

Akal / Educación para la Ciudadanía



akalai

Diseño interior: RAG
Cubierta: Miguel Brieva
Imágenes: Miguel Brieva

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte.

© Carlos Fernández Liria, Pedro Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, 2007

© de las ilustraciones, Miguel Brieva, 2007

© Ediciones Akal, S. A., 2007

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2613-6
Depósito legal: M-44.784-2007

Impreso en Lavel, S.A.
Humanes (Madrid)

Carlos Fernández Liria
Pedro Fernández Liria
Luis Alegre Zahonero
Ilustraciones: Miguel Brieva

Educación para la Ciudadanía

*Democracia,
Capitalismo y
Estado de Derecho*



Índice

PRÓLOGO a la segunda edición	9
INTRODUCCIÓN	17
CAPÍTULO 1. La aventura de la Ciudadanía	
1. El enigma de Sócrates	21
2. Un espacio vacío	22
3. El lugar de cualquier otro	26
CAPÍTULO 2. Razón y Libertad: el lugar de cualquier otro	
1. Primer contacto con el lugar de la Ciudadanía: la razón y las matemáticas	31
2. Segundo contacto con el lugar de la Ciudadanía: la moral y la libertad	41
3. La dignidad y el respeto	47
4. De la Libertad a la Ley	54
5. De la Ley a la Libertad	66
6. El Derecho y la constatación de que todos somos héroes aunque no queramos	74
CAPÍTULO 3. El Estado de Derecho y la división de poderes	
1. El señor Don Nadie y la división de poderes	83
2. Democracia y Estado de Derecho. El caso de Sócrates	91
3. La constatación de que no somos dioses y la división de poderes como método de la razón	101
4. El proyecto político de la Ilustración	109
5. El protagonismo de la política: el verdadero anarquismo y el reino de la libertad.	112

CAPÍTULO 4. Capitalismo y Ciudadanía

1. La venganza de Cronos	117
2. El capitalismo	121
3. El fracaso de la Ilustración: las teorías del «reverso tenebroso»	127
4. <i>Ágora</i> y Mercado: el cumplimiento mercantil del programa ilustrado .	133
5. Derecho, Ilustración y Capitalismo	143
6. Ciudadanía y proletarización	147

CAPÍTULO 5. Capitalismo y Socialismo. El Estado de Derecho y la ilusión de ciudadanía bajo condiciones capitalistas

1. Experimentos políticos en el siglo xx: más allá del Derecho y la ciudadanía.	173
2. «O nos persuades o nos obedeces»	182
3. El marco legal y la dictadura del capital	184
4. Incompatibilidad entre parlamentarismo y capitalismo	187
5. Las dos grandes mentiras de la sociedad capitalista	190
6. La historia de la que no se habla: una lista sin excepciones	201
7. Lo que habría supuesto un «comunismo democrático»	219
8. ¿Vivimos entonces realmente en un Estado de Derecho?.	221
9. La ilusión de ciudadanía y el nuevo racismo de nuestro tiempo.	222
10. La ilusión ciudadana y la impotencia de lo político.	234
11. Capitalismo y supervivencia	241

EPÍLOGO.	245
------------------	-----



Sí...

¡Ey! ¿Qué haces?

Nada... aquí, tratando de evolucionar algo...



Bueno, bueno...

parece que esto marcha



¡Allá voy!



¡He triunfao!

es que pirámi- no sé...



Estaba yo pensando que...



¿Qué es el bien? ¿qué es la justicia?



Estas cosas habría que pensarjllg!



Dios!



Pienso... ¡luego existo!



¡Pues ya no, só flipao!



Reclamamos los derechos de...



OSTIAS! ¡BOOM!



Y ASÍ HASTA NUESTROS DÍAS... Y AHORA, NIÑOS... ¿QUÉ CONCLUSIÓN CREÉIS QUE PODEMOS SACAR DE LA HISTORIA?



¿QUE HAY GENTE QUE PIENSA DEMASIADO?



¡EXACTO, LUISITO...! ¡MUY BIEN PENSADO!

*A nuestros alumnos y alumnas,
que siempre nos han hecho felices*

Prólogo a la segunda edición

(Nota de los autores sobre el papel de los medios de comunicación en la polémica en torno a la asignatura de Educación para la Ciudadanía y este libro en particular.)

Sobre la primera edición de este libro, se ha mentido tanto en los medios de comunicación españoles que conviene hacer algunas aclaraciones que dejen las cosas en su sitio.

El 20 de septiembre de 2007, por ejemplo, el *Telenoticias 3* de Telemadrid anunció literalmente que nuestro libro era «uno de los que ya habían comenzado a utilizarse como libro de texto en la asignatura “Educación para la Ciudadanía” que acababa de implantarse en algunas comunidades autónomas». Con cara compungida, un supuesto padre de familia, sentado en el sofá de su casa, iba leyendo en voz alta algunos pasajes escogidos de nuestro libro. En especial, parecía escandalizarle el hecho de que recordáramos que los votantes del PP habían votado (y siguen votando) a un partido que apoyó la invasión estadounidense de Iraq, y que eso, de alguna manera, comporta algún tipo de responsabilidad. Por lo visto, en opinión de los directores de Telemadrid, es inconcebible que en una asignatura de Educación para la Ciudadanía se pretenda nada menos que decir la verdad a los alumnos. Quizá piensen que sería más oportuno explicar a los jóvenes y a los lectores en general que los ciudadanos no tienen ninguna responsabilidad a la hora de votar a un partido u otro. Pues la cruda realidad es que el PP apoyó la invasión de Iraq y que Jose María Aznar insistió una y otra vez en que tenía informes fidedignos de que Sadam Hussein contaba con armas de destrucción masiva, pese a que todos los informes de los inspectores de la ONU decían lo contrario. Luego resultó que en Iraq no había armas de destrucción masiva. No sólo no las había, sino que siempre se supo que no las había. Sobre este tema se había mentido a la opinión pública mundial. Pese a todo, a los votantes del PP no les pareció motivo suficiente para cambiar su elección.

Se trata, sin duda, de un enigma de la vida ciudadana que ojalá algún día pueda ser desentrañado en los libros de texto de Educación para la Ciudadanía: ¿Cómo es posible que la intención de voto de la población no se haya modificado en absoluto al descubrir que una guerra que ha destruido un país y que ha causado centenares de miles de víctimas civiles se inició con un embuste de sus líderes políticos?

Sin embargo, todo el mundo parece de acuerdo (en el PP y también en el PSOE) en que en la asignatura «Educación para la Ciudadanía» no deben tratarse este

tipo de cuestiones tan delicadas. En realidad, tal como han demostrado los libros de texto que han visto la luz durante el año 2007, esta asignatura no debe consistir, al parecer, más que en un canto políticamente correcto a valores abstractos y melifluas intenciones, una especie de *Barrio Sésamo* ñoño, tedioso y conformista para explicar a los niños lo contentos que tienen que estar por vivir en una monarquía constitucional. No es extraño, por tanto, que nuestro libro fuese acogido con tan rabiosa indignación.

Pero, antes de pasar a discutir estas cuestiones, conviene deshacer las mentiras más sonadas. El *Telenoticias* de Telemadrid mintió, y no era la primera vez que mentía al respecto. Mintió, en primer lugar, porque nuestro libro *no es un libro de texto*. Y, por supuesto, era absolutamente falaz que ya estuviese utilizándose como tal en los centros de enseñanza. Cualquiera puede ver que el libro que tiene entre sus manos no es un libro de texto: no responde al programa de ningún curso en particular; no tiene el formato de los libros de texto; no tiene actividades para el alumno, ni flechitas ni esquemitas ni recuadritos; no ha sido homologado por el Ministerio de Educación; no sigue el currículo de la asignatura, etc. Es más, no hay ningún profesor tan suicida como para buscarse la ruina utilizándolo como manual obligatorio, pues es fácil colegir que la comunidad educativa, la dirección del centro, los padres, los consejos escolares, la inspección, la prensa y demás fuerzas vivas, le complicarían mucho la vida.

Que no se trata de un libro de texto es algo que sabían perfectamente en Telemadrid. Lo mismo que lo han sabido perfectamente, desde el principio, en la Cadena Cope, en el diario *El Mundo*, en *La Razón*, en el *ABC*, en *Libertad Digital*, en el Canal 7, y en todos los medios que, sin embargo, no han parado de insistir en que sí lo era. Sencillamente, han mentido sabiendo muy bien que estaban mintiendo. Han querido transmitir la idea de que nuestro libro no sólo es un libro de texto, sino que es, además, el libro de texto por antonomasia, el que verdaderamente desvela las auténticas y ocultas intenciones del gobierno del PSOE, hasta el punto de que en algunos de esos medios comenzó a conocerse como el «manual de Zapatero».

No sólo no es verdad que sea un manual. Se trata más bien de un *antimanual* especialmente escrito *en contra* de la asignatura misma. Por supuesto, este detalle ha pasado desapercibido, porque la prensa de derechas estaba muy interesada en monopolizar la oposición a la asignatura y la prensa gubernamental, muy interesada en ocultar el hecho de que, desde el principio, hubo una oposición de izquierdas a la Educación para la Ciudadanía. Incluso se produjo una manifestación en contra de esta asignatura, convocada a nivel estatal, que acabó con unas clases de Filosofía al aire libre impartidas en la Plaza de España de Madrid, el 3 de junio de 2005. Los tres autores del libro participamos activamente en esas movilizaciones contra la asignatura, convocadas desde la izquierda. Esta respuesta tenía muy buenas razones y argumentos, pero, por supuesto, no salió en los perío-

dicos ni en los telediarios, porque la izquierda de este país ni tiene periódicos ni tiene telediarios a su disposición. Y como suele ocurrir, a fuerza de silencio y censura se acabó por creer que la izquierda no existía. De este modo, se logró crear la ilusión de que sólo la derecha atacaba la asignatura y que, en cambio, la izquierda (liderada, al parecer, por el PSOE) la defendía.

Por supuesto, el ruido que han metido los obispos en relación con esta asignatura ha sido tan aparatoso que el espejismo estaba servido en bandeja. En este país tenemos la desgracia de padecer una derecha pre-civilizada, pre-moderna, pre-ilustrada, aliada de los sectores más reaccionarios de la Iglesia católica, una Iglesia a cuyos dirigentes sólo hemos visto movilizarse en contra de los derechos de los homosexuales, de las mujeres y, en general, en contra de todo lo que les suene a Derecho. Nos referimos, claro está, a la misma jerarquía eclesiástica que combatió en Latinoamérica a la Teología de la Liberación, y que en España está empeñada en «limpiar la casa del Señor», cerrando parroquias comprometidas con la causa de los pobres, como la de Enrique de Castro en el barrio madrileño de Vallecas. Así pues, tampoco resulta sorprendente la furiosa reacción de la Conferencia Episcopal contra cualquier propuesta que incorpore, aunque sólo sea en el título, la palabra «ciudadanía». En esta ocasión se han comportado como auténticos Príncipes de las Tinieblas, como si la mera palabra «ciudadanía» les produjera el mismo efecto que la luz del sol al conde Drácula. La jerarquía de la Iglesia pierde los papeles cada vez que siente amenazada una micra de su poder político. Así pues, es normal que hayan reaccionado con virulencia contra una asignatura que pretende transmitir unos valores distintos a los que ellos inculcan en la asignatura de Religión. La hipocresía de los obispos y de organizaciones como la Confederación Católica de Padres (Concapa) al acusar al Estado de adoctrinamiento ha sido repugnante, cuando no surrealista, teniendo en cuenta lo contenta que estuvo la Iglesia de monopolizar el adoctrinamiento fascista, machista, homófobo y clasista durante cuarenta años de franquismo, y lo contenta que está ahora de valerse de fondos públicos para el lavado de cerebro de los niños en sus centros concertados y, en general, en la asignatura de Religión.

Y como la derecha y la ultraderecha sí tienen medios de comunicación de sobra para hacerse oír en el espacio público, resultó aun más creíble la idea de que la polémica sobre la Educación para la Ciudadanía se agotaba entre el PP, que la atacaba, y el PSOE, que la defendía.

En absoluto era cierto. La oposición de izquierdas a esta asignatura había existido desde el primer momento. Partió fundamentalmente del área de Filosofía y era una llamada de atención sobre la degradación de la enseñanza pública en general. Era previsible, en efecto, que la asignatura de Filosofía quedara muy dañada con la implantación de la Educación para la Ciudadanía. Y de hecho, así ha sido. En el borrador del decreto de Bachillerato que el PSOE ha preparado hasta la fecha, está previsto reducir de tres a dos horas a la semana la Filosofía de primero

de Bachillerato (que pasaría a llamarse «Filosofía y Ciudadanía»). Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que fue ya el PSOE quien en su momento redujo esta asignatura de cuatro a tres horas semanales. En segundo lugar, conviene recordar que con esta nueva reducción incumple todos los pactos y falta a todas las promesas hechas a las facultades y asociaciones de Filosofía. Pero no contento con esto (¿alguien puede adivinar qué tiene el PSOE contra la Filosofía?), en el borrador del decreto se prevé reducir también a dos horas semanales la Historia de la Filosofía de segundo de Bachillerato. A ello hay que añadir el hecho de que la Ética de 4.º de la ESO pasa a llamarse «Ética cívica» y pierde una de sus dos horas a la semana. Todo el mundo sabe que eso es tanto como convertir esa asignatura en impracticable.

La defensa de la Filosofía frente a este estropicio educativo no es una cuestión de corporativismo. Lo que ocurre es que algunos profesores, como los autores de este libro, creemos de verdad que la asignatura de «Filosofía», en su actual perfil científico, es el mejor instrumento del que dispone nuestro sistema educativo para formar ciudadanos capaces de razonar y argumentar con criterio propio e independiente. Estamos convencidos de que no hay mejor forma de encaminarse a ese objetivo que la enseñanza de la Filosofía y la Historia de la Filosofía, del mismo modo que creemos que con los programas de Educación para la Ciudadanía, lo que se pretende más bien es amaestrar a los niños en lo políticamente correcto y en las supercherías de la ideología dominante. Pero, sobre todo, somos muy conscientes de que este atentado contra el perfil científico de la asignatura de Filosofía no es más que un síntoma fatal del rumbo que está tomando la enseñanza pública en general. Los perfiles científicos de las asignaturas en la enseñanza secundaria tienden cada vez más a disolverse porque el edificio mismo de la enseñanza pública se desmorona más y más, viniendo a ocupar su lugar una especie de «asistencia social» gestionada por educadores, pedagogos, psicólogos, e incluso por guardias de seguridad, como si se fuese muy consciente de que mientras las enseñanzas privada y concertada preparan para la universidad, el futuro en la enseñanza pública viene más bien marcado por la cárcel, el paro o el inframundo laboral del trabajo basura. En esta cuestión, las políticas del PSOE y del PP han resultado igualmente letales. Legislatura tras legislatura han ido haciendo y deshaciendo leyes y decretos, como si fueran buenas intenciones, y no muchísimo más dinero y recursos humanos, lo que la enseñanza pública necesita para poder frenar esta tendencia hacia el desastre. Eso, por supuesto, sin la menor iniciativa legal para acabar con la ignominia de la enseñanza concertada, con su legión de profesores nombrados a dedo y pagados con dinero público. Si a esta situación le añadimos los planes a nivel europeo y mundial que desde la Organización Mundial del Comercio (OMC) y el Acuerdo General de Comercio de Servicios (GATS, por sus siglas en inglés) planean sobre el mundo de la enseñanza estatal, encaminados de forma inequívoca a la instrumentalización privada de la enseñanza pública su-

perior y la mercantilización de la universidad, el panorama es desolador –tan desolador como había previsto hace ya tiempo el libro de Michel Éliard, *La fin de l'école* (París, PUF, 2000)–. Es posible hacerse una excelente idea de lo que se ha estado jugando en eso que se ha llamado «Convergencia Europea en Educación Superior» leyendo el libro *Eurouniversidad. Mito y realidad del proceso de Bolonia* (Barcelona, Icaria, 2007).

Ahora bien, en estos últimos años cruciales, la voz de la izquierda ha sido casi por completo silenciada, tanto respecto de la enseñanza secundaria como de la superior. Hartos de estrellarnos contra este muro de silencio, en el momento en que vimos que la implantación de la Educación para la Ciudadanía era ya un hecho consumado, los autores de este libro decidimos hacer de la necesidad, virtud. Nos dijimos que si querían una Educación para la Ciudadanía, la iban a tener, pero que la iban a tener en serio. En lugar de utilizar la asignatura para encubrir la realidad capitalista, podíamos utilizarla para denunciarla. El racismo; la xenofobia; el trabajo ilegal de los sin papeles y el trabajo basura de los con papeles; la desestructuración social; la precariedad laboral; la marginación y todo lo que ella conlleva; la imposibilidad de acceder a una vivienda digna y las consiguientes dificultades para la vida familiar y la procreación. Todos estos asuntos tienen su causa en problemas sociales y económicos enraizados en las estructuras más básicas de esta sociedad en la que vivimos. Es ridículo, patético e hipócrita pretender que todo ello hay que afrontarlo con una «educación en valores». Pero, sobre todo, se trata de una estafa que pretende encubrir y legitimar las verdaderas causas de estos problemas. Así pues, lo primero que debe quedar claro en una Educación para la Ciudadanía es el carácter capitalista de nuestra realidad social. Después habrá que decidir en qué consiste y qué posibilidades tiene la vida ciudadana en semejantes condiciones.

Fue así como publicamos *Educación para la Ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho* (Akal, 2007). La reacción de los medios de comunicación de derechas y de ultraderecha ha sido furibunda. La tentación de utilizarnos como arma arrojada contra el PSOE era demasiado grande para reducirnos al silencio, así que decidieron más bien poner el grito en el cielo. La campaña mediática que se ha desatado en contra de nuestro libro durante los meses de agosto y de septiembre de 2007 ha superado los límites de la falsedad, la mentira y la hipocresía. En primer lugar, como ya hemos señalado, presentaron el libro como un manual destinado a las aulas, cuando era absolutamente obvio que no lo era. Luego, y tal como denunció en su momento Javier Ortiz, siguieron la táctica habitual de la Inquisición: «Primero se dice que el contrario ha dicho lo que no ha dicho y luego se le condena sin apelación posible por haber dicho lo que no ha dicho» (*El Mundo*, 9 de septiembre de 2007).

Así, por ejemplo, en las múltiples veces que nuestro libro ha sido aludido en Telemadrid, su contenido ha quedado resumido diciendo que definimos «libertad»

como «hacer lo que a uno le da la gana». Varias veces esa frase ha aparecido subrayada y ampliada en pantalla, como prueba de nuestra ignominia. Lo que no decían es que esa frase es sólo el punto de partida de un razonamiento estrictamente kantiano en el que acabamos, por cierto, por concluir que «libertad» es más bien «obedecer a la ley» (lo que, sin duda, considerarán muy desconcertante los directores de Telemadrid, tratándose de un libro que han calificado poco menos que de anticonstitucional). Hasta el menos aventajado de los alumnos de secundaria que de verdad leyera nuestro libro entendería perfectamente que nuestro concepto de libertad no tiene nada que ver con lo que ordinariamente se entiende por «hacer lo que nos da la gana». Es completamente obvio que si tomamos esa frase como punto de partida, es precisamente porque sabemos que se trata de una idea bastante común entre los jóvenes, de modo que es con ella con la que conviene ajustar cuentas. Por supuesto, esto lo sabían perfectamente en Telemadrid, pero no les importó mentir al respecto.

Es curioso cómo los periodistas acaban creyéndose sus propias mentiras, porque el caso es que en el programa *59"*, de TVE, también resumieron la tesis principal del libro del mismo modo. Luego pasaron a rasgarse las vestiduras, hasta el punto de que Melchor Miralles, directivo del diario *El Mundo*, pidió que a los autores nos inhabilitaran de por vida para la docencia (en todo caso, en descargo del director de *59"*, hay que señalar que accedió a leer una nota de rectificación en el programa siguiente; por supuesto, no se puede decir lo mismo de Melchor Miralles).

Se han publicado otras mentiras absolutamente descabelladas, como, por ejemplo, que mostramos algún tipo de menosprecio hacia los gitanos (Alfonso Ussía, *La Razón*, 19 de agosto de 2007) cuando, en realidad, son mencionados precisamente como *modelo de resistencia* frente a los mecanismos destructores de la familia que pone en juego el capitalismo (que constituye, éste sí, el blanco de nuestras críticas); mentiras absurdas, como que consideramos intolerable mantener la virginidad hasta el matrimonio, cuando lo único que decimos a ese respecto es que se trata de un asunto que debe quedar gobernado por la voluntad libre de cada uno; o mentiras delirantes, como que defendemos que la «dignidad» es comportarse como «un buen cerdo machista y tenerlos bien puestos» (*La Razón*, 17 de agosto de 2007), cuando, como es obvio, eso se propone precisamente como ejemplo de indignidad.

Lo más llamativo es que se hayan apuntado, por una parte, mentiras y, por otra, insultos y descalificaciones, sin aportar ni un solo argumento. Fernando Savater nos llamó «necios y sectarios» (*ABC*, 7 de agosto de 2007); Delgado Gal nos consideró «ineptos, fanáticos y paranoicos», al tiempo que se lamentaba de que fuéramos («¡ay!») profesores (*ABC*, 5 de agosto de 2007); Martín Prieto nos tildó de «retroprogres», «locos», «chequistas» y «lamelibranquios» (*El Mundo*, 12 de agosto de 2007); César Vidal nos llamó «escritores fracasados» y no sé cuántas cosas más (*COPE*, 12 de julio de 2007); Alfonso Ussía dijo que éramos unos «stalinistas»,

«comunistas», «genocidas» y nos invitó a irnos a vivir a Cuba (*La Razón*, 19 de agosto de 2007); Jiménez Losantos y Pedro J. Ramírez han hablado bastante de nuestro libro no sabiendo si llorar o reír y llegando a la conclusión de que, más que nada, somos unos «zumbaos».

Respecto a los insultos publicados en *El Mundo* y en *La Razón* hay que añadir, además, que han sido especialmente cobardes y maleducados, porque estos diarios (al contrario que *El País* o *ABC*) no nos han concedido derecho a réplica, ni siquiera las quince líneas de rigor en «Cartas al director». Tres cartas enviadas a Pedro J. Ramírez fueron rechazadas sin explicaciones.

Es muy notable el hecho de que sólo haya dos personas que hayan argumentado sobre el libro: Rafael Sánchez Ferlosio (*El País*, 29 de julio de 2007) y Gustavo Bueno (*El Catoblepas*). El primero lo hizo tras criticar durísimamente a Savater y para defender, en cambio, la idea fundamental de nuestro libro, lo que no tiene nada de extraño, pues, en efecto, «la idea de introducir en política la fuerza de lo impersonal» nos la enseñó él mejor que ningún otro. El segundo, es cierto, nos criticó con dureza, aunque con argumentos muy discutibles; pero, en todo caso, lo hizo tras burlarse de forma inmisericorde de los otros «libros de texto», y especialmente del de José Antonio Marina, del que vino a decir algo así como que si es más tonto no nace. Así pues, después de todo, salimos ganando por comparación.

Merecen comentario aparte los insultos que han cuestionado nuestra salud mental («zumbaos», «paranoicos», «casos psiquiátricos», etc.). Por lo visto, a la izquierda del PSOE y del PP estamos todos locos de remate. Pues, en efecto, los periodistas que tanto se han burlado de nosotros se asombrarían mucho al saber la acogida tan entusiasta que nuestro libro ha tenido en los medios de la izquierda alterglobalización (en las revistas *El Viejo Topo*, *Viento Sur*, *Archipiélago*, *Fusión*, *El Otro País* o en los sitios web habituales de la izquierda). Es una prueba más de que los argumentos de izquierda no tienen ninguna cabida mediática en el espacio público de nuestra bendita libertad de expresión. No hace falta censura, en efecto, allí donde todo el mundo obedece, por la cuenta que le trae, la voz de su amo. Sin embargo, en esta ocasión se ha colado en los grandes medios de comunicación un argumento de la llamada «extrema izquierda». Ello se ha debido, como sabemos, a que al PP le convenía muchísimo, en su guerra particular contra la asignatura de Educación para la Ciudadanía propuesta por el PSOE, presentar nuestro libro como el «manual de Zapatero». Es la única razón, pues el blindaje informativo contra los argumentos a la izquierda del PSOE ha sido siempre absoluto. Y mira por dónde, una vez que, debido a este accidente informativo, se encuentran con una argumentación anticapitalista y alterglobalización encima de la mesa de los telediarios y los periódicos, se quedan boquiabiertos y piensan que, sencillamente, se les han colado unos locos de atar. Así de acostumbrados están a discutir con nuestros argumentos y así de acostumbrados están a discutir con nuestros autores habituales de referencia, tales como Noam Chomsky, Vandana Shiva,

Tariq Ali, Samir Amin, Eduardo Galeano, Ammy Goodman, Pérez Esquivel, Naomi Klein, Immanuel Wallerstein, Terry Eagleton, Eric Hobsbawm, Michel Chossudovsky, Harold Pinter o Arundhati Roy. Hay un largo etcétera de autores censurados por los propietarios privados del espacio público. Por ejemplo, y sin ir más lejos, Ignacio Ramonet dejó al descubierto la complicidad de los medios europeos con el golpe de Estado contra el orden constitucional en Venezuela de abril del 2002, y ese fue el último artículo que publicó en *El País*. En suma, es de suponer que nuestros medios de comunicación no tendrían demasiado empacho en psiquiatrizarse al movimiento alterglobalización en su conjunto, con todos sus autores de referencia y toda su bibliografía. Como si a la izquierda de los que tienen el poder no existiese más que el manicomio.

Al fin y al cabo, se trata de un buen síntoma. No podemos esperar que los que tienen la sartén por el mango aprecien la corrección de los diagnósticos de la izquierda alterglobalización. Si defendemos que «otro mundo es posible» es porque sabemos que *otra* economía y *otras* relaciones sociales son posibles en este mundo. Los anticapitalistas no pedimos la luna, no somos unos lunáticos. Pedimos algo de lo más sensato, aunque no podemos esperar la comprensión de los poderosos ni de sus mercenarios en los medios de comunicación.

Se pongan como se pongan, el movimiento alterglobalización existe. Tampoco los propietarios de Atenas fueron demasiado comprensivos con Sócrates que es, después de todo, el verdadero protagonista de este libro.

Madrid, 1 de octubre de 2007.

Los autores

Introducción

Se dice que una aguda y graciosa esclava tracia se rió de Tales porque, mientras observaba las estrellas y miraba hacia arriba, se cayó en un pozo.

Platón, *Teeteto* 174a

Se suele considerar que con esta anécdota comienza la historia de la filosofía.

Tales de Mileto era uno de los sabios más importantes de Grecia, era una de las siete personas más admiradas por su sabiduría. Algunas otras anécdotas que han llegado hasta nosotros nos lo presentan como un gran benefactor de su ciudad, porque, en efecto, su sabiduría había ayudado mucho en los asuntos políticos y sociales.

Así, por ejemplo, Tales había ayudado al ejército a vadear un río sin moverse del sitio. Hizo que se construyera una presa río arriba, desvió el cauce del agua y lo situó a espaldas de los soldados, que gracias a ello pudieron vencer en la batalla.

En otra ocasión, Tales había previsto un eclipse. Esto demostraba un gran conocimiento de los cielos, algo que resulta de lo más útil para orientarse en el mar. Otras anécdotas nos hablan de lo útiles que resultaban sus conocimientos para sus conciudadanos, quienes por eso le admiraban y respetaban.

Tales de Mileto
(siglo VI a.C.)



El pozo de Tales y la filosofía

Pero un día Tales se cayó en un pozo porque iba muy distraído, concentrado en sus pensamientos. Y entonces se corrió la voz de que Tales ya no sabía ni dónde ponía los pies. De hecho, algunos de sus conciudadanos ya hacía tiempo que desconfiaban de él. Le acusaban de que cada vez estaba más interesado en saber cosas a las que no se veía ninguna utilidad. Tales de Mileto contestaba que la cuestión no era si eran útiles o no, sino si eran o no *verdad*. Si era o no verdad, por ejemplo, que el agua era el principio de todo, de lo que todo había comenzado y de lo que todo estaba, en el fondo, compuesto. Estas cosas no parecían tener ningún interés para la ciudad y no se entendía por qué Tales perdía tanto tiempo en intentar dilucidarlas. Según él, lo importante no era saber cosas útiles para la vida ciudadana, sino, sencillamente, *saber*, saber *por saber*, por *amor al saber*. Por eso, comenzaron a llamarle «filósofo», que en griego quiere decir «amante del saber».

La reacción de la ciudad

Le llamaban así sin duda que con cierta sorna y, algunos, con cierto desprecio y en tono de reproche, porque lo único que veían es que la «filosofía» apartaba a Tales de los asuntos útiles para la ciudad, que cada vez podía beneficiarse menos de su sabiduría. Algunos le consideraban ya un viejo chiflado incapaz no solamente de encaminar los pasos de la ciudad, sino incluso de encaminar sus propios pasos sin caerse en algún pozo.

Tales decidió entonces dar un escarmiento a sus conciudadanos de Mileto. Dedujo con acierto que la cosecha de aceitunas de ese año sería mucho más abundante de lo habitual y, sin decírselo a nadie, fue comprando todas las prensas para fabricar aceite. Llegó un momento en que todo el mundo tenía toneladas de aceitunas, pero no podían hacer nada con ellas porque todas las prensas estaban en manos de Tales, quien aprovechó para alquilarlas a precio de oro. Así demostró a sus conciudadanos que si él se ocupaba de la filosofía y no de «cosas útiles» no era porque hubiera perdido la cabeza, sino porque había descubierto algo mucho más importante que la utilidad, algo mucho más importante

que ganar batallas o que cubrirse de oro. Estaba convencido de que era algo destinado a cambiar enteramente la vida de esa ciudad y de todas las ciudades del mundo.

Y tenía razón. Al caerse en ese pozo, Tales había desatado una fuerza portentosa que en adelante no dejaría de agitar la historia occidental. Se trataba de la idea de que la vida de la ciudad tuviera su centro de gravedad en torno a la verdad, la dignidad y la justicia. Se trataba de que, en adelante, la ciudadanía no se conformara con ganar batallas y perseguir con éxito sus intereses. Que nada resultase a la ciudad suficientemente bueno si no era, además de útil o conveniente, justo y verdadero.

Para muchos, esto era una tontería. Pero lo cierto es que la humanidad acababa de iniciarse en una aventura que llega hasta nuestros días y sobre la que todavía no se ha dicho la última palabra.



La aventura de la
Ciudadanía

... Y ENTONCES MABUMBA, DIOS DEL TRUENO Y LA TORMENTA, HIZO NACER DE LOS RÍOS A KASIBE, ESPÍRITU DE LOS CAÑIZALES, LA CUAL ENSEÑÓ A LOS BANTÚES, HIJOS DE ORIBE, A FABRICAR SUS ARCOS CON LA MADERA DE LA CAÑA Y EL CUERO TENSADO DE ÑU. ES POR ESO QUE CADA VEZ QUE SE TENSA EL ARCO PARA LANZAR LA FLECHA, SIEMPRE DEBE HACERSE PARA CAZAR AL BARABÚ O BIEN PARA DEFENDERSE DE UN ENEMIGO, PERO NUNCA PARA ATACAR A UN HERMANO BANTÚ, PUES MABUMBA Y KASIBE ENTRARÍAN EN CÓLERA Y CASTIGARÍAN A TODO NUESTRO PUEBLO. APRENDED BIEN ESO SI QUERÉIS LLEGAR A SER BUENOS BANTÚES...

... AUNQUE, CLARO, YO OS RECOMENDARÍA MEJOR QUE HICIERAIS ECONÓMICAS O PUBLICIDAD, O ALGO QUE VER CON NUEVAS TECNOLOGÍAS...



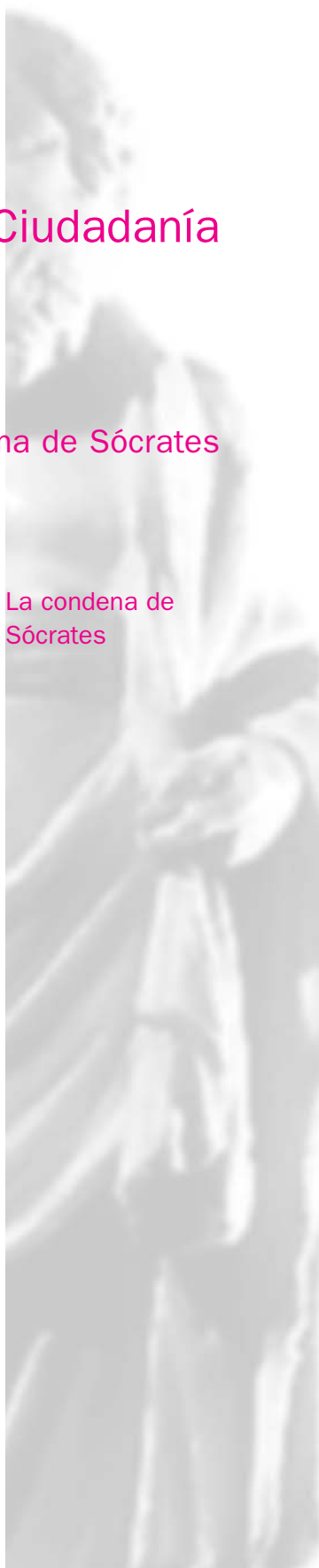
CAPÍTULO 1. La aventura de la Ciudadanía

1. El enigma de Sócrates

Entre todos los proyectos que ha emprendido el ser humano, la aventura de la ciudadanía ha sido la más arriesgada y la más sorprendente. Quizá esto pueda sonar a exageración, teniendo en cuenta las cosas tan raras que el hombre se ha empeñado en hacer a lo largo de la historia, de viajar a la Luna a obsesionarse en ganar guerras mundiales. Es verdad que, a primera vista, no hay nada que parezca excepcional en el hecho de que seamos ciudadanos. Se trata, simplemente, de que en tanto que ciudadanos de, por ejemplo, el Estado español, tenemos determinados derechos y deberes, y podemos votar cada cierto tiempo a quien nos va a gobernar. Nada de esto es sorprendente, es más bien lo más normal del mundo, es nuestra vida más cotidiana.

Sin embargo, toda nuestra existencia ciudadana está levantada sobre un misterio. Podemos hacernos una idea del enigma si nos fijamos en cómo comenzó, para el ser humano, la historia de esta aventura de la ciudadanía. La historia de la filosofía había comenzado ya con un tropiezo, con la caída de Tales de Mileto. La aventura de la ciudadanía comenzó, también, con un tropiezo, pero esta vez de la humanidad entera: por algún motivo, una democracia, la democracia ateniense, consideró necesario condenar a muerte a un ciudadano de setenta años, llamado Sócrates, cuyo único delito había sido ir todo el rato por ahí preguntando a la gente qué era un zapato. Es cierto que Sócrates también preguntaba, por ejemplo, qué es la virtud, pero eso es lo de menos. Lo importante es que lo único que hacía era preguntar.

La condena de Sócrates



Sócrates y nosotros

Sócrates, en efecto, no enseñaba nada en especial, porque, tal y como él solía decir, lo único que sabía era *que no sabía nada*. O sea, que nada podía enseñar. Pero, eso sí, no paraba de preguntar qué es un zapato, qué es la virtud, y cosas así.

Pues bien, es con este enigma con el que comenzó para la humanidad la aventura de la ciudadanía. Con este enigma y con esta ignominia: la condena a muerte de un anciano que no había hecho más que preguntar. Si Atenas hubiera sido una dictadura, si la muerte de Sócrates se hubiera debido al capricho de un tirano, la cosa no tendría nada de sorprendente. Lo extraño es que Atenas era una democracia y, además, es el modelo de referencia de lo que solemos entender por democracia. ¿Condenaríamos nosotros a muerte a un viejo que anduviera por ahí preguntando qué es un zapato? La pena de muerte, se dirá, ni siquiera está reconocida en nuestra Constitución. Ahora bien, tenemos motivos para pensar –como vamos a intentar hacer ver en este libro– que si ese viejo preguntara de la misma manera y con la misma insistencia que Sócrates, nuestra saludable democracia encontraría alguna manera de condenarle a muerte, aunque para ello tuviera que hacer una reforma constitucional o incluso que sacrificar la Constitución. El siglo xx nos ha dejado algunos ejemplos que vendrían al caso (y que más adelante tendremos ocasión de comentar con detenimiento).

¿Qué tenía de especial la forma de preguntar de Sócrates? ¿Por qué resultó insoportable para la democracia ateniense?

2. Un espacio vacío

Ciro, el rey de los persas

El rey Ciro, rey de los persas (que eran los más grandes enemigos de los griegos), se refirió una vez a los atenienses diciendo con desprecio: «Ningún miedo tengo de esos hombres que tienen por costumbre dejar en el centro de sus ciudades un espacio vacío al que acuden todos los días para intentar engañarse unos a otros bajo juramento».

SOMOS FELICES PORQUE
PROTEGEMOS LO NUESTRO...



La asamblea y el mercado

El espacio vacío de la ciudadanía

Estas palabras son, en realidad, una preciosa definición de la democracia. Poco sospechaba el rey Ciro de la inmensa potencia que se escondía en ese espacio vacío, gracias al cual los griegos no sólo ganarían dos guerras contra los persas, sino que se convertirían en un modelo político para toda la historia de la humanidad. Ese espacio era la plaza pública, en la que se asentaban dos realidades de potencia incalculable: la asamblea, lo que nosotros llamaríamos el Parlamento, y el mercado, del que no hablaremos todavía, aunque tendrá gran importancia en próximos capítulos. En los dos sitios, la asamblea y el mercado, los hombres intentaban engañarse bajo juramento y, en verdad, no han dejado de hacerlo hasta nuestros días. Pero en la asamblea, al intentar engañarse, tienen que argumentar y contraargumentar, tienen que dialogar, y de este diálogo van surgiendo consensos y de los consensos, leyes. Los griegos eran «ciudadanos» en la medida en que pisaban ese espacio vacío en el centro de sus ciudades. Era el espacio al que, en adelante, llamaremos *el espacio de la ciudadanía*.

Es muy importante que ese espacio esté, como subrayaba con asombro el rey Ciro, *vacío*. Que esté vacío supone, por ejemplo, que no está ocupado por un Templo o por un Trono. He aquí lo que tiene de atrevido el proyecto de la democracia que hemos heredado de Grecia: poner en el centro de la ciudad un espacio vacío es como pretender que toda la vida ciudadana, todo aquello sobre lo que bascula el tejido social, gire en torno a un lugar en el que no hay dioses ni reyes: ni tiranos terrestres ni déspotas celestes. Se trata de preservar así, en el centro mismo desde el que emana la más alta autoridad de la vida social, un lugar sin amos ni siervos. Eso no quiere decir que en otras partes del tejido social, incrustados en otros barrios más o menos periféricos de la ciudad, no pueda haber lugar para la vida religiosa o para determinados tipos de servidumbre. La gente puede decidir ir a rezar a los templos, puede aceptar una vida familiar en la que, por ejemplo, los hijos deban obedecer a sus padres, puede aceptar un contrato basura en una empresa o incluso aceptar ser cabo de la guardia civil y obedecer las órdenes de un capitán. Pero sólo si así

lo decide, pues el lugar de la última y más legítima autoridad seguirá estando en otra parte. Y lo importante y lo sorprendente, lo que de inquietante tiene la democracia, es que el centro mismo de la ciudad, el lugar en el que reside la autoridad última de la vida social, es un lugar *vacío*, un lugar vacío que pueda ser visitado por *cualquiera*, un lugar al que se acude para dialogar, para argumentar y contraargumentar, incluso, ¿por qué no?, para intentar, como decía el rey Ciro, engañar a los demás bajo juramento.

A sí pues, los hombres pueden ser padres o hijos, amos o siervos, empleados o patrones, varones o mujeres, subordinados o jefes, fieles de un dios o miembros de una casta sacerdotal que pretende hablar en su nombre. Pero, en la medida en que penetren en ese espacio vacío del que hablamos, se convierten en *ciudadanos*. Y en ese sentido y en ese lugar, son todos *iguales*. Se dirá que esto es un cuento chino. Ya veremos luego si lo es o no. Pero primero hay que entender lo que se quiere decir con ello. En ese «espacio vacío» todos son iguales... para hacer lo que se hace en ese espacio vacío, es decir, para hablar, para dialogar, para argumentar. Claro que esa gente seguirá siendo distinta y desigual a la hora de rezar, de trabajar, de obedecer, de comer, de tener hijos, etc. Pero porque esas cosas no se hacen en ese centro de la ciudad del que estamos hablando, sino en lo que podríamos considerar los «barrios de la vida privada». Eso sí, si la ciudad de la que estamos hablando es una ciudad verdaderamente democrática, será porque ha adquirido el compromiso de hacer gravitar toda la vida ciudadana según lo que se decida en ese lugar vacío en el que todos son ciudadanos y, por consiguiente, iguales. Por tanto, eso quiere decir que el rezar, el trabajar, el obedecer, el comer, el tener hijos y todas esas cosas se harán según las normas y leyes que se vayan decidiendo desde el espacio «vacío» de la ciudadanía. Eso quiere decir también que, en algún sentido, en algún sentido muy importante, los hombres y las mujeres, los padres y los hijos, los obreros y los patrones, los fieles y los sacerdotes, son *prioritariamente*, por encima de todas esas cosas, *ciudadanos*. Alguien puede ser un obrero, pero antes de ser un obrero, es ya un ciudadano. Y lo sigue siendo siempre de manera fundamental. Por supuesto

Lo privado y lo público



eso no quita para que uno deba comer de su trabajo y no de su condición de ciudadano. Pero las leyes que decidan cómo se ha de trabajar para comer vendrán decididas, si se trata de una democracia, desde el espacio de la ciudadanía y no desde, por ejemplo, una reunión de empresarios. (Repárese bien en que aquí estamos hablando en condicional: así tendría que ser «si se tratara de una verdadera democracia»; tiempo habrá luego de comprobar qué queda de ello en la cruda realidad.)

3. El lugar de cualquier otro

Sócrates y Pericles

Los atenienses estaban tan orgullosos de su democracia como lo estamos nosotros. Es muy famoso el discurso de Pericles, en el que este gran estadista explica cómo el poder que Atenas ha demostrado esconde su secreto en ese espacio vacío que tan insensatamente despreciaba el rey Ciro. Los griegos –entre ellos, sin duda, los que juzgaron y condenaron a Sócrates– tenían mucho aprecio por este discurso. Se trata de un precioso canto de alabanza a la democracia que todavía suele citarse con admiración. Ahora bien, a Sócrates ese discurso le inspiraba un verdadero desprecio. Le parecía, no cabe duda, absolutamente insuficiente. Tan insuficiente como esa vida ciudadana de la que los griegos estaban, en su opinión, tan injustificadamente orgullosos. ¿Estaba, entonces, Sócrates de acuerdo con el rey Ciro en despreciar ese espacio vacío, esa plaza pública, esa especie de agujero que se abría en el centro de las ciudades y los estados griegos? Evidentemente no. Sócrates despreciaba *la ciudadanía* ateniense porque le parecía *insuficientemente ciudadana*; Ciro lo hacía por lo que tenía, precisamente, de ciudadanía. Ciro no entendía que en el centro de la ciudad no colocaran un altar o un trono, un templo o un palacio. Sócrates, por el contrario, lo que observaba es que, aunque no lo pareciera, ese lugar vacío estaba, todavía, siempre *demasiado lleno*. Sócrates lo veía, en realidad, atiborrado de dioscecillos, de idolillos y reyezuelos, de pequeños déspotas celestes y terrestres, de todo un tejido de servidumbres insensibles que acababan por constituir la más imponente de las tiranías.



Nadie,
cualquiera
o todos

Para que ese lugar hubiera estado, a gusto de Sócrates, suficientemente vacío, tendría que haber sido, realmente, algo a lo que vamos a llamar «el lugar de cualquier otro». También podemos llamarlo «Razón» o, también, «Libertad». Lo importante no es ponerle nombre, sino entender en qué consiste que el lugar de los ciudadanos esté vacío. Sólo si está vacío puede ser ocupado por *cualquiera*. Y sólo en ese sentido puede ser el lugar de *todos*, a fuerza, precisamente, de no ser el lugar de *nadie*, a fuerza de que nadie pueda apropiarse de ese lugar y decir que es un dios, o un representante de dios, o un rey o un príncipe con más derecho a estar ahí que los demás. Un lugar de todos y de nadie, un lugar vacío que

Ni tronos ni templos

cualquiera puede llenar, sin que por eso deje de estar vacío. Se trata de una aparente paradoja que no es sólo aparente: es en realidad, como vamos a ver, mucho más enigmática y profunda de lo que parece a simple vista. Tanto que todo la historia de la filosofía, al menos en una de sus columnas vertebrales, la que llamamos Ilustración, ha consistido en profundizar en este enigma político.

Así pues, los ciudadanos tienen que ser capaces de habitar el espacio de la ciudadanía sin llenarlo, sin suplantarlo, sin convertirlo en otra cosa, en, por ejemplo, un palacio o un templo. Se dirá que es imposible estar en un lugar y que ese lugar, al mismo tiempo, permanezca vacío. Se dirá que lo máximo que pueden pedir los ciudadanos en el lugar de la ciudadanía es que cada uno pueda ir ahí con su templo y su trono preferido, de tal modo que en el lugar de la ciudadanía lo que encontremos sea una multitud de religiones y de despotismos tolerándose entre sí. Ahora bien, eso es un absurdo. De ese modo sólo se lograría que uno de los templos o uno de los tronos, el que más fuerza acabara por tener, terminara por dominar a los otros. Y entonces, lo que tendríamos en el centro de la ciudad sería eso, un trono o un templo, y no un espacio vacío. Es decir, que lo que tendríamos sería, precisamente, la ausencia de ciudadanía y no una «ciudadanía más realista». Incluso si eso es lo que siempre acaba por suceder, porque así son las cosas, que el pez grande se come al chico y, así, un trono o un templo acaba siempre por apropiarse del lugar de la ciudadanía, predominando siempre sobre los demás tronos y sobre los demás templos, sería absurdo que nos empeñáramos en decir que eso es la ciudadanía *en realidad*, en lugar de diagnosticar, más bien, *que en esa realidad la ciudadanía brilla por su ausencia*. Por el contrario, si de lo que se trata es de que los distintos tronos y los distintos templos *tengan que* tolerarse entre sí, de que tengan *la obligación* de aguantarse y respetarse unos a otros, entonces es preciso que haya algún tipo de instancia, algún tipo de autoridad desde la que se dicte esa obligación, esa norma, esa ley. Tiene, pues, que haber un lugar vacío desde el cual se diga, se obligue, se legisle lo que los tronos y los templos deben cumplir.



Razón y
Libertad

Volvemos, por tanto, a plantearnos perplejos la pregunta: ¿Cómo podrían los ciudadanos ocupar el lugar de la ciudadanía sin llenarlo? ¿Qué tiene de especial ese lugar que Sócrates se empeñó en defender, ese lugar que puede llenarse de ciudadanos sin dejar de estar vacío? ¿Cuál puede ser ese lugar sobre el que habría, por tanto, que levantar la asamblea, el parlamento, el edificio de la ley, la ciudad? ¿Lo llamaremos «Razón», «Libertad», «lugar de cualquier otro»?

El abismo
de la
democracia

Antes nos preguntábamos por el misterio de que una democracia se sintiera incapaz de aguantar a un viejo como Sócrates, que lo único que había hecho era preguntar qué es un zapato. Quizás ahora puede empezar a vislumbrarse el secreto de lo que pasó. El problema estaba en que Sócrates se empeñaba en preguntar desde ese lugar del que estamos hablando ahora. Un lugar tan vacío que, comparado con él, el lugar vacío del que tanto se asombraba Ciro, estaba lleno a rebosar. Y lo que ocurrió fue que, en efecto, la presencia de Sócrates por las calles de la ciudad era como si fuese abriendo un agujero, un pozo, en el que la ciudad entera amenazaba con precipitarse, como si se tratase de un abismo. Ahora bien, ese abismo era ni más ni menos que la democracia misma: la fuerza de la democracia, que exigía a la vida entera de la ciudad caminar hacia otro sitio de donde estaba caminando. Era, quizá, el mismo pozo en el que tiempo atrás se había caído Tales, y era como si Sócrates se empeñara ahora en que fuera la ciudad entera la que cayera con él. Como si recordara a los ciudadanos que, si verdaderamente lo eran, las cosas no podían seguir igual. Era la voz que recordaba la potencia que se encerraba en ese espacio vacío que Grecia había inventado para la historia de la humanidad. Sus conciudadanos encontraron el medio de acallarle a él, condenándole a muerte, y de acallar también las propias exigencias de la ciudadanía y de la democracia, suplantando a éstas por una apariencia de ciudadanía y una apariencia de democracia. Es obvio que en este dilema nos encontramos aún, veinticinco siglos después. ¿A qué estamos llamando democracia nosotros, todos los días, en nuestros telediarios, en nuestros periódicos, en nuestras cabezas?

Apariencia y
realidad de la
democracia

Preguntas y paradojas

¿Cómo haremos para distinguir la democracia de la apariencia de democracia? Empecemos por intentar comprender en qué consiste ese nuevo vacío que Sócrates abrió en aquel vacío ateniense que tanto asombrara a Ciro. Intentemos comprender eso que hemos dicho: que se trata de un lugar que los ciudadanos pueden ocupar sin llenarlo, o, al menos, sin llenarlo de otra cosa que de su propia ciudadanía. Pero como aún no sabemos lo que es la ciudadanía, con esto no hemos dicho nada de nada. A ese lugar lo hemos llamado (así se lo ha llamado a lo largo de la historia de la filosofía) «Razón» y «Libertad». A ver qué significa eso. Puede que parezca que estamos acumulando paradojas y que todo esto no es más que uno de esos trucos verbales a los que tan propensos parecen los filósofos. Sin embargo, el «lugar vacío» del que estamos hablando no es un invento de los filósofos. Por el contrario, es un lugar que hemos visitado y experimentado probablemente muchas más veces de lo que creemos. Quizá no nos hayamos percatado siempre –o quizá nunca– de lo que ciertas experiencias tenían de paradójicas y asombrosas, pero ahora es el momento de reflexionar sobre ello.

CAPÍTULO 2. Razón y Libertad: el lugar de cualquier otro

1. Primer contacto con el lugar de la Ciudadanía: la razón y las matemáticas

En clase de «Matemáticas», por ejemplo, los estudiantes se enfrentan a diario a un fenómeno asombroso e inexplicable, aunque no se den cuenta de ello. Lo que ocurre todo el rato en clase de matemáticas es mucho más sorprendente que los milagros de la religión, los fenómenos paranormales o el hecho de que ser piscis o libra pueda determinar nuestro destino de la semana. Puede que nunca hayamos reparado en ello, pero es fácil caer en la cuenta de que la clase de matemáticas se sostiene sobre una paradoja esencial. En ella vemos a un profesor hablando y hablando, mientras traza garabatos sobre una pizarra. De pronto, el profesor apunta al pie de la pizarra algo así como «tal y tal... que es lo que queríamos demostrar». «El cuadrado de la hipotenusa», tal y como queríamos demostrar, «es igual a la suma del cuadrado de los catetos.» He aquí un teorema, el famoso teorema de Pitágoras, demostrado cuidadosamente en la pizarra por un profesor. Algún alumno podría entonces intervenir diciendo «¡bueno, eso lo dirá usted!». Lo importante es reparar en que el profesor no debería responder algo así como que él tiene más autoridad y que, por tanto, hay que hacerle caso respecto de ese asunto del cuadrado de la hipotenusa. Lo importante es reparar en el hecho de que la respuesta conveniente sería algo del tipo: «¿Pero cómo? ¿Es que usted no se ha dado cuenta de que estamos en clase de matemáticas? ¡Yo no he dicho ni digo aquí nada de nada!».

El misterio de las matemáticas



Un decir que
«se dice a sí
mismo»

«¡Pero si lleva toda la clase hablando, todos lo hemos visto!», podría replicar el alumno. «Se equivoca caballero», haría bien en responder el profesor, «yo he movido los labios y he pronunciado sonidos, pero no soy yo quien ha dicho que el cuadrado de la hipotenusa es la suma del cuadrado de los catetos. Eso no lo he *dicho*, lo he *demostrado*. Y eso es tanto como decir que eso *se ha dicho a sí mismo*. O si se quiere, que es imposible decir otra cosa sobre el cuadrado de la hipotenusa. Y que, por tanto, *si yo fuera otro*, habría dicho lo mismo: que «el cuadrado de la hipotenusa es la suma del cuadrado de los catetos».

—Eso no es más que su opinión. ¿O es que pretende usted tener la verdad en sus manos?

—No, no es mi opinión. Lo que es mi opinión, en todo caso, es que esta demostración que hay escrita en la pizarra está bien hecha y que, por tanto, esto es verdadero independientemente de que yo tenga ganas o no, independientemente de mis pareceres y también de mis opiniones. Puede que alguien demuestre un día que esa demostración no está bien hecha, y entonces resultará que esto era, en realidad, falso. Pero, en ese caso, será falso, también, independientemente de mis ganas, de mis pareceres y de mis opiniones. En todo caso, lo que hay escrito aquí en la pizarra no es para nada relativo a mí. No tiene nada que ver conmigo. Es, hasta donde yo sé, eternamente verdadero (independientemente de mis opiniones) o, quizá, es eternamente falso (pero entonces también independientemente de mis opiniones). Por eso digo que yo no he dicho nada aquí, que esto se ha dicho a sí mismo. Eso es lo que quieren decir, en verdad, las palabras *demostración* o *deducción*. Una demostración es algo que decimos por coherencia con lo que hemos dicho antes, de tal modo que podemos afirmar que lo que decimos *se sigue por sí solo* de lo dicho anteriormente. Esto es a lo que llamamos *razonar*.

—Según eso, cuando razonamos no estaríamos razonando *nosotros, usted o yo o fulano de tal...* estaría razonando... *nadie...*

—Si lo quiere decir así... Cuando nos esforzamos por razonar es obvio que somos *nosotros* los que nos esforzamos. Pero ¿en qué nos esforzamos? Lo curioso es que nos esforzamos en decir algo que podría decir *cualquier otro*, o mejor, que incluso *tendría que decir cualquier otro* si quisiera ser coherente. O sea, si lo quiere decir así, se trata de que nosotros, usted o yo o fulano de tal, cuando razonamos, nos esforzamos mucho en decir cosas que no dependan de que seamos nosotros quienes las estemos diciendo. Nos esforzamos mucho y somos, desde luego, *nosotros* los que nos esforzamos... *en no ser nosotros*. Es por eso por lo que cuando he puesto en la pizarra eso de «como queríamos demostrar», es como si hubiera declarado que estoy seguro de que yo no he dicho nada, que estoy seguro de que eso, de alguna forma, «se ha dicho a sí mismo».

—Si una persona nos está habla que te habla y luego pretende no habernos dicho ni mú, es que está loca. Cualquiera la calificaría de loca. Una vez conocí a un esquizofrénico que decía que no era él quien decía lo que decía, que eran voces que hablaban en su cabeza y cosas así.

—De acuerdo. Se trata, en efecto, de una locura. Las matemáticas son una especie de locura. De hecho, la filosofía, la ciencia, la capacidad de razonar debieron de ser una especie de ataque de locura que le dio a la Humanidad, allá por la Grecia clásica, desde el momento en que Tales de Mileto se cayó en un pozo. Ahora bien, no todas las locuras son iguales. Esta locura es lo que llamamos *civilización occidental*. No digo que no sea una locura, pero es una muy particular. Puede que los griegos sintieran que se habían vuelto locos cuando dedujeron el teorema de Pitágoras. En todo caso, debieron de sentir una perplejidad enorme. « $H^2=C^2+C^2$ », he aquí una frase bien curiosa. Tan curiosa que, al contrario de lo que pasa con todas las frases, para decirla no importa nada el hecho de ser espartano, o ateniense, o persa. Debió de ser un descubrimiento impresionante el haber dado de pronto con algo con lo que los atenienses y los espartanos, pese a

La locura del
matemático

El nacimiento de la geometría

Una tierra de todos y de nadie

todas sus guerras, todas sus diferencias, todas sus rivalidades, tenían que estar forzosamente de acuerdo. Algo respecto de lo que los griegos y los persas, que parecían fatalmente destinados a matarse en la guerra, tuvieran que estar de acuerdo por encima de sus desacuerdos, por encima de la diferencia insalvable de sus dioses, de su lengua, de sus costumbres, de su condición política, etc. Es posible afirmar que, en ese mismo momento, debieron de sentir como que se caían en un pozo desde el que se vislumbraba una Nueva Tierra en la que espartanos y atenienses y persas tenían que estar necesariamente de acuerdo, lo quisieran o no.

En efecto. Al deducir un teorema, como el teorema de Pitágoras, estamos diciendo algo así como esto: «Yo digo que $H^2=C^2+C^2$ y soy ateniense, pero si en lugar de ser ateniense fuera espartano, diría lo mismo. Yo digo que $H^2=C^2+C^2$ y soy griego, pero si en lugar de ser griego fuera persa, diría lo mismo. Digo eso y soy gallego, o catalán o de Getafe, pero si fuera andaluz o francés o esquimal o chino, diría lo mismo». «Digo que $H^2=C^2+C^2$ y soy mujer, pero si fuera hombre diría lo mismo». En realidad, la cosa es aún más radical: «Digo que $H^2=C^2+C^2$ y soy ciudadano, pero si fuera esclavo diría lo mismo; soy rico, pero si fuera pobre diría lo mismo. Soy más bien depresivo o más bien simpático o quizá soy anoréxico, neurótico obsesivo, histérico o bipolar. Quizá tuve una infancia feliz o una infancia desgraciada, un padre alcohólico, una madre yonqui o un abuelo ministro: el caso es que dos y dos son cuatro y que $H^2=C^2+C^2$ ». Así pues, los griegos debieron quedarse perplejos ante el descubrimiento de la geometría. El vocablo «geometría» nombra el arte de medir la Tierra. Pero ¿qué tierra es esa que mide la geometría si no es la de los espartanos, ni la de los atenienses ni la de los persas? A través de la geometría, los griegos debieron vislumbrar un horizonte en el que se anunciaba otra forma de habitar la tierra, una tierra que, de pronto, había dejado de pertenecer a los espartanos, a los atenienses, a los persas, y también, de alguna manera, a los ricos, a los pobres, a los varones, a las mujeres, a los ciudadanos o a los esclavos. En cuanto a la tierra de las matemáticas *todos somos iguales*.

Las opiniones personales

Es fácil comprender que sería un grave error, a la hora de hacer matemáticas, tratarse a uno mismo en tanto que espartano, si uno es espartano, o en tanto que ateniense o persa, si es que se es eso o lo otro. Si uno es catalán, gallego o andaluz, lo peor que puede hacer a la hora de hacer matemáticas es ponerse a deducir teoremas «a la catalana», «a la gallega» o «a la andaluza», como si estuviese cocinando pulpo, butifarra o pescaditos fritos. En matemáticas lo peor que podemos hacer es aportar nuestra opinión personal. Pongamos, por ejemplo, que se trata de sumar dos más uno. Uno tiene perfecto derecho a opinar que dos más uno son un millón. Pongamos que Juan está enamorado de Ana y que ha concertado una cita con ella con toda la ilusión del mundo. Pongamos que Ana acude a la cita, pero que lo hace en compañía de Pedro, su antiguo novio. «¡Bueno, no es para ponerse así!», dice Ana ante las protestas de Juan, «¡cualquiera diría que he venido acompañada de un regimiento! Al fin y al cabo sólo he venido con uno.» Se comprenderá el punto de vista de Juan si le contesta: «¿Y qué más da uno que un millón? ¿Es que tú no entiendes eso de que dos son compañía pero tres son multitud?». Ahora bien, ¿cuántos son dos y dos para los gallegos o para los catalanes? ¿Y para los persas? ¿Y para los que han tenido una infancia desgraciada, un padre borracho o un abuelo ministro, para los que son más bien insociables y solitarios o son juerguistas y extrovertidos?

En resumidas cuentas, cuando estamos sentados en clase de matemáticas deduciendo un teorema, estamos colocados en un lugar bien misterioso. Un lugar en el que, curiosamente, nosotros mismos no pintamos nada. Se trata de un lugar en el que da igual que seamos gallegos o persas, ricos o pobres, hombres o mujeres, cristianos o musulmanes, un lugar en el que dan igual los avatares de nuestra infancia o las peculiaridades de nuestro carácter. Pero conviene que seamos incluso más radicales: en ese lugar no es que dé completamente igual qué tipo de persona seamos, sino que, en realidad, *da igual que seamos humanos o no*. Es más, así como hemos visto que sería una mala idea cocinar el teorema de Pitágoras a la gallega, también sería una mala

Más allá
del
ser humano



idea cocinarlo «con mucha humanidad». El «hombre» tampoco pinta nada en las matemáticas. Así como no conviene tratarse a uno mismo en tanto que gallego o castellano a la hora de sumar dos y dos, tampoco conviene tratarse a uno mismo *en tanto que ser humano*. Cuando demostramos el teorema de Pitágoras decimos algo que diríamos igual si en lugar de ser gallegos fuéramos castellanos o quién sabe si persas. Pero, en realidad, decimos algo que tendríamos que decir igual si en lugar de ser seres humanos fuésemos... pongamos que marcianos o ángeles. Cuando hacemos matemáticas no nos tratamos a nosotros mismos en tanto

que humanos, sino en tanto que *seres racionales*. Así pues, si existieran los marcianos o los ángeles, el caso es que en clase de matemáticas sentiríamos que (tras superar algunos detalles técnicos de traducción) no habría diferencia entre unos y otros a la hora de contestar a qué equivale el cuadrado de la hipotenusa. De hecho, en la sonda espacial Pioneer-10 que, tras cruzar la órbita de Júpiter, estaba destinada a perderse en el espacio en 1973, la NASA introdujo unos mensajes destinados a cualquier ser racional que pudiera encontrarse con ellos: un dibujo de un hombre y una mujer, un disco de los Beatles y la serie de los números primos. Las sondas Voyager que lanzaron después también iban repletas de «jeroglíficos científicos». Seguramente los marcianos no existen, pero la capacidad del hombre de tratarse a sí mismo en tanto que ser racional le ha hecho, ya siempre de antemano, partícipe de una comunidad más *extensa* que la mera especie humana y es eso lo que introduce en la historia de las civilizaciones un concepto absolutamente excepcional y absolutamente irrenunciable de *ciudadanía*. No parece muy probable que a los marcianos les llegue a gustar el disco de los Beatles en caso de que algún día lleguen a encontrarlo. No sabemos si tendrán siquiera oídos para escucharlo; en cualquier caso, seguro que no están educados para entender la moda terrícola de los años sesenta del siglo xx. Pero si a los marcianos se les envía una señal con la serie de los números primos, sean como sean, tienen que llegar a estar de acuerdo con ella: porque al igual que los humanos podemos tratarnos a nosotros mismos en tanto que seres racionales (y no sólo en tanto que humanos), los marcianos tienen que ser capaces de tratarse a sí mismos, además de como marcianos, en tanto que seres racionales. En la medida en que puedan captar una señal electromagnética, o tocar unos bultitos como de braille, o escuchar unos pitidos, o ver unas manchitas que sigan la serie uno, dos, tres, cinco, siete..., los marcianos comprenderán que, allá en los confines del universo, perdidos en la inmensidad del espacio, existen unos seres con los que ya están de acuerdo en algo, unos seres que ya son, al menos en ese sentido, iguales a ellos, sus hermanos, sus conciudadanos en una comunidad universal.

La extensión
de la
ciudadanía
a todos
los
seres humanos

El esclavo de Menón

Según nos cuenta Platón, un sofista llamado Menón le dijo a Sócrates que el conocimiento era algo imposible. Sócrates, entonces, mandó llamar a un esclavo completamente ignorante y le pidió que dibujase un cuadrado el doble de grande que una de las baldosas del suelo. Como el esclavo no tenía ni idea de nada, comenzó doblando el lado de la baldosa, pero en seguida se dio cuenta de que el cuadrado que le salía era cuatro veces y no dos veces el que intentaba dibujar. «¡Por Zeus, Sócrates, yo no sé *nada* de todo esto, no soy *nadie* para resolver este tipo de problemas, soy un esclavo y nunca he estudiado matemáticas!», exclamó. Pero Sócrates empezó entonces a hacerle preguntas: «¿Cuántas veces más es cuatro que dos? ¿Dos es la mitad de cuatro?». Y siguió preguntando así hasta que el esclavo dibujó la diagonal de la baldosa inicial, cortándola por la mitad. Luego, dibujó un cuadrado tomando como lado esa diagonal. Sin darse cuenta había desembocado en una demostración particular del teorema de Pitágoras: el cuadrado de la diagonal de un cuadrado tiene dos veces la superficie de éste.

La ventaja de no saber nada

En consecuencia, para hacer matemáticas no hacía falta ser ateniense ni espartano, ni siquiera griego. Un esclavo se sabe, en realidad, el teorema de Pitágoras, a poco que piense sobre ello. Un esclavo, diría Menón, no es *nadie* para hacer matemáticas, ni sabe *nada* de matemáticas. Paradójicamente, lo que le hacer ver Sócrates es que, para las matemáticas, es muy bueno ser *nadie* y saber que no sabes *nada*.

Así pues, al hacer matemáticas, nos esforzamos por colocarnos en un lugar que, como decíamos, es bien enigmático, ya que desde él comprendemos no sólo que es indiferente que seamos gallegos, españoles o persas, sino incluso que da igual que seamos, incluso, marcianos o ángeles. Se trata de ese lugar en el que somos, sencillamente, seres racionales. Ahora bien, el ejemplo del que nos hemos valido hasta aquí no debe confundirnos. Hemos hablado todo el rato de matemáticas porque es el ejemplo más agradecido. Pero ese lugar del

que estamos hablando no lo ocupamos sólo al hacer matemáticas, sino cada vez que razonamos algo. Otro asunto es, por supuesto, que aparte de las matemáticas, con respecto a otro tipo de temas, sea mucho más difícil hacer un razonamiento bien hecho. Pero el hecho de que sea más difícil no cambia la naturaleza de la cosa. No es verdad, como a veces suele decirse, que en matemáticas las cosas sean necesarias y exactas y que, en cambio, en Historia, en Sociología o en Filosofía todo sea «cuestión de opiniones». Ni muchísimo menos es así. Pongamos que estamos estudiando la Revolución francesa o las causas del crecimiento del paro desde 1980. Al matemático que demostraba el teorema de Pitágoras le exigíamos que fuera capaz de decir algo así como «si yo no fuera yo, diría lo mismo». Pues bien, exactamente lo mismo hay que pedirle al historiador que estudia la Revolución francesa, o al economista que estudia las causas del paro. No nos interesa para nada (por lo menos en un ámbito académico) lo que los gallegos opinan sobre la Revolución francesa: a no ser, naturalmente, que estemos estudiando a los gallegos en el curso, por ejemplo, de una investigación etnográfica (pero en ese caso, ya no se trataría de estudiar la Revolución francesa, sino de estudiar al pueblo gallego). Puede que nuestro profesor de historia, sea, por ejemplo, gallego, pero a la hora de hablarnos sobre la Revolución francesa, nos interesa que diga cosas objetivas, no que nos hable en tanto que gallego. Si nuestra profesora es mujer, no esperamos que nos dé un punto de vista femenino sobre la Revolución francesa. Por supuesto que nos tendrá que explicar el importante papel que desempeñaron las mujeres en dicha revolución, pero eso lo deberá hacer *cualquier historiador* riguroso y objetivo, ya sea hombre o mujer. Si los historiadores varones tienen más tendencia a omitir esa parte, será, precisamente, porque están dejando que se inmiscuyan sus opiniones machistas en su trabajo científico. Por lo mismo, si nuestro profesor es rico o pobre, no nos interesa nada que nos explique cómo se ve la Revolución francesa desde las atalayas de la riqueza o desde los suburbios de la indigencia. Por supuesto, para estudiar historia con seriedad, no podrán dejar de tenerse

De las ciencias
exactas
a las
ciencias sociales

El imperativo
de la
objetividad

Mayor o menor
dificultad
de la
objetividad

en cuenta las condiciones económicas de la Revolución, pero esas condiciones económicas son las de la revolución y no las de nuestro profesor. Tampoco nos interesa que se cocine la Revolución francesa según la receta de una infancia desgraciada, un carácter extrovertido o una personalidad depresiva que siempre suele verlo todo por el lado malo. En realidad, exactamente lo mismo que en clase de matemáticas, nos interesa que el profesor de Historia pueda declarar, respecto de cada cosa que diga: «Digo esto y esto sobre la Revolución francesa y lo digo por esto y esto que he dicho antes, por esto y estos datos, por estos y estos razonamientos». Es decir: «Digo esto y seguiría diciendo lo mismo si en lugar de ser español o francés fuera italiano o persa, si en lugar de ser mujer fuera hombre, si en lugar de depresivo fuera optimista, sociable y extrovertido». En realidad, lo ideal sería que, sobre la Revolución francesa, en clase de Historia, el profesor nos dijera cosas que seguiría diciendo igual en el caso de que en lugar de ser un ser humano fuera un marciano. Bien es verdad, por supuesto, que eso resulta, en el ámbito de estudio de la historia, mucho más difícil que en matemáticas. Es mucho más difícil ser objetivo a la hora de hablar sobre la Revolución francesa o sobre las causas del paro que a la hora de sumar dos y dos. Pero el que sea mucho más difícil no implica en absoluto que se trate de otra cosa. ¡Las ciencias humanas están menos desarrolladas que las matemáticas, qué se le va a hacer! Pero eso no quiere decir que se espere de ellas otra cosa que la objetividad. Sólo faltaría que en clase de economía, a la hora de contarnos las causas del paro a partir de 1980, un profesor nos contara lo que sobre esa cuestión le conviene a él, que es rico, que nos creamos nosotros, que somos pobres. Y sí, la verdad es que, fuera de clase de matemáticas, es muy probable que nos den gato por liebre. El profesor de matemáticas lo tiene más difícil, pero el profesor de economía con más facilidad puede ser un impostor que nos va a contar las cosas según le conviene, o según conviene a los que le pagan, o a los que tienen la sartén por el mango en este mundo en el que todos vivimos. Pero eso lo único que indica es que

es un mal profesor, un impostor, un vendido, un mercenario del saber, o quizá, sencillamente, un ignorante, un incompetente. Nada de eso indica que aquello por lo que se le paga sea en absoluto distinto que aquello por lo que se le paga a un profesor de matemáticas. Su obligación es ser objetivo e intentar decir la verdad, no aquello que más le conviene o le interesa.

Piénsese en que sea sobre lo que sea, incluso si se trata de un tema político, donde todo parece más discutible que en ningún otro sitio, tenemos la sensación de que alguien está razonando cuando nos da la impresión de que está diciendo las cosas independientemente de sus intereses. Precisamente, uno de los síntomas de que alguien nos está dando gato por liebre es que haya motivos para decirle algo así como que «ya, eso lo dices porque ya sabemos dónde tienes invertidas tus acciones, eso lo dices porque eres rico y tienes determinados intereses, eso lo dices porque eres tal y tal; si en lugar de eso fueses tal o cual, ya veríamos lo que dirías». En definitiva «se te ve el plumero, tío».

Así pues, sea en matemáticas, sea en otras ciencias, o sea con respecto a cualquier cosa, una persona que razona es una persona que está en condiciones de decir: «Lo que yo estoy diciendo *lo diría igual si yo fuese otro*». Y por otro, ya lo hemos visto, incluimos aquí, también, a los marcianos, a los ángeles, a cualquier ser que sea racional.

2. Segundo contacto con el lugar de la Ciudadanía: la moral y la libertad

Acabamos de ver que, muchas veces, acaso sin sentir nada especial, hemos estado situados en ese extraño lugar desde el que Tales de Mileto fundó la historia de la filosofía y, en realidad, la historia occidental. Cada vez que hacemos matemáticas o cada vez que pretendemos estar razonando, estamos colocados en un lugar en el que ya hemos acordado algo con los espartanos, los atenienses o

Razonar o engañar



Un viaje alucinante

los persas, incluso, como hemos visto, con los marcianos en caso de que existan. Hemos estado dándole vueltas al asunto porque era importante aprender a sentir la fuerza portentosa de ese enigma. En verdad, acabamos de estar viendo que el viaje más alucinante que podemos realizar es —¡oh, sorpresa!— el que realizamos todos los días cuando entramos en clase de matemáticas. Puede que una agencia de viajes nos prometa ir a una playa muy lejana, a un ardiente desierto o un emocionante safari. Nunca nos llevará a un sitio tan enigmático como aquél en el que nos sentamos cuando estamos en clase de matemáticas.

¿Y si ahora se trata de actuar?

Ahora ha llegado el momento de plantear una pregunta crucial. Si sumergidos en una situación cualquiera de la vida cotidiana nos proponemos *actuar* desde ese mismo lugar exacto desde el que deducimos los teoremas matemáticos, ¿qué ocurre? Pongamos que yo soy gallego y que, en un determinado momento, me pregunto a mí mismo: «A ver, ¿qué es lo que los gallegos solemos hacer en este tipo de situación?». O que soy hombre o mujer y que me digo a mí mismo: «En una situación así, ¿qué es normal que haga un hombre, qué es normal que haga una mujer? ¿Qué sería un comportamiento “viril” o un comportamiento “femenino”?». O pongamos que soy rico o pobre. ¿Eso quiere decir que, en cualquier situación, estoy abocado a intervenir únicamente para la defensa de mis intereses como rico o de mis intereses como pobre?

Ante un determinado acto que yo realice: ¿siempre va a ser legítimo decirme «ya, eso lo has hecho porque eres rico, si fueras pobre ya veríamos lo que habrías hecho»? O «ya, eso lo has hecho porque eres mujer, si fueras un hombre serías... por ejemplo, como todos los hombres, machista, y por tanto te habrías comportado de forma machista». ¿Siempre es posible decirle a cualquiera «eso lo haces así porque eres irlandés y ya se sabe, los irlandeses siempre hacéis esto y lo otro, o porque eres mejicano y ya se sabe cómo sois los mejicanos? ¿Todo el mundo hace su papel en este mundo como si se tratase de una de esas viejas películas del oeste en la que el mejicano siempre es vago, juerguista y traicionero, el irlandés

borrachín, simpático y noble, el indio callado, valiente y taciturno? Si hago esto o lo otro, ¿siempre será, en el fondo, porque soy gallego y es normal que así se comporten los gallegos, o porque soy rico y es lógico que mire por los intereses de mis acciones, o porque soy mujer y eso me hace tener comportamientos femeninos, o porque tuve una infancia desgraciada que me hizo más bien depresivo, de tal modo que no puedo hacer otra cosa que tener comportamientos propios de un depresivo, según una agenda que podría irme dictando mi psicoanalista?

Vamos a plantear una pregunta muy extraña. Tan extraña que ni siquiera nos suele parecer extraña, porque, si alguna vez nos la planteamos, no solemos hacerlo en serio. Es muy difícil, en efecto, tomarse en serio una cosa tan rara. Hemos visto antes que, frente al teorema de Pitágoras, no somos ni espartanos ni atenienses ni persas, ni ciudadanos ni esclavos, ni hombres ni mujeres, ni ricos ni pobres, ni depresivos ni optimistas. En realidad, hemos visto que no somos siquiera ni humanos ni marcianos. Somos, tan solo, seres racionales. Pues bien, en una situación dada, ¿cómo sería el *acto* de un ser racional? ¿Qué sería lo que yo *haría* en esta determinada situación, si viniera a comportarme en lugar de como gallego o andaluz, rico o pobre, mujer o varón, cristiano o musulmán, alcohólico o abstemio, depresivo o tal o cual, si me comportara en lugar de como esto o lo otro sencillamente en tanto que ser racional? La cosa es, como decíamos, algo más difícil de responder de lo que parece.

Siguendo la misma lógica de lo que antes decíamos poniendo las matemáticas como ejemplo, tendríamos que decir que un ser racional se comportaría de un modo tal que luego pudiera decir algo así como que «he hecho esto y soy mujer, pero si hubiera sido hombre habría hecho lo mismo; he hecho esto y soy andaluza, pero si hubiera sido gallega habría hecho lo mismo; he hecho esto y soy heterosexual, pero si hubiese sido lesbiana habría hecho lo mismo; he hecho esto y soy rica, pero mi acto no ha dependido de eso, porque si hubiese sido pobre, habría hecho lo mismo; tuve una infancia feliz, una adolescencia

La acción de
un ser
racional



«Si hubiese sido otro, habría hecho lo mismo»

Lo intolerable, sean cuales sean mis intereses

desgraciada, un trauma en mi vida matrimonial que marcó muy profundamente mi carácter, pero, en este caso, puedo decir que lo que he hecho no ha dependido de nada de eso: *si hubiese sido otro, habría hecho exactamente lo mismo*».

Esta frase que acabamos de soltar así como si tal cosa tiene, desde luego, algo de enigmático. Y sin embargo, si lo pensamos bien, una frase parecida es la que solemos esperar que diga *cualquier persona honesta*. Por ejemplo: del protagonista de la película, del héroe que lucha contra los bandidos, siempre esperamos que sus actos sean honestos, y sabemos que son honestos cuando vemos claramente que los ha hecho de forma *desinteresada*, es decir, que «los habría hecho igual *si hubiese sido otro*».

Pongamos que vamos por la calle y vemos a una pandilla de neonazis pegando una paliza a un emigrante de raza negra. Si soy rico, me puedo decir a mí mismo: «Bueno, mis acciones no creo que vayan a bajar por esto». Si soy gallego, puedo reflexionar que «lo más probable es que la cosa no vaya conmigo, porque el tío ese al que están pegando es demasiado negro para ser gallego como yo». También podría decirme a mí mismo: «Seguramente ese negro es musulmán; si fuera cristiano como mi abuela, le defendería». «O si fuera del Real Madrid, pero seguramente será del Barça.»

Pongamos que, en cambio, al ver semejante escena me digo a mí mismo que eso es intolerable. Pongamos que llamo inmediatamente a la policía, que pido ayuda a los transeúntes para intervenir, que me interpongo entre los neonazis y el emigrante y les trato de convencer de que lo que están haciendo es una barbaridad. O pongamos que sencillamente me lío a karatazos con ellos, salvo al pobre muchacho y hago huir a los neonazis habiéndoles dado su merecido. Ahora da igual si es mejor intentar una cosa u otra, contando con las fuerzas de uno y las posibilidades de la situación. Lo importante es que reflexionemos sobre eso de que la cosa resultaba «intolerable». ¿Me resultaba intolerable que estuvieran pegando a una persona que quién sabe si podría ser, como yo, gallega, o cristiana, o del

Real Madrid? Lo intolerable es que estaban pegando a un *ser humano*. Ahora bien, ¿desde dónde, desde qué instancia, desde qué lugar se siente eso de que al que están pegando es un «ser humano»? ¿Cómo me trato a mí mismo cuando siento eso? Vamos a fijarnos en una cosa. Si, una vez huidos los neonazis, el héroe de esta película es entrevistado por los periodistas, ¿qué tipo de explicación esperamos que nos dé sobre su conducta? Pongamos que nos dice lo siguiente: «Miren ustedes, yo es que soy irlandés y voy algo borracho, y cuando los irlandeses hemos bebido un poco más de la cuenta lo que más nos gusta es montar bronca, así es que cuando he visto a los neonazis esos montando bronca, he reaccionado de forma instintiva y me he dicho a mí mismo: ¡ésta es la mía!». Una respuesta de este tipo hace que todo el aspecto heroico del protagonista se venga abajo. Puede incluso que nos haga gracia, pero esa respuesta hace que le perdamos, de pronto, todo el respeto. Lo mismo ocurriría si nos contestase que si ha impedido la paliza es porque desde pequeño ha tenido tendencia a meterse en líos y, sobre todo, a dejarse llevar por su carácter, que es muy violento, probablemente debido a no sé qué cosa en la que siempre insiste su psicoanalista. Piénsese que, en realidad, le perdemos todo el respeto desde el momento en que lo que responde es algo así como «si he hecho eso es porque... *así soy yo*». Por el contrario, lo que esperamos de nuestro héroe para seguir respetando lo que ha hecho es que conteste precisamente lo que «el bueno de la película», tras haber tenido tales y tales comportamientos heroicos, contesta siempre invariablemente: «No es nada, *cualquiera habría hecho lo mismo*», «cualquiera habría hecho lo mismo de encontrarse en mi lugar».

Se trata, en realidad, de una respuesta muy profunda. Al decir una cosa así, lo que nuestro protagonista declara es que lo que ha hecho, *lo habría hecho igual si hubiese sido otro*. Que él es gallego, pero que si hubiese sido andaluz habría hecho lo mismo; que es rico, o pobre, o mujer, o gay, o heterosexual, o cristiano, o musulmán, o ateo, o depresivo, o pacífico, o irascible, pero que si hubiese sido otra cosa, también habría hecho lo mismo,

«Cualquiera
habría hecho
lo mismo»



porque su acto *no ha dependido de ninguna de esas cosas*, su acto, en definitiva, *no ha dependido de nada*, lo cual es tanto como decir que su acto ha sido, sencillamente, un acto *libre*.

La Libertad

Ahora es la primera vez que nos topamos con la palabra *libertad*. Y resulta ser una palabra que nos sirve para designar ese mismo enigmático lugar al que antes llamamos *razón*. Se trataba de ese lugar en el que, como vimos, nos encontramos instalados cuando deducimos el teorema de Pitágoras. Ahora vemos que, si actuamos desde ese lugar, tratándonos a nosotros mismos de la misma manera en la que nos tratamos para deducir el teorema de Pitágoras, lo que ocurre es que intentamos actuar independientemente de que seamos esto, lo otro o lo de más allá, es decir, intentamos que nuestro acto sea un acto

libre. Razón y Libertad son términos que señalan, así pues, lo mismo, sólo que bajo dos distintos aspectos.

3. La dignidad y el respeto

Razonar y actuar tienen algo en común. En un caso estamos diciendo ciertas cosas con la pretensión de que las *diríamos* igual si fuésemos otro. En el otro caso, hacemos ciertas cosas con la pretensión de que las *haríamos* igual si fuésemos otro. El matemático sabe muy bien que cualquier otro, en su lugar, habría dicho lo que él. Sabe, además, que si alguien, en su lugar, frente a esa pizarra no dice eso que está siendo ahí demostrado, es que merece, de alguna forma, *suspender* (a no ser que se trate de un nuevo genio de la historia de la ciencia y resulte que lo que está aportando es un razonamiento mejor o más potente). Pues bien, nuestro héroe también está seguro de que, en su lugar, cualquier otro habría hecho lo que él ha hecho. «No es nada, cualquiera habría hecho lo que yo.» Ahora bien, a éste se le podría objetar que está muy lejos de ser así. ¿Cómo que «cualquiera» habría hecho lo que él? Ése, aquél, el otro, aquél de más allá que pasó leyendo el periódico, ese otro que miró de soslayo como quien no quiere la cosa, aquél que se dijo a sí mismo «esto no va contigo, no te busques problemas» o «ya llego bastante tarde al trabajo, no voy a perder el tiempo llamando a la policía» o «bueno, al fin y al cabo es un negro musulmán y yo soy blanco y cristiano, esto no es cosa mía», todos hicieron algo distinto de lo que él hizo. Sin embargo, en un sentido distinto al de la clase de matemáticas, hemos de reconocer que todos esos que pasaron de largo, merecían, de alguna forma, «suspender». Suponemos, en efecto, que a todos ellos, al mirarse al espejo, se les debe «*caer la cara de vergüenza*». En lugar de decir eso de que «cualquier otro habría hecho lo que yo», nuestro protagonista podría haber dicho que si hizo lo que hizo es porque, si hubiera pasado de largo, «se le habría *caído la cara de vergüenza*».

Pero pensemos un poco en esto. ¿Es su cara de gallego la que se le habría caído de vergüenza? ¿Su cara de

Razonar y
actuar

Caerse la cara de
vergüenza

La dignidad

macho ibérico que no desperdicia una oportunidad de meterse en peleas para demostrar eso de que «los tiene bien puestos»? No, es su cara *en general*, su cara, podríamos decir, de *ser racional*. En verdad, no estamos hablando de su «cara», estamos hablando de su *dignidad*. Habría sido *indigno* pasar de largo viendo como apaleaban a un inocente. De lo que se habría arrepentido si hubiera «pasado de largo» no es de haber dejado mal la cara de Galicia o de los hinchas del Real Madrid. Se habría arrepentido de haber dejado en mal lugar su dignidad de ser racional. Ante el espectáculo de unos neonazis que apalean a un inocente, ningún ser racional puede permanecer de brazos cruzados... *sin que se le caiga la cara de vergüenza*. Otra cosa es, claro, si lo que es más conveniente hacer es empezar a pegar gritos, llamar por el móvil a la policía, atraer la atención de los transeúntes, ponerse a dialogar con los agresores o partirles la cara si es posible. Pero el caso es que hay que pensar que cuando nuestro protagonista ha dicho eso de que cualquiera habría hecho lo que él, está diciéndolo tan en serio que en ese «cualquiera» hay que incluir también (igual que nos pasaba en clase de matemáticas) a los marcianos.

La cara de los seres racionales

Si traemos aquí a colación a los marcianos, igual que hemos hecho antes en clase de matemáticas, no es porque el tema de la vida extraterrestre nos importe ni un pito. Es porque es una buena manera de pensar las cosas en el límite, hasta sus últimas consecuencias. Y vamos a ver que, entre estas consecuencias, hay algunas sumamente interesantes para la vida de los hombres y, en cierta forma, también sumamente inesperadas. Podemos estar seguros de que a un marciano que pasara de largo encogiéndose de hombros frente a una injusticia intolerable se le caería la cara de vergüenza: no, por supuesto, su cara de marciano, pero sí su cara de ser racional. Antes, hablando de las matemáticas, decíamos que, pese a no tener ni idea de sus costumbres, de su historia, de su cultura o de su personalidad, estamos seguros de *estar de acuerdo* en muchas cosas con los marcianos, existan o no. Por ejemplo, en la serie de los números primos. Ahora lo que preguntamos es, en verdad,

más chocante aún: ¿*estamos de acuerdo* con los marcianos en aquello que hay que hacer en una situación dada... para que no se nos caiga la cara de vergüenza? En esa película que se llamaba *Independence day*, el presidente de los EEUU, tras mantener una conversación con uno de los marcianos, llegaba a la conclusión de que no eran seres racionales, que eran «langostas», una especie de plaga animal que iba por el universo arrasando planetas. Desde luego, no es cosa de fiarse de los presidentes de los EEUU, y menos de los que salen en las películas, pero esa escena de la película tenía sentido. Tanto el protagonista como los espectadores saben que si los marcianos no fueran «langostas», si fueran seres racionales, habrían acordado con nosotros una serie de cosas muy elementales, a partir de las cuales podríamos intentar llegar a un entendimiento. Aparte de en la serie de los números primos, un ser racional está siempre de acuerdo, por ejemplo, en que no se debe faltar a la palabra dada. Eso no quiere decir, por supuesto, que no pueda ocurrir que la costumbre de los marcianos sea faltar todo el tiempo a su palabra, incumplir sus promesas, mentir. De hecho, de la película *Independence day* hicieron luego una parodia llamada *Mars Attacks* en la que uno se partía de risa con las estrambóticas costumbres de los marcianos, entre las que se contaba, en efecto, la de no respetar ningún pacto ni ninguna expectativa de los seres racionales. Pero el caso es que, si los marcianos no son langostas, si son seres racionales, podemos estar seguros de que, aun teniendo por costumbre mentir sin parar, en el fondo, en algún lugar profundo de su alma o de su mente, saben muy bien que no *se debe* mentir.

No *se debe* mentir... ¿De dónde surge eso del «debe»? ¿De dónde emana eso a lo que llamamos «deber»? ¿Dónde reside toda esa esfera de la vida humana en la que englobamos la moralidad, las leyes y el derecho? Entre las viejas películas del oeste, había muchas que tenían un argumento que nunca fallaba: pongamos un pueblo de gente común y corriente, en el que cada uno cumple su función. El párroco en su iglesia, los campesinos y

El deber



El jinete solitario

campesinas, que aran la tierra y tienen hijos, los vaqueros, que cuidan de sus vacas mientras el enterrador entierra a los muertos y las actrices cantan en el *saloon*. Un día unos bandidos irrumpen en el pueblo y se instalan ahí para cometer todo tipo de injusticias. Nadie se atreve a hacerles frente: ni el párroco en su parroquia, ni los campesinos en sus tierras, ni los vaqueros, ni el enterrador. Nadie, excepto un forastero que ha llegado de no se sabe dónde, un jinete solitario que no tiene ni parroquia, ni tierra, ni vacas, ni raíces, ni familia, sólo un oscuro y misterioso pasado. Por no tener, no tiene ni prejuicios: por ejemplo, es el único que trata con respeto y de igual a igual a una mujer a la que todo el pueblo considera deshonrada (al final de la película acabará besándola). En realidad, todo esto no son sino trucos del guionista para presentarnos un personaje en el que está muy claro que sus actos *no dependen de nada*, es decir, que son *actos libres*. Mientras el párroco hace su función en la parroquia, los campesinos en sus tierras, los vaqueros con sus vacas, la función del protagonista es la de no tener ninguna función. Él no se va a comportar como irlandés, ni como mejicano, ni como piel roja, ni como campesino, ni como párroco... El jinete solitario no está ahí para comportarse según sus costumbres o su condición, sino para actuar en tanto que ser libre. Así pues, lo que hace es enfrentarse a los bandidos y vencerlos. (En algunas películas le ayuda la mujer de pasado deshonroso y un muchacho casi adolescente, honrado y valiente, es decir, dos personas que, un poco como él, tampoco tienen ningún lugar definido en este mundo, la una porque el mundo la ha rechazado, el otro porque es demasiado joven.)

El manual del buen guionista

En realidad, en el manual del buen guionista de Hollywood late una profunda sabiduría que, si te pones a pensarlo, tiene algo de paradójica. Al final de la película, el jinete solitario, sin ley, patria ni familia, ha salvado al pueblo de los bandidos; y los ciudadanos, agradecidos, le ponen la estrella de *sheriff*, la insignia de la ley. Y a los espectadores nos parece de lo más razonable: el único que puede representar a la ley en esa película es el único que se ha comportado libremente, es decir, el único que ha decidido algo, el único que ha actuado. El párroco

La Libertad y la Ley

Sin patria,
sin dios ni
amo...

La paradójica
dificultad
de comportarse
como cualquiera

no «actuó», *se comportó* como un párroco, *se movió* como se mueven los párrocos, trajinando por aquí y por allá en su parroquia. Lo mismo puede decirse del campesino, que tampoco actuó, sino que se comportó como corresponde a un campesino, moviéndose de aquí para allá entre la tierra y su familia. El enterrador hizo también su papel, lo mismo que el vaquero. Mientras tanto, un gallego que pasaba por ahí se comportó como gallego, el rico hizo de rico, el pobre de pobre, el borracho, de borracho; las amas de casa hicieron de amas de casa e hicieron un cocido, los varones machistas hicieron el macho en el *saloon* y lo rompieron todo a puñetazos. El jinete solitario, en cambio, es el único que puede decir que lo que ha hecho, lo habría hecho igual si hubiese sido otro, porque lo que ha hecho no ha dependido de nada de lo que él es. De hecho, ¿quién es él? Como él no tiene, según lo han pintado en la película, ni patria, ni familia, ni dios, ni amo, es un poco como si fuera «nadie», como si sus actos fuesen los actos de «nadie». Si se enfrenta a los bandidos (que están extorsionando a un pueblo en el que, por cierto, a él *no se le ha perdido nada*) es porque ve que lo que ahí está ocurriendo es *intolerable* y porque, si pasara de largo ante eso intolerable, luego no podría mirarse al espejo sin que se le cayera la cara de vergüenza. Así pues, el héroe de la película (y por eso funciona el argumento y atrae la atención del espectador) hace, sencillamente, «lo que tiene que hacer». Lo que esperamos de él es, en efecto, que al final de la película pueda decir «no es nada, sólo hice *lo que tenía que hacer*, eso es todo». Esta frase significa, en realidad, lo mismo que esa otra que antes apuntábamos: «no es nada, *cualquiera habría hecho lo mismo*». ¡Pero nadie ha hecho lo que él, se podría objetar! Todo el mundo, por el contrario, pasó de largo, mirando hacia otro lado; solo él hizo «lo que tenía que hacer». Así es, en verdad, pero ¡con qué vergüenza! ¡Con qué vergüenza el párroco se comportó como párroco, el enterrador como enterrador, el irlandés como irlandés! Todos ellos saben, en el fondo de su alma, que no hicieron lo que tenían que hacer... es decir, que no hicieron lo que habría hecho... *cualquiera*.

Es muy
difícil
ser cualquiera

Lo más
excepcional

El lugar de
cualquier
otro y la
Libertad

No estamos jugando con las palabras. Si nos lo parece es porque partimos de la idea de que lo normal es ser cualquiera, cuando, en realidad, es al revés. *Es muy difícil ser cualquiera*. Lo habitual es más bien que el rico se comporte como rico (y no como cualquiera), el pobre como pobre, el párroco como párroco, que el enterrador haga de enterrador, la bailarina de bailarina y el borracho de borracho. No es cualquiera el que se comporta como cualquiera, sino, precisamente, el héroe de la película. Lo normal en esta vida es que nunca seamos cualquiera, que nunca hagamos lo que habría hecho cualquier otro. Uno siempre hace, por ejemplo, lo que hacen los gallegos si se es gallego, lo que hacen los ricos si se es rico o lo que hacen los neuróticos obsesivos si se es neurótico obsesivo. El que ha hecho «lo que cualquiera habría hecho» no es el que ha hecho «como todo el mundo», sino, precisamente, el que ha hecho *lo más excepcional*. Así pues, podríamos concluir que ese lugar al que hemos llamado «*lugar de cualquier otro*» es lo más difícil y lo más excepcional. Se trata del lugar desde el que actuamos de tal modo que nuestro acto *no depende* del hecho de que seamos gallegos o andaluces, ricos o pobres, hombres o mujeres, hombres o marcianos, es decir, cuando actuamos de tal modo que nuestro acto *no depende de nada*. Eso no quiere decir, por supuesto, que al actuar no tengamos en cuenta que somos todas esas cosas. Sería absurdo andar por la vida sin tener en cuenta lo que somos. Lo único que quiere decir es que nuestro acto no es *consecuencia* de que seamos esas cosas, es decir, que no somos *esclavos* de esas cosas que somos. Se comprende, así, que esto que estamos llamando «el lugar de cualquier otro» es lo que llamamos libertad.

Por tanto, en nuestra película, el personaje que ha sido libre es, curiosamente, el que se ha comportado como cualquiera, en lugar de comportarse «como todo el mundo», porque lo que todo el mundo ha hecho es comportarse en tanto que esclavo de su condición social, económica, familiar, religiosa, psíquica, etc. Si nos paramos un momento a reflexionar sobre esta aparente paradoja, quizá llegaremos a comprender un

ESA REFRESCANTE SENSACIÓN DE SER UN JOVEN DE NUESTRO TIEMPO

¡BUAU!... ¡TÍOS... VAMOS DIRECTOS Y A TODO METER HACIA LA ABSOLUTA AUTODESTRUCCIÓN FÍSICA Y MENTAL...!

**¡JODER!... ¡QUÉ PASOTE, ¿NO?!
¡QUÉ MEGA-MOVIDA! ¿LO HAS OÍDO, TÍA...?**

PERDONA, ES QUE ME LLAMAN POR EL MÓVIL...

**¡JUANCAR!... SÍ, DIME... ¿QUE YA VAÍS A EMPEZAR EL CONCURSO DE CAMISSETAS MOJADAS?
¡PISO A FONDO EL ACELERADOR!
¡CÍAO!**



La libertad y el deber

asunto que suele presentarse como muy difícil, un asunto, podríamos decir, de altos vuelos filosóficos que, en realidad, es todo el meollo del pensamiento ético de ese filósofo tan importante llamado Kant. Cuando un ser racional, sea gallego o marciano, ve a unos neonazis apaleando a un negro, hace «lo que tiene que hacer». En efecto, de un ser racional que hace todo lo que puede por evitar esa situación intolerable, lo que esperamos oír es algo del tipo «*Cualquiera habría hecho lo que yo*», pero, también «*no he hecho más que lo que tenía que hacer*, lo que era mi *deber*». ¿Cuál es la esencia profunda de esta relación entre Libertad y Deber?

4. De la Libertad a la Ley

Hacer lo que me da la gana

Partamos de la libertad. Ser libre es hacer lo que a uno *le da la gana*. Si en lugar de hacer lo que me da la gana hago lo que manda un amo, un rey, un tirano, alguien que puede dominarme por la fuerza, no soy libre, soy un esclavo. Hago lo que me da la gana cuando mis actos *no dependen de nada*. Ahora bien, si porque soy gallego me comporto como gallego, mis actos dependen entonces de todas aquellas cosas en las que consiste ser gallego. Muchas veces, ser gallego es como cocinar la propia vida a la gallega, ser siervo de mil recetas, de mil servidumbres, de mil prejuicios. Si, por ejemplo, porque soy mujer me comporto como corresponde comportarse a las mujeres, es fácil caer en la cuenta de que seguro me estaré haciendo sierva de un sinfín de prejuicios y costumbres machistas que han instituido, mediante mil servidumbres y mil microscópicas tiranías, que lo propio de la mujer es hacer esto y lo otro, lavar los platos o conservar la virginidad hasta el matrimonio, o vete a saber. No soy libre cuando me limito a seguir el papel que me ha tocado en la vida, lo mismo que al mejicano de la película del oeste le tocaba hacer de mejicano, al párroco de párroco, al campesino de campesino, a la camarera de camarera. En realidad, para que mis actos, verdaderamente, no dependan de nada, conviene que tampoco me fíe mucho de «mis ganas». Hacer lo que a uno le da la gana parece que tiene que ver con la

libertad, pero es fácil caer en la cuenta de que no es así si nos fijamos en la vida de un neurótico. Un neurótico es, podríamos decir, un esclavo de sus ganas. Jack Nicholson, por ejemplo, hacía en la película *Mejor imposible* de un neurótico con una vida infernal. Cada vez que tocaba algo que no estuviera esterilizado tenía que lavarse las manos y siempre con una pastilla de jabón recién estrenada; no podía pisar las cruces de las baldosas del suelo y muchas veces tenía que andar como de puntillas. Hacía, desde luego, lo que le daba la gana, pero sería absurdo pretender que era libre. Si un neurótico va a un psicoanalista, tras mucho investigar sobre su personalidad, se llegará a la conclusión de que cada uno de sus síntomas esconde ciertas atávicas servidumbres contraídas durante ciertos traumas de la infancia. Esas servidumbres se conservan latentes en su carácter. Para un neurótico, su principal enemigo son, precisamente, «sus ganas». Una neurosis es una especie de tiranía privada y personal, con la que tiene que cargar la libertad. Ahora bien, ¿quién no es, en el fondo, bastante neurótico? ¿Qué son nuestros rasgos de carácter si no una especie de neurosis llevadera? Pongamos que soy tímido. Pongamos que me gusta una chica pero que no me atrevo a acercarme a ella, porque siempre me pongo a tartamudear y entonces paso tanta vergüenza que me dan ganas de que «me trague la tierra». ¿Cuándo hago lo que me da la gana? ¿Cuando obedezco a mis ganas de acercarme o cuando obedezco a mis ganas de salir corriendo por la vergüenza que me da? En realidad, soy libre cuando hago lo que decido hacer, no cuando obedezco a las ganas de hacer esto o lo otro. Cuando actúo, cuando decido, tengo muy en cuenta, por supuesto, mis ganas, lo mismo que tengo en cuenta el hecho de que soy hombre, o mujer, o gallego, o rico, o pobre, o joven, o viejo. Pero tener en cuenta todo eso es muy distinto que dejarme llevar por todo eso. Si veo a los neonazis apaleando a un negro y *decido* intervenir, por supuesto que tengo en cuenta muchas cosas, por ejemplo, si soy lo suficientemente fuerte para liarme a golpes o si más bien me conviene llamar por el móvil a la policía o empezar a gritar pidiendo ayuda. Pero al pretender que mi intervención ha sido resultado de una decisión, estoy

Esclavos de
sus ganas

La neurosis
y el carácter

Un acto
que no
depende
de nada

Un acto necesario

La exigencia
de una ley

pretendiendo que al tomarla he sido libre, que si he intervenido en la situación no ha sido obedeciendo a un amo, que no se ha tratado ahí de obedecer a mi padre de Sevilla, o a mi abuela gallega, ni tampoco al dios de mis ancestros, ni a las costumbres de mi patria, y tampoco a los dioscellos tiránicos que llevo escondidos en mi carácter más o menos neurótico, según podría atestiguar mi psicoanalista. Al pretender así que mi acto «no ha dependido de nada», al pretender que mi acto ha sido libre, estoy en el fondo diciendo algo que nos recordará mucho a lo que antes veíamos declarar en clase de matemáticas. «He hecho esto y soy gallego, pero si en lugar de gallego hubiera sido andaluz o persa o marciano, habría hecho lo mismo...pues no lo he hecho por ser andaluz o persa o marciano, sino porque lo que estaba ocurriendo ahí era *intolerable*, intolerable para cualquier ser racional.» «He hecho esto y soy mujer, pero si en lugar de mujer hubiera sido hombre habría hecho lo mismo, pues es imposible que un ser racional, sea lo que sea, pase de largo ante una cosa así sin perder inmediatamente su *dignidad*.» «He hecho esto y soy pobre, pero lo habría hecho igual si hubiese sido rico, pues ningún ser racional puede *respetarse a sí mismo* si pasa de largo ante una cosa así.» En resumidas cuentas: mi acto no dependía de eso ni de lo otro, mi acto era un acto *necesario* para cualquier ser racional que quisiera conservar su dignidad, que quisiera poder seguir respetándose a sí mismo, poder seguir mirándose al espejo sin que se le caiga la cara de vergüenza. Ahora bien, un acto *necesario* es un acto que, de alguna manera, *exige convertirse en ley*. Eso es lo que nos permitía antes decir que, aunque todo el mundo hubiera pasado de largo, nuestro héroe, que ha hecho «lo que tenía que hacer», que ha hecho eso que «cualquiera habría hecho en su lugar», es el que, en efecto, como siempre supieron ver los guionistas de Hollywood, merecía llevar la insignia de sheriff, ser *el representante de la Ley*.

Es preciso detenerse un rato a pensar en esta aparente paradoja. El representante de la Ley es precisamente el que ha sabido comportarse libremente. De alguna manera,

el concepto de Ley y el concepto de Libertad coinciden. Cuando nuestro protagonista declara «cualquiera habría hecho lo que yo de encontrarse en mi lugar», está, en realidad, diciendo que ningún ser racional «puede» hacer otra cosa si se encuentra en ese lugar, por muy gallego que sea, por muy femenino o viril, por muy rico o pobre o tímido o neurótico obsesivo. Por supuesto que todo el mundo *puede*, en esa situación, tratarse a sí mismo en tanto que gallego o andaluz o persa y pasar de largo. Pero *no puede* hacer eso *conservando su dignidad*. Así pues, he aquí el misterio que tenemos que desentrañar: la decisión de nuestro protagonista se traduce en la declaración siguiente: cualquier ser racional (así sea gallego o andaluz o persa, rico o pobre, varón o mujer, tímido, obsesivo o neurótico) tiene la *obligación* de hacer eso que «cualquiera habría hecho»; todo ser racional *debe*, así pues, intervenir en esa situación y tratar de impedir que esos neonazis apaleen a una persona indefensa. De una decisión, podríamos decir, emana siempre una Ley. La Libertad es, en efecto, la fuente de las leyes. Tenemos leyes porque somos libres. Si en este mundo sólo fuéramos gallegos o andaluces, persas o franceses, hombres o mujeres, entonces no tendríamos *leyes*, tendríamos, tan sólo, costumbres: las costumbres de Galicia o de Andalucía, de los hombres o de las mujeres, de los persas o de los franceses. Sin duda que seguiríamos nuestras costumbres, pero no estaríamos obligados a hacerlo, ni estaríamos obligados a nada. Lo que ocurre es que, desde el mismo momento en que somos seres racionales además de gallegos o persas, tenemos, por encima de nuestras costumbres y por encima de cualquier costumbre, leyes a las que obedecer, leyes que nos obligan por encima de nuestros reyes y sacerdotes, de nuestra cultura, nuestras supersticiones y nuestra tradición, y también por encima de nuestro carácter y de los reyezuelos y diosecillos que se esconden en él.

Pero ¿no es una contradicción decir que somos libres en tanto que obedecemos la Ley? ¿No nos convierte eso en siervos? No, ocurre más bien al contrario. Estamos hablando de una Ley que lo que hace es decirnos todo el rato que no tenemos derecho a obedecer *sin más* a las

La Libertad como
fuente de las
leyes

Leyes y
costumbres

La obediencia
a la Ley

Por encima
de lo que
la gente llama
«leyes»

leyes de nuestra patria, de nuestro carácter, de nuestra cultura, que no tenemos derecho a obedecer *sin más* a nuestras autoridades, a lo que diga la policía o el Boletín Oficial del Estado. Pensemos en nuestra vieja película del Oeste: en realidad ahí todo el mundo ha sido siervo de lo que ellos llamaban «las leyes». El párroco ha seguido las leyes de lo que le corresponde hacer a un párroco, el campesino ha seguido las leyes de lo que le corresponde hacer a un campesino, y así sucesivamente. Ahora bien, ninguno de ellos ha hecho «lo que tenía que hacer» o aquello que «cualquiera habría hecho». En cambio, ha sido el jinete solitario, ese hombre sin ley, ni pasado, ni costumbre, ni familia, ni patria, quien ha hecho «lo que tenía que hacer» y quien puede declarar al final de la película que «cualquiera habría hecho lo mismo, de encontrarse en su lugar». Y por eso mismo, porque era «el hombre sin ley», merece llevar la insignia de *sheriff* y ser el representante de la Ley. Se entiende más o menos la paradoja si se piensa en que mientras que todo el mundo ha obedecido las leyes de los campesinos, de los beatos, de los irlandeses o los mejicanos, el protagonista ha obedecido las leyes de los seres racionales. Ahora bien, obedecer las leyes de los seres racionales y ser libre es exactamente la misma cosa. Para hacer «lo que uno tiene que hacer» (en tanto que ser racional) es preciso, muchas veces, estar por encima de lo que la gente llama insensatamente «las leyes». Pensemos en una ley cualquiera que haya llegado hasta nosotros a través de la tradición, la costumbre o las autoridades. Por ejemplo, en muchas comunidades indígenas de Sudán la ley exige la ablación del clítoris. A las niñas o adolescentes se les extirpa el clítoris y se les cosen los labios vaginales, dejando sólo un pequeño orificio para la orina y la menstruación. Es evidente que no nos hacemos libres cumpliendo esa «ley». O pongamos que un poderoso me obliga a dar falso testimonio. Si ese poderoso es un rey y el rey dice ser el que dicta las leyes, ¿es acaso obligación de todo ser racional obedecerle o más bien al contrario? En efecto, es perfectamente posible que las presuntas leyes no sean, en realidad, más que leyes impostoras. Muchas veces las leyes son malas leyes o ni siquiera son leyes, son

prejuicios exitosos, costumbres enquistadas por la historia y la tradición, o caprichos de los poderosos que se impusieron un día por la fuerza (por eso el jinete solitario no sólo no tiene reparos en tratar de igual a igual a la mujer deshonrada, sino que, al final, acaba besándola). Sólo haciendo lo que «uno tiene que hacer», aunque sea, si así llega a ser preciso, contra la opinión de todos, contra las órdenes del rey, contra la autoridad del jefe, contra los prejuicios familiares, contra la policía si se tercia, es posible conservar la *dignidad*. Sólo haciendo lo que «uno tiene que hacer» es posible que uno esté en condiciones de respetarse a sí mismo. La dignidad es el síntoma de la Libertad. Las cosas dignas nos infunden *respeto*. Un acto libre nos infunde respeto. Entre otras cosas porque vemos en él algo que está por encima de todas nuestras costumbres, de todos nuestros tinglados culturales y religiosos, de todas nuestras autoridades, de todo eso a lo que solemos llamar «leyes». Pero, si nos fijamos bien, vemos con claridad que en ese respeto por una acción libre, late ya el reconocimiento de que ahí se esconde la verdadera ley que todo el mundo *debería* haber obedecido, que eso es lo que todo el mundo *debería* haber hecho (en lugar de seguir cómodamente aferrado a sus costumbres, a sus coartadas legalistas, a su servidumbre hacia el señor, el amo, el rey o el dios). El representante de la Ley, así pues, no es ni mucho menos el campesino que sigue sus costumbres, el enterrador que cumple su función, el beato que cumple con sus dogmas religiosos, el hijo que obedece a su padre, el padre que obedece a su jefe, el jefe que obedece a los prejuicios de su patria o a los intereses de los poderosos. La Libertad es la única instancia que se ha ganado el derecho a ser respetada en tanto que representante de la Ley, de una Ley ante la que todo ser racional tiene que sentir respeto.

Ante esta cuestión, nos encontramos de nuevo con que Hollywood, en su empeño por ganar el máximo de audiencia, lo que ha hecho es jugar sobre seguro y contar al espectador historias frente a las que es imposible no sentir respeto. Es imposible no sentir respeto por lo que hace Gary Cooper en *Solo ante el peligro* o Gregory Peck en

Leyes que son
prejuicios
o costumbres
enquistadas

El respeto y
la dignidad

La brújula
de la
libertad

No perder
la dignidad

Matar a un ruiseñor, es imposible no sentir respeto por lo que hacen Juda Ben-Hur o Espartaco en aquellas famosas películas, todas de Hollywood. Estos personajes representan la libertad. Son, de todos los personajes de la película, los únicos que saben ser coherentes con su libertad. ¿Acaso sus actos son por ello imprevisibles, caprichosos o gratuitos? No: más bien da la impresión contraria, más bien ocurre que son los únicos personajes de la película que, en todo momento, saben qué es lo que hay que hacer o, mejor dicho, *hacen* lo que todo el mundo sabe que *hay que hacer*. No son quizá los únicos que poseen esa peculiar brújula de la libertad, pero sí son los únicos que se orientan por ella en sus acciones. Desde luego, no se trata de una brújula que te indique el camino para ser espartano o ateniense o persa, romano o judío, hombre o mujer, rico o pobre... Lo único que indica esa brújula es el camino *para no perder la dignidad*. ¿Será esto suficiente para orientarse? Desde luego, así lo parece viendo esas películas. Pero, en realidad, ya hemos dicho que aquí Hollywood apostaba sobre seguro, porque no se trata de nada que no hayamos experimentado con fuerza en nuestras vidas. Hay ciertas cosas que no podemos hacer sin perdernos el respeto a nosotros mismos, eso lo sabemos muy bien. Traicionar a un amigo o a un hermano, por ejemplo. Faltar a una promesa dada, por poner otro ejemplo. Existe una brújula que te orienta para ser un buen gallego o un buen andaluz, o una buena ama de casa o un buen cerdo machista. Un buen cerdo machista, por ejemplo, debe «tenerlos bien puestos» y no comportarse como un «maricón». Un buen guerrero sioux debe ser capaz de cazar bisontes. Un buen vasco quizá deba saber apreciar el sonido del txistu y un buen gallego el de la gaita. ¿Cuál es la brújula para ser, sencillamente, un buen ser racional? Para ser un buen ser racional no hay por qué dejar de ser sioux o gallego, no hay por qué dejar de tocar la gaita o de bailar sevillanas. Pero, desde luego, ser un buen ser racional, es decir, ser un ser racional que conserva su *dignidad*, es enteramente incompatible, por ejemplo, con traicionar a un amigo. (Y también con ser «un buen cerdo machista», aunque algunos prejuicios muy enquistados hagan a algunos cerdos machistas creer lo contrario.)

¿Cómo es posible saber que no se debe traicionar a un amigo por encima de cualquier otra consideración? ¿Cómo sabemos que es mezquino en cualquier caso hacer depender nuestra fidelidad a los amigos, por ejemplo, de los *beneficios* que pudiera reportarnos la traición? ¿Qué es eso frente a lo que cualquier cálculo de utilidad está obligado a esconderse lleno de vergüenza? En cierta forma, la voz de la dignidad habla, muchas veces, más clara que las confusas voces de la vida. En realidad, los hombres no suelen confundirse con respecto a la dignidad. Aunque a veces sí se confunden, desde luego. A veces confunden la dignidad con cosas tales como el honor, la reputación, la aceptación social, el no salirse de la norma, etc., y esos errores o prejuicios se arrastran durante milenios. Pero, en realidad, cuando un ser humano se ve en la situación de optar entre esos prejuicios o su *dignidad*, sabe muy bien lo que tiene que hacer, como si todos llevásemos dentro una especie de jinete solitario, como si todos supiésemos que tenemos la obligación de poner nuestra libertad por encima de ese entramado de prejuicios, costumbres y tradiciones. Seguramente la mayor parte de la gente seguirá optando por sus prejuicios, pero deberían hacerlo *muertos de vergüenza*. Y si los prejuicios son tan poderosos *que ya no tienen ni vergüenza*, siempre será posible ponerles en una situación en la que comprendan lo indigna que es la vida que llevan. Para ello, a veces, sólo hace falta una palabra. Un ejemplo famoso es cuando Jesús se acerca a una multitud que está a punto de lapidar a una adúltera y dice «quien esté libre de pecado que tire la primera piedra». Cuenta el Evangelio que la gente se sintió avergonzada por lo que estaban a punto de hacer, se dieron la vuelta y se marcharon. Sin embargo, unos momentos antes todos estaban completamente seguros de que estaban haciendo «lo que tenían que hacer», que estaban cumpliendo con su *deber*, con lo que ordenaba su tradición, sus ancestros, sus autoridades religiosas y su mismísimo Dios. No parece razonable pensar que el género humano tuviera que esperar a Jesús para entender este tipo de cosas. Parece más plausible pensar que aquí Jesús se limitó a hacer como antes decíamos que hacían los guionistas de Hollywood: apostar sobre seguro e interpelar a las conciencias desde

La voz de la
dignidad
y las confusas
voces
de la
vida

Jesús y la
adúltera

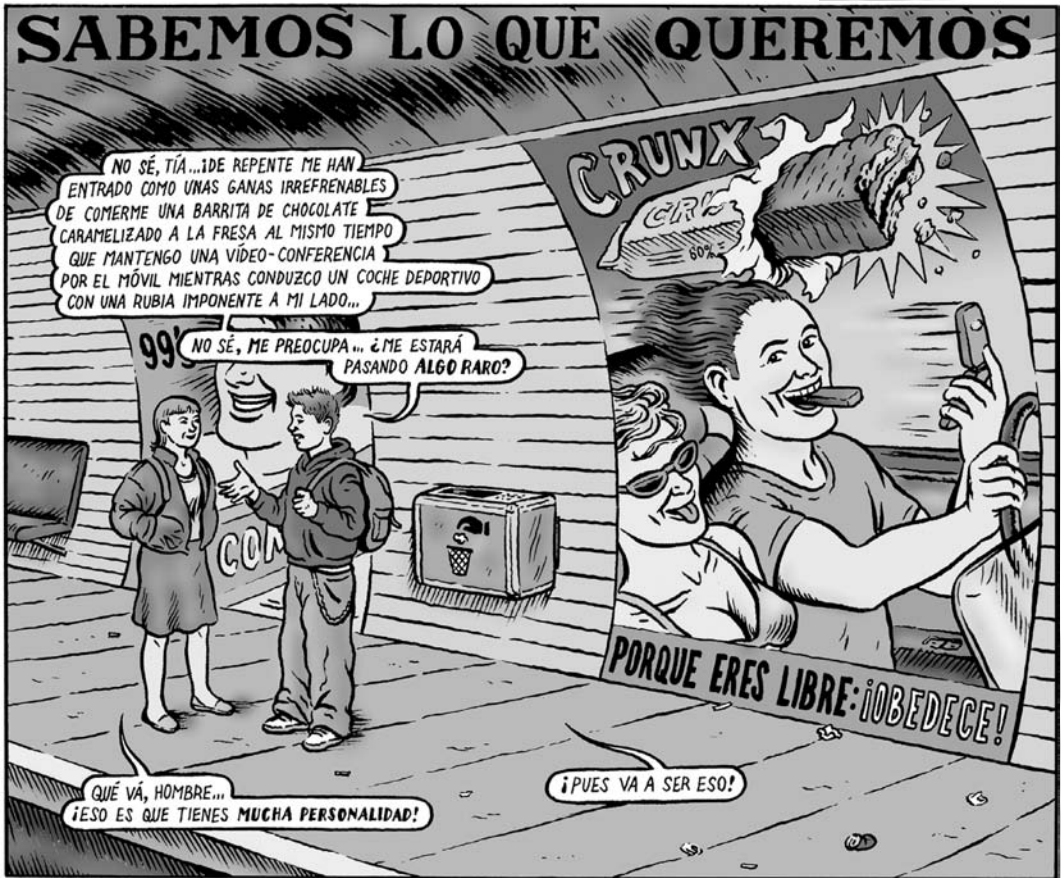


Otros ejemplos

aquello que no tienen más remedio que respetar si quieren respetar lo que pretenden respetar. Cualquier cosa que parezca una ley puede ser obedecida si el hombre se limita a dejarse arrastrar como un autómatas. Por eso, cuando Jesús interpela a sus conciudadanos, lo que les está diciendo es que sean libres, que se miren a sí mismos independientemente de su religión, de sus costumbres, de su tradición, incluso independientemente de los mandatos de su dios, y que luego se pregunten, desnuda y sinceramente, si tienen o no derecho a apedrear a una adúltera. Se podrían contar mil historias parecidas. De hecho, hay algunos romances castellanos o sefardíes muy antiguos que toman partido inequívocamente por las víctimas de la tradición y los prejuicios religiosos. Hasta hace no tanto tiempo, en España, cuando una muchacha perdía «la honra» antes del matrimonio, era maltratada y marginada con una crueldad extrema. El patriarcado y el machismo eran lo que estaba bien, y no cuidar de la virginidad lo que estaba mal. Sin embargo, hay romances que demuestran que en el sentir popular siempre estuvo latente una rebeldía heroica contra los dictámenes injustos de la propia cultura. Cualquiera puede imaginar mil argumentos de película en los que se inviertan las tornas, haciendo a la gente avergonzarse de su comportamiento y sentir infinito respeto, aunque sea a regañadientes, ante la dignidad de una pobre muchacha que no ha cometido otro delito que el de haber hecho el amor al margen de todo el tinglado de supersticiones y prejuicios culturales de su comunidad.

La fuerza de la dignidad

Pese a que se puedan dar confusiones, porque se confunda la *dignidad* con otra cosa, lo que no ocurre es que los hombres y las mujeres, una vez localizada, no se sientan comprometidos hasta el final a conservarla. Hasta tal punto es así que –tal y como recuerda Kant en la *Crítica de la razón práctica*– es posible decir de ellos algo tan asombroso como esto: los hombres y las mujeres «se niegan a perder, por amor a la vida, aquello que hace a la vida digna de ser vivida».



Para reflexionar un poco más de cerca sobre este peculiar asunto de la dignidad, intentemos ponernos en el caso que nos propone Kant: supongamos que un príncipe poderoso quisiera provocar la ruina de un hombre honrado, un hombre al que no le puede en realidad imputar nada, pero al que desea hundir por cualquier motivo caprichoso. Supongamos que este príncipe, para lograr su objetivo, exige a un súbdito que levante falso testimonio contra él, que le acuse ante un tribunal de algún delito que no ha cometido. Supongamos también que el príncipe premiaría con generosidad el falso testimonio del súbdito, pero castigaría con dureza su negativa a colaborar. Kant nos dice que, antes de encontrarse metido en una situación así, es muy difícil saber qué haría *realmente* cada uno, pero hay algo que sí podemos saber con absoluta seguridad: sabemos que es *posible* no colaborar con esa vileza porque

El ejemplo de
Kant

La batalla de la dignidad

¿Todo tiene su precio?

sabemos que *no debemos* hacerlo, sabemos que, por muy generosos que fueran los premios y por muy crueles que fueran los castigos, nadie nos puede arrebatarnos la opción... de conservar la dignidad. Incluso aunque tuviese que abrirse paso a codazos entre una maraña de tentaciones, la voz de la libertad irrumpiría sin duda con un único grito: «¡Conserva la dignidad!». Ahora bien, lo fundamental es notar hasta qué punto ese grito exige que no se tome en cuenta ninguna otra consideración. El mandato de conservar la dignidad es incompatible, por ejemplo, con preguntar «pero bueno, ¿cómo de generosa sería la recompensa? Porque por mil euros prefiero conservar la “*dignidad*”, pero por cien mil ya es otra cosa». Aquí la libertad ya habría perdido la batalla. Si lo que se discute es el *precio*, podemos estar seguros de que el *tema* de esa discusión ya no es la *dignidad*. Cualquier operación encaminada a calcular si compensa o no levantar falso testimonio es ya por sí misma incompatible con la cuestión de la dignidad. Ese «cálculo» sólo se puede hacer entre cosas del mismo tipo, entre cosas que se puedan poner en la misma balanza para saber «qué trae más cuenta». Se puede, por ejemplo, calcular si la oferta del príncipe compensa lo molestos que son los cargos de conciencia; se puede calcular si compensa el riesgo de que al final todo se sepa y terminar condenado por perjurio; se puede calcular si compensa la pérdida de prestigio o de reputación social que podría comportar atender a las demandas del príncipe, pero nada de esto tiene que ver con la *dignidad*. Cualquier resistencia de este tipo a levantar falso testimonio se puede superar, sencillamente, con una oferta mejor: bastaría con que el príncipe ofreciese más dinero para compensar las molestias, bastaría con que garantizase que ninguno de sus tribunales le iba a acusar de perjurio, o bastaría con que le colmase de honores y títulos nobiliarios que multiplicasen su prestigio social y certificasen su «nobleza». Sin embargo, nada de esto tiene que ver ni remotamente con el asunto de la dignidad: ni siquiera, claro está, la buena reputación y el certificado de nobleza que un príncipe puede ofrecer mediante todo tipo de títulos. No es ni mucho menos esa nobleza la que tiene que ver con la dignidad. Kant, citando a un escritor muy famoso en su época, decía: «Ante un gran

señor me inclino; pero mi alma permanece en pie»; y añadía: «Ante un hombre corriente y de baja condición, en el cual percibo una rectitud de carácter mayor que la mía, *inclinare mi alma*, quiera yo o no, aunque llevase la cabeza alta para no dejarle olvidar la superioridad de mi rango».

Una cita
de Kant

Eso ante lo que cualquier alma necesariamente se inclina, incluso si mientras tanto se hacen esfuerzos por mantener bien alta la cabeza, eso es algo que, por principio, no se puede poner en la balanza para averiguar si al súbdito le conviene o no la oferta del príncipe. Si hablamos de la *conveniencia*, no hablamos ya de la dignidad. En este sentido, la voz de la libertad jamás ha engañado a nadie. Jamás ha prometido que la dignidad fuese siempre a la postre lo más *conveniente*. Cuando la voz de la libertad grita solemne: «¡Conserva tu dignidad!», sabemos que siempre añade: «aunque no te puedo ofrecer nada a cambio». En efecto, si se trata sólo de qué conviene más, la cosa está ya siempre resuelta de antemano: el príncipe nos puede colmar de riquezas, de honores, de prebendas y deleites con los que, desde luego, eso que ofrece la dignidad no puede competir en el mismo terreno. Por el contrario, el príncipe también puede causarnos la peor de las miserias, las más terribles torturas, desgracias y pesares que la *dignidad* de ningún modo podrá compensar en el mismo terreno. La voz de la libertad no nos engaña a ese respecto. Cuando grita «¡Conserva tu dignidad!», sabemos que no ofrece nada a cambio más que la promesa de que quien lo haga... conservará su dignidad.

Más allá
de todo
cálculo

Sin embargo, lo alucinante es que, en estas condiciones, la partida no está siempre decidida de antemano a favor del príncipe. Durante las últimas décadas, muchos tiranos (los más famosos en Chile, Argentina, Uruguay y también en España) han exigido falso testimonio so pena de las peores torturas, y han golpeado, y han mutilado, y han arrancado las uñas a quienes no colaboraban, y han echado limón en las heridas a quienes seguían sin colaborar, y han metido ratas por la vagina o descargas eléctricas en los testículos de quienes todavía no colaboraban... y, milagrosamente, ha habido quien ha

La victoria
de la
dignidad

logrado de todas formas no levantar falso testimonio. ¿Cómo es posible que, con tan pocas bazas, consiga de vez en cuando la dignidad ganar la partida? Es sin duda un milagro que no es obra de ningún dios sino obra de algunos hombres y mujeres.

5. De la Ley a la Libertad

Más allá
de las
leyes
concretas

En el capítulo anterior, partimos de la Libertad y desembocamos en la Ley (paradoja sólo aparente que nos llevó a distinguir entre verdaderas leyes y costumbres enquistadas, y a reflexionar un poco más sobre el concepto de dignidad). Igualmente podemos recorrer ahora el camino inverso y comprobar que, si nos tomamos en serio lo que es una Ley, desembocamos en el concepto de Libertad. ¿Qué Ley es esa de la que estamos hablando? ¿Qué dice esa Ley, qué nos prohíbe y a qué nos obliga concretamente? Ya vemos claramente que no es ese entramado de costumbres que los campesinos de la película llaman su ley, ni ese dogma que los beatos de la parroquia consideran tan sagrado. Mucho menos, por supuesto, se trata de lo que diga el poderoso terrateniente o de lo que ordene el rico propietario de ganado o el jefe de los bandidos, que para el caso es igual. Generalizando, tenemos que concluir que no se trata de la ley de los espartanos, ni de los atenienses ni de los persas, ni de los hombres ni de las mujeres, ni de los ricos ni de los pobres, etcétera. No se trata de ninguna ley concreta. Y sin embargo, como hemos visto, se trata de la única ley que merece ser llamada, propiamente, «ley». Se trata de la única que todo el mundo tiene la obligación de obedecer, ya sea espartano, ateniense o persa, hombre o mujer, rico o pobre.

La forma
de Ley

Se trata de una ley, por tanto, que cualquier ley concreta tendría que respetar si quisiera ser, propiamente, una ley y no una apariencia de ley, una costumbre criminal, por ejemplo, o un dogma mentiroso y aprovechado, o una orden de un caprichoso poderoso disfrazado de legislador. Para que una ley concreta sea verdaderamente una ley y no una apariencia de ley tiene que cumplir *aquello en lo que consiste la ley*. Para que una ley concreta sea una ley, tiene

que tener *forma de ley*. Esto no es una cosa tan misteriosa como a veces parece cuando se habla de Kant. Para que una mesa sea una mesa tiene que tener *forma de mesa* y cumplir *aquello en lo que consiste ser mesa*. Así pues, «aquello en lo que consiste ser mesa» podría decirse que es una *ley* que toda mesa concreta tiene que cumplir. Pues bien: *aquello en lo que consiste ser ley* es una ley que tiene que cumplir cualquier ley concreta si quiere ser, verdaderamente, una ley. La forma de ley es una ley para las leyes.

Pero veamos: ¿qué manda o qué prohíbe la forma de ley? ¿A qué obliga la forma de ley? Lo primero que hay que decir es que no manda ni prohíbe *nada*, o al menos nada concreto. Lo único a lo que obliga la forma de ley es a que la ley según la cual nos decidamos comportar, sea la que sea, *no resulte incompatible con eso en lo que consiste ser ley*. No dice nada sobre el contenido de las leyes a las que debemos obedecer. Lo único que dice es que las leyes a las que decidamos obedecer tienen que ser verdaderas leyes, es decir, *compatibles* precisamente con la *forma* de ley. Ahora bien, ¿qué es precisamente eso en lo que consiste ser ley? ¿Cuál es la condición fundamental que las leyes tienen que cumplir para ser propiamente leyes y no apariencias de ley? Pues bien, la forma de ley lo primero que impone es que cualquier ley tiene que poder obligar, sin excepción, a todos por igual; en principio no dice nada sobre si debemos comportarnos de un modo u otro; a lo único que nos obliga es a que, hagamos lo que hagamos, no resulte incompatible con que eso mismo pueda hacerlo *cualquiera*, es decir, pueda valer *para todos* o, lo que es lo mismo, pueda adoptar *forma de ley*.

Por lo tanto, lo único que nos dice la forma de ley es que no tenemos derecho a comportarnos de un modo tal que sólo resulte tolerable como *excepción* (en vez de, precisamente, como *regla* o como *ley*). Es decir, la forma de ley nunca se opone a que nos comportemos como queramos, siempre y cuando resulte admisible (incluso para nosotros mismos) que *cualquiera* se pueda también

Aquello en lo que
consiste ser
Ley

Leyes y
apariencias
de leyes

Lo que dice
la forma
de ley

comportar del mismo modo si quiere. Lo único que nos dice la forma de ley es que lo contrario es *intolerable*; que es intolerable que hagamos el tipo de cosas que sólo podemos querer a condición de que no las haga *cualquier otro*, o sea, el tipo de cosas que sólo podemos querer a condición de que las hagamos nosotros *pero nadie más*.

Retomemos el ejemplo de nuestro jinete solitario. Es evidente que lo último que puede ser un héroe de película es un moralista que le va diciendo a todo el mundo lo que debe y lo que no debe hacer. Eso nunca da para un buen guión de Hollywood sino, como mucho, para algún subproducto cinematográfico financiado por alguna secta religiosa para difundir su doctrina. El más digno o el único digno representante de la Ley no sólo no puede ser un camorrista o un matón, sino que tampoco puede ser un puritano rigorista que se vaya metiendo en la vida de todo el mundo. Y no puede ser ninguna de las dos cosas por el mismo motivo: tiene que resultar evidente que si planta cara a los criminales no es porque tenga siempre muchas ganas de meterse en alguna pelea y, por lo mismo, tiene que resultar evidente que si les impide cometer sus vilezas no es, ni mucho menos, porque no le guste en general permitir que cada uno haga lo que quiera. Tiene que resultar evidente, pues, que la única *razón* por la que interviene es porque las acciones en concreto de esos criminales son, sencillamente, *intolerables*. No «intolerables *para él*», que es –quizá– un rigorista y un puritano, sino incompatibles con la forma de ley y, por lo tanto, intolerables *para cualquiera*. En efecto, ese representante de la ley sólo interviene (utilizando, entonces sí, toda la fuerza que resulte necesaria) cuando se encuentra ante un comportamiento miserable, ante algo que clama al cielo, en definitiva, ante algo absolutamente intolerable desde cualquier punto de vista. Jamás se le ocurre intervenir a menos, por ejemplo, que el Ku Klux Klan esté intentando quemar a un negro, a menos que algún miserable esté intentando violar a una mujer, o a menos que algún magnate del petróleo intente expropiar vilmente sus tierras a unos honrados campesinos.

Todo lo contrario
que un
moralista

Es evidente en qué sentido estas cosas resultan incompatibles con la forma de ley y, por lo tanto, intolerables. Es demasiado repugnante un mundo en el que la ley permitiese quemar a *cualquiera* por el color de su piel. Eso es algo que no puede querer ni el peor asesino más que, en todo caso, *como excepción*, como excepción en la que él sea el asesino y no la víctima. Ni el peor asesino puede querer ver su acto convertido en ley. Ni el peor asesino puede querer un mundo en el que *todos* tuvieran derecho a quemar a cualquiera, *incluido él mismo*, por el color de su piel. Igualmente, una ley que permitiese a todos agredir sexualmente a cualquiera, generaría un mundo demasiado repugnante para ser querido por nadie. Ni el agresor más despiadado puede querer que ésa sea la ley. El agresor más despiadado sólo quiere ser él *una excepción*, y agredir a quien le dé la gana, pero nunca que eso se convierta en la ley de la que él mismo pueda ser víctima. Por lo mismo, no es posible querer un mundo en el que la ley sea que cualquier truhán pueda expulsar impunemente de sus tierras a la gente. Algún magnate podrá sin duda querer expropiar sus tierras a todo el mundo, pero sólo si es él mismo el beneficiario y todos los demás las víctimas, nunca al revés. Es decir, eso es algo que sólo puede quererse desde el lugar del expropiador pero nunca desde *el lugar de cualquier otro*. Ni siquiera el magnate más insaciable puede querer que ese derecho al robo sea la ley. Lo que quiere es convertirse él mismo en la *excepción* de una *ley* que le garantice a él, eso sí, *su* propiedad. Todas esas cosas que sólo pueden quererse como excepciones de las que uno mismo sería beneficiario son, pues, incompatibles con la forma de ley y, por lo tanto, intolerables. Es decir, esas cosas que uno mismo puede querer para sí, pero de ningún modo puede querer que las haga cualquiera, es decir, esas cosas que de ningún modo soportaría ver convertidas en *ley* de la que él mismo pudiera ser un caso (pero un caso *cualquiera*, no necesariamente el beneficiario sino, quizá, la víctima), esas cosas *repugnan a la forma de ley y, por lo tanto, a la razón*.

Debe, pues, quedar claro que lo que manda la forma de ley es, ante todo, lo siguiente: que hagamos siempre lo

La ley y la
concepción

El lugar de
cualquier
otro

Si nuestros
actos se
convirtieran
en ley...

que queramos, pero con una condición: que podamos querer que *cualquier otro* tenga el mismo derecho a hacer lo mismo si quiere. La forma de ley no manda ni remotamente a *los demás* que hagan lo mismo que nosotros. Por el contrario, se limita a mandarnos a *nosotros* que no hagamos nada que nos repugnase ver convertido en ley. No se dice otra cosa al afirmar que la forma de ley a lo único que nos obliga es a hacer cosas que no sean incompatibles con la propia forma de ley, es decir, que nuestros actos no sean incompatibles con una formulación general *válida para cualquiera* o, lo que es lo mismo, que no nos resultase repugnante ver nuestros propios actos convertidos en pauta que tiene derecho a seguir cualquiera.

La idea de Ley, pues, lejos de resultar en algún sentido incompatible con la libertad, es precisamente la garantía de que todo el mundo pueda hacer lo que quiera con su vida, con su sexo o con su propiedad, siempre que eso no resulte incompatible con que todos los demás puedan, en las mismas condiciones, hacer también eso mismo si quieren, es decir, siempre que no se trate de actos *por principio incompatibles con la forma de ley*.

Hacer una
excepción con
uno mismo

Ahora bien, no hace falta ser un asesino, un violador o un magnate expropiador para comportarse de un modo incompatible con la forma de ley. De hecho, nos comportamos de un modo incompatible con la forma de ley siempre que no cumplimos con nuestro *deber*. Por ejemplo, si alguien sencillamente permanece impasible ante un asesinato racista, ante una violación o ante una expropiación injusta, *hace algo* que no es de ningún modo lo que le gustaría ver convertido en ley, hace algo que le repugnaría ver convertido en pauta general. Nadie puede querer que *cualquiera* permanezca impasible ante esos crímenes. No es improbable, desde luego, que *cada uno* decida hacer una excepción consigo mismo a la *ley* que a él mismo le gustaría que imperase. Cada uno puede querer hacer una excepción *consigo mismo* porque no quiera ser él el que se busque líos, porque ya llega bastante tarde a su trabajo, porque él no es negro, ni mujer, ni campesino y la cosa no va con él, porque no

quiere ni siquiera gastar saldo de su móvil para llamar a la policía, etcétera.

Tomemos este ejemplo en el que uno pasa y dice: «Que llame otro, a mí casi no me queda saldo». Desde luego, esto es perfectamente posible, pero lo que es seguro es que esta hazaña no da para un guión de Hollywood (o para el guión de los Evangelios). De hecho, podemos estar seguros de que el protagonista no contará con orgullo, por ejemplo, el tesón con el que está llevando adelante su plan de ahorro; no contará con orgullo que, contra viento y marea, incluso contra la tentación de salvar la vida a un muchacho apaleado, ha sido capaz de mantenerse firme en su «decisión» de reducir la factura del móvil. De ningún modo se puede contar esto con orgullo; esto sólo se puede contar con enorme vergüenza. En esa presunta «decisión» lo único que realmente ha decidido ha sido perder su dignidad. No ha decidido otra cosa. Puede parecer que ha hecho lo que ha querido, pero en absoluto ha sido así. Ha hecho exactamente lo contrario de lo que él de verdad *quería* que ocurriese en el mundo. En este sentido, en absoluto puede decirse que se haya comportado como un hombre libre. Bien es verdad que, en esta ocasión, el único (pero fatal) enemigo de su libertad ha sido él mismo, pero esto tampoco es tan raro: al tratarse a sí mismo como un rãcano en vez de como un hombre libre, al no actuar desde el *lugar de cualquier otro* sino desde el *lugar del dueño de su móvil*, ha sido él el que ha impedido que efectivamente ocurriese en el mundo lo que él quería que ocurriese: que alguien, que cualquiera (*cualquier otro*), hiciera algo.

Desde luego que andando uno justo de saldo, puede decidir no gastarlo en llamar a la policía, pero en cualquier caso es obvio, incluso para sí mismo, que está haciendo todo lo contrario de lo que *debería* hacer, lo contrario de lo que querría ver convertido en ley, lo contrario de lo que querría que hiciese *cualquiera*, lo contrario, pues, de lo que habría hecho él mismo si se hubiera tratado como uno cualquiera en vez de tratarse a sí mismo como el rãcano que es, como un cobarde, como un blanco racista o como un varón misógino. Ante un crimen

La paradójica
identidad entre
hacer lo que
realmente quiero
y hacer
lo que debo

¿Qué ley
proponen
nuestros
actos?

«Haz lo que
quieras»

deleznable, es imposible no querer que intervenga alguien (cualquiera) para evitarlo. Nadie puede querer un mundo en el que el deber fuese permanecer impasible ante esos crímenes. Nadie puede querer un mundo tan repugnante como el que resultaría de convertir en ley la pasividad con la que nos comportamos a veces nosotros mismos ante los crímenes. Sin duda uno puede querer no ser él el que hace lo que debe, el que cumple con su deber, pero siempre sabiendo que con ello no se está haciendo lo que debería hacer cualquiera, sino que está haciendo consigo mismo una *excepción* a la ley que él mismo propondría para el mundo. De este modo, al resultar sus actos incompatibles con la forma de ley, está haciendo todo lo contrario de lo que *querría que se hiciese* en el mundo y, por lo tanto, sus actos son todo lo contrario a actos libres.

Es evidente, pues, que lo contrario de hacer excepciones con uno mismo es, precisamente, tratarse a sí mismo como uno cualquiera, obligado, como cualquier otro, a *obedecer él mismo la ley que de verdad quiere* (es decir, la ley que *quiere ver en vigor en el mundo*). En este sentido, la forma de ley nunca me dice que haga esto o lo otro o lo de más allá. Me dice más bien que haga lo que quiera *pero de verdad*, es decir, que obedezca yo también a la ley que de verdad quiero que rija. Me manda, pues, que haga lo que quiera, sí, pero sin trucos: o sea, que haga en el mundo efectivamente lo que *de verdad* quiero que ocurra en el mundo. Pero eso es idéntico a decir que haga lo que quiera, pero siempre tratándome a mí mismo como uno cualquiera (y no como esclavo de ninguna de mis condiciones particulares, ni siquiera como esclavo de mis «ganas» particulares). Es decir, la forma de ley sólo me dice lo siguiente: «actúa de tal modo que puedas estar seguro de que tu acto no es incompatible con la forma de ley»; que puedas estar seguro de que no te repugnaría ver tus actos convertidos en una pauta que cualquiera tiene derecho a seguir; que puedas estar seguro de que haces lo que quieres de verdad, es decir, *que puedas estar seguro de que protagonizas las acciones que de verdad quieres ver realizadas en el mundo*. Pero eso es idéntico a decir que actúes de tal forma que puedas estar seguro de que te

estás tratando a ti mismo como a uno cualquiera. Actúa de tal forma que tu acto no dependa de nada de lo que tú en concreto eres, que no dependa de que seas blanco o negro, valiente o cobarde, tacaño o generoso, rico o pobre, espartano, ateniense o persa, hombre o mujer, cristiano o musulmán. Aquello a lo que obliga la forma de ley es, por consiguiente, a tratarse a uno mismo como a uno cualquiera y, precisamente en ese sentido, a *ser libre*. Es fundamental comprender que la fórmula que dice «actúa siempre desde el lugar de cualquier otro», no significa más que esto: «haz lo que de verdad quieras ver hecho en el mundo» o, lo que es lo mismo: «sé libre».

Este resultado es de lo más interesante. Podemos concluir así que cualquier ley que tenga la pretensión de ser verdaderamente una ley (y no una impostora), *aquello a lo que nos obliga en primer lugar es a ser libres*. La forma de ley, o sea, la condición irrenunciable de su posibilidad de validez para todos, es como la gramática de la libertad. Es algo así como el conjunto de condiciones que hay que respetar para que cada uno tenga derecho a hacer lo que quiera de modo que no resulte incompatible con el derecho de cualquier otro a hacer también eso mismo si quiere. En principio, el edificio entero de eso a lo que llamamos Derecho no debería ser otra cosa que la explicitación de estas condiciones, de esta *gramática de la libertad*. Eso no quita, por supuesto, para que en el Derecho haya todo tipo de imposturas. Puede haber muchas pretendidas leyes que no resistan ser comparadas con la forma de la ley, del mismo modo que puede haber muchas supuestas mesas que no cumplan aquello en lo que consiste ser una mesa, cosas que parezcan mesas y que luego sean, por ejemplo, una mesa trampa que pierde una pata en cuanto te apoyas en ella. Del mismo modo, hay «leyes» que no son sino apariencias de ley. Eso se pretende demostrar, en efecto, cuando se lleva una ley al Tribunal Constitucional, para que éste decida si se trata de una verdadera ley o de una impostura. El Tribunal Constitucional comprueba si esa ley es compatible con la Constitución, donde deben estar recogidos los *derechos fundamentales de todos*, la cual, a su vez, es compatible con los principios del ordenamiento

«Tienes la obligación de ser libre»

La gramática de la libertad

El problema de las apariencias de ley

La Declaración Universal de los Derechos Humanos como forma de la Ley

constitucional (que sirven para interpretarla). Y en último término, los principios de la Constitución hacen referencia a algo así como la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Pero que todas las leyes deban siempre remitir de un modo u otro a esa Declaración, que todas las leyes deban *demostrar* su *compatibilidad* con una declaración de los *derechos de todos*, no significa más que lo siguiente: el objetivo de las leyes debe ser garantizar las condiciones para que los actos de cada uno sean compatibles con los derechos de cualquiera según la pauta irrenunciable de que los derechos de todos deben ser por principio *compatibles entre sí*.

6. El Derecho y la constatación de que todos somos héroes aunque no queramos

Pensemos ahora, otra vez, en el texto de Kant:

Ante un gran señor me inclino; pero mi alma permanece en pie. Sin embargo, ante un hombre corriente y de baja condición, en el cual percibo una rectitud de carácter mayor que la mía, *inclinaré mi alma*, quiera yo o no, aunque llevase la cabeza alta para no dejarle olvidar la superioridad de mi rango.

«Ante un hombre corriente»... Quizás haya parecido que hasta el momento hemos estado siempre hablando de jinetes solitarios o de héroes de película, y no de la gente normal. Por supuesto que no es así. Basta con que nos paremos a reflexionar un poco para advertir que eso que nuestro héroe ha hecho consigo mismo es lo que la ley nos exige hacer a nosotros, es lo que nosotros estamos *obligados por ley* a hacer ininterrumpidamente. Lo que nos ha infundido tanta admiración y respeto en nuestro héroe es el hecho de que ha sido *libre*. Él es, por ejemplo, extremeño (y puede sentirse muy orgulloso de serlo), pero lo que ha hecho no lo ha hecho arrastrado por las costumbres de Extremadura; es, por ejemplo, pobre, pero lo que ha hecho lo habría hecho exactamente igual si hubiese sido rico. No se ha comportado «como se comportan los pobres», «o los

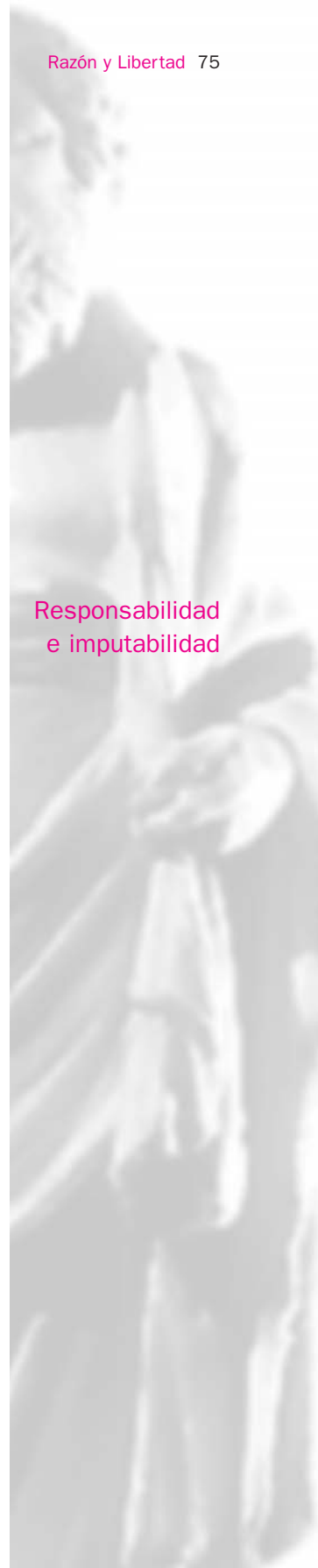
Todos somos héroes

ricos», o «como se comportan los extremeños», sino que ha sido libre: lo que ha hecho ha sido su *decisión*. Así pues, no se puede explicar lo que ha hecho alegando las costumbres de Extremadura o sus intereses económicos o las peculiaridades de su carácter. Lo que nos ha parecido admirable es que, independientemente de todo eso, él ha tomado la decisión de hacer lo que ha hecho. Así pues, quizás haya quien caiga en el error de pensar que en este mundo hay dos tipos de personas, los héroes que deciden cosas y los ciudadanos normales y corrientes que se limitan a dejarse llevar por las costumbres, los prejuicios o la tradición y a obedecer las órdenes de sus superiores. Una buena manera de caer en la cuenta de que de ningún modo es así es pensar que somos llevados a juicio.

Pongamos que me monto en el coche borracho y que atropello a una vieja. ¿Me valdrá de mucho, ante un tribunal, ofrecer *explicaciones* sobre mi conducta? No, pues, precisamente, se me acusará de no haber decidido contra esas explicaciones. Si digo que atropellé a una vieja porque conducía borracho, se me acusará de haber decidido conducir borracho. Si alego que cogí el volante porque, precisamente, estaba borracho y no sabía lo que hacía, se me acusará de haberme tratado a mí mismo como a un borracho. Si demuestro que es muy propio de los españoles emborracharse, se me acusará de haberme tratado a mí mismo como español. Si demuestro que soy alcohólico porque mi padre, como buen castellano, me hacía beber vino desde mi más tierna infancia, se me acusará de haberme tratado a mí mismo como hijo de mi padre. Si alego que es muy consustancial al ser humano obedecer a su padre, se me acusará de haberme tratado a mí mismo... como ser humano. A ningún juez se le ocurriría llamar a mi padre para juzgarle en mi lugar por haber atropellado a una vieja.

Así pues, la ley me obliga ante todo a ser libre. Me obliga, incluso, si así se tercia, a no tratarme a mí mismo en tanto que ser humano, si es que resulta que ser humano conlleva en ciertas situaciones eso de atropellar a las viejas.

Responsabilidad
e imputabilidad



Un ciudadano
es un
ser libre

Tratarse como si
uno fuese
cualquier
otro

A sí pues, el hecho de estar ante un tribunal, sometido a juicio, me desnuda de todos mis ropajes culturales y psíquicos. Es como si el tribunal me obligara a sentarme precisamente en ese lugar del que hemos estado hablando hasta aquí, ese lugar en el que no tengo derecho a decir que la razón de lo que he hecho es que soy castellano (como si estuvieran juzgando a Castilla y no a mí) o que soy hombre y no mujer (como si se tratase ahí de juzgar a una sociedad machista y no de juzgarme a mí por haber atropellado a una vieja). Lo que el tribunal viene a decirme en general es, en definitiva, que antes de ser cualquier otra cosa (castellano, gallego o andaluz, rico o pobre, hombre o mujer, alcohólico o abstemio, miembro, en definitiva, de una sociedad machista, alcoholizada o patriarcal) soy, ante todo, un *ciudadano*.

Un *ciudadano* es un ser libre. De un gallego esperamos quizá que toque la gaita y que beba ribeiro, de un andaluz que baile sevillanas y coma pescaíto. Pero como tanto el gallego como el andaluz son, antes que eso, *ciudadanos*, lo que esperamos de ellos es que toquen la gaita o bailen sevillanas sólo si *les da la gana*, sólo si así *lo deciden*. Lo que esperamos de un ciudadano es, en efecto, que haga lo que quiera, que haga lo que decida hacer. Los actos de un ciudadano, habíamos preguntado, ¿serán, entonces, imprevisibles, caprichosos y gratuitos? La respuesta parece paradójica al principio, pero deja de serlo cuando se comprende bien de qué se trata. Un acto libre tiene siempre algo de *excepcional*, es incluso lo *excepcional* por definición (aunque consista precisamente en tratarse a uno mismo como uno *cualquiera* y nunca, por el contrario, como a alguien *excepcional*). Pero no es nada gratuito o caprichoso. En lugar de comportarse «como todo el mundo», un ser libre se comporta de forma excepcional. Ahora bien, lo que tiene de excepcional su forma de comportarse es, como hemos visto, que él es el único que puede decir que ha hecho «lo que habría hecho *cualquier otro*». Él es el único que puede decir que lo que ha hecho *lo habría hecho igual si hubiese sido otro* (si en lugar de gallego hubiese sido andaluz, o si en lugar de negro hubiese sido blanco, o si en lugar de hombre hubiese sido mujer). Así pues, si

no hace como todo el mundo, es porque hace lo que habría hecho cualquier otro. Esto no tiene nada de paradójico ni se trata de un juego de palabras. Es tan sencillo como advertir que lo que todo el mundo hace es cualquier cosa menos comportarse como cualquier otro: la gente lo que hace todo el rato es comportarse como gallego si es gallego, como mujer si es mujer, como rico si es rico, como católico si es católico o como hincha del Real Madrid si es que es del Real Madrid.

Por consiguiente, *para nosotros* (que siempre vamos por ahí ejerciendo de gallegos o de andaluces, de hombres o de mujeres, de ricos o de pobres) la ciudadanía es algo excepcional. Y desde luego que, tal y como venimos diciendo desde el capítulo anterior, la ciudadanía ha sido la aventura más excepcional que ha emprendido la humanidad. Sin embargo, hace ya muchos siglos que los seres humanos vivimos comprometidos con esa excepción. Aunque a veces se nos olvida su carácter excepcional y nos parece que la condición ciudadana es la cosa más normal del mundo.

Nos parece de lo más normal, por ejemplo, que exista el Derecho. Y sin embargo, el Derecho no es, como hemos visto, más que la gramática de esa excepción que es la libertad. Desde luego, puede ser que haya leyes que sean meras imposturas. Pero, como ya estuvimos viendo antes, lo propio de toda ley es tener que amoldarse a «aquello en lo que consiste una ley», tener «forma de ley». Y lo que la forma de ley dice es algo así como esto: «Actúa de tal modo que puedas estar seguro de que te estás tratando a ti mismo como *uno cualquiera*» y, por lo tanto, «que tu acto no dependa de las imposturas de los castellanos, los andaluces o los gallegos, de los prejuicios machistas de tus vecinos, de las supersticiones enquistadas por tu tradición, de las órdenes de los poderosos, de los caprichos de los tiranos...». Es decir, no tomes por ley cualquier cosa que se te presente como tal. Puede incluso –no hay por qué pensar que no– que lo que nosotros llamamos Derecho adolezca de un vicio legal que lo convierta en una colosal impostura. En realidad, tenemos buenos motivos para pensar que es así,

El carácter
excepcional
de la
ciudadanía

El Derecho
y sus
imposturas



La realidad
de lo que
llamamos
Derecho

viendo los resultados. Es fácil apreciar, por ejemplo, que no resulta nada razonable que en la cárcel no haya más que gente pobre y que, en cambio, anden sueltos por ahí los traficantes de armas, los productores de armamento, los accionistas de las empresas armamentísticas, los cómplices de agresiones militares como la perpetrada en Irak, los directores de banco, etc. Algo va mal en eso que llamamos derecho cuando resulta tan difícil mantener en la cárcel a los criminales que tienen más de un millón de euros, mientras que la gente pobre pasa años en la cárcel en espera de juicio. Hay algo mal planteado en el edificio del Derecho cuando resulta que es legal, en un mundo en el que la mitad de la población mundial sobrevive con menos de dos dólares diarios, que Bill Gates haya amasado una fortuna de unos cincuenta mil millones de dólares. Un sencillo cálculo nos permite averiguar que Bill Gates, sin

necesidad de cometer en principio ningún delito, tiene en el bolsillo una riqueza que a la mitad de la población mundial le costaría *68 millones de años* de trabajo conseguir (suponiendo, claro, que no se gastasen nada, ni en comer, durante ese tiempo). Aquí hay algo mal planteado seguro, no cabe duda. Ahora bien, lo único que podemos decir es *que no hay derecho a que el Derecho sea eso*. Ese derecho defectuoso e impostor puede y debe ser corregido *con más derecho*. El Derecho lleva en su interior el criterio para efectuar esas correcciones, otra cosa es que los poderosos logren constantemente evitarlo. Ese criterio es, como hemos visto, la forma misma de la ley, que no es otra cosa, en el fondo, que la obligación de ser libre que tiene todo ser racional.

Antes preguntábamos a dónde indicaba la brújula por la que un ser libre sabía «lo que tenía que hacer». Ahora podemos resumir una posible respuesta: un ser libre hace lo que quiere, eso es todo. Ahora bien, al hacer lo que quiere, hace algo que no viene arrastrado por su biografía personal, ni por el pasado de su pueblo, ni por las fuerzas de la historia, ni por las coacciones de los poderosos. Hace algo que quiere hacer, algo que no es una mera consecuencia de su pasado y de sus circunstancias. Hace, pues, lo que querría *ver hecho* en el mundo si se tratase a sí mismo como uno cualquiera. Algo, por tanto, que podría hacer igual en el caso de haber sido otro. Es así como la libertad nos pone todo el tiempo en el lugar de los demás, en el lugar de los otros, de *cualquier otro*. A este horizonte en el que somos libres y en el que, en tanto que libres, somos iguales a cualquier otro, es a lo que llamamos *ciudadanía*. La consecuencia inevitable de cuanto estamos planteando es que se trata de *ese horizonte en el que cada uno puede hacer lo que quiera siempre que resulte compatible con que cualquier otro pueda también hacer eso mismo si quiere* (es decir, siempre que resulte compatible con la *forma de ley*). Sea lo que sea el Derecho, no debería ser otra cosa que la plasmación de esas condiciones en las que cada uno puede hacer lo que quiera siempre que no resulte incompatible con que *cualquier otro* pueda también hacer lo mismo si quiere, es decir, siempre que no se trate de algo

El correctivo
del Derecho



La fortuna de Bill Gates

Cuando el Derecho es un instrumento al servicio de los poderosos

incompatible con la *forma de ley*. En el caso, por ejemplo, de la riqueza de Bill Gates, por el contrario, vemos que se trata de algo que *depende precisamente de que nadie más la tenga*. Es decir, que la mitad de la población mundial tenga que malvivir con menos de 2 dólares diarios es a la vez *consecuencia y condición* de que Bill Gates haya amasado su fortuna. En este sentido, resulta su fortuna *incompatible con la forma de ley* y, por lo tanto, *intolerable*. Y, por cierto, tal como vimos más arriba, debemos decir ahora que también resulta intolerable que *permanezcamos impasibles* ante este estado de cosas.

Vemos, desde luego, que si Bill Gates no ha tenido que cometer (en principio) ningún delito para amasar su fortuna, no cabe duda de que eso que llamamos «Derecho» puede ser, *de hecho*, una impostura, pero no por eso hay que rebajar ni un ápice nuestra afirmación de que el Derecho *debería ser* lo que acabamos de decir. Hay muchos motivos para pensar que hay algo que debe de estar mal planteado en la raíz misma de nuestros ordenamientos constitucionales, pues es fácil comprobar que, en general, eso a lo que llamamos Derecho funciona en nuestras sociedades capitalistas como un instrumento de los poderosos para ser aún más poderosos, un instrumento de los ricos para ser aún más ricos y, también, un instrumento de los ricos y los poderosos para extirpar cualquier brote de rebeldía o de resistencia por parte de la ciudadanía. Ahora bien, eso no prueba que el Derecho sea eso a lo que llamamos Derecho, sino que eso a lo que llamamos Derecho no es más que una impostura.

Ahora entendemos por qué, desde el principio, nuestro Ajinete solitario estaba destinado a llevar la insignia del *sheriff* al final de la película. Un acto libre es siempre el germen de una ley. Al actuar libremente, el ciudadano está instituyendo una gramática, un lenguaje, el lenguaje de la ciudadanía. Ese lenguaje es el que debería quedar plasmado en el Derecho. Las leyes no restringen la libertad. Son, más bien, el lenguaje de la libertad. El lenguaje por el que los ciudadanos pueden ser libres sin que la libertad de unos anule o restrinja la libertad de los demás. Así pues,

NO SE PREOCUPE... HAY SOLUCIÓN

¡DÉJALO
TODO
EN NUESTRAS
MANOS!

NOSOTROS LA ENCONTRAMOS
PARA USTED

MÁS DE 10.000 CEREBROS SOPESAN Y DISECCIONAN **PORMENORIZADAMENTE** SU PROBLEMA Y LE ASEGURAN EN UN BREVE LAPSO DE TIEMPO (CONSULTAR TARIFAS)

UNA SOLUCIÓN

EN LA ACTUALIDAD
SE RESUELVEN, EN NUESTRAS OFICINAS,
TODOS LOS PROBLEMAS DEL MUNDO...

CADA VEZ QUE UD. VEA PARPADEAR UNA DE
ESAS LUCECILLAS ROJAS, UN PROBLEMA MÁS
HA SIDO SOLUCIONADO... ¡PARA SIEMPRE!

**NO
PROBLEM
INC.**



¡EH! ... PSSS... PSSS...
¿SE HAN RESUELTO YA
TODOS LOS PROBLEMAS?

SÍ, ¡CLARO!... BUENO, CASI...
ES QUE HA SURGIDO UN PEQUEÑO
PROBLEMILLA DE ÚLTIMA HORA,
YA SABES...

El germen
de las
leyes
y la
fundación
de la ciudad

una acción libre siempre está, de alguna manera, fundando una ciudad, fundando una sociedad de libertades, una comunidad de seres racionales. Esta comunidad de los seres racionales no tiene por qué ser incompatible, ni mucho menos, con la sociedad que forman los catalanes, los andaluces, los españoles o los persas. Alguien puede ser ciudadano y persa al mismo tiempo, pero la ciudadanía es siempre una condición más alta y más originaria. En caso de conflicto entre ambas condiciones, la pertenencia del ser humano al reino de la ciudadanía debe primar sobre cualquier otra consideración tribal, nacional o personal. Ya sabemos por qué: ninguna ley, ya sea la ley de los persas, de los gallegos o de los indios sioux, puede contradecir «aquello en lo que consiste una ley», y ya hemos visto que lo que la «forma de ley» dice es que, antes que nada, tenemos la obligación de *ser libres*. Ninguna ley concreta, así pues, puede estar en contradicción con la libertad. Ninguna ley concreta, si quiere ser una ley y no una estafa, puede, por tanto, contradecir la condición de la *ciudadanía*.

El reino
de la
ciudadanía

Y el caso es que esta condición, esa pertenencia a un reino de la ciudadanía, es, precisamente, la brújula que orienta la acción de la libertad. Un acto libre siempre trabaja por la instauración de ese reino (un reino en el que, por definición, no hay otros reyes que todos y cada uno de los ciudadanos). Un reino de la ciudadanía, en el que todos seamos libres e iguales, es el objetivo al que se orienta, acaso muchas veces sin ser consciente de ello, la acción de un ser libre. Allí donde alguien se esfuerza en conservar su dignidad, se está trabajando por la instauración de este reino. Y este reino es, en efecto, la única condición en la que el hombre puede aspirar a vivir con dignidad.