablemente produce un debe que la compense: esta, y no otra, es la hegeliana astucia de la razón que ha llevado a la humanidad a la desastrosa situación actual. Esta comprobación *a posteriori*, era algo previsible en el camino tomado en los últimos doscientos años. Filón de Alejandría (43) nos dice: «Ocurre que existen dos opiniones opuestas y en recíproca pugna: una que todo lo atribuye a la inteligencia, considerándola soberana de cuando se dá en nosotros al razonar, al percibir sensorialmente, en el movimiento y en la quietud; otra sigue a Dios y refiere todo a El, como padre y soberano». Describe el panorama filosófico *avant la lettre* lo ocurrido tras Descartes, responsable de los desastres que hoy padece la humanidad: «Yo os envié a vosotros mis siervos los profetas. Y no me escucharon sino endurecieron su cerviz» (Jer.3,27). Este, y no otro, es el verdadero problema que tiene que resolver hoy la Humanidad.

(42) PARMÉNIDES, fragmento 8.c.f. G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos 1974, Ver §350, pág. 386.

(43) Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras Completas*, Acervo Cultural 1975, Tomo I, pág. 301.