
La banalidad del bien

Manuel Arias Maldonado

2 junio, 2015

Durante los últimos años, la conversación pública en nuestro país ha estado marcada por el signo de la remoralización del lenguaje político. Esta tendencia, no exenta de tonalidades sentimentales, fue inaugurada con la eclosión del movimiento 15-M, que, por ejemplo, llamaba a rescatar a las personas en lugar de a los bancos, para verse después reforzada con el ascenso electoral de Podemos, partido que ha intentado traducir en votos aquella entusiasta movilización colectiva. Simultáneamente, una ola de activismo ha recorrido el país, con especial protagonismo para los llamados *preferentistas* (personas que firmaron con sus bancos inversiones finalmente ruinosas bajo, alegan, persuasión engañosa) y *desahuciados* (inquilinos sometidos a un proceso de evicción por impago de hipoteca). Bien puede considerarse culminación de este proceso –al menos hasta ahora– la victoria en las elecciones al Ayuntamiento de Barcelona de Ada Colau, principal dirigente de la activa Plataforma de Afectados por la Hipoteca. La remoralización aludida se ha visto confirmada con sus primeras declaraciones de enjundia tras la victoria electoral. En relación con un hipotético referéndum de independencia, Colau ha apuntado que «si hay que desobedecer leyes injustas, se desobedecen», para añadir, con un lenguaje marcadamente rousseauiano, y al hilo de sus planes para la ciudad condal, un aviso a navegantes: «Sólo deben tenerme miedo los corruptos y los grandes especuladores que atentan contra el bien común». Un lenguaje de pureza revolucionaria que ha hecho furor en

España, hasta el punto de que incluso los más diestros *apparatchik* lo han hecho propio.

Sin embargo, me interesa menos detenerme en los salaces detalles que en las hondas raíces de una moralización que no carece de peligros. Sobre todo, por ir acompañada de una sentimentalización que, bajo la sincera máscara de la bondad, puede esconder una confusión que conduzca a males mayores que aquellos que pretenden evitarse. Por tanto, no me referiré aquí al plan de gobierno de Ada Colau, cuyo propósito general de limitar el impacto del turismo de masas, a fin de evitar la carnavalización de nuestras ciudades mediterráneas, goza, al margen del acierto o desacierto de sus medidas concretas para lograrlo, de mis cautas simpatías. Más bien quiero reflexionar sobre el vínculo entre la política y la bondad. Y, para hacerlo, recurriré a las páginas que dedica al respecto Hannah Arendt cuando, en *Sobre la revolución* (1963), se enfrenta al problema –o paradoja– de la violencia revolucionaria¹.

No obstante, acaso convenga hacer una previa matización. Y es que no todos los hipotecados, ni todos los preferentistas, son iguales. Se ha procedido a incluir dentro de la categoría de los primeros a todos aquellos que dejan de pagar una hipoteca, entendidos como víctimas abstractas de la crisis, aun en el caso de que no lo sean y con independencia de su personal contribución a ese estado de cosas que hemos convenido en llamar «burbuja inmobiliaria». Igualmente han pasado a ser preferentistas dignos de protección pública todos aquellos que declaren haber sido «engañados» por su banco o caja, lo hayan sido o no, y sea cual sea el contenido concreto de ese engaño. Semejante atribución de culpas plantea no pocos problemas, en al menos dos planos. Por una parte, está el nada desdeñable asunto de la responsabilidad de algunos hipotecados en su destino y su relación con quienes, habiendo decidido no hipotecarse cuando los demás lo hacían, han terminado pagando también las consecuencias del desastre colectivo. ¿Debe el prudente pagar hoy por el temerario de ayer? Por otra parte, está el problema de las motivaciones individuales. Si el preferentista actuaba movido por el afán de ganancia, ¿qué lo diferencia de las corporaciones que son ahora objeto de su crítica? Nótese que este razonamiento no condona la persuasión engañosa utilizada por algunos operadores bancarios, sino que se limita a subrayar que la inocencia que aducen ahora los perjudicados por las inversiones fracasadas dista de estar probada.

Dicho esto, ¿qué problemas plantea la bondad compasiva como fundamento de la acción política? Es más, ¿cómo es posible que la bondad *pueda* plantear problema alguno? ¿No debería, por el contrario, resolverlos todos?

Recuérdese que tal era precisamente el tema de *Nazarín* (1958), una de las mejores películas de Luis Buñuel, adaptación de la novela homónima de Benito Pérez Galdós escrita junto a Julio Alejandro y protagonizada por Francisco Rabal. Da éste vida a un devotísimo sacerdote católico que, en el paupérrimo México del interior durante la dictadura de Porfirio Díaz, dedica su vida a hacer el bien ayudando desinteresadamente a los demás. Básicamente, la película es una sardónica meditación sobre un hipotético regreso de Jesús a la tierra, que incluye trasuntos de episodios evangélicos tan reconocibles como la negación de Pedro, el buen ladrón, los fariseos o María Magdalena. Según el propio Buñuel, la película trata sobre «la imposibilidad de hacer el bien o, dicho de otra manera, sobre las calamitosas consecuencias que trae consigo intentar hacer entre los hombres un bien que no es de este mundo. Así, por ejemplo, suspendido por la jerarquía local tras auxiliar a una prostituta,

Nazarín sale a los campos sin su hábito y pide limosna, pero, debido a su juventud, nadie lo ayuda y le exigen trabajar. Dispuesto a hacerlo, se emplea en un tajo a cambio de la manutención, pero con ello actúa sin saberlo como esquirol en perjuicio de sus compañeros, quienes, al enterarse, lo agreden y expulsan, lo que provoca la intervención del capataz. En la distancia, mientras arranca una rama de olivo de un árbol, Nazarín oye distraídamente varios disparos. Paulatinamente, tras varios episodios similares, el sacerdote aprenderá a aceptar a los seres humanos tal como son, abandonando su idea preconcebida de la caridad². Este proceso precipita una crisis de conciencia al final de la película, cuando suenan los legendarios tambores de Calanda sobre los créditos de cierre y contemplamos el rostro de un angustiado Nazarín.

De alguna manera, la hipótesis de un regreso –una segunda venida– de Jesús de Nazaret es explorada también por Fiódor Dostoievski y Hermann Melville en, respectivamente, la parábola del Gran Inquisidor contenida en *Los hermanos Karamázov* (1879-1880) y la *nouvelle* póstuma *Billy Budd* (1924)³. Para Arendt, es a ellos –«a los poetas»– a quienes hay que recurrir para comprender el problema que plantea la bondad absoluta en el curso de los asuntos humanos *después* de la Revolución Francesa. O, lo que es igual, tras una revolución que trajo consigo la sangrienta paradoja del asesinato en nombre de la bondad.

Arendt observa que Robespierre lleva al terreno de la acción política las tesis que Rousseau había introducido en la esfera del pensamiento, tesis que anticipan en gran medida –en plena era ilustrada– los argumentos románticos. Si el hombre es pervertido por la sociedad, es la razón la que lo hace egoísta, impidiendo su *natural* identificación con los dolientes. Por el contrario, la compasión, que incluye el desapego de uno mismo, nos permite abismarnos en el sufrimiento ajeno y confirma el lazo *natural* existente entre los seres humanos, ese lazo que sólo «los ricos» habrían perdido: «Si no tienen pan, que coman pasteles». Aunque la cita es seguramente apócrifa y puede también entenderse como el resultado del aislamiento epistemológico de María Antonieta, su valor expresivo no ha perdido vigencia. De ahí que Robespierre creyera que sólo la compasión hacia los *malheureux* o desfavorecidos podía, y de hecho debía, unir a las diferentes clases sociales. Nada que no hayamos oído últimamente.

Pero volvamos a Melville y Dostoievski; recordemos sucintamente los argumentos de ambas narraciones. En *Billy Budd*, el protagonista del mismo nombre embarca en el navío británico *Bellipotent* a la altura de 1797, cuando la marina de ese país se veía amenazada por los revolucionarios franceses. Por motivos inexplicados, el popular Billy se gana la animadversión de John Claggard, maestro armero, quien lo acusa falsamente ante el capitán de inspirar un motín. Tras convocarlos el capitán Vere, Haggard formula sus acusaciones ante Billy, quien padece un tartamudeo que le impide explicarse; tras sufrir un ataque, mata accidentalmente a Haggard. A pesar de estar convencido de su inocencia moral, el capitán se ve obligado a juzgar a Billy y lo condena a muerte, conforme a la legislación vigente en tiempo de guerra: «¡Herido de muerte por un ángel de Dios! ¡Pero el ángel debe ser ahorcado!» Antes de su ejecución, socráticamente, Billy dice: «Dios bendiga al capitán Vere», consigna repetida a coro por la tripulación. Siguen tres capítulos de fuentes diversas que arrojan sombras de ambigüedad sobre el relato precedente, pero ese interesante camino de reflexión metaliteraria no es aquí de nuestra incumbencia.

En cuanto a «El Gran Inquisidor», parábola incluida en *Los hermanos Karamázov*, describe explícitamente el regreso de Jesús de Nazaret a la tierra en *-of all places-* la Sevilla de los tiempos de la Inquisición. Tras realizar algunos milagros, Jesús es detenido y entabla un diálogo con el Gran Inquisidor del título. Sobre todo, éste reprocha a Jesús haber proporcionado a los seres humanos una libertad que no saben manejar: la mayoría, con este ambiguo don en las manos, está condenada a sufrir. Le afea así no haber cedido a las tentaciones de Satán, entre ellas la de convertir las piedras en hogazas de pan, con el conocido argumento de que «no sólo de pan vive el hombre»; para el inquisidor, no puede demandarse virtud de hombres a los que ya se ha alimentado. Ante estas acusaciones, Jesús calla y se limita a besar al inquisidor, quien lo libera a condición de que se marche para no volver.

En ambos relatos, la virtud es muda. Para Arendt, se trata de una poderosa metáfora de la *inhumanidad* que caracteriza a la bondad absoluta. *Billy Budd* es para la filósofa alemana una obra sobre «la bondad allende la virtud y el mal allende el vicio». Esto viene demostrado por el hecho de que ni siquiera el asesinato de Claggard responde a un acto de maldad, sino más bien a la violenta afirmación de la bondad ante la depravación natural del armero. Pero el capitán no tiene más remedio que condenarlo, puesto que tanto las leyes como las instituciones se quiebran no sólo bajo la presión del mal elemental, sino también bajo el impacto de la inocencia absoluta: «La tragedia es que la ley está hecha para los hombres, no para ángeles ni demonios». Hay, pues, que desconfiar de los absolutos. Y, en el caso de Dostoievski, la elocuencia del inquisidor esconde la despersonalización de los dolientes –en este caso, la humanidad en su conjunto– y su transformación en un «agregado» general que deja de constituir, por esa misma razón, un objeto viable para la compasión: ésta sólo puede abarcar lo particular, no sentirse concernida por abstracciones desencarnadas. Nos conmueve el perro que agoniza, no la idea del perro agonizante.

Para Arendt, la compasión abole la distancia siempre presente en los intercambios humanos; se parece, en esto, al amor. Por esa misma razón, es incapaz de fundar instituciones duraderas y resulta políticamente irrelevante, porque es en el espacio entre hombres –en la *distancia* entre ellos– donde aquéllas tienen sentido. Billy y Jesús son incapaces de, o se niegan a, desarrollar discursos argumentativos; su silencio está llamado a *hablar por sí mismo*, a servir de defensa ante el mundo a la vista de la carga de razón que posee su postura. Pero una bondad que se sitúa más allá de la virtud, incapaz, por tanto, de comprender las tentaciones a las que otros pueden sucumbir, es incapaz de aprender el arte de la persuasión pública y recurre con mayor facilidad –debido a esa carga de razón que se le aparece como indiscutible a la vista de la impecable moralidad de sus motivaciones– a los atajos de la fuerza:

Como norma, no es la compasión la que está llamada a cambiar las condiciones mundanas con objeto de reducir el sufrimiento humano, pero, si lo hace, prescindirá de los cansinos procesos de persuasión, negociación y compromiso que constituyen los procesos mismos de la política y la ley, para, en su lugar, prestar voz a los sufrientes mismos, que demandarán una acción rápida y directa, esto es, una acción por medios violentos.

Es el caso, sugiere, de Robespierre, cuya virtud presenta el serio defecto de no admitir ninguna limitación, argumento contrario al de un Montesquieu, para quien *incluso* la virtud debe tenerlas. Es tal la fuerza de la bondad convencida de su propia razón que puede ser ciega a sus acciones o a las

consecuencias de sus acciones. En este sentido, pensemos en cómo la absoluta prohibición de los desahucios podría hacer colapsar el mercado de compra y alquiler, dificultando, de hecho, la concesión de ulteriores hipotecas, o cómo la socialización de las pérdidas de los preferentistas supondría un injusto perjuicio –por medio de la tributación– para quienes rehuyeron la tentación del enriquecimiento fácil. Y no hace falta recordar las funestas consecuencias que ha traído consigo, en la historia de la especie, la virtud ensoberbecida: desde el calvinismo que ahoga la vida hasta el terrorismo que acaba con ella. De alguna manera, podríamos añadir, por eso existe la política: para salvarnos de la moral.

Arendt también aborda un problema que antes ha quedado insinuado, que es el que podríamos englobar bajo la rúbrica del *arribismo de la virtud*. Ante el refinamiento civilizatorio del principio que dicta que el acusador presente una prueba de cargo contra el acusado, inocente mientras no se demuestre lo contrario, la inocencia virtuosa no puede ser *probada*, sino sólo aceptada como un acto de fe. Pero esa fe –se apresura a añadir nuestra filósofa– no puede sostenerse en la palabra dada por el presunto inocente, por la sencilla razón de que éste puede –máxime si le conviene– mentir. O mentirse a sí mismo, como dicen ahora tantos que se sienten «engañados» a pesar de que no lo fueron. Lo que no impide que muchos, por desgracia, sí lo fueran.

Antes de apresurarnos a abrazar la compasión como fundamento de la acción política, pues, pensémoslo dos veces. Y veamos *Nazarín*. Porque un exceso de virtud puede resultar perjudicial.

¹. Hannah Arendt, *On violence*, Nueva York, Penguin, 2006.

². Observación de Agustín Sánchez Vidal en *Luis Buñuel*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 213.

³. Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, trad. de Augusto Vidal, Madrid, Cátedra, 2005. Hermann Melville, *Benito Cereno*; *Billy Budd*; *Bartleby, el escribiente*, trad. de Nicanor Anocha y José María Valverde, Barcelona, Orbis, 1987.