

GARCÍA MORIYÓN, F., *Sobre la bondad humana*.
Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. 295 páginas.
Arnaldo F. Santos Sanz

El autor nos plantea un tema tan interesante como peliagudo: la Bondad Humana con todo lo que ello implica -cómo saber que alguien es ‘bueno’ y cómo hacer que alguien llegue a ser ‘bueno’- en base a la educación, a la evolución moral y, sobre todo, a la determinación de la intencionalidad o Buena voluntad. Todo ello, dentro de un discurso ‘positivo’ que persigue una descripción razonable del problema que analiza, pero donde al final no podemos saber si la Bondad Humana se deduce de las ‘buenas obras’ –como sostenía Erasmo, el optimista- o si se trata, en definitiva, de una ‘intencionalidad’-como sostendría Lutero, el pesimista, en abierta polémica con el Humanismo- imposible de determinar objetivamente.

La Bondad Humana parte del “*supuesto de que podemos ser protagonistas de nuestra propia vida y llegar a ser agentes morales que optan por una manera u otra de vivir y nos centramos en aquella parte que depende de nosotros*” (pág. 59). Así que nos encontramos con un libro optimista que tiene fe en las capacidades del Hombre para realizar su propio destino dentro de lo razonable, es decir, según las circunstancias objetivas dominantes: vivimos dentro de un mundo reglado, una sociedad que tiene sus propias normas y valores y que nos exige adaptarnos. El problema es qué pasa cuando existe un claro y abierto conflicto entre esa sociedad objetiva y nuestras convicciones subjetivas: “*De ahí, la crudeza en el debate sobre el estatuto sobre los fetos y los embriones. Todo el que piense que un feto es ya una persona, aunque en un estado incipiente de desarrollo, mantendrá que no hay posible justificación de su destrucción... Por el contrario, quienes no los consideran personas, pueden acabar con ellos; en este caso prima el derecho de elección de la madre, que se limita interrumpir un proceso incipiente* ” (pág. 55). ¿Cuál sería la opción correcta y buena?

El sujeto humano aparece en esta obra como el resultado de una narración por la cual nos vemos a nosotros mismos y queremos que los demás nos vean en función de aquello que aceptamos (memoria selectiva) razonablemente como nuestro propio 'yo': "*El yo pasa a ser considerado como un narrador que elabora relatos de su vida. La meta de esa narración es conseguir que esa vida sea coherente, viable y apropiada*" (pág. 84). De este modo, existe un Sujeto-narrador que sería capaz de elegir, escoger o combinar las diferentes posibles versiones de lo que será el relato final (mi propia vida como una biografía literaria) que vendría, así, a tratar de definir la 'imagen' que ese 'yo' quiere tener ante sí mismo y ante los demás. "*Cada momento tiene que ser vivido con plenitud de significado, pero para ello es imprescindible tener en cuenta el pasado que nos ha llevado hasta lo que somos ahora e introducir en lo que ahora hacemos consideraciones relacionadas con lo que queremos llegar a ser y el mundo en el que nos gustaría vivir*" (pág. 84). Por tanto, el autor cree en un Sujeto-autoconsciente capaz de autotranscenderse como el narrador heterodiegético de sí mismo, siendo capaz, así, de asumir el conjunto de sus acciones y de conferirles una coherencia *a posteriori* al modo como cualquier escritor escribe una novela sobre su propia vida, tomándose como protagonista, o sobre la de personajes de ficción.

El autor defiende que el 'yo' –sin llegar a negar su existencia- es el resultado de múltiples combinaciones 'yoicas' (pág. 69), es decir, una serie de experiencias que se van acumulando en la memoria y que luego nosotros, selectivamente, narramos: este paralelismo entre el 'yo' y la literatura (pág. 84) es muy interesante porque pone de manifiesto que nuestra sociedad –que para nuestro 'humanista' es excesivamente competitiva e individualista (pág. 77)- produce una especie de 'doble' que contrarresta los efectos negativos, mediante la creación ideológica de una 'imagen' optimista y autocomplaciente de sí misma que sería la Sociedad del bienestar o de Capitalismo consumista, es decir, una sociedad que nos aleja de la realidad cruda y desagradable –si bien nos permite 'lavar' nuestra conciencia ayudando al Tercer Mundo- porque fomenta nuestra autocomplacencia. Esa autocomplacencia es el 'yo' como el producto a la carta de una memoria selectiva que prefiere adecuarse a los esquemas narrativos de la literatura

antes que experimentar la ‘negatividad’ de la que huye de forma burguesa: se podría decir que –como es propio de la sociedad de la imagen en la que vivimos- inventa una ‘vida literaria’ fuera de la realidad de la existencia.

El opuesto de esta ‘realidad literaria’ –que, de algún modo, nos hemos inventado complacientemente- y que se contrapone a las sociedades acomodadas del Primer Mundo, sería ese ‘otro’ mundo real: el de los graves conflictos insolubles, el de los casos extremos que ponen a prueba nuestras convicciones y creencias. Es decir, el mundo de la ‘negatividad’ que ninguna teoría optimista y razonable puede resistir. Sería como comparar la psicología evolutiva de Piaget -o el evolucionismo moral de Kohlberg- con la pedagogía de Paulo Freire: hay un abismo entre la Europa burguesa y acomodada, por un lado, y el Brasil de las favelas, como hay un abismo entre el ‘yo’ literario autocomplaciente y el ‘yo’ que no puede pararse a relatar su autobiografía, precisamente, porque lo primero es sobrevivir en la adversidad.

En este sentido, es pertinente traer a colación a Levinas –quien, para el autor, “*pone el dedo en la llaga. El comportamiento inmoral procura siempre borrar completamente (la mirada de la víctima) para no sentirse interpelado. Él mismo comenta en sus memorias del campo de exterminio nazi que sus carceleros no le miraban como se mira a un ser humano y que la única mirada en la que se sintió reconocido como persona fue en la mirada de un perro*” (pág. 55)- acerca de la ‘mirada’ del otro como aquello que nos interpela en los casos terribles y extremos en que se pone a prueba, precisamente, la ‘autocomplacencia’ de los supuestos seres humanos. Pero llama la atención que este ejemplo se refiera a un caso extremo (la experiencia en un campo de concentración) que contradice el contexto, un tanto amable y optimista, del resto de la obra donde los ejemplos evitan -cortés y amablemente con el lector- las experiencias desagradables: habría sido también muy interesante que se explorase en la obra esa ‘negatividad’ de la que parecemos huir porque preferimos, autocomplacientemente, hacer un discurso teórico sobre la ‘bondad’.

El problema es que hay temas cruciales, por su ‘negatividad’ –es decir, porque no son reductibles a una regla o conceptualización ‘positiva’ previa- e ‘inaprehensibilidad’, que desbordan el ámbito positivo de la Razón, de toda norma posible por muy bienintencionada que ésta sea. Me explico: pongamos, por ejemplo, el tema de la compasión que nos puede llevar a la eutanasia –como en *Million dollars baby* o en *Johnny cogió su fusil*- ante un hecho tan terrible como ver sufrir innecesariamente a un ser humano. En este caso, lo que se pone a prueba es la trasgresión, bien de nuestras más profundas convicciones en defensa de la vida como un don absoluto (es el caso del personaje que interpreta Clint Eastwood, un preparador de boxeo católico irlandés, en *Million dollars baby*) o de nuestro código deontológico (es el caso del personaje de la enfermera en *Johnny cogió su fusil*), es decir, se pone a prueba la ‘moral’ personal o profesional en cuanto fuente de una serie de normas positivas que, además, castigan la eutanasia como delito: el sujeto se encuentra solo ante el hecho del sufrimiento del otro que le apela, que le pide que ponga a prueba sus convicciones y transgreda la norma positiva. En ambos casos la norma moral, la educación moral, la positividad moral es, precisamente, lo que falla, lo que es impotente para dar otra respuesta que no sea: *tienes que cumplir la norma y debes, por ello, hacer prevalecer el contenido positivo sobre la situación concreta del otro*. Por tanto, lo que aquí se pone en juego –como límite de la moral, de la norma, de la reflexión ética- es la absoluta soledad del sujeto que se ve obligado –quíéralo o no- a decidir, incluso inhibiéndose: hablamos, entonces, de una ‘ética negativa’, es decir, de ‘algo’ para lo cual no hay una respuesta positiva preestablecida. Así que no cabe educación o reflexión previa que prepare al sujeto para estos casos, porque no podemos prever por dónde vamos a salir del entuerto.

Se puede educar a la gente para que sea compasiva y, cuando llega el momento de la verdad, cuando nos encontramos ante un auténtico ‘límite’ que nos pone a prueba, comportarnos de forma no compasiva, es decir, haciendo prevalecer la norma a pesar de que va a causar un mal arbitrario –como fue el caso aquel de las niñas que resultaron quemadas al haber sido obligadas, por la policía saudita, a subir a recoger el velo que habían olvidado al salir huyendo del colegio en llamas- o ser indiferentes ante el sufrimiento del otro –por cuanto no quiero transgredir las normas y tener problemas con la autoridad- porque damos

más importancia a nuestro propio interés o a la seguridad normativa. Hubo alguien que dijo: *no se ha hecho el hombre para la Ley, sino la Ley para el hombre*. Esa es la cuestión fundamental que pone a prueba toda pretensión optimista y positiva basada en la creencia de que podemos prever los acontecimientos futuros y, sobre todo, podemos prever nuestra actitud ante esos mismos hechos.

En cuanto a la culpabilidad, también nos encontramos aquí con un ‘límite’ negativo que pone en cuestión el debate ético y el alcance de las normas: el debate ético, porque podemos elaborar miles de volúmenes reflexivos sobre cualquier tema y pretender haber racionalizado todos los problemas y, sin embargo, cuando llega el momento de la realidad no saber por dónde salir. Creo que fue Aristóteles quien dijo que un médico podía leer muchos libros de medicina pero, no por esto, necesariamente estaría sano. Una persona puede haber hecho ‘algo’ –matar por accidente a su padre, por ejemplo- por lo cual ni la ley, ni la moral le condenarían y, sin embargo, –pensamos en el caso de Edipo- sentirse absolutamente culpable sin razón: ¿qué tendría que decir Nietzsche en este caso, que la ‘culpa’ es un fardo cristiano añadido a su inocencia animal? Lo cierto es que la Razón tiene unos límites muy claros que fuerzan a todo planteamiento positivo y optimista a ponerse a prueba: paradojas, imponderables, dilemas,... que nos plantea la vida misma en su discurrir y que la discusión lógica, en un salón académico, nunca alcanza a abarcar -con sus ingeniosos juegos del lenguaje- a pesar de su pretenciosidad intelectual. Porque la vida no puede ser prevista de antemano.

Así pues, la ‘culpabilidad’ puede poseer un fondo que va más allá de una explicación racional o de una crítica como la de Nietzsche, es decir, un significado ‘negativo’ en el sentido de que puede no haber sido inculcada en la infancia, ni por la religión o por un adoctrinamiento moral: simplemente, puede estar ahí, como la locura, la muerte, la violencia... como un límite que pone a prueba nuestras convicciones racionales positivas, nuestra capacidad reflexiva, de forma irreductible a toda categoría, a toda evolución moral a lo Kohlberg o a lo Piaget. Precisamente, porque una persona ha podido ‘madurar’ al sol de un sistema educativo perfecto, ilustrado y progresista y, sin embargo,

darse de bruces con sentimientos inexplicables que ponen a prueba los ‘estadios’ alcanzados dentro de la homologación racional otorgada por la educación o la sociedad. ¿Hay alguien que pueda afirmar que se conoce a sí mismo hasta el punto de poder prever sus sentimientos futuros, por irracionales que sean?

Así que cuando nos mostramos como somos es cuando afrontamos acontecimientos que nos ponen a prueba, precisamente, en aquello que parecía ser claro y sabido, aquello que creemos que son nuestras convicciones más profundas: porque son situaciones extremas que nos interpelan desde el otro lado del límite optimista y positivo que damos por supuesto y que sustenta la imagen que tenemos de nosotros mismos.