

## *Del moralismo que necesitamos y algunas de sus incomodidades*

JULIO SEOANE  
*Universidad de Alcalá*

### I

PUESTO QUE EL ESPACIO DEL QUE DISPONGO en este momento no es mucho, en lo que sigue antes que presentar una tesis y tratar de mostrarla he preferido contar la impresión que me ha causado la relectura reciente del *De Officiis* de Cicerón. Aunque más que relectura he de confesar que ha sido mi primera lectura pues el libro de Cicerón se situaba en la prehistoria de mi carrera universitaria leído, a buen seguro, a salto de mata y a salto de página seguramente que urgido por algún examen próximo. Desde hace algunos años el *De Officiis* aparecía de modo continuo como clásico de los autores que estaba yo estudiando. Hutcheson, Hume, Smith, posteriormente vi que también Diderot, Rousseau, citaban a Cicerón y en concreto este libro como el modelo a imitar en sus sistemas morales y filosóficos. De modo continuo recogía en los autores de la Ilustración escocesa y francesa citas del clásico romano que me hacían parar por un momento y pensar aquello de «algún día debería echar un ojo al *De Officiis*».

Tuvo que llegar el día que con más tiempo que nunca me pude dedicar a esas lecturas que aguardaban en la estantería desde hacía años. Comencé con Cicerón. A primera vista el libro de Cicerón recordaba al estándar moral que desde hace tiempo se ha vendido desde la *Ética a Nicómaco*: el discurso moral que se establece como un arte y como una narración, sin grandes leyes que de una forma universal se impongan ante la actuación del individuo y por ello mismo con una fuerte dependencia contextual. El orden moral aristotélico que desde MacIntyre parece ser el orden de la ciudad que educa a sus ciudadanos no para que sean autónomos sino para que sean buenos ciudadanos (y es desde la ciudad desde donde se es libre y no a la inversa), ese orden moral, digo, parece que se repite en el libro de Cicerón. No voy a dar vueltas en este momento a las ventajas e inconvenientes de la postura que rescata al Aristóteles

que sucintamente acabo de presentar. Tan sólo deseo recordar que buena parte de nuestra discusión contemporánea en lo que refiere a la filosofía práctica parte precisamente de una propuesta como la aquí presentada. Sí, Cicerón cualquiera en un primer momento lo podría identificar con esa línea –comunitarista– que tiene en Aristóteles a su clásico. Mas si tan similares son ¿por qué el clásico de Hume es el *De Officiis* y no la *Ética a Nicómaco*? ¿Por qué Diderot menciona, y con gusto, a Cicerón pero pocas veces a Aristóteles? No creo que fueran razones de desconocimiento las que aquí se pudieran dar.

La verdad que a poco que uno lee a Cicerón, *tras haber leído a Aristóteles después de haberle leído tras MacIntyre o Taylor*, recoge rápidamente la primera diferencia. Que en un primer momento es una diferencia para apuntar en el Debe de Cicerón. Esta es que el romano no usa de la prudencia, es decir, su tratado bien podría entrar en la línea que hoy reconstruimos desde Aristóteles en lo que toca al establecimiento de relatos donde la sabiduría moral se establece siempre buscando algo así como el «término medio» (que en Cicerón es ya, con claridad, el «término más conveniente»), pero tales relatos se establecen sin el auxilio de una sabiduría práctica como la prudencia aristotélica sino simplemente relatando un discurso moral que comienza más o menos con un «a nadie se le ocurriría dudar que...». La diferencia es sustancial y para lo que quiero contar en este momento me parece capital: no hay un modo de reflexión *sabia* sobre las circunstancias a fin de acertar de un modo óptimo en la incorporación de mi propia actuación al relato de la ciudad, sino que la reflexión opta por la *conveniencia* que me hace adoptar un discurso de la ciudad y no otro. Mientras que la búsqueda de la sabiduría práctica de un término medio siempre referirá a eso, a un comportamiento del sabio que es capaz de entre varios cursos de acción elegir el que resulta más bello y hermoso (y aquí claro que existe una gradación moral entre el más sabio y el menos –y la moralidad es siempre, repito, una cosa de sabiduría. En la ciudad, pero sabiduría al cabo–), la apuesta por un tipo de vida conveniente más que al sabio refiere al ciudadano que entre varios cursos de acción y varios discursos morales opta por uno en la convicción de que ese es el discurso de la ciudad en la cual él desea vivir. Espero que se vea la diferencia entre el sabio que es modelo moral (y esa es la búsqueda del término medio en la *Ética a Nicómaco*, en definitiva señalar con el dedo al que dio con el buen comportamiento moral) y el ciudadano que escoge con su comportamiento la ciudad en la que quiere elegir. No me parece difícil que con ese punto de partida Aristóteles haya sido, desde que lo alzó de un modo estándar MacIntyre, un elemento a introducir en los discursos ético-políticos contemporáneos del tono que fuera pues, en efecto, se prestaba tanto a las presentaciones comunitaristas más cerradas como a aquellos liberales que deseando recoger «lo bueno del comunitarismo» se hacían sensibles al hecho de que la actuación moral debía adecuarse a los múltiples contextos en que

nuestra vida contemporánea se encuentra parcelada. Mas, aun adecuándose, Aristóteles dejaba pensar al individuo que actúa moralmente como un sabio, como alguien que desde su sabiduría práctica es capaz de elegir entre el curso de acción más conveniente. La prudencia es sabiduría práctica pero sabiduría a cargo del virtuoso que es, así, sabio. Sabio práctico, es cierto, pero sabio. No es difícil que aquellos liberales que desean recoger lo bueno del comunitarismo lean con placer a Aristóteles: ese sabio es fácil convertirlo en un individuo autónomo: sensible y mesurado, pero autónomo (el sabio está solo en su decisión aunque escoja en una ciudad).

La postura de Cicerón en principio es más desagradable pues no hay modo de imaginarnos como sabios. Y no lo hay porque el momento de la prudencia, como sabiduría práctica, desaparece. El *De Officiis* presenta los discursos morales como discursos ya establecidos –y aquí está con el modelo aristotélico que hoy reconstruimos– pero ante ellos no cabe la sabia decisión que los adapta a nuestra circunstancia concreta, sino que tan sólo cabe integrarse en ellos. Eso sí, sabiendo que tal integración no es únicamente una integración en un momento dado, sino que es la apuesta más fundamental por un tipo de ciudad, aquella en la que deseamos establecer nuestra vida con otros. Permítaseme un ejemplo para explicitar el porqué Cicerón nos es más desagradable que Aristóteles (o más claramente: nos resulta mucho más conservador). Abunda el *De Officiis* en recomendaciones morales acerca del bien vestir, del bien hablar, de la más correcta manera de caminar... Cojamos una de ellas, por ejemplo la del bien vestir, y veamos su fundamento. A todo lo que llegaremos es a un último razonamiento del siguiente tipo: a todos nos es evidente que hay que ir bien vestido y eso no porque haya algún tipo de sabiduría práctica que así lo indique sino simplemente porque en ese «a todos nos es evidente» comienza el relato moral mismo. Es decir, a la hora de actuar moralmente el relato ya está establecido y el relato se identifica con un modelo de ciudad; en el momento de llevar a cabo la valoración moral de nuestro propósito se trata de elegir el modelo de ciudad que queremos. Y no hay una sola ciudad. No es casual que continuamente Cicerón haga referencia al hecho de haber sido desplazado de la organización política de Roma y que tal referencia se haga siempre bajo el convencimiento de que desde que él y los que como él creían en la República antigua están desplazados de Roma allí ya no hay comportamiento moral romano como el que se propone con el *De Officiis*. Sí, por supuesto que existe comportamiento moral, pero lo que Cicerón trata de explicar es que ese no es el comportamiento moral que corresponde a la Roma republicana por la que siempre ha luchado y por la que desea apostar (no es el nuestro, no es el de los hombres dignos, dice de modo continuo a su hijo).

El *De Officiis* se compone cuando Cicerón, apartado del gobierno y de los órganos institucionales, ya no tiene nada que hacer (es un político sin polis en la que hablar) y está de descanso. En ese lugar, el político vocacional no puede

dejar de hablar de su ciudad y así continúa su discurso político dirigiéndolo esta vez no a todos los ciudadanos sino tan sólo a uno (a su hijo a quien dedica el libro). El discurso de la polis aquí se muestra como educación de sus ciudadanos. Y eso es, al cabo, el *De Officiis*: presentar la ciudad en la que Cicerón quiere vivir, aquella que es realmente la que considera más adecuada para cualquier romano. Mas presentar la ciudad al completo no es educar en la sabiduría –práctica–, sino establecer los comportamientos morales propios de esa ciudad. No hay un momento inicial donde adoptamos un curso de acción, lo que hay es una ciudad y unos lazos que esa misma ciudad crea. Se puede optar por no vivir en ella, pero tal apuesta es tan incomprensible que a Cicerón ni se le ocurre: ¿si no hay ciudad, preferimos vivir en un desierto? Y ¿se puede ser humano lejos de los demás? Bien, siempre se puede apostar por otra ciudad y eso sí que Cicerón lo tiene en cuenta. Tan en cuenta que es el nervio de su tratado: mira hijo, dice de continuo, como se vive en la otra ciudad, mira de qué manera tan poco romana, tan poco hermosa, tan poco digna. Quizás no sea mucha razón, pero en la comparativa entre ciudades tan sólo cabe el recurso a la fealdad y a la pertenencia ¿acaso aquella es tu ciudad?<sup>1</sup>

No voy a seguir en mucho más con la referencia a Cicerón pues ni es ese mi objetivo ni tampoco soy un experto en el tema sino que, como dije al principio, mi lectura del latino venía motivada por la continua referencia que del mismo se podía encontrar en los lugares que eran objeto de mi estudio, a saber, los ilustrados franceses y escoceses del XVIII. Principalmente estos últimos. Pues bien, ¿qué leía Escocia en Cicerón? ¿por qué fue este el clásico del XVIII ilustrado? Responder a ello es presentar la tesis de este mi escrito y antes de hacerlo quisiera dar una pequeña cita.

En un libro reciente Anthony Padgen<sup>2</sup> ha propuesto razonablemente que la Ilustración surgió al hilo del racionalismo científico del XVII pero en modo alguno comulgó completamente con tal racionalismo. Ante el mundo que presentaron Bacon o Descartes, un mundo que aparecía descarnado y bastante cortante, el XVIII sintió que a poco que siguiera la hoja de ruta de la modernidad que comenzaba a caminar con la ciencia moderna perdería todo el ámbito de la moral. En breve: la idea de Padgen es que el mundo que el XVII abrió desembocaba de un modo natural en el mecanicismo de D'Holbach o en el mundo de Mandeville, ámbitos ambos donde a fuerza de luchar contra la superstición y el engaño, donde por mor de racionalidad se terminaba dejando al individuo como una mónada que decidía por su cuenta sin tener ninguna

1 ¿Acaso es tu polis? parece decir de modo continuo Cicerón a su hijo, toma este tratado de educación que aquí te doy como la política de la polis que nos es más hermosa. Y eso es la política –o la ciudadanía dicho en latín– un tratado de educación moral.

2 Anthony Padgen, *La Ilustración y sus enemigos*. Barcelona: Península, 2002.



relación con los demás (más allá del momento en que sus deseos e intereses colapsaran con ellos, pero nunca en el momento de la decisión, de la inclusión o de la pertenencia). Ante esto el XVIII, a decir de Padgen, deseaba rescatar un ámbito de «humanidad» un lugar donde pudiéramos sentir que somos *con* los demás<sup>3</sup>. Nuestra solidaridad, que en principio fue fraternidad, piedad, simpatía o benevolencia, se origina en este punto. Y para ello el XVIII miró al estoicismo, preferiblemente al latino. Séneca y Cicerón son los héroes de un siglo, el de las luces, que deseaba paliar con estos clásicos el mundo descarnado con el que se había topado y al que en buena medida no se podía negar. Por no darle muchas vueltas permítaseme decirlo de una forma algo gruesa: el XVIII se planteó ante un mundo liberal que concebía al hombre como un naufrago en una isla desierta; sus planteamiento iniciales a ello le abocaban de manera irremediable y por esto, y ante el deseo de recuperar un sentimiento de comunidad que les parecía irrenunciable para dar lugar a la vida en común, recurrieron al estoicismo latino.

## II

Ahora sí que es el lugar de la pregunta: ¿qué leyó Escocia en Cicerón? ¿qué leyó el moralismo dieciochesco? La respuesta: el relato de la ciudad como primer paso antes de hablar de moral. O si se prefiere: la moral como una apuesta por un modo de relacionarse con los demás en la ciudad. Desde esa primera apuesta se hace derivar un relato moral en el que se establecen las directrices desde las que una ciudad moderna se ha de componer, pero en cualquier caso, no hay un primer momento de reflexión desvinculada del mundo que decida por unos acuerdos u otros, por un curso de acción u otro (en suma, por una Justicia), sino que antes de comenzar a elaborar nuestros juicios necesitamos ya el lenguaje en que tales juicios se realizan. Y la cuestión no es aristotélica, no es simplemente una cuestión de contextualidad de nuestra reflexión y de nuestro lenguaje moral, no, la cuestión es ciceroniana, es decir, ciudadana: antes de hablar moralmente necesitamos unos lazos, unas lealta-

3 La Ilustración es, además del racionalismo del conocimiento, una apuesta por un reconocimiento de hermandad en todos los seres humanos, una simpatía con sus sufrimientos y alegrías. Y desconocemos mucho de la Ilustración si olvidamos este esfuerzo que desde la apuesta por los sentimientos trataba de limar y matizar el racionalismo científico. No es casual que Diderot, Voltaire o Sade escribieran novelas y obras de teatro –novelas sentimentales y de comedias lacrimógenas que así se llamaba el estilo que escogieron– ni que la apuesta por el sentido moral que va de Hutcheson a Hume –e incluso hasta el Smith de *La teoría de los sentimientos morales*– desemboque de la forma más natural en la novela sentimental de Richardson. Novela sentimental que Rousseau llevará hasta su punto más alto con *La nueva Eloísa* y en buena medida también con *Emilio*.

des, por decirlo con Hume –y Rorty–, que son las que dan algún sentido siquiera al mismo hecho de ponerse a reflexionar. Por ser escocés: si no hay un relato del bien público, si no hay una empatía hacia los demás, ni siquiera nos plantearíamos pensar sobre lo bueno, lo justo o lo conveniente. Y un relato del bien público, una empatía (una piedad en palabras de Rousseau) supone antes que nada una ligazón con los demás, una determinada lealtad. Al igual que ocurre en el *De Officiis*: no hay un momento de prudencia donde el individuo actúe autónomamente (dentro de un contexto, sí, es cierto, pero siempre como sabio), lo que hay es en primer lugar una ciudad, la Roma de Cicerón, y desde ella se generan todas las reflexiones morales.

Y puesto que la ciudad ya está dicha, esa generación de la reflexión moral se hace desde un relato de educación moral. También vale decir de educación ciudadana, porque en este momento –y eso lo vio bien claro todo el XVIII– hablar de moral, de costumbres, y hablar de ciudad viene siendo lo mismo<sup>4</sup>. La ciudad, pues, se dice y establece en la educación de aquellos que han de componer y proveer para esa misma ciudad. La cosa puede parecer un poco circular y realmente lo es. Y esa circularidad es parte de la incomodidad que personalmente siento ante este tipo de planteamientos que, por otro lado, me parecen inevitables pues no sólo compusieron nuestro presente, sino que, estoy convencido de ello, son pertinentes en cualquier reflexión contemporánea sobre nuestro mundo moral. Pero antes de dar cuenta de esta educación circular quiero presentar otra incomodidad mucho más incómoda, se trata de la que desestima la completa autonomía moral del individuo.

Había presentado que lo que leyó el XVIII ilustrado de Cicerón fue el hecho de que antes de comenzar a hablar de moral es necesario que exista un relato ya comenzado, el del sentido moral, el de la benevolencia o el de la simpatía, dentro del cual nos veamos como aquellos que somos y deseamos ser. Es desde tal relato, desde donde comenzamos a vivir. De hecho sólo podemos hablar si partimos de un «a nadie se le ocurriría...» que en principio se rebela contra la completa autonomía y la total individualidad pues, como acontece a cada párrafo del *De Officiis*, resulta que no somos nada ni nadie si antes no aceptamos el orden de lealtades con el que se dice nuestra ciudad. A cualquiera en este punto le vendría a la cabeza el MacIntyre más conservador y quizás no ande desencaminado. La lectura del «a nadie se le ocurriría ...» que se da en la obra de Hutcheson, por ejemplo, continuamente nos acerca la acusación de ingenuidad pues el padre de la Ilustración escocesa está convencido de que dentro de ese «a nadie se le ocurriría...» realmente va toda la humanidad (todos disponemos del mismo sentido moral que se place y se displace con las

4 Quisiera que se tomará bien en cuenta que moral y costumbre aquí sí que son equivalentes. Recordemos a Hume, pero no olvidemos a Montesquieu ni a Diderot.

mismas acciones morales, aquellas que llevan o no al bien público). En el caso de Hume el «a nadie se le ocurriría...» se transforma en el valor moral fundamental de los prejuicios que si bien, admite Hume, no pueden reclamar para sí verdad ninguna, son toda la verdad desde la que el ámbito del relato moral puede comenzar a caminar (amén de que los prejuicios sirven para depurar y pulir el comportamiento de los hombres). Entre la ingenuidad hutchesoniana y el conservadurismo que implica esta reclamación del prejuicio como punto de salida del ámbito de la moral no es extraño que MacIntyre se deshaga en una desmedida atención ante esa ilustración escocesa que tanto influyó en la Francia del XVIII<sup>5</sup>. Atención que tiende a subrayar la desconfianza ante esos dos grandes conceptos con los que creemos hemos edificado nuestro presente, el de autonomía e individualidad. ¿Es esto así realmente? Sí y no.

Sí: porque resulta innegable que tanto Hutcheson como Hume o el primer Smith, tanto Diderot como Montesquieu (y Rousseau aunque Rousseau es un caso tan aparte que debe ser justificado en otro lugar) consideraban que la ciudad optada, la ciudad en la que queremos vivir (que no es la ciudad de la aristocracia ni de la superstición, que es la ciudad del que ya ha leído a Descartes y a comulgado con Newton) es previa a cualquier reflexión moral. Que no hay momento de la autonomía donde el individuo cobre su individualidad precisamente en el supuesto contrafáctico de que se sitúa enfrente –¿enfrentado?– de la realidad y de los demás y toma sus decisiones por propia cuenta, sin contar con nadie más que con su razón. No, la libertad para los ilustrados, generalmente y hasta que Kant dijo lo contrario, no se establecía en la autonomía, sino en la ciudad libre que podíamos soñar, en la que deseábamos vivir. La libertad era de cada hombre en la medida en que vivía en una ciudad en la que los hombres eran libres. Pero la cuestión no era constructivista, no era dar con hombres libres que libremente se agruparan en lo que resultaría un grupo, una comunidad libre, sino que era, ciertamente, más comunitarista, era dar con la ciudad libre en la que los hombres pudieran hablar, porque sólo comenzaban a hablar y reflexionar *con* los demás, de forma libre<sup>6</sup>.

No: porque a poco que leamos los *Ensayos* de Hume veremos que lo que allí se instituye como lugar de la moral bien puede ser el prejuicio, pero el

5 A punto que el sentimentalismo moral dieciochesco es hijo único y bien legítimo del sentido moral escocés. Esa legitimidad resulta rubricada por testigos de excepción. Pienso por ejemplo en Diderot que alza un entusiasmado elogio de Richardson que está componiendo sus obras codo con codo con el Smith de *La teoría de los sentimientos morales*, pienso en la noción de humanidad –o fraternidad– que también es traslación del discurso del sentido moral...

6 Por ello el contrato. Hasta que no hay contrato no hay sociedad civil ni humanidad como la entiende la Ilustración en pleno; tampoco es posible la libertad como querían imaginarla nuestros ilustrados. Pues bien, ¿quién contrataba? En último término contrataban quienes somos hoy puestos contrafácticamente en un lugar sin sociedad.



prejuicio que accede al hombre que ha leído ya el *Tratado*. Quiero decir que sin estar previamente convencido del nuevo mundo que entre Descartes y Newton nos han ofrecido, el prejuicio aparecerá como un prejuicio antiguo, pero no el prejuicio desde el que comenzamos a hablar los hombres modernos. No es nuestro prejuicio, no es nuestro fundamento moral, como tampoco era la Roma de Cicerón la Roma que su hijo podía en aquel momento vivir. Por eso el *De Officiis* se articula continuamente en una reclamación: mira hijo, dice Cicerón, el mundo que aquí te presento es el de una ciudad que hoy no existe aunque no hace mucho sí que me acogía a mi entre sus más ilustres hombres, esa ciudad ha desaparecido ya, pero no hay lazos posibles, no hay moral, si no se hace en su nombre. Así pues, continúa el *De Officiis*, vive como en esa ciudad que ya no es y sólo así quizás esa ciudad pueda volver a aparecer. El conservadurismo del prejuicio, el conformismo del «a nadie se le ocurriría ...» cambian de color en el momento en que accede al hombre que tiene clara que su ciudad, los lazos se puede establecer ese prejuicio y ese «a nadie se le ocurriría ...» son los que acceden a un hombre moderno ya. La cosa puede parecer ciertamente algo ingenua, y quizás lo sea. También algo elitista, y realmente si uno lee el XVIII deberá concluir que realmente lo era. Pero en todo caso creo que no podemos leer el rechazo de la autonomía si no tenemos en cuenta que si bien no hay un momento de reflexión previa o crítica es porque ya hemos optado por una ciudad donde el bien público, la libertad y la igualdad se han erigido como puntos de fuga desde donde se traza el discurso moral. No lo hemos solido tener muy en cuenta, pero la fraternidad de la tríada revolucionaria tiene mucha más importancia de la que parece. De hecho es la traducción del sentido moral y de la humanidad que los filósofos ilustrados pusieron como nombre a ese relato ya dicho, ya articulado, previo a la reflexión –sí, un prejuicio–, donde cabe verse como un hombre moderno. No es mucho, pero tampoco es poco.

Confieso mi incomodidad ante este predominio del prejuicio y la convención de la costumbre (y en el XVIII no hay duda: la moral es cuestión de costumbre. Quizás de costumbre nueva y revolucionaria, pero siempre de costumbre), como antes confesé mi incomodidad ante el hecho de que no hubiera reflexión moral si no había antes una educación, casi indoctrinación, en el relato que se podía hablar y reflexionar. Pero en todo caso creo que ambas incomodidades son relevantes en nuestros días. Y espero que no se haya entendido con lo hasta ahora dicho que las tesis comunitaristas más radicales deben ser muy tenidas en cuenta en nuestra filosofía práctica contemporánea; no, no es mi intención decir eso, lo que quiero presentar aquí es que en un principio, cuando nuestro mundo ético y político se comenzaba a elaborar, la ayuda de Cicerón promovió una concepción del mundo social y político donde la tesis comunitaristas más radicales debían ser tomadas en cuenta por aquellos que



habían optado ya sin remedio (desde Descartes y Hobbes, Grocio y Locke les convencieron) por las tesis liberales más estrictas. Cómo compatibilizar ambos mundos es lo que hace entretenido al XVIII que reconoce las dos incomodidades que acabo de exponer y las toma como propias. El tono que se le da a la educación moral de la ciudadanía es lo que permite bregar con la incomodidad que en cualquier caso considero tan indispensable como connatural a nuestro presente pues en el momento en que dejemos de tener esos relatos de ciudadanía que son los que verdaderamente se ofrecen con el *De Officiis* no seremos capaces de enseñar a vivir en la ciudad. Ni en la ciudad liberal, ni en la autónoma ni en la ciudad igual se puede vivir si no se aprende antes qué es esa autonomía, qué esa igualdad y qué pueda ser vivir bajo, por ejemplo, un estado de derecho. Y, repito, no se trata de que una vez que desde las más altas reflexiones hemos llegado al mundo ideal que nos merecemos los humanos, debamos predicarlo con una técnica algo menos fina a fin de que el común de los mortales sean capaces de acercarse progresivamente a ese ideal, no, la cuestión es más ciceroniana, más escocesa, de un moralismo sentimentalmente más francés, la cuestión es que no hay modo de reflexionar sino a través de los relatos morales que hacen en primer lugar una apuesta por la ciudad. Si somos morales no es porque optemos serlo desde nuestra autonomía racional, sino porque nos constituimos y reconocemos ya en una comunidad donde operan una serie de juicios previos (pre-juicios) a fin de que siquiera sus participantes puedan darse un nombre con el que firmar sus acciones y decisiones antes de hacerlas o juzgarlas. La cuestión, pues, no es dar con la forma social donde los individuos puedan ausentarse de la sociedad para ser morales y responsables de sus actos, sino aprender a vivir en aquella comunidad donde de hecho comenzamos a vivir y establecemos nuestros lazos. Lazos que son en primer lugar lealtades. Lealtades que son las que forjan nuestras opciones morales y la imagen que de nosotros mismos que poseemos. Esto es el prejuicio: comenzamos hablando el lenguaje que nos precede y nos decimos con palabras cargadas de una tradición. Por eso tiene sentido aquí la apuesta por la educación moral de la ciudadanía: porque para aprender a hablar, para aprender a decir nuestro nombre y nuestras relaciones, es necesario *aprender*.

### III

Cuando anteriormente comenté que el conservadurismo que podíamos leer en los *Ensayos* de Hume es el que presenta el hombre que ya está convencido del *Tratado*, quise decir que el XVIII está convencido que tras el *Tratado* sólo queda el *Ensayo*, es decir, tras aprender a ser y vivir en moderno ya podemos vivir *en* la ciudad. Tras haber desbrozado el mundo de la superstición y la ignorancia, la razón reconoce que debe escuchar los relatos que hay y contarse

en ellos. En aquellos, lógicamente, que han dejado atrás el mundo que destruyó el Tratado. Desde este punto de vista el conservadurismo de Hume es simplemente el reconocimiento de que por muy sabios que seamos vivimos con lazos que muchas veces nos dominan y ello no porque no haya otro remedio que dejarse dominar, sino porque si queremos tener el *gusto* de vivir con otros a veces hay que ser conveniente antes que revolucionariamente autónomo. Pero que precisamente el gusto de la vida consiste en la simpatía que nos hace a veces ser otro. No estar en el lugar del otro sino ser otro. Es aquí donde la autonomía desaparece, donde aparecía la segunda incomodidad de la que acabo de hablar, pero ante este lugar la solución no es apostar por una tercera persona que a modo de un espectador imparcial pudiera mirar a los demás sin dejar de ser un yo (primera persona que, como dice Smith, pudiera sentir en sí como sienten los demás, pero no sentir con los demás, sino sentir en sí), sino simplemente reclamar el placer que hay en dejar de ser un acorazado individuo y poder ser otro<sup>7</sup>. Esta es la idea que de alguna manera pudiera reunir a Rousseau con la Ilustración escocesa: en algún lugar el individuo es todo los individuos, su voz es la de todos. Viene a la mente la idea de Voluntad General, pero también, y quizás de una forma más agradable la de piedad, aquel momento en el que queda demostrado que reconocemos a los demás como parte de nosotros, como un congénere cuyo dolor me duele también a mí (por eso me duele su desigualdad y soy capaz de ayudarle solidariamente a emanciparse). Esto es fundamental para entender lo que aquí principié con Cicerón: existe un momento o un ámbito (un mecanismo habría que decir con Hume) en el que podemos sentir a los demás. Y no sentirnos en su lugar, sino sentir su placer y dolor. ¿Qué supone ese ámbito, momento o mecanismo? Bien, en primer lugar un relato educativo que nos proporcione las herramientas para *ser sensibles* con ese dolor o placer de los demás. Ese relato de la educación moral, por decirlo más ajustadamente, es el que lleva el esfuerzo de toda la Ilustración francesa y escocesa empeñada en buscar las imágenes y conceptos desde los que enseñar a dejarse tocar, a dejarse afectar, a ser fraterno (la traducción de la «morale» francesa es precisamente esa: imágenes del hombre, de sus modos de ser, de tocar a los demás, de estar con ellos). Imágenes y conceptos que no se sostienen por ninguna fundamentación más allá del «a nadie se le ocurriría ...» puesto que el mundo sin aquella simpatía o gusto social es un mundo no hermoso, no es el nuestro (no es nuestra Roma). Por supuesto que por esa fundamentación en el relato y no en el Tratado resultará que el mecanismo de la simpatía nos prepara un mundo no siempre uniformemente benevolente (la simpatía se debilita con la distancia nos dijo Hume), como también resulta que el saberse

7 Poder dejar de ser: esa es la esencia del prejuicio: ser una cosa antes de ponernos a pensar en qué vamos a ser. Aunque ¿se puede ser sin ser una cosa anteriormente?

tocar y la fraternidad admiten grados –y olvidos interesados– (la educación no fabrica seres humanos, sino que presenta el mundo y las palabras con las que cada quien elaborará su discurso), mas todo ello es asumido como el modo común de hablar moral. Por retomar a Hume: es evidente que partimos de prejuicios, pero es que debemos partir de algún sitio para comenzar a andar. Sean esos prejuicios abonados por nuestro convencimiento absoluto en la doctrina predicada en el *Tratado*. Posiblemente esos prejuicios no sean universalmente justos, pero en tanto nos son útiles como apoyo para echar a andar, nuestro sentido moral los toma por justos y se complace moralmente con ellos. Los convierte en virtudes morales.

El relato moral es, en suma, un relato de la educación moral en el que se establece la conveniencia civilizatoria. Conveniencia donde se fundan nuestra lealtad, nuestra solidaridad que sin ser universal es todo lo que tenemos. Conveniencia civilizatoria, por terminar, es lo que resulta el tratado moral que Cicerón da a su hijo con el título de *De Officiis*. Es comprensible, pues, la admiración ilustrada por este libro. Pero sabiendo ya por qué motivo las lecturas que yo realizaba de mis héroes filosóficos del momento se trufaban de citas del libro de Cicerón, ¿qué es lo que esta lectura-meandro de Cicerón me ha terminado por presentar? Dejando aparte una comprensión más acertada de lo que fue el periodo de la Ilustración, creo que conviene para finalizar, y por resumir el recorrido de este mi escrito, enumerar lo que la Ilustración buscaba y encontraba en Cicerón: (a) para construir nuestra ciudad necesitamos un relato de la misma, (b) ese relato se da en forma de educación moral. Educación que no afila la sabiduría sino que (c) muestra el orden de la conveniencia cívica y ello lo hace (d) presentándolo como un orden hermoso (o viceversa: nos muestra los modos y costumbres donde situamos el gusto y el placer). De aquí, del relato moral como relato educativo, resulta (e) la lealtad, la solidaridad que no es objetiva ni universal, tampoco supone autonomía pues implica ser otro y dejar de ser una acorazada y potente autonomía, pero es todo lo que tenemos y todo lo que nos proporciona el gusto de vivir *con* los demás. También se podría comenzar este resumen *ad-hoc* con el necesario gusto y agrado que debemos sentir al vivir con otros como fundamento para establecer una comunidad –y por ende para la misma reflexión moral– y terminar en que ello sólo es posible promoverlo a través de la educación moral; en cualquier caso espero que se vea que lo que aquí se ha presentado es que no hay reflexión moral sin educación moral, que no hay ciudad si no se enseña a los ciudadanos a vivir en esa ciudad –y vivir en la ciudad es lo que enseña la ética y la política, las costumbres de la ciudadanía–. Lo que sí quiero dejar bien claro es que con todo lo aquí expresado no estoy diciendo que el proceso de educación de la ciudadanía deba ser un paso primordial dentro de toda la reflexión sobre la ciudad, en modo alguno estoy proponiendo que todas nuestras reflexiones ético-políticas



deban, tras su momento crítico, abrirse al mundo en forma de educación; muy por el contrario lo que el *De Officiis* me presenta es que no existe reflexión moral si no es una reflexión educativa, que la pedagogía moral que lleva a cabo el moralismo no es el momento posterior al pensamiento crítico, sino que es el único momento posible.

Si como digo la pedagogía moral no es una técnica que deba expresar una reflexión fundamental de más alcance; caso de que fuera una técnica, cosa que ignoro en este momento, no tendríamos más que esa técnica y no nos es dado suponer que con tal técnica se aplique un pensamiento «científico» más originario. Pero, si no hay más que educación, ¿qué nos enseña? Nos enseña el mundo moral que la misma educación compone y que, como es fácil de imaginar, en cierta medida es un mundo repetido acríticamente, es la conservación del orden social ya existente. Es el lugar donde se nos da una moral como provisión que no es otra sino la que Descartes y Montaigne estipulaban en amoldarse a las costumbres del lugar en donde estuviéramos. Y, pues, ¿para qué sirvió la Ilustración? ¿para qué el grito que conminaba a atreverse a saber y pensar? Lo que me incomoda de mi viaje a través del *De Officiis* es en último término el reconocimiento de que la reflexión moral está siempre dentro del orden de la educación de la ciudadanía y con ello salen fuera las cuestiones de la autonomía y de la crítica. De cualquier manera esa incomodidad queda atemperada por el modo en como el XVIII leyó a Cicerón, a saber, bajo el convencimiento que el discurso moralista (pues es moralismo lo que el XVIII destila cuando reflexiona prácticamente y es moralismo la palabra que designa del modo más acertado a la reflexión ético-política cuando pretende ser una educación para la ciudadanía) adviene tras el Tratado, es decir, que sólo el hombre que ha sido capaz de afirmar el mundo que la modernidad presenta es el que puede allegarse a un relato moral con una Roma digna, noble y hermosa. Cicerón, nos diría Hutcheson y Hume, Diderot o incluso de modo oculto Rousseau, es capaz de componer un tratado de enseñanza moral para su hijo sólo desde la posición narrativa de quien sabe qué debe contar: el relato de la Roma republicana. Su punto de partida bien que no es el individuo que aislado piensa desde sí y se autodetermina; por el contrario el narrador de un relato, sea moral o de cualquier otro tipo, necesita presentarse delante de un público, mirarles a los ojos y contarles algo con palabras que entienden porque el mismo narrador las vive, las toca y las conoce. De algún modo lo que la narración supone —la narración moral en este caso— es que la vivencia que el narrador hace de su narración constituye una vida que se pasa uno a uno a quien le escucha. Al menos desde que Benjamín así lo instituyera en su pequeño texto «El narrador» nadie duda que parte esencial del personaje que narra es que vive lo narrado. De otro modo nadie podría acceder a lo contado al modo en como la narración solicita que se acceda a ella: viviéndola. Es eso lo que supo-

ne el relato moral (que es, tras todo lo dicho, el relato de la educación moral de aquellos que van a compartir y hacer la ciudad en la que vivimos), que el proceso de educación es un proceso de pasar pedazos de vida, por decirlo así, retazos de vivencia a quienes se van a integrar al lugar donde hemos compuesto nuestra propia vida. Como vivencia, lo que se da ya ha sido, ya ha sucedido y no admite un momento de crítica; quizás sí de interpretación como también de comprensión y explicación, pero no cabe alzar la voz crítica ante ello. La única manera que tenemos, pues, de que el relato moral sea un relato que no caiga en dogmatismos indeseados y trasnochados es que quien nos lo cuenta tenga una vida noble, digna y bella. Cicerón en el caso de la Ilustración –y del propio hijo de Cicerón que es quien toma el *De Officiis* en primera instancia–, el complejo mundo de nuestro hábitat democrático en nuestro caso.

En este momento quiero que hable, casi por alusiones, quien es perfecto heredero tanto de Cicerón cuanto, de un modo más evidente, del sentimentalismo moralista escocés y francés. Me refiero a Richard Rorty. Y requiero su voz para terminar caracterizando la educación moral pues, con lo anterior, con esa educación que «pasa pedazos de vida», creo que tiene razón el autor estadounidense cuando considera que la educación no es realmente un asunto de argumentación a menos que se entienda «argumento» más allá del reconocimiento intelectual. En gran medida la educación consiste simplemente en una apelación al sentimiento (en un proceso de afinamiento moral). Es bien cierto que «la distinción entre esta apelación [al sentimiento] y un argumento es borrosa. No obstante, supongo que nadie dirá que hacer que un nazi empedernido vea películas sobre la apertura de los campos de concentración, o hacer que lea el *Diario de Anna Frank*, sea lo mismo que *discutir* [arguing] con él»<sup>8</sup>. Si Rorty aquí es útil es para mostrar que cuando se pregunta cómo podemos hacer partícipes a otros de nuestros ideales morales y políticos (y lo hace desde la asunción etnocéntrica de nuestros ideales democráticos y su rechazo de la noción de justicia universal) concluye que ello no lo podemos lograr apelando a una esencia común de la humanidad o a algún lugar de universal aquiescencia; mas sí que podemos apelar a sus sentimientos, tratar de afinarlos en la medida en que (y sí, esta es la gran asunción esencialista de todo el pragmatismo tanto del clásico como del nuevo) la capacidad de educarse y tomar las riendas de nuestro futuro, es algo propio del ser humano. ¿Es esto último así? Bien en todo caso se puede decir que «abrigamos tanto el ideal de fraternidad humana como la idea de una disponibilidad universal para la educación» (*Ibid.*, p. 125) y la palabra aquí a subrayar es «abrigamos» que refiere tanto a una apuesta etnocéntrica, cuanto no a una apuesta cualquiera sino a una apuesta querida y

8 Richard Rorty. *El pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y en ética*, Barcelona, Ariel, 2000, p. 125.

estimada a punto que es realmente la apuesta que da su cualidad a nuestra consideración de lo que sea humano. Es la apuesta por la educación moral. La apuesta es etnocéntrica a punto que como comenta Rorty en el mismo texto citado cuando el pragmatista se encuentra con un fundamentalista en modo alguno varía su discurso ni disminuye un ápice su sensibilidad hacia lo otro en la medida en que no se dispone en ningún momento a considerar las ideas que tal intolerante le plantea: «cuando nosotros [...] nos topamos con fundamentalistas religiosos no consideramos para nada la posibilidad de reformular nuestras propias prácticas de justificación para otorgar mayor peso a la autoridad de las Escrituras Cristianas. En vez de ello hacemos cuanto está en nuestras manos para convencer a esos alumnos de las ventajas de la secularización. Hacemos que estudiantes homófobos lean relatos en primera persona sobre qué significa crecer como homosexual por la misma razón que los maestros de escuela alemanes de la posguerra hacían leer *El diario de Anna Frank* a sus alumnos» (*Ibid.*, p. 130). ¿Qué razón? Posiblemente haya cierta circularidad en la respuesta, aunque no creo que sea viciosa pues esa razón no es otra que abrigamos la consideración de (a) que aunque optadas nuestras morales son realmente las que nos dicen y en las que nos decimos, (b) nos estamos dispuestos a dejar de decirnos con ellas y (c) esas morales nos confirman la idea de que el género humano puede educarse a fin de llegar a las morales que consideramos dan mejor cuenta de la realidad humana, las nuestras. (d) Eso sí, nuestras morales son aquellas que alzan el lugar de la crítica, la tolerancia y todos aquellos valores que hemos heredado de casi tres siglos de difícil historia en la que deseamos aprender. A fin de convertirse en un ciudadano de nuestra democracia, a fin de resultar un participante de nuestra conversación, a fin de lograr ser alguien con quien podamos prever unir horizontes, se ha de ser educado para ello y tal educación es una educación densa, es una educación que señala quienes no están dentro de nuestro relato de esperanza que son, además, aquellos a quienes dirigimos nuestros discursos críticos precisamente por ello: por no pertenecer al orden de la democracia.

Como se ve, los lazos y las solidaridades en principio ya están establecidos, se trata de educarnos en ellas y en esa educación aprender a afinar la sensibilidad para que el placer y gusto de tener sociedad se amplíe (y sea más placentero y gustoso). Este es el verdadero núcleo de la reflexión moral moderna. En esto realmente debemos ser etnocéntricos: por supuesto que tal afinamiento es algo que sólo se enseña en un relato moral muy concreto, el de las sociedades occidentales del primer mundo, pero es el único Cicerón al que podemos dar crédito porque nos presenta un relato hermoso y amable, que merece ser amado. Mi incomodidad es la que se deriva de todo lo que del peor MacIntyre tiene el mundo que recojo con Cicerón, con la Ilustración escocesa y con el moralismo francés del XVIII (todos ellos además paladines de



MacIntyre), es la renuncia a la modernidad crítica tal y como desde Kant nos ha compuesto como una segunda naturaleza y la propuesta de un comunitarismo que puede ser a veces excesivamente ramplón. El modo de paliar esa incomodidad me lo prestan, también, entre el moralismo francés y la Ilustración de Escocia: no es cualquiera el que habla, sino el hombre convencidamente moderno. El paliativo no es solución ninguna, resulta evidente, mas es la única manera que encuentro de apechar con el incómodo lugar en que nos deja la evidencia de que sin educación de la ciudadanía no hay modo de hablar de asuntos ético-políticos al «estilo moderno». Al menos ese es el convencimiento de quien estaba creando nuestra Modernidad y ese es el lugar común al que llegó el último debate entre comunitaristas y liberales: la educación de la ciudadanía es el sitio o donde se aprenden los valores de la comunidad o donde se nos enseña el valor de nuestro inicial, crítico y a-valorativo mundo liberal (bajo la idea de Macedo que para ser liberales primero debemos aprender a serlo). La diferencia aquí, obviamente, reside en la consideración de la educación moral como la indoctrinación necesaria en el mundo de valores comunitarios compartidos o como la técnica que enseña y ayuda a habérselas en el mundo de la autonomía individual, pero el valor primordial de la educación de la ciudadanía hoy resulta incuestionado. De este lugar común de nuestra reflexión contemporánea viene el sentido de lo que aquí he presentado que termina reconociendo la razón de aquellas reflexiones que advierten de que sin que nos enseñen, sin que nos eduquen, sin que nos den las palabras para decirnos, no podemos echar a andar. Y es una educación, unas palabras que ya están dichas, que si tienen que tener significado este ha de haber sido establecido sin momento de réplica. Mi deseo y anhelo es que tales palabras sean las que se han compuesto desde una poco gloriosa historia de tres siglos que cuando menos nos ha enseñado los lugares de barbarie donde establecemos aquello que jamás deseamos ser y que no estamos dispuestos a considerar como humano. Y esto último tan sólo, de nuevo y siempre circularmente, tan sólo se aprende a través de la educación moral. De un relato de ciudadanía donde se nos pasa pedazos de vida, vividos, y de gusto de estar con los demás, de empatía. Es así como se hace nuestra Roma.

#### IV

Sí, por supuesto, la dependencia del relato educativo supone la ausencia de verdad, de fundamentación o de cualquier otra instancia en que nuestro relato moral pueda imponerse a relatos que consideramos menos adecuados. Pero ello, creo, que es algo ya más que admitido en nuestra vida moderna que es consciente de que debe partir precisamente de la lucha por que la contextualidad no caiga en el relativismo. Aunque no nos sea posible demos-

trar la superioridad racional o la universalidad de los valores que ligamos a la verdad o a la justicia de la democracia, puede que merezca la pena luchar por esos principios y mostrarles una fuerte adhesión y una profunda lealtad. Y eso aunque sepamos que no son más que principios contingentes, fruto de un experimento social y que nuestro juicio sobre su conveniencia o superioridad tan sólo se fundamenta en nuestro «crecimiento» como seres humanos: los valores y creencias que constituyen nuestra democracia son nuestros en la medida en que producen consecuencias positivas, útiles y adecuadas para nosotros. Y ello no resulta justificado por ningún proceso de justificación sino simplemente por el hecho de que establecemos la lealtad de nuestra moral precisamente en torno a esos valores y creencias. Si con la tradición escocesa cabe imaginar que la moral no parte del individuo que decide asociarse, sino de la propia asociación en la que los individuos toman significado, el hecho de que la asociación sea contingente no debe en mucho abrumar a sus asociados<sup>9</sup> que se saben humanos (individuos con un relato que hoy les da respuesta a la cuestión qué es el hombre) en tanto el relato que utilizan para decirse como tales no es un relato universalmente verdadero, sino uno muy otro contingente en el cual se han educado sentimentalmente: sin verdad, sin razón, ya sólo con el ejemplo, con el cuento moral. La vida contingentemente aprendida antes que la aprehendida en algún numen intemporal –y, por «sin tiempo», sin vida– es la que nos ofrece una sincera adhesión al mundo de la democracia antes bien que el convencido (por claro, por racional, por universal) asentimiento a sus conceptos.

9 Porque son en tanto esa asociación es independientemente de su verdad (aunque, por decirlo con Rorty, ¿a quién puede interesar a esta altura la cuestión de la verdad? A nadie. La apuesta ya está hecha por la solidaridad).