

## *EL FANATISMO, UNA PERVERSIÓN DEL NARCISISMO<sup>1</sup>* *Sobre el origen y la acción del superyó, reflexiones morales*

ROGELI ARMENGOL MILLANS

*Recibido, marzo 19 de 2008*

*Aprobado, abril 25 de 2008*

### Resumen

Es una preocupación muy corriente en la actualidad el avance de las tendencias y comportamientos fanáticos, tanto así, que ocupan frecuentemente las primeras páginas de los diarios en todo el mundo, lo mismo que son el tema de muchas de nuestras conversaciones cotidianas. ¿Es esta una característica de nuestros tiempos, o simplemente un rasgo de la condición humana que permanece latente en los individuos y en nuestras sociedades esperando el momento propicio para hacer su aparición? Y, ¿cuál sería entonces su génesis? Estudiaremos aquí los factores presentes en el sujeto desde una perspectiva psicoanalítica e histórica, rastreando los conceptos hasta las fuentes de nuestra civilización y hasta la formación de los valores contemporáneos en los pensadores que fundaron la modernidad, y que se atrevieron a pensar y a actuar, incluso en contra de la tradición o de las instituciones de poder que la sostenían.

**Palabras clave:** Fanatismo, narcisismo, criticismo, perversión.

## *FANATICISM: A NARCISSISM'S PERVERTION* *On the origins and action of the superego, moral considerations*

### Abstract

The current spread of fanatic tendencies and fanatic behavior is a common cause of concern in as much as it appears to be on newspapers' front page and in our daily conversations on a regular basis. Is this a characteristic of our times or simply a feature of human condition that remains latent in individuals and our societies only waiting for the right moment to be triggered? And if so, what is their genesis like? We will here on study the factors in the subject from a psychoanalytical and historical perspective, tracking the concepts back to the source of our civilization and up to the formation of contemporary values in those thinkers that founded modernity and who dared to think and act even against the tradition or the institutions that sustained it.

**Key words:** fanaticism, narcissism, criticism, perversion.

---

<sup>1</sup> Publicado en *TEMAS DE PSICOANÁLISIS*, 1999; 4: 131-166. E-mail: 4611ram@comb.es  
El presente artículo tiene algunas variaciones con respecto a su anterior publicación.

Caridad universal, recomienda Cicerón: *Charitas humani generis*. Esa caridad de cuyo nombre se ha apropiado la teología como si sólo a ella perteneciera, pero realidad de la cual ha proscrito con frecuencia. Caridad, amor al género humano; virtud desconocida de quienes mienten, de los pedantes que argumentan y de los fanáticos que persiguen.

Voltaire, *Tratado de la tolerancia*

Los fanáticos más sanguinarios cambian de lenguaje según la fortuna, y predicán paciencia y dulzura sólo cuando no son los más fuertes.

Rousseau, *Carta a Voltaire*

## INTRODUCCIÓN

En este estudio, Voltaire, Rousseau y algún otro serán los guías de un viaje al infierno del fanatismo. Ellos fueron hombres que lo conocieron, lo padecieron y lo combatieron, en algunas ocasiones, con mucho riesgo personal y graves perjuicios. Ambos descubrieron, del mismo modo que Hume, un conocido suyo, que si se analiza el subsuelo del fanatismo, se observa que en el trasfondo de este fenómeno social e individual, existe un funcionamiento y un carácter hostiles a la Ilustración, hostiles a la consideración de la multiplicidad y la complejidad humanas. Siempre ha habido un combate entre Ilustración y Fanatismo. Al mismo tiempo, en todas las épocas en que han florecido la Ilustración y el Humanismo, los partidarios de la tolerancia han considerado que el remedio frente al fanatismo consiste en la extensión de aquella y el cambio personal. O, también, en cambios en el gobierno de los ciudadanos. Es posible que todo ello sea verdad, pero, por desgracia, el fanático es incapaz de aprender y menosprecia la instrucción y el cambio, tanto en sus actitudes como en sus convicciones.

\*\*\*

Existe un trastorno del carácter, una manera de ser ciertamente anómala por el dolor y el daño que ocasiona, que está bastante extendido. Me refiero al carácter soberbio, a la personalidad desmesuradamente egoísta y ególatra, esto es, al Narcisismo. Cuando el narcisismo de las personas o de los grupos es excesivo, entonces *creen, piensan y sienten que cualquier modificación o evolución propia es peligrosa*. Por consiguiente, esperan siempre que el cambio sea el ajeno, de manera que para el narcisista el que debe cambiar tiene que ser el otro en el sentido de mejorar, ser compasivo o indulgente y demás cosas favorables para él.

Acerca de este particular, el fanático puede ser peor, huye del cambio personal. Por esta poderosa e interesada razón, en lo relativo al cambio propio, propongo considerar que en el fanático el motivo de su actitud y de su obrar es la presencia de un poderoso componente narcisista. Al igual que en el individuo singular, también en el seno de la comunidad, si el fanatismo se extiende, se observa, entonces, un potente narcisismo del grupo influyente. No es raro, por ejemplo, que en cualquier comunidad o en los grupos institucionales convivan sectores que se tengan por escogidos y se sientan exquisitos. De ordinario, éste suele ser el grupúsculo que ejerce el poder, o tiene la pretensión de hacerlo, en el marco del grupo general. A veces, el subgrupo que se cree investido de una facultad misional no llega a ser groseramente fanático -aunque puede llegar a serlo-, pero siempre es narcisista; en tales casos, el fanatismo está latente, disimulado u oculto, quizá, tras una máscara de buena educación, un trato cortés y hasta afectado e, incluso por momentos, adulator e hipócrita. ¿No es frecuente, acaso, que suceda así en la mayoría de los grupos políticos o en los grupos de todo tipo cuando suelen hacer política? El narcisista o el grupo narcisista, a veces en el camino del fanatismo, se delata

por su falsedad e hipocresía, y, además, lo descubre la ostentación con la que hace público sus principios, que suele exhibir de forma impúdica pero que nunca examina o discute de manera crítica. Si alguien se atreve a hacerlo, es combatido por impuro y perseguido, a veces de manera encubierta y cobarde, con la pretensión de discriminarlo o anularlo, o, por lo menos mantenerlo olvidado y muerto para la comunidad. Así hizo el divino Platón con el ateo Demócrito. El filósofo atomista fue citado a menudo, y siempre con respeto por Aristóteles pero nunca mereció la atención de Platón. Este fue el proceder de un amante de la sabiduría con su adversario ideológico.

En esas organizaciones patológicas, narcisistas o fanáticas, individuales o de grupo, que en su origen me parecen siempre defensivas, se encuentran constantemente dos vicios más o menos desarrollados, a saber: la mentira y el robo. Mientras el narcisista suele mentir y robar con frecuencia sin acabar de percatarse de ello porque se engaña a sí mismo acerca de ese particular, el fanático lo hace de modo deliberado y consciente: en general engaña y roba sin escrúpulo.

En relación con la mentira, nos encontramos con una primera dificultad que, según mi parecer, corresponde y refleja el funcionamiento bipolar del humano entre consciencia e inconsciencia, entre los infinitos grados que van desde la perversión a la neurosis. Existen dos grandes grupos de fanáticos situados en polos opuestos: los que mienten de ordinario y los que hacen ostentación de una estricta veracidad. Convendrá, pues, analizar con cierto detalle este último comportamiento que sólo en apariencia contradice el enunciado general. Como luego veremos al estudiar un personaje muy real creado por Platón, el fanático puede exhibirse como si siempre estuviera diciendo la verdad, como si no fuera capaz de mentir o callar; pero esa apariencia de veracidad es dudosa porque, en la medida

en que reposa en una supuesta omnisciencia, es parcial. No tiene en cuenta, además, la subjetividad propia ni la ajena, la posible verdad del otro o la propia verdad oculta. No observa pues, la limitación humana y no respeta la voluntad de no hacer daño, o la de querer hacer el bien, la beneficencia. Se podría pensar que *el límite de la recomendable veracidad se sitúa en el respeto por la persona, para intentar no hacer demasiado daño*. Se verá enseguida, además, que en lo relativo a la veracidad y a otras cuestiones también graves, quiero postular muy claramente una diferenciación entre persona e institución, aunque para hablar con propiedad sería conveniente decir: personas e instituciones diversas, de cualquier orden.

Resulta extraña la actitud fanática de ser veraz incluso cuando se puede ocasionar un daño considerable; es muy interesado el apasionamiento en no poder ser nunca falaz. Ser veraz sin ningún miramiento es demasiado absoluto. Pienso que este absolutismo en parte proviene de que no se discrimina entre Institución y Persona. En efecto, se confunde la veracidad que debe imperar en el seno de las instituciones con el ser discreto en lo que atañe a las personas individuales, pues obrar sin cuidado supone negar cualquier consideración por la existencia del otro, ignorar su independencia. Tener que exhibir la verdad, no poder callar cuando se puede herir al individuo singular en cuestiones personales -situación bien distinta a la de la persona comprometida en funciones institucionales, que siempre corre el riesgo de ser juzgada por su actuación pública-, implica un tipo de fanatismo oculto bajo una máscara: se quiere aparecer como bueno y benéfico, pero se mantiene una relación utilitaria, nada respetuosa con el otro porque se busca única y permanentemente la propia satisfacción.

Al final de su vida, Rousseau, que siempre había repudiado la mentira, escribió en

*Las ensoñaciones del paseante solitario*: "La verdad particular e individual no siempre es un bien, a veces es un mal, con mucha frecuencia algo indiferente" (p.67). M. A. Broggi (1995, p.32), excelente cirujano y brillante pensador, siempre crítico, ha llevado a cabo una reflexión en profundidad sobre los fundamentos éticos de la relación humana y, en particular, de la relación médico-paciente, es decir, una relación institucional. En un bello trabajo donde defiende que la veracidad debe impregnar la relación clínica escribió, no obstante, de manera prudente:

*La necesidad de verdad no puede ser generalizable ni a los individuos, ni a cualquier tema para un mismo individuo, ni a cualquier momento. Hay barreras contra la verdad, y no creemos que el médico tenga derecho a destruirlas de forma brusca. Hacerlo, significaría decidir en nombre del enfermo qué autonomía ha de desear o aceptar, con un nuevo paternalismo que podría ser más perverso que el anterior.*

La relación médico-enfermo es una relación institucional y, por consiguiente, debe proscribir la mentira como debe suceder en cualquier institución. La cura psicoanalítica también es una relación institucional y, por consiguiente, debe fundamentarse en la veracidad de los intervinientes en la relación clínica.

En cuanto al robo debe especificarse en qué consiste. ¿Qué es lo que roban esas personas? El fanático puede robar cualquier cosa, puede quitar bienes de todo tipo, e incluso puede quitar la vida. El narcisista actúa con más cautela y no es tan burdo; cuenta con un aparato superyóico menos anómalo que el del fanático y eso le impone un cierto límite. Puede llegar a robar bienes materiales, pero acostumbra a hacerlo al amparo de la ambigüedad de la Ley o infringiéndola mediante acciones no demasiado graves. En la relación clínica o en una relación comercial puede

confundirse de forma interesada en pequeñas cantidades. En la relación familiar y en la relación de amistad es interesado y es posible que saque provecho del dinero de los demás, por ejemplo, esquivando el pago de lo que le corresponde o manipulando para beneficiarse del reparto de una herencia en perjuicio de los otros. En la relación institucional obtiene bienes y ganancias en detrimento de sus congéneres o colegas. Los bienes que el narcisista cultivado roba de manera ordinaria son de orden espiritual; suele robar la propiedad intelectual, se apropia de las ideas de los otros y, además, se confunde porque de manera muy automática las cree suyas, no discierne la independencia de los otros ni su propia dependencia; es muy dependiente y no lo reconoce. Además, como no puede ser generoso no hace público de dónde proviene aquello que no era suyo y de lo cual se apropió. Rosenfeld (1965) estudió a su modo este fenómeno, pero lo refirió únicamente a aquellos que estaban tendidos en el diván. El egotismo y la vanidad ofuscan la mente del narcisista, y de tal manera que deja en mal lugar a aquél a quien, de forma falaz, llama amigo suyo; *se engaña o miente y expresa que dice verdad*. Tampoco tiene acceso a la magnanimidad que requiere la amistad, y se dice amigo de alguien, o aparenta serlo, sólo cuando a éste le van bien las cosas o tiene poder institucional.

Narcisismo, según mi manera de entender estas cosas, quiere decir: ser muy egoísta y sentir una gran necesidad de considerarse especial, poco común, incluso importante para la Gran Naturaleza; esperar favores y cumplidos, molestarse y deprimirse si tal cosa no se da. Pero, no obstante, lo anterior no es suficiente para definir el funcionamiento narcisista, porque estimo que existe otro componente al que se presta poca atención y que suele ser desatendido. Esos individuos o grupos mantienen con los demás un tipo de

relación caracterizada por ser muy utilitaria y poco escrupulosa, *sólo se ven a sí mismos en el espejo de la vida*, siempre se aprovechan de los demás y no dan nada a cambio; como mucho, ofrecen órdenes, consignas y una doctrina que suele ser caduca y falaz; al mismo tiempo, reclaman o actúan, sin poderlo evitar, una relación parasitaria favorable para ellos que extrañamente creen que es beneficiosa para los demás. Son muy interesados porque sufren una severa indisposición para desplegar amor. La caridad -amor al género humano, como lo entendía Schopenhauer y también Voltaire, siguiendo a Cicerón-, está muy estropeada. Caridad, filantropía, magnanimidad, amistad, son palabras vacías para el narcisista. Para él, la palabra que posee mayor significado y sentido se llama *interés propio*.

Una característica muy importante -por extendida-, que deriva de lo anterior, es que las organizaciones narcisistas individuales o grupales propenden -de forma más pasiva las narcisistas y más activa las fanáticas- a evitar el crecimiento de lo que les rodea; carecen de amor o no lo sienten, ni lo hacen sentir; no se hacen querer. Tal vez el amor -caridad o filantropía- pudiera estar dormido. Este tipo de personas, a veces muy inteligentes pero nada sabias, no soportan que los otros crezcan, les hiere que los demás prosperen y se muestren alegres; sólo toleran el crecimiento de las plantas y la alegría de los animales.

Numerosas personas narcisistas, quizá todas, han tenido padres iguales. Estos últimos no solamente han sido indiferentes o poco cuidadosos con el hijo, sino que han sido activos en utilizar a la criatura en beneficio propio. No han permanecido atentos a las necesidades del niño, no han podido concederle un espacio, no le han permitido acceder al derecho a la propiedad, a lo que le es propio; en ocasiones, ni siquiera físicamente le han concedido la propiedad de su intimidad: hay madres y padres que se pasean por

la habitación, real o mental, del hijo como si fuera de su propiedad. La Esfinge recreada por los griegos, según mi interpretación, sería una representación mítica excelente del narcisismo parental. Fue conocida como "La Cantora" y como la musa de los malos augurios de los muertos porque estaba situada en la puerta de los cementerios; pero los trágicos la colocan en la entrada de los pueblos planteando enigmas; se tenía por omnisciente, pero estaba muerta para las relaciones humanas. Era un monstruo como de cera, y yo creo que carecía de expresión y de sensibilidad y que por eso Esquilo decía de la diosa Esfinge de Tebas: "La Cer que hombres robaba". También podemos imaginarla en la casa, en la habitación del niño, invadiendo y destruyendo su espacio natural, engullendo a la criatura. Algunos que se dicen padres y algunos que se dicen maestros actúan como esa diosa, porque no hablan con el fin de discernir los problemas de los otros y así poder ayudarles: hablan para imponer la propia personalidad y las propias convicciones; por consiguiente, estropean las facultades del semejante, lo devoran. Al narcisista, y todavía más al fanático, el egotismo y la vanidad les llevan a destruir por acción u omisión aquello de lo que no son protagonistas ni creadores. El narcisista y el fanático no pueden observar ni reconocer ningún valor a lo que no les es propio, o a lo que ignoran y, por esa misma razón, no aceptan la autoridad que merece aquél que sabe algo que ellos desconocen. Pueden permanecer callados haciendo como que escuchan, pero nunca oyen. Se les nota que no están atentos; quizá no hablan, pero no saben escuchar de manera empática. No se ponen nunca en la piel del otro, en el lugar del otro; se ponen, eso sí, en su espacio, expulsándolo o devorándolo. Así es la Esfinge de cera insensible.

El narcisista y el fanático no han tenido acceso suficiente a la consideración y al res-

peto por la alteridad. No pueden ser justos y, por consiguiente, mienten, o no dicen la verdad porque no la saben, aunque pueden estar convencidos de que la conocen porque son simples y se creen omniscientes; no pueden ser justos y roban bienes de toda índole. Como he propuesto en el trabajo *"Sobre el morir y el vivir"* (1997), la justicia sería, de entre todas las virtudes, la que merece ostentar la primacía, precisamente porque contiene en su núcleo, como ninguna otra, la comprensión de la alteridad. El narcisista y el fanático utilizan a los demás sin ningún escrúpulo porque virtudes y valores -inmanentes a las relaciones humanas más maduras- como la justicia, la piedad, la generosidad, la empatía o la conmiseración no son componentes lo bastante eficientes en la estructura superyóica de estos caracteres. El componente benévolo y el benéfico del superyó de dichas personas no se ha desarrollado lo suficiente porque las necesidades propias, narcisistas, son desmesuradas. A mi entender, estas graves deficiencias superyóicas provienen, si dejamos de lado, de momento, el factor constitucional, del hecho de que la infancia ha sido insatisfactoria, difícil y durante ella no han quedado satisfechas las necesidades narcisistas que en este momento son propias y adecuadas a la edad. Quiero decir, que el narcisismo es normal en la infancia pero anómalo en la vida adulta, cuando es desmesurado. En relación con el narcisismo normal y necesario, y el que llega a ser perturbador, es de gran interés reconocer la finura psicológica y la profundidad de pensamiento de Rousseau cuando, en pleno combate intelectual con los filósofos de la Ilustración, describe y distingue, en el denominado segundo *Discurso* (1755), el connatural *amour de soi* como susceptible de degenerar en un inescrupuloso y desmesurado *amour propre*, según él, origen de todos los males (p.149 y 235). Sobre la base de esta clara distinción se le-

vanta la ética roussoniana, un punto cardinal de su teoría moral que Kant recogerá al considerar el conflicto entre el yo y la alteridad, contenido en el imperativo categórico, práctico o moral.

El narcisista, unas veces más y otras menos, como ya he dicho, necesita robar y ser falaz, a menudo de forma encubierta, sin apercibirse claramente de lo que hace, ya que se engaña en beneficio propio; mientras que el fanático, si consigue poder, cambia las leyes para apropiarse descaradamente de los bienes y las vidas de los otros y puede mentir de modo impenitente. En ninguno de los dos casos son factibles la amistad y el diálogo fructífero. Al ser doctrinarios, solamente admiten la dependencia, no comprenden la independencia del semejante. Los otros son tratados como objetos al servicio del propio yo, y por ello la relación es parasitaria, interesada en exceso a una edad en que ya no corresponde serlo, y, como en cualquier otro trastorno del carácter, el afectado es el único en no darse cuenta de lo que, para los demás, les resulta evidente.

Los fanáticos tienden a creer en mitos, que acaban convirtiéndose en ídolos, porque están convencidos de que su mito particular -que acostumbra a ser único- es el verdadero y, además, lo consideran real, es decir, sensorial, histórico, asimbólico. Se deleitan entonces con desmedida complacencia en todo cuanto consideran propio y repudian, en general de forma violenta, lo que les es ajeno. Aun así, en ocasiones, adoptan algo procedente de afuera, pero no alcanzan nunca a reconocerlo y, de hecho, un tal proceder acaba deviniendo una apropiación, un robo o una suplantación. Entre los fanáticos hay tanta pasión en la consideración de lo que es propio, y que puede ser falso, que este funcionamiento mental corresponde a un egoísmo exagerado, a un narcisismo violento, siempre defensivo en el origen al no poder reconocer

la propia necesidad. Más tarde, cuando el narcisismo individual o grupal cristaliza, la defensa, permanentemente negada, se transforma en ataque. Mientras que el fanático es activo de ordinario y obra con descaro, el narcisista puede ser más pasivo y comportarse de forma egoísta e interesada, como el fanático, pero, generalmente, con la cara cubierta, en secreto, y jamás llega tan lejos. El narcisista podrá manifestarse como un hipócrita, pero el fanático lo es sin ningún pudor, y a veces cambia la hipocresía por un cinismo sin compasión. *El fanatismo sería la perversión del narcisismo, un narcisismo devenido activo y furioso.* Como en toda perversión, el funcionamiento superyóico es anómalo porque es incapaz de integrar, de acoger como propia la Ley de los hombres, las grandes leyes sagradas. Me refiero al Decálogo de la Humanidad tal como fue presentado por Zaratustra, Moisés, Confucio y otros fundadores religiosos, y descrito de manera ejemplar por Voltaire en su extraordinario *Poema sobre la Ley Natural*. Acerca de este asunto, Rousseau sí que estuvo de acuerdo con Voltaire, porque el ginebrino también cree que la Ley surge del corazón del hombre. Según se mire o, si se mira bien, también en Kant debe interpretarse de este modo el origen de la ley moral. *Los fanáticos, al igual que sucede en toda perversión, sienten el Decálogo como una imposición externa.* Con una menor pasión actuadora, la sofística de todos los tiempos lo ve también así: muestran grandes dificultades e incluso chocan con la imposibilidad de ir descubriendo la Ley en su intimidad, a diferencia de las personas más normales que desde su infancia -a medida que va desplegándose el aparato superyóico-, descubren poco a poco la Ley que brota y surge desde dentro. Los perversos, fanático incluido, no saben encontrar la Ley en su corazón y aspiran sin cesar a cambiar el Decálogo en beneficio exclusivo y a hacerse con uno idiosincrásico. Actúan guiados por un código

propio; por ejemplo, pueden cometer adulterio y sentirse justos y justificados, nunca se sienten en falta, no tienen culpa. Esos son los tipos de cambios codiciales que se efectúan en el ámbito de lo particular; pero si el perverso o el fanático consiguen poder político o institucional, modifican la ley positiva que también debe estar basada en el Decálogo, la Ley de las leyes. Recuérdese, si no, los grandes perversos que la humanidad ha debido sufrir cuando han alcanzado poder: Hitler, Stalin, la Inquisición, etc..

Como a los perversos les resulta muy difícil tener amor por el Hombre, tampoco consiguen amar a las cosas sagradas de los hombres, es decir, no logran amar el saber, ni pueden amar la Ley. No tienen ni filosofía, ni *filonomía*, como propongo que se diga.

A menudo se dice que el narcisista se quiere demasiado a sí mismo. Eso es, evidentemente, una forma de hablar, inteligible, didáctica y, hasta cierto punto, correcta. Pero, si se examina de cerca esa cuestión, el asunto se torna bastante más complejo. Sostengo que el amor es indiviso; no puedo imaginarme un carácter diviso en el amor: amarse uno mismo y odiar a los demás. En realidad, el narcisista aparenta amarse, pero con frecuencia se odia e incluso termina infligiéndose daño de un modo u otro. Cuando el narcisista exhibe lo que podría interpretarse como amor a sí mismo, lo hace de un modo que suena a propaganda de algo de lo que no acaba de estar convencido. El narcisista y el fanático causan daño y se lo causan a sí mismos, pero atribuyen regularmente el daño sufrido a la acción de los otros. Es sumamente difícil que el narcisista y el fanático reconozcan sus culpas. Ahora bien, si en tales casos y estados pongo en duda el uso de la palabra amor, ¿de qué hay que hablar entonces y sobre qué hay que pensar? Quizá sería oportuno pensar en otras palabras; *interés* sería una de ellas, para mí la mejor, como en algún momento propuso

Freud. Una consideración definitiva del narcisismo sería, como ya he dicho, que dichos estados presentan muchas dificultades para desplegar amor. El que se tenga o se pueda llegar a tener está dormido, apagado o neutralizado. Se es esclavo del interés y no se puede concebir otro remedio o manera distinta para proseguir sobreviviendo. Podría incluso decirse que *el narcisista se defiende del amor porque tiene miedo de sucumbir si lo siente y exhibe. Tengo la impresión de que el narcisista nunca ha sido querido, se le ha causado daño cuando era niño y, progresivamente, durante la infancia y la adolescencia, llega a descreer del amor. Entonces, el interés toma la primacía, pasa a ocupar el primer lugar mientras que la justicia y otras virtudes y valores que derivan del amor se van borrando y se organiza y cristaliza un superyó con graves deficiencias.* La importante consideración de Rousseau sobre el amor propio, que me parece sumamente válida y acertada, tendría, pues, que matizarse. Aun así, la descripción que él realiza sobre el amor propio puede contener lo que acabo de decir acerca del interés.

En relación con lo que precede y quizá, sobre todo, con la dificultad para la asunción de la culpa -una función o facultad principalísima, muy vinculada con la disposición para desplegar amor-, el narcisista, y más aún el fanático, creen obrar santa y justamente, al mismo tiempo que se muestran crueles. Están dominados por absolutos, por un interés absoluto. No matizan, son esclavos de un funcionamiento mental esquizoide y paranoide, es decir, un funcionamiento muy parcializado. En ocasiones, se tienen a sí mismos por altruistas y benefactores, aunque ejerzan dominio y violencia. Inflingen, de hecho, grandes sufrimientos en nombre de una idea religiosa, política o patriótica y hasta supuestamente científica, e incluso, si las cosas se les ponen difíciles y pueden hacerlo sin demasiado riesgo, llegan a matar.

¿Qué hay en la mente humana, capaz de las mayores obras y sacrificios altruistas, pero capaz también, a la vez, de la crueldad más despiadada? ¿Cómo es esta mente capaz de morir por el bien o por la vida de un congénere y, en ocasiones al mismo tiempo, listo para matar, de forma legal o ilegal, como ha ocurrido recientemente en China con el ajusticiamiento en público de decenas de sus ciudadanos? Se mata de manera fanática y, curiosamente, en numerosas ocasiones, para conseguir, se dice, una comunidad mejor. Piénsese en algunas de las perversiones ya citadas y en otras. La lista es larga: el tribunal de la Inquisición, el estalinismo, el nazismo, el movimiento etarra u otros nacionalismos cuando son criminales, el fundamentalismo islámico cuando es asesino, las limpiezas étnicas, y un sinnúmero de barbaridades por el estilo. Tales abusos surgen de la necesidad negada, de la desesperación, del egoísmo excesivo y de un narcisismo de grupo. El fanático no tiene piedad o conmiseración y está predispuesto siempre al conflicto y a la discordia. La piedad o compasión puede haber sido desde siempre un sentimiento crucial y definidor. Así la consideraron Rousseau y Schopenhauer. De igual forma, Marco Aurelio, una de las mentes más preclaras en la reflexión de la ética, en sus inestimables *Meditaciones*, nos dijo de manera sencilla cómo enderezar el presente: "Sólo hacia la piedad y la justicia" (XII, 1). También el dios Apolo se fijó en este asunto cuando, muy enfadado con Aquiles y con algunos de sus inmortales congéneres, tuvo que recordar a los otros dioses que la piedad y la vergüenza [conciencia] eran una cosa necesaria para seguir siendo humanos (*La Iliada*, XXIV, 33).

Sólo hay dos salidas a los conflictos graves con los demás, a veces inevitables: la acción desmedida que conlleva el intento de dañar e incluso destruir al adversario; y, de manera más quieta, la comprensión y el per-

dón, o, por lo menos, la evitación de aquello o de aquél que todavía no podemos perdonar. Cuando no hay perdón, hay venganza, y ésta exige la actuación, es decir, la acción sin comprensión, la acción gobernada por el impulso interesado. De la relación antinómica entre venganza y perdón, la tragedia griega, así como la tragedia de algunos pacientes, constituyen ejemplos palmarios, sublime la teatral, lastimosa la clínica, cuando la situación es desventurada. La experiencia clínica y la reflexión de lo escrito por algunos clásicos -Sófocles, Séneca, Marco Aurelio- me condujeron, no sin esfuerzo y dudas, a observar mejor la venganza y el perdón. Entonces me atreví a introducir a este último, como a uno más de los elementos importantes en el centro de la cura psicoanalítica, obviando, como es natural, el moralismo como es preceptivo en psicoanálisis (Armengol, 1994, p.238-242). El psicoanálisis es un oficio o un arte difícil porque es inevitable que el paciente hable de la propia moralidad, y también es inevitable que el terapeuta tenga que hablar de moral para facilitar el habla del paciente, aunque no puede moralizar; ha de poder esperar, si acaso, a que el propio paciente sea quien se moralice, que se perdone y pueda perdonar, es decir, que el amor se despierte. El perdón requiere casi siempre del arrepentimiento del infractor, pero el fanático es tan cruel que no tolera ni la demanda de perdón; opera guiado por una pasión de venganza asesina tal, que lo ciega para atender a la situación del otro. En este sentido, el fanático es muy egoísta y rígido, partidario de los absolutos, enemigo de los matices, omnisciente y prepotente, un narcisista irredento y despiadado, siempre dispuesto a guerrear; implacable, además, porque suele ser paranoico. La falta de atención, la dificultad para atender, la indisposición para considerar la totalidad, tal como se desprende de las reflexiones del estoicismo -se podría decir

también, siguiendo la semántica de Melanie Klein, la dificultad de acceder a la introyección del objeto total-, es propia de estos caracteres.

Entiendo que hay dos formas básicas, dos grandes ejes en la organización de la personalidad individual que dependen de la constitución originaria y de la experiencia adquirida, muy fundamentalmente, desde el origen hasta la adolescencia. De estas dos formas troncales, una permite tener en cuenta la existencia de los otros, y contribuye a desarrollar salud y bienestar; la opuesta promueve ceguera e ignorancia en lo referente a la consideración de la existencia y las necesidades de los otros, y comporta malestar y trastorno. Freud hablaba de elección de objeto narcisista o elección anaclítica; Klein proponía posición esquizo-paranoide o posición depresiva. También se podría formular la polaridad enunciando: narcisismo o altruismo moderado (Bion, en algún momento, propone narcisismo y socialismo). En el origen y en el mantenimiento de toda psicopatología neurótica y caracterial habría un excesivo narcisismo defensivo en el inicio de su desarrollo (se verá en seguida que he modificado este punto de vista). En lo relativo a la defensa, habría que pensar, además, que intervendrían poderosos factores constitucionales. La esfera de la psicosis tendría otro origen, porque según el parecer de muchos -Freud el primero, y además de forma clara en muchos momentos de su obra-, ésta se fundamentaría en una alteración no tan psicogenética, o no tan exclusivamente psicogenética; habría en tales casos una diátesis orgánica o biológica muy determinante. Estaría de acuerdo con Otto Kernberg (1975) cuando afirma que todos los pacientes con reacciones neuróticas y desórdenes del carácter tienen problemas narcisistas. También estaría de acuerdo cuando entiende la psicopatología como un subgrupo de la personali-

dad narcisista<sup>2</sup>. Pero, a diferencia de algunos autores psicoanalíticos, propondría que también los pacientes denominados *borderlines* son narcisistas. Además, un buen número de pacientes diagnosticados como psicóticos y *borderlines* son formas clínicas de histeria disociativa grave, a veces con propensión al onirismo y a menudo con depresión larvada pero que se hace evidente por momentos. Frecuentemente, los designados como pacientes *borderlines* son narcisistas sin grandiosidad ni ambición; pero siempre, y esta característica sería para mí lo específico del narcisismo, usan continuamente a los otros en beneficio propio aunque, a diferencia de los narcisistas más extremos, lo hacen de una

manera más cuidadosa, con cautela, con menos hostilidad y altivez. Se trataría de formas clínicas de cristalización diferente del narcisismo. Habría personas que de manera prevalente exhibirían un funcionamiento narcisista y si, a la vez, no tienen o apenas sufren de síntomas diversos definitorios como fobias, obsesiones, depresiones severas, relaciones objetales histéricas, etc., entonces con propiedad se les diagnostica como de trastornos narcisistas con hostilidad más o menos insufribles, según los casos.

Para proseguir con el estudio del fanatismo me sirvo ahora de un instructivo diálogo de Platón donde, a mi parecer, se tocan con sagacidad algunas de las descritas peculiari-

<sup>2</sup> Ya no pienso de este modo. Intentaré argumentarlo provisionalmente en esta nota sumaria. El psicoanálisis ha simplificado mucho la cuestión de la etiopatogenia. Desde el origen la teoría pulsional o libidinal se edificó con la pretensión de explicar toda la psicopatología, incluida la psicótica, pero este intento fue siempre especulativo y reduccionista. Esta teoría a pesar de ser instintivista no tiene en cuenta los determinantes genéticos de la patología y de la fisiología. Y, lo que puede ser peor, se observa que introduce muchas expectativas acerca de explicaciones que son ilusorias. Ha generado confusión y grandes e infundadas convicciones con desprestigio para el propio psicoanálisis. Además, no puede dejar de ser muy moralista cuando no corresponde. Así pues, estimo que debería considerarse la rectificación de la teoría libidinal-pulsional. Si no se reforma la teoría, la homosexualidad, por ejemplo, nunca podrá entenderse como condición sino exclusivamente como anomalía o perversión y así se suele interpretar al paciente. Asimismo, psicopatología *stricto sensu* (síntomas mentales) y narcisismo deberían comprenderse como entidades claramente separadas porque su origen es distinto.

La mítica pulsión de muerte, si existiera, no podría producir patología sino, tal vez, problemas de carácter (*en su vertiente moral pero para nada en la neurótica*). La pulsión de muerte sólo podría ocasionar problemas de moralidad, sólo podría originar inmoralidad, nunca síntomas. Se moraliza el psicoanálisis, quiérase o no, cuando se invoca la envidia o la acción de una presunta pulsión de muerte o de destrucción para explicar una patología, la mental o la corporal. Hay que desagregar la patología mental (neurosis y psicosis, es decir, procesos con síntomas) de la moralidad, *una de las caras o componentes del carácter*. Al decir moralidad -siguiendo las fértiles reflexiones de Aristóteles sobre ética-, me refiero al comportamiento, a la actuación y a cuestiones como: la envidia o la generosidad; el amor, la amistad y la filantropía [*philia*] o el odio; el narcisismo y el altruismo; lo constructivo y lo destructivo, etc., que nada tienen que ver con un síntoma mental, como, una fobia, una disociación histérica o una alucinación.

Por otra parte, se observa que la persona con patología mental o corporal propende al narcisismo porque la enfermedad promueve egoísmo. Pero lo inverso no es cierto, el narcisismo no puede causar psicopatología, es decir, síntomas mentales, como tampoco origina psicopatología *per se* la personalidad psicopática o perversa; podrán organizar, eso sí, anomalías serias del carácter.

Existirían dos (o más) ejes o carriles, determinantes del desarrollo humano, fisiológico y patológico, muy bien diferenciables entre sí, aunque se entremezclen: el de la psicopatología y el de la moral. El campo de la moral incluye cosas afines o correspondientes tales como: el amor, el interés y el odio, la envidia o la soberbia, el carácter narcisista o el carácter altruista, etc., pero, *excluye el carácter neurótico*, por ejemplo la personalidad histérica o la obsesiva. Al respecto, es muy importante considerar que el eje de la patología y el de la fisiología, es decir, el eje salud-enfermedad estaría muy determinado por la constitución y la herencia (en un sentido algo parecido al que propone Freud en *Análisis terminable e interminable*). También lo estaría el eje moral. No obstante, ambos, a su vez, resultarían muy sensibles o condicionados por el hábito o la cultura, y, decisivamente, por la crianza. La realidad muestra que hay enfermos psicóticos, histéricos u obsesivos bondadosos y tranquilos, y, los hay, imputables o no, malvados o malignos al igual que entre los sanos.

dades caracteriales del narcisismo. Eutifrón creía actuar bien cuando Sócrates lo encuentra decidido a acusar delante de la justicia, a hacer público, un homicidio cometido por su padre. Sus familiares opinan que ésa no es una acción piadosa, pero él está convencido de obrar guiado por la piedad. Cuando su padre y otros familiares le dicen: "Es impío que un hijo lleve a cabo una acción judicial de homicidio contra su padre", él explica y responde: "Desconocen, Sócrates, cómo son las cosas divinas acerca de lo piadoso o lo impío". Eutifrón creía saber y no podía callar la verdad; parecería, incluso, que nunca fuera capaz de mentir. Sin embargo, ¿es veraz la persona que asegura que no miente? Tengo la impresión de que el narcisista y el fanático actúan de forma muy parcial: es posible, efectivamente, que no mientan mientras no vean en peligro los principios doctrinarios que les son necesarios para organizar su existencia. Ahora bien, cuando creen que su propia organización doctrinaria, mental o social, puede arruinarse, y puesto que han instituido como sagrados sus principios existenciales, pasando éstos por encima de cualquier consideración, se creen autorizados a todo en nombre de lo sagrado, de modo que pueden mentir muy deliberadamente si les conviene. El hombre, entonces, deviene un medio para ellos, el fin lo constituyen las ideas, la doctrina, la ideología, la ciencia, la religión; el grupo propio, el partido, la misión, la patria y cosas semejantes. También Kant, el rigorista Kant -luego lo discutiremos-, creía obrar bien cuando aseguraba que nunca, en ninguna circunstancia, debía mentirse. Mucho se ha escrito sobre esa célebre proposición kantiana, pero, de momento, hemos de considerar que él, a diferencia de los fanáticos, instituyó como fundamento de su criticismo que el hombre es siempre un fin en sí mismo, jamás un medio. Nada puede haber, ni doctrina, ideología o religión que pueda desbancar al hombre singular, podríamos añadir.

Si seguimos con Eutifrón, por su manera de actuar parece oportuno preguntarse: ¿será narcisista? Es rígido, omnisciente, ¿no será un pequeño fanático? Hay algo en el carácter y en el comportamiento de este personaje que repugna a la mayoría. Esa repugnancia, ¿no será promovida por su manera fría de actuar, escasamente humanizada y sumamente rigurosa cuando no corresponde? ¿No es inoportuno actuar una función, representar un personaje cuando no corresponde? En efecto, no es oportuno, es inadecuado ser hijo y juez del propio padre. Quizá Eutifrón confunda o no sea capaz de discriminar lo que es la familia de lo que no lo es, error muy importante y frecuente y producto, a su vez, de un acto de puerilidad, a saber: ver familia donde hay institución, querer pensar que la institución debiera ser una familia. Con la agudeza en él habitual, en un trabajo muy apreciable donde, entre otras importantes cuestiones, advierte sobre lo inconveniente de la necesidad de ver una familia en todas partes, De La Lama describe con precisión y profundidad:

*La familiaridad impropia es un intento de hacer que funcione como «gran familia» lo que en realidad no es una familia, sino: bien sea alguna institución diferente de la institución familiar, bien un hecho natural y nada familiar tampoco (1994 p. 145).*

Al hombre singular le corresponde ser persona; no es posible ser persona e institución en el mismo momento relacional. La sala de justicia debe acusar, juzgar y evitar la mentira; los hombres particulares, pobres, debemos abstenernos cuanto podamos de acusar y juzgar, y perdonarnos las mentiras dichas por piedad. Los tribunales tienen que ser justos y clementes; los hombres piadosos y justos. Podría venirnos bien escuchar a Rousseau cuando considera y propone, en su *Discurso* de 1755: "la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, colabora a la

conservación mutua de toda la especie" (p. 152).

Cuando los hombres creen demasiado en ellos mismos, cuando tienen un excesivo amor propio, como preferiría decir Rousseau, devienen instituciones, dejan de ser hombres simples y empiezan a ser fanáticos, a fundar y a establecer, de un modo absoluto y sin piedad, qué es el bien y el mal; comen en exceso, hasta indigestarse, de la fruta del Árbol prohibido de la ciencia y terminan haciendo daño. ¿Podríamos imaginarnos *La piedad* de Miguel Ángel causando mal a alguien? Soy incapaz de imaginarme esa figura procediendo como Eutifrón. No sé si esa escultura, de haber estado todavía más viva habría mentido para no hacer daño; lo que sí creo saber es que los fanáticos pueden mentir sin escrúpulo, aunque también puede haber fanatismo en sostener que no es posible mentir o que no se miente jamás, como quizá hacía Eutifrón. No es bueno mentir, sobre todo en lo relativo a cuestiones importantes; con el tiempo acaba haciéndose daño. Debemos abstenernos de hacerlo, pero hay que poder comprender que, en ocasiones, suele ser inevitable mentir en el seno de las relaciones de familiaridad y amistad. En efecto, es conveniente constatar que en la cotidianidad familiar, en la de la amistad y más frecuentemente todavía en la relación social decimos constantemente pequeñas mentiras, magnánimas mentiras para evitar daños innecesarios. La convivencia urbanizada y tranquila reclama la verdad y la mentira. Ahora bien, resulta evidente que aquí como en todo hay unos límites que no deben sobrepasarse para evitar males mayores. A la vez, en lo relativo a este vicio y virtud lo que decide sobre el juicio que nos merece el carácter de cada persona es la proporción relativa de veracidad y mendacidad. Las personas que mienten a menudo no nos son agradables aunque las tengamos por amigas, pero, tampoco nos son cómodos aquellos amigos o familiares que siempre han

de decir la verdad aun tratándose de tonterías sin importancia. Ser esclavo de la veracidad suele ser un tormento para aquellos que nos rodean, ser demasiado inclinado a la mendacidad suele manifestar poca estima y respeto para con los otros.

En las relaciones de amistad y de familiaridad, a veces, la verdad puede hacer mucho daño y no conducir a nada bueno; puede ser muy destructiva. Aquí, la verdad tendrá que ser descubierta si se quiere pero, y eso es lo esencial, no puede propagarse e imponerse en nombre de una veracidad devenida en sagrada. En el seno de la familia, en circunstancias excepcionales, habrá que entender y perdonar la mentira, mientras no exista contumacia; pero cuando estemos actuando en el seno de una institución justa, cuando ésta respeta los Derechos humanos, no se puede mentir. Kant es muy absoluto al establecer que la mentira siempre es condenable; su rigorismo principialista no admite la variabilidad circunstancial. Para él, el deber se impone siempre a la consideración de cualquier circunstancia. No hay excepción posible. A mí me parece que Kant se equivocó sobre este particular, porque no llegó a diferenciar debidamente, como acabo de proponer, la persona individual en su cotidianidad, familia y amigos, de la persona cuando forma parte de una institución o se relaciona con una institución. Cuando una persona profesa una determinada función u oficio que la comunidad dictamina que es de su interés, el profesional se inviste con el hábito correspondiente a su función, aunque no lo haga de manera tangible y visible como en las edades Antigua y Media. El médico, al ejercer su profesión, se pone o se ponía la bata; el magistrado, la toga; el sacerdote, la sotana; la policía y el ejército, el uniforme; el rey, la corona, etc.. En esas circunstancias, en esos modos relacionales de tipo institucional, no podemos mentir si somos interrogados; la veracidad aquí sí que es inexcusable, como Kant preten-

día para todo. Pero en casa no llevamos o no deberíamos llevar hábito y, por consiguiente, no debemos hacer como Eutifrón que no puede discriminar debidamente. Parecería que de manera omnisciente no pudiera prescindir del hábito, cree saber y presume de saber. El rigorismo de Kant es imprescindible para evitar perversiones institucionales; curiosamente, el mismo Platón deja de ser socrático en *La República*, cuando admite la mentira para el gobernante magistrado en nombre de la razón de Estado. ¿Este Platón no nos recuerda actuales hechos horribles y punibles relativos a crímenes de Estado? ¿Kant o Platón? En la *res publica*, en la institución, siempre el Eutifrón platónico, el rigor y la veracidad de Kant, nunca el Platón de *La República*. En casa nunca como Eutifrón. No puede denunciarse a un familiar homicida; otra cosa será qué hacer con él si es un asesino contumaz, o qué hacer con un familiar o un amigo, para no cometer perjurio, cuando éste es descubierto y llevado ante un tribunal. Contradiendo a Kant en estos supuestos, me inclinaría por la casuística y que el propio obrar se determine por la presencia de la subjetividad, por la acción de la conciencia que quiere ser beneficiante, pero, no por la acción de la ciencia que puede devenir omnisciencia maleficente. Es cierto, siempre podemos equivocarnos, pero en casa podemos tener que elegir la conciencia antes que a la ciencia, y tal cosa la institución debe perdonarlo. Por el contrario, es imperdonable que la mendacidad prevalezca en las instituciones ya que entonces todo se pervierte y se corrompen la justicia, la ciencia y la humanidad. Aquí sí que uno debe inclinarse ante Kant. Da qué pensar lo que dice Voltaire en *El filósofo ignorante*:

*La palabra injusticia no se pronuncia jamás en un Consejo de Estado en el cual se propone el asesinato más injusto; los conspiradores, incluso los más sanguinarios, no han dicho nunca: Cometemos un*

*crimen. Todos han dicho: vengamos la patria de los crímenes del tirano; castigamos aquello que nos parece una injusticia. En una palabra, halagadores cobardes, ministros bárbaros, conspiradores odiosos, ladrones hundidos en la iniquidad, todos rinden homenaje, a su pesar, a la misma virtud que ellos pisotean (p. 894).*

Es inevitable pensar que también en nuestros días, cuando en un país sucede lo que Voltaire describe y denuncia, hay que mentir si se quiere evitar la pena. Los que han actuado mal es difícil que puedan tener filosofía y filonomía, porque hacerse responsable de las culpas es muy duro en tales casos; si se dice la verdad se pierde el honor y se puede perder la libertad. Pero, en tales casos si se es mendaz se puede perder para siempre la filosofía y la filonomía, decisiones muy graves las que hay que tomar después de la culpa. Edipo, a pesar de lo que dice, tampoco tuvo filosofía ni filonomía, porque siempre negó que había matado a un humano usando el argumento pueril de que no sabía que mataba a su padre. Puede haber falsas razones para cualquier cosa cuando se es narcisista como una criatura y, por consiguiente, se actúa la transferencia infantil.

Si ahora tomamos en consideración el análisis rigorista y de principios tal como vimos que proponía Kant, y examinamos los comportamientos que hemos descrito en el seno de la familia y en el del Estado, podríamos establecer que la ética deontológica o de principios, *more Kant*, y la ética de consecuencias o circunstancial no han de ser excluyentes. De ellas se puede desprender no una oposición, que puede ser parcial y, por tanto, falaz, sino una síntesis. *La ética de principios debe tener la primacía en la institución y, esta ética, debe modelar y tutelar a la ética consecuencialista. Quizá, en la relación de amistad y en la relación familiar debe ser a la inversa.*

Kant reconoció que debía a Rousseau el origen y principio de su reflexión ética, pero no es justo con Voltaire, porque algún punto decisivo de su criticismo relativo a la virtud había sido dicho por el filósofo francés, a quien Kant conocía bien. En la *Crítica de la razón práctica* cita a Voltaire una vez para explicar que se había hecho perder el respeto, pero necesariamente tenía que haberlo citado por otras cuestiones. El alemán no fue lo bastante magnánimo y justo y creo que cometió el mismo pecado de Platón al no citar nunca a Demócrito. ¿Platón y Kant demasiado narcisistas, demasiado políticos, interesados en el triunfo de un grupo con una ideología determinada? Rousseau fue para Kant el "Newton del mundo moral" al situar la autonomía de la ley en el corazón de los humanos, deshaciendo la pretensión de la moral heterónoma. Voltaire decía lo mismo y algo más. El carácter incondicionado de la virtud, contradiciendo, por ejemplo, a los epicúreos antiguos y a los de siempre, es claramente visible en Voltaire cuando dice: "La virtud no es un bien, es un deber; es de un género distinto, de un orden superior, y nada tiene en común con las sensaciones placenteras o dolorosas" (*Diccionario filosófico*, p.343). Y ésta es una de las proposiciones fuertes que Kant no pudo reconocer que Voltaire ya había pensado. El hombre, ser moral, es para Kant, siguiendo a Rousseau, el fin último de la naturaleza, con independencia de los propios gustos e inclinaciones. No hay posibilidad de intervención por parte de agentes ni de mediaciones al margen del hombre mismo, dado que éste no es un medio jamás. El respeto que se debe a un humano ha de ser absoluto, según el autor alemán.

Ahora, amigo lector, te hago depositario de una carta que he escrito a Kant y que dice así:

*Querido Immanuel Kant: Todo cuanto has pensado y escrito es extremadamente valioso pero no puedo evitarte una reflexión y un reproche. Eres grande, porque tu pensamiento*

*no puede dejar de estar presente en cualquier reflexión acerca de los principios de la ética desde que nos los descubriste, y fundamentaste que lo bueno sin restricción es la buena voluntad, la voluntad buena, la benevolencia, sobre todo, cuando en la Metafísica de las costumbres, la ligas al hacer el bien, es decir, a la beneficencia. Al mismo tiempo, nos has hecho evidente, mejor quizá que ninguno de los antiguos, si exceptuamos a Aristóteles, el principio de la alteridad, la presencia de los otros, cuando explicas en la insuperable Fundamentación de la metafísica de las costumbres, tu imperativo moral en relación con la humanidad como un fin en sí misma.*

*No es mi pretensión hacerte mejor -porque eso sólo puede ser cosa tuya-, sino explicar las consecuencias que para el conocimiento pueden tener algunas omisiones en tu obrar. Te confieso, no obstante, una de mis debilidades: me alegraría y me complacería que pudieras ser más magnánimo. Nos ocultas algunas cosas, y has pecado como todos hacemos; cometes el mismo pecado que Platón, tu amigo, ignorando con desdén a uno de los adversarios de los dos. Además, guardas silencio sobre otros pensadores principales cuando debería hablarse de ellos. Más adelante, porque deseo ser franco contigo, te reprocharé que no cites como es obligado a Espinosa, el constructor de una de las más bellas catedrales del pensamiento, aquel colosal libro conocido con el nombre de Ética. En efecto, hablas de una concepción suya muy importante, te la apropias, lo cual dice mucho en tu favor, pero no hablas de él. ¿Cómo puede ser posible que Kant cometa estas omisiones?, ¿Te recuerdo lo que otro hombre joven, tan fino y esmerado como el anterior en cuestiones de moral, pensaba de la omisión? Has de haber olvidado que Marco Aurelio explicó de manera inequívoca que muchas veces comete injusticia aquel que no hace nada, no solamente quien algo hace (IX, 5).*

*Para continuar mi crítica reflexión sobre los posibles y poderosos motivos ideológicos de los que solemos ser esclavos te digo, querido, lo siguiente: tú y Platón no podéis reconocer la posibilidad de que Demócrito haya podido ser la fuente de inspiración de aquél que, por su inestimable pensamiento moral, siempre tienes presente. Como bien sabes, estoy hablando de Sócrates, uno de los pilares de tu ética autónoma, aunque no siempre lo citas como tal. Tengo la impresión de que Platón y tú sentís cierta aversión hacia quienes no son teístas, curiosamente, como ocurre a veces con Voltaire. ¿También tú dices que Demócrito es un presocrático?, ¿haces como el noble Cicerón?, ¿por qué no nos decís la verdad?, ¿por qué nos engañáis? Los filósofos sabéis que Sócrates era contemporáneo de Demócrito, sabéis, incluso, que éste seguramente fue algo más joven que el de Atenas, y sabéis que murió bastantes años después. Tú que pretendes tener un carácter noble, ¿no crees que ésa puede no ser una cuestión menor?, ¿no podría haber en eso una mistificación interesada? Sí, ya sé lo que suele escribirse imitando a Cicerón:*

*Se denomina presocráticos a los que a diferencia de Sócrates se ocuparon más de la Naturaleza que del hombre; Sócrates a la filosofía la descendió del cielo a la tierra, del examen de la naturaleza al del hombre.*

*Muy bien, pero además, ahora todos sabemos que ha habido mucho silencio acerca de Demócrito y otros, y mucha propaganda sobre Sócrates y algunos más. Y, no obstante, hay mucha y muy profunda reflexión ética atribuida a Demócrito: la formidable e imponente concepción acerca de la interiorización de la conciencia moral, como sabes bien -o hubieras podido saber si tu amigo Platón te lo hubiera contado-, fue formulada por primera vez por el materialista. Ya no es posible ocultar estas cosas, alguna gente -que asimismo puede*

*disgustarse con Platón- lo hace público. Recordarás, cómo no, que citas a Demócrito en la última página de tu Crítica de la razón pura, aunque de forma oscura, me parece que nada elogiosa, y en la Crítica de la razón práctica te refieres a él para decir que no merece la pena detenerse en su sistema de la casualidad dado que es manifiestamente absurdo. ¿No es parcial e injusto criticar a quienes no aceptan la finalidad, tu necesario teleologismo, y ofrecer una idea reduccionista de la casualidad al no hablar de determinismo? Te consta que Aristóteles lo cita a menudo y con respeto; sabes bien que para Demócrito azar y necesidad es una manera de decir lo mismo y que por no aceptar ninguna finalidad fue criticado seguramente con escasa razón por el discípulo de Platón. Demócrito no necesitaba ser teleologista; tú y Aristóteles necesitáis un plan y una finalidad.*

*Quizá no conozcas los fragmentos de la ética democritiana y ello te eximiría de culpa. Tú que hablas de la majestad del deber y has escrito: "¡Deber, nombre sublime y grande!", mira lo que dice Demócrito. Te lo digo en forma de resumen y me consta que formularás objeciones a ello:*

*No por temor, sino por deber, es preciso abstenerse de acciones viciosas. Quien evita la injusticia sólo por causa de la ley, tiende a actuar mal y a escondidas, mientras que quien fue persuadido al reconocimiento del deber, no tiende, ni abiertamente ni a escondidas, a llevar a cabo actuaciones incorrectas.*

*Has de saber, hemos de saber, para ulteriores reflexiones, que algunos fragmentos democritianos son idénticos a los pilares que sustentan la ética socrática. ¿Demócrito conocía a Sócrates o Sócrates conocía a Demócrito? Immanuel querido, ¿sabes lo que pienso de este asunto? Si Demócrito hubiera recibido los principios de su ética de Sócrates, lo hubiera declarado así; aparecería, tal vez, el nombre del maestro en alguno de sus*

fragmentos. Desconfío, por el contrario, de Platón; intuyo que era lo bastante interesado y apasionado en el combate ideológico y pudo habernos ocultado que Sócrates había bebido en las fuentes de la ética de Demócrito. Tanto la gente que piensa –y tú piensas mucho, todo el mundo lo reconoce– como la que nunca lo hace, somos con frecuencia demasiado apasionados en lo que se refiere a la ideología, y en eso, tú, admirado pensador, descuidas el aviso de tu colega Hume acerca del poderoso efecto que la pasión puede ejercer sobre la razón. Por consiguiente, en más o en menos, hacemos, y parecería que fuera inevitable, un uso político de la ideología, lo que, desde luego, acaba desmereciendo a la filosofía misma. Como bien sabes, filosofía e ideología se excluyen casi siempre. Hemos de estar muy atentos si queremos mantenernos intelectualmente honrados. Tú recuerdas, quizá mejor que nadie, que Aristóteles deseaba que sus conciudadanos no pecasen de nuevo contra la filosofía. ¿Te das cuenta, admirado filósofo, que no eres lo bastante beneficiante con tus lectores y con la memoria de los vivos y los muertos? Cuando no se es beneficiante se puede ser maleficente, y aun cuando jamás lo hayas formulado de ese modo, creo que te corresponde un pensamiento así. Alguien podría pensar que te exijo demasiado al pedirte algo que no das. Te prescribo, no obstante, la misma medicina que tú le hiciste tomar a Hume cuando en la Razón pura escribes: “Nuestro escéptico [Hume] no distinguió estas dos clases de juicio, y, sin embargo, debiera haberlo hecho”. Pues bien, la medicina es la siguiente: tienes que hacer algo que no haces. Tengo la impresión, porque sé que le lees, que has recogido alguna flor del jardín de Voltaire –ya ves que ahora hago uso de una excelente metáfora del querido Séneca–, pero apenas hablas del francés, y cuando lo haces, lo dejas en mal lugar. Sí, ya recuerdo que en una ocasión citas algunos versos suyos, pero eso me parece

insuficiente. No haces bien porque quieres ser honrado, y no deseas ser narcisista. ¡Tú, precisamente, que eres uno de los que nos haces caer en la cuenta de la importancia de la alteridad! Nunca te agradeceremos bastante que hayas fundamentado tu ética siguiendo los pasos vacilantes de Demócrito y de Sócrates, y, sobretudo, los de Aristóteles, tomando en consideración la existencia del otro. ¿Recuerdas que en la Crítica del juicio vinculas el mal a un “intratable egoísmo”? Y, ¿qué de la Metafísica de las costumbres?: “Hacer el bien es un deber”, dices, y concluyes, yendo más lejos incluso que algunos de los antiguos: “La felicidad ajena es un fin que a la vez es un deber”. ¡Qué hermosa frase la que escribes en tu Religión! Es como un verso que condensa buena parte del universo humano: “Egoísmo, el dios de este mundo”. En función, pues, de tu oportuna insistencia en la consideración de los demás creo que, inexcusablemente, debes citar a Voltaire para hacerle un bien, a él y al resto de cuantos te leemos. ¿Y qué haces con tu admirado Rousseau? Eres muy sobrio, lo sé; hemos visto que en tu casa sólo tienes colgado un cuadro. ¡Y este cuadro es la efígie de Rousseau! Eres un hombre contenido, templado y, no obstante, te exaltaste al conocer cómo enfocaba Rousseau el problema de la teodicea. Todavía oigo tu grito vehemente:

Rousseau ha sido el primero en descubrir, bajo la multiplicidad de las supuestas formas humanas, la naturaleza recóndita del hombre y la ley oculta según la cual la providencia queda justificada por su observancia.... Después de Newton y Rousseau, Dios está justificado y la sentencia de Pope es verdadera.

Ya sé que Voltaire se ríe de Pope y de Leibnitz y que eso te duele. Está bien, reconoces un gran mérito a Rousseau y, además, a diferencia de Voltaire, que no sabe qué hacer con la Providencia, Rousseau se le enfrenta enérgicamente; pero este elogio de Rousseau

*lo has escrito sin ánimo de hacerlo público: se encuentra manuscrito sobre el margen de uno de tus trabajos. ¿Por qué no has podido "colgar" el cuadro de Rousseau en tus grandes Críticas si ha sido de tanta importancia para ti? Sabes bien que nunca lo citas en tus grandes obras, aunque sí lo haces en alguno de tus opúsculos. Quizá soy demasiado riguroso y exigente, pero como a veces, de forma muy seria, te refieres a la virilidad necesaria para pensar con rectitud... -No sé, por otra parte, por qué no hablas de las mujeres, ¿no son ellas, en ocasiones, más valientes?-. Así pues, ya que ésa es tu posición, serás lo bastante viril para encajar mi insolencia sin ningún lamento.*

*Hay una concepción que puede ser central, como tantas otras, en tu reflexión y que aprecias especialmente: me refiero a la consideración acerca del contento de sí mismo o de uno mismo, tu célebre e importante selbstzufriedenheit, ampliado más tarde, supongo que con considerable esfuerzo de tu parte, cuando hablas de un placer moral. En la obra en que hablas de este placer dudas acerca de la oportunidad de añadir la benevolencia, el amor, al cumplimiento del deber para sentirse contento. Esta es una reflexión de suma importancia sobre el superyó o, para decirlo con más propiedad, sobre diferentes tipos de cristalización del superyó. Hay pacientes que hablan de esas cosas sin haberte leído: unos dicen que no se sienten contentos; algunos llegan a decirlo como tú lo formulas y manifiestan que no están contentos consigo mismos; la mayoría expresa lo mismo de un modo distinto, dicen estar deprimidos. Ahora bien, ¿cómo puede ser que no digas que uno antes que tú introdujo en la reflexión ética la concepción quizá capital sobre el contento del alma o el sentirse contento? Fue el gran pensador que establece de manera bien suave y natural identidades fundamentales, aquel que identifica el contento con el conocimiento, la*

*virtud y la felicidad. ¡Menudo atrevimiento! El contento de sí mismo o del alma es una flor muy bella que creció en el jardín de Espinosa, como otra muy parecida, casi igual, la euthymia [buen ánimo] apareció en el de Demócrito. Tu has leído la Ética de Spinoza tan impresionantemente; pero ese jardín no te agrada, y tienes, desde luego, tus buenas razones, porque el judío expulsado de la sinagoga, fichado y puesto bajo vigilancia por la Inquisición, perseguido por impuro, pone en cuestión tu amada libertad y tu amada deidad, el homo noumenon escindido del homo phoenomenon... Es cierto que tu actitud hacia Spinoza cambia al final, pero, curiosamente, según parece, cuando tu fe cristiana, sufre una variación. ¿Por qué te resulta tan difícil recordar a tu adversario Voltaire?, ¿por qué no citas a Rousseau, tu admirado filósofo, en tus obras principales?, ¿por qué no mencionas como es debido al joven y gran Espinosa? No tengas miedo, inflexible filósofo, porque el mundo seguirá girando lentamente como desde el primer día aunque pueda haber progreso, como tú, entre otros, te esfuerzas en razonar. ¿Hubiera cambiado el mundo de haber citado Platón el mérito de Demócrito? Seguramente no. O, tal vez sí. ¿Hubiera habido mayor progreso moral? De cualquier modo, citar, cuando es obligado, a los adversarios y a los amigos honra a quien lo hace y es un deber de justicia.*

*A ti, que tienes una poderosa cabeza, te pido que pienses y, si te place y puedes, me respondas algún día, la siguiente cuestión que a todos habría de ayudarnos: ¿Inclinarse ante la pasión y dejar enterrados el pensamiento de algunos autores por consideraciones ideológicas o políticas, podría ser una consecuencia del narcisismo? Me atrevo a decirte que tu poderoso racionalismo no ha podido tomar en consideración la afirmación de tu colega Hume al decir, contundente y valientemente, que: "La razón es, y sólo debe ser, una esclava de las pasiones, y no puede*

*pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas". Para muchos no es fácil admitir lo que, entre otros, propone Hume: la moral se subordina a la pasión o al sentir. Comprendo tus reservas, pero si escuchamos el ruido enorme que los hombres alcanzamos a hacer y a sufrir desde siempre en el seno de esta sorda e impasible Naturaleza, la propuesta de Hume no constituye ninguna sandez. Tu Razón no puede admitir el contacto con la pasión. Pero, ¿tú, que en todo momento sitúas a la razón como eje de la ética y la moral, no serás esclavo también de la pasión cuando de narcisismo e ideología se trata? ¡Te debo, te debemos tantas cosas! Entre otras, me he beneficiado de una más amplia concepción del superyó, del superyó de algunos, quizá del de la mayoría, a pesar de que no sabes qué hacer con el del perverso. No estoy de acuerdo contigo y con Platón en que deba aplicárseles la pena capital. Tus páginas dedicadas a este tema, quiero decirtelo claramente, me parecen abominables. Dejas de lado a Hume y ello te impide advertir que la pasión puede haber enturbiado tu poderosa razón. Te es posible admitir que se dé muerte a un humano perverso, tal vez porque crees en la inmortalidad. Demasiado anhelo de inmortalidad podría corresponder a un excesivo narcisismo al no poder aceptar la propia muerte, y a no tener en cuenta que no debemos decidir la vida de los demás. ¡Que haya que recordar tales cosas al príncipe de la alteridad, del deber y del respeto! ¡Demasiada ansia de inmortalidad! ¡Demasiada fría pasión! En relación con ésta, cálida o fría, apacible o no, calm passion o violent passion como dice Hume, no hay más salida, estimado amigo: para entender el superyó hay que poder incluir a Hume, se te debe emparejar a él, mal que te pese. Kant-Hume, no es posible ser excluyente o partidario. No es posible hacer ideología partidaria sin dañar al conocimiento. Quizá no se pueda modificar el superyó de determinados malvados, pero dis-*

*ponemos de otros remedios que nos permiten evitar la muerte si estamos tranquilos y podemos sortear la venganza. El problema es que, al igual que Platón, no sabes cómo resolver el problema del mal, del daño, de la culpa, pues, del mismo modo que él, entiendes al superyó de manera parcial e incompleta. Sospecho que en lo relativo al mal es sumamente importante y frecuente el grave problema que plantea o surge en el Eclesiastés: ¿habrá justicia al final del tiempo o no tiene por qué haberla? Creo, te lo digo como lo pienso, sin disimulo que, como sucede a la mayoría, te ha impresionado mucho este problema y no puedes, a pesar de que antepones siempre la moral a la teología, prescindir de la teología de la inmortalidad o de la resurrección a la manera de Pablo para fundamentar la moral al final de tu obra. Voltaire, que puede ser muy desmesurado, como sabes bien no es justo con los judíos; pero, tú, ¿seguro que hablas con equidad de la religión judía?; ¿qué pensar de la ortodoxia que no admite la inmortalidad? En lo relativo a la ética en tu Religión eres injusto con los judíos y, por extensión, me parece que también lo eres con los ateos; ¿recuerdas lo que dices?:*

*Ya que no puede pensarse en ninguna religión sin fe en una vida futura, el judaísmo como tal, tomado en su pureza, no contiene ninguna fe religiosa...; el que no haya querido tomar en la menor consideración la vida venidera demuestra que ha querido fundar solamente una comunidad política, no una comunidad ética.*

*Excesivo para ti. Parece que acabas diciendo que no hay comunidad ética sin inmortalidad. ¿Eso, dice Kant? ¡Ay!, el Eclesiastés, amigo mío. Tu médico de cabecera me parece que es Pablo, el mío es Demócrito como debes haber descubierto, a pesar de que las cartas de aquél son admirables y es bueno y recomendable leerlas con toda la atención que uno pueda.*

*No acostumbras, amigo Kant, a hablar de los niños, del desarrollo y del cambio en tus*

grandes obras. ¿Has observado que los mayores solemos causar daño a los niños guiados por nuestro narcisismo? ¿Te has percatado de algo muy extraño en lo relativo a la infancia?, ¿has observado que, en ocasiones, los mayores se complacen cuando el niño tiene miedo y sufre? Estos mayores son crueles y no lo saben, se tienen a sí mismos por valientes y se creen mayores, pero son sólo adultos en su apariencia corporal. ¿Sabes lo que pienso de este tipo de cuestiones? Mantengo que del narcisismo de los padres, de la falta de amor, pueden surgir homicidas y suicidas; entre los primeros Edipo es un caso notorio. Me gustaría que hicieras una lectura crítica del concepto de superyó de Freud, del cual hay mucho que aprender y, a la vez, mucho que criticar, pues me temo, te repito, que no sepas qué hacer con el mal. Ojalá efectuaras esa lectura; cabría esperar mucho de ella y al final todos ganaríamos algo. Según vemos en tu Religión, donde quedas muy enredado en sabias y profundas consideraciones, tienes que acabar por imputar un mal radical en la naturaleza del humano, como, desgraciadamente, siguen creyendo muchos psicoanalistas. Estos colegas a tu mal radical lo llaman pulsión de muerte. ¡Qué libro el tuyo sobre la Religión dentro de los límites de la mera razón, que según mi parecer es una mezcla de profunda sabiduría y de propaganda clerical! Hablando de religión, Rousseau, tu preceptor, me gusta mucho más que tú; es más poético y parece más independiente, es admirable su sincera honestidad. Aún sin ser religioso, me pregunto, y pregunto al amigo religioso, ¿es genuina la religión sin poesía?, ¿si se la despoja de mito y de poesía, no se convierte en ideología política? En tu Religión quieres prescindir de la casuística y quedas atrapado en ella, porque acabas prisionero de lo absoluto. Sólo puedes salir del laberinto cogiéndote de lo absoluto. Pero el problema clave y su solución, amigo mío, según lo entiendo y oso exponértelo, es la

variabilidad de la especie humana, que se resiste a lo absoluto. La humana es una especie que tiene mucho en común, pero es la más variable que existe. Es tan variable en el pensar, el sentir y el obrar (moral) como en lo corporal. Las demás especies son más constantes en el obrar, hay menos variabilidad. Percibimos la moralidad en la medida que hay variabilidad o diversidad, porque si todos los hombres fuéramos idénticos como pueden serlo los gusanos no advertiríamos que somos morales o inmorales, y no reflexionaríamos como venimos haciendo desde siempre acerca de lo que es la moralidad; seríamos morales o inmorales y basta. Todos los humanos tenemos cara, voz y huellas digitales; somos semejantes pero no somos idénticos, somos singulares. Con la mente y la moral ocurre algo parecido. La Razón y la Ley se ven con claridad en el corazón de la mayoría de los hombres, pero no en todos ellos. Protágoras no acertó al afirmar que Zeus repartió por igual Justicia [dike] y Conciencia moral [aidós]. En consecuencia, quisiera exponerte mi conclusión acerca de la pregunta: En lo relativo a la moral, ¿qué criterio prevalece? Respondo para ti, para uso de tu crítica: A constancia del criterio moral de la mayoría, la physis humana, la fisiología moral, que en el cómputo general de la historia suele ser más frecuente que la patología moral. La fisiología moral, más constante que la patología y que, como tú me has ayudado a apuntalar en mi reflexión, no es consensuada ni es nómica o circunstancial. De esa constancia, de esa physis extraes, no te engañes, el a priori, el imperativo moral y todas tus bellas cosas, sagradas y eternas, palabras estas últimas dichas a la manera de Spinoza. Sobre los astros, las abejas o las hormigas sería más fácil postular absolutos o leyes de carácter universal; en los humanos, esto es posible sólo relativamente. Únicamente de un modo relativo se puede ser absoluto. Pero, ¿es eso un pecado filosófico? Si fuera así, perdóname, porque no soy más que

*un modesto lector, apasionado lector a veces de alguna buena filosofía, como la tuya, pero sin hacer de ello profesión ninguna porque mi oficio es otro. Creo que ahora estamos hablando del viejo problema del ser, del cambio y del movimiento. No son absolutos, ya que coexisten los dos, y cuando uno piensa en lo absoluto disocia el movimiento, la dinámica. Quizá por eso no aceptas la cantidad, como sí hace el viejo Aristóteles en la formulación de la virtud: sólo te fijas en la cualidad, en el es o no es, una propuesta absolutista que puede llegar a oponerse al cambio. Y, sin embargo, sabes bien que un hombre virtuoso puede dejar de serlo, y viceversa. La virtud es o no es en relación con la cantidad y no sólo con la calidad. Otra consideración todavía: el amor y el odio crecen y decrecen, son móviles en relación con la experiencia, cambian o pueden cambiar en el curso de la historia individual; pero sospecho que eso es algo que no ves o no quieres considerar. Lo que sí dices, en cambio, es que es preferible dejar los sentimientos al margen. Cuando tienes que fundamentar la conciencia sólo admites el deber, pero éste es una parte del superyó, no lo es todo. Hume tiene también razón. Respecto a la conciencia y a la "pasión" o sentimiento de Hume, Freud te supera, quizá, en el primer tramo del camino, porque examina e investiga la variabilidad de la conciencia moral, que él denomina superyó; investiga su singularidad, que en parte es condicionada, relativa. Más tarde postuló, también, un absoluto. Y, lo malo de los absolutos es su inexistencia, o su parcialidad, por ejemplo, tu célebre propuesta sobre el deber. Todo lo que es no puede ser un mal absoluto, aunque puede ser un gran mal, pero, a su vez, lo que no es y se postula acaba ocasionando dolor y daño al conocimiento y, después, a las personas. Así, en el caso de Freud, el complejo de Edipo y una mítica pulsión de muerte, una especie de mal radical como a ti te gusta denominar, que él aplicaba de modo absoluto, es*

*decir, como si tales postulados fueran imprescindibles. No podía dejar de aplicarlos porque devinieron muy poderosos y tiránicos para él. Además, como suele suceder con los mitos o sus esbozos, seguramente estuvieron presentes en su cabeza, durmiendo quizás desde la infancia o la juventud. Dichos mitos fueron considerados y queridos como propios y esenciales. Por otra parte, considero que el mito, y estimo que podrías compartir mi opinión, puede llegar a ser sumamente peligroso cuando se le cree real, histórico. El mito es agradable e instructivo mientras sea arte, pero, mucho cuidado, porque cuando traspasa su límite e invade el territorio de la ideología o de la ciencia puede ser funesto y nocivo. Hume pensaba que la pasión gobierna la razón. No parece una sandez si se observa la fuerza y la potencia que pueden adquirir los mitos. En efecto, el carácter que es sumamente potente y eficiente, y el sentimiento de necesidades diversas van construyendo principios, mitos y filosofías que condicionan la razón. Aunque te disguste debe entenderse la Razón como un mito más mientras se la considere pura, es decir, incondicionada. No existe una tal cosa absoluta.*

*En lo referente a los principios es evidente que no puedes aceptar un dualismo teológico, maniqueo, porque, como es lógico, tu teología sólo puede admitir, para no alterar la razón, más que un único principio supremo originario, para decirlo con tu léxico. Pienso, sin embargo, que en lo relativo a este grave asunto Rousseau no te salva a la Providencia -a la que antes ya hemos aludido- porque él al igual que tú, como admites en algún pasaje de tu Religión, entendéis que el mal también es el dolor físico, y tal cosa necesariamente significa que no todo el mal depende de la libertad. Sé que conoces a Broggi, buen cirujano y cirujano bueno. Hemos hablado mucho de estas cuestiones y, como otros antes, hemos concluido que el mal es el dolor y el daño, sea físico o moral. Aunque lo contrario no puede*

ser cierto porque el bien no se reduce al placer. Tales conclusiones que seguramente se originan en nuestra práctica médica siguen una tradición más aristotélica que epicúrea. Por mi parte también sostengo que el progreso de la humanidad es la disminución del dolor y del daño -Broggi afirma que debería añadirse la comprensión a la disminución del sufrimiento. Pero, como se observa a menudo que no siempre se alcanza un aumento notable de la comprensión, me conformo con la idea de que la disminución del dolor debe ser suficiente. Acerca del progreso, acabo de escribir unas pequeñas reflexiones en un trabajo corto sobre el conocimiento y el consentimiento de la muerte, pero ahora debo dejar este tema; con gran esperanza y alegría pienso escribirte una próxima carta acerca de este asunto. Para volver a lo que ahora tenemos entre manos, ¿es que no puede prescindirse de los principios absolutos y radicales, como el bien y el mal, para hablar de lo humano? Espinosa lo hace sin inmutarse, pero tú no puedes seguirlo puesto que si "Deus sive natura", solamente existe una substancia y entonces desaparece de nuevo la Providencia. El principio radical no es el bien ni el mal: el principio sería la acción, si seguimos a Goethe; después, sobre este fundamento se edificarían de manera natural las categorías del bien y del mal, cuando el animal come la fruta prohibida, cuando el animal se humaniza. Quizá no sea posible dejar de observar tales principios radicales y absolutos sin prescindir o sin poner freno a la operatividad de la mitología o de la teología en la mente de los hombres, incluida la de Kant. Al final, tienes que hacer como Freud que, no siendo teólogo, filosofa con el mito del bien y el mal y, como tú, introduce un maniqueísmo antropológico, en su caso bajo los nombres de Eros y pulsión de muerte, una mitología que llega a tomar por real. Freud tampoco tuvo en cuenta a Voltaire cuando contradiciendo a Locke, su admirado maestro, vislumbra una

programación natural relativa en la especie humana. Freud escoge la filosofía de Lamarck, ignora la de Voltaire. Como bien sabes, todos los científicos eligen o "son elegidos" por una filosofía y una mitología que habita en el fondo de sus mentes, sólo que algunos desconocen que es así y otros niegan que sea así. Los hay tan arrogantes que desprecian la filosofía en nombre de la ciencia que creen poseer. No saben y no quieren saber que en sus mulleras, y desde la niñez, antes que ciencia hay filosofía y mitología, las cuales siguen gobernando secretamente su razón que de manera omnisciente imaginan incondicionada porque no meditan en lo relativo a sus inclinaciones míticas. Tú quieres conseguir que la razón deje de ser condicionada pero..., pudiera ser que en tu cabeza tengas enclavado un mito, quizá el mito de la inmortalidad. Lo mismo le sucedió a Freud con otro mito. Y yo, como cualquiera, ¿cuál debo tener?, porque no debe ser posible que no tenga ninguno. Quizá me descubras portador del mito de la mortalidad, al contrario que tú, y el de la pequeñez e insignificancia del universo humano. En este momento te imagino sonriendo apaciblemente; sé que ya has adivinado quién me despertó, y quién me estructuró muy fuertemente tales mitos. En fin, sabes bien que se trata de un emperador y de un pulidor de lentes, ya muy citados, a los cuales veo con un espíritu semejante y poderoso. El eximio Marco Aurelio, un elemental y claro generador de moralidad, y el insuperable Spinoza, que fue capaz de ver claro lo que se presenta borroso, el que miró el mundo y contempló cosas de este estilo: la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; el amor o felicidad, la gloria, el contento del alma son la misma cosa; el humano no es un imperio dentro de otro imperio...

¿Existirán humanos sin mitos operativos en su mente? Si tú, Freud y otros grandes pensadores poseéis mitos operativos, ¿no voy a poseerlo yo? ¿Me lo descubres por si no hu-

biera acertado en lo relativo a Marco Aurelio y Espinosa? Me harías un gran favor.

*Si retomo la filosofía de Voltaire y de Rousseau, y la de Demócrito y Sócrates, la de Esquilo, la de Marco Aurelio y la de Espinosa, la de Freud y la de Darwin, la tuya, Immanuel, desde luego, como también hace Freud, la de Hume y la de Aristóteles, la de Moisés y la de Jesús, junto con la de tantos otros, si las tomo como guías posibles, si ahora las mezclo con la filosofía y la ideología de los pacientes, es decir, con lo que dicen o creen acerca de sí mismos y de los demás, me encuentro con esta mezcla o combinación tal como intenté argumentar en un libro que escribí: el superyó, la conciencia moral, la Ley moral se va desplegando de acuerdo con un programa connatural, ingénito que se modifica y cristaliza según sea la experiencia individual. Más tarde, puesto que no somos un cristal sino carne viva, en más o en menos, se puede remodelar. El gran Rousseau tampoco acertó aunque se acercó bastante a la solución. Al principio, la mayoría de los humanos no somos aún ni buenos ni malos, ni sanos ni insanos; lo que sí existe es la posibilidad de serlo, y con el tiempo la historia individual acabará la obra. Voltaire, apreciado Kant, huele el buen camino. Sé que no te gusta nada lo que digo y sé que corro el riesgo de que me trates como un descarado descendiente de Demócrito, de Marco Aurelio y de Spinoza y que menosprecies mis razones, que pueden aparecer como sinrazones para tu academicismo, tu formalismo y el rigor de tu oficio. A pesar de todo, he de decirte que cuando se te lee, es muy difícil no adquirir la convicción de que eres uno de los mayores talentos de la humanidad. No dejaré de citarte aunque seamos adversarios en algunas cuestiones cardinales. Hasta pronto, estimado amigo, y para el bien de todos, recordemos siempre, si te place, a Marco Aurelio...*

Escribir a Kant o sobre Kant, puede comportar pensar en su ilustre antecesor, tan apreciado por él y tan entrañable. Rousseau es

un hombre extraño, complejo, escritor excelente y elegante como pocos; religioso ejemplar y contradictorio, a diferencia de Kant, que estaba hecho de una pieza. Neurótico y sabio, gentil y paranoico, histérico por momentos, como en aquella ocasión en que le monta un "número" a Hume abrazado a sus rodillas, llorando, pidiéndole perdón. Culpable de acciones graves, exhibía a veces un carácter suave y dulce; y en relación con la mentira, fue más clemente que el alemán. Aunque Rousseau no distingue *ex profeso* al individuo de la institución -tal como lo he propuesto en este trabajo-, se ocupó de la mendacidad de manera más humanizada que el riguroso y célibe autor de Königsberg, que quizás fue demasiado obsesivo para permitirse culpa alguna. Quién sabe si esa diferencia entre los dos se debía a que Rousseau se sabía culpable, como veremos después, por mucho que siempre se decía inocente. En su última obra, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, dedica un capítulo, el cuarto paseo, a hablar sobre la mentira y escribe que "es difícil y raro que una mentira sea perfectamente inocente" (p.70). Pero al mismo tiempo, tras contar cómo mintió para no tener que acusar a un joven muy consternado por haberle herido accidentalmente en dos de sus dedos, manifiesta, igual que Taso en la *Jerusalén liberada*: "Magnanima menzogna" [mentira magnánima], y continúa con buen criterio:

*Jamás mentira premeditada se acercó a mi pensamiento, jamás mentí en interés propio; pero con frecuencia he mentido por vergüenza, para librarme del embarazo en cosas indiferentes o que sólo interesaban todo lo más a mí mismo... (p.74).*

Actitud metodológica y carácter que difieren del rigor de Kant cuando éste expresa: "La veracidad en las declaraciones que no pueden eludirse es un deber formal del hombre hacia sus semejantes, por grave que sea el perjuicio que para él mismo o para otros se siga de ello" (p.62) y "Ser veraz en todas las declaraciones

es pues un mandamiento sagrado de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna" (p.64). Eutifrón, empero, llegaba más lejos que el de la Razón práctica, pues, aun habiendo querido ser consecuente con la dura máxima kantiana, podía eludir la declaración y ser igualmente inocente.

El fanatismo no se articula bien con el sentimiento común -con la fecunda idea de Rousseau que tanto impresionó a Kant, la *volonté générale*-, en los momentos de paz y de tranquilidad, individual y de grupo; de aquí que, a menudo, el fanatismo sea censurado y mal visto por el escaso respeto que contiene y la violencia que despliega. El fanático aspira siempre a imponer, actuar y conquistar; no respeta nada. No acepta con resignación ser un caso singular o particular, no acepta la sencillez, el ser común y tranquilo. Su modo de acceder a la totalidad, que no acepta, es la conquista y la destrucción. No es capaz de contener y respetar la totalidad, la pluralidad; toma por total su verdad, que es parcial y, por tanto, es propenso a destruir la totalidad.

En "Sobre el morir y el vivir" (1997) he propuesto que la esperanza debía entenderse especialmente vinculada al pasado y al presente, y no solamente al futuro como generalmente se hace. La esperanza, que está relacionada con la espera, reclama la clara percepción y el respeto por la existencia al margen de nosotros mismos, por la existencia de la naturaleza y de las personas. Esperanza quiere decir esperar, pero significa también aprender a no esperar demasiado. Significa admitir que la naturaleza es gobernada por leyes que no dependen de nosotros. Cada humano es parte de una totalidad de humanos, lo cual debe hacer evidente que nuestro obrar quizá es justo pero que el fruto de nuestras acciones puede dejar de producirse o se producirá más adelante y no lo veremos. Efectivamente, los resultados no siempre dependen de nosotros dado que la naturaleza y la existencia de los

demás son independientes, y ha de serlo, de nuestro deseo, gusto y arbitrio. Pues bien, el fanático, como el narcisista, están sumidos en una desesperación continua porque no les es posible aceptar la independencia de los otros. Siempre quieren que la totalidad dependa de la singularidad, han girado el mundo y lo hacen dependiente del propio interés. Piedad, perdón, esperanza, justicia, sentimiento de culpa, son valores constituyentes de la virtud que el fanático y el narcisista no conocen o desconocen porque no acaban de comprender que los demás son independientes, es decir, tienen vida propia y tienen necesidades.

La reflexión anterior nos remite asimismo a la cuestión de la asunción de la culpa, de la falta o el daño tan repetidamente proyectados o atribuidos a los demás, al exterior de uno mismo. La atribución de la culpa al exterior, a menudo de manera violenta, es característica del fanático. Como ya he dicho antes, creo que la justicia representa uno de los componentes más importantes de la virtud: ser justo significa tener una idea muy clara acerca de lo que nos corresponde y de lo que no nos corresponde; asumir, admitir las propias culpas y los méritos y, a la vez, percibir con claridad las culpas y los méritos ajenos. Es éste siempre un ejercicio difícil que reclama mucha madurez, madurez de carácter que no posee el narcisista ni, mucho menos aún, el fanático. Desde este punto de vista, el justo es el sabio; el fanático, que es injusto, cree que posee la sabiduría porque está inmerso en la omnisciencia. La sabiduría tan sólo es obrar justamente, decía Marco Aurelio de manera concisa (IV, 37).

Hay formas menores de fanatismo más difíciles de reconocer que, con frecuencia, sólo se ponen de manifiesto cuando se produce una discusión o una controversia, cuando la gente se siente llevada a defender una determinada concepción de la vida o de las costumbres que parecen imprescindibles para mantener la propia identidad o el propio interés; pero también

desplegamos un cierto fanatismo cuando nos sentimos urgidos a propagar, a hacer propaganda de aquello que consideramos propio y valioso. La disposición al fanatismo es muy frecuente; podría decirse que se trata de una disposición que, con mayor o menor intensidad, habita en todos nosotros. En condiciones de cierta rigidez del carácter y escasa ilustración es fácil caer en el fanatismo. Sucede sin embargo, que la escasa ilustración, o el menosprecio de ésta -que en ella misma suele constituir un buen antídoto frente al fanatismo- serían ya obra y consecuencia a su vez de un carácter sometido a limitaciones y rigideces. Sin embargo, tales caracteres no sólo se detectan entre personas vulgares y poco inteligentes, sino también entre universitarios y profesionales de cualquier clase, y quién sabe si en una mayor proporción entre estos últimos, a veces fatuos, que con la gente sencilla.

En 1778, en pleno siglo de la Ilustración europea, mueren dos hombres insignes a los que ya conocemos, dos de los grandes pensadores de la humanidad, que lucharon siempre a favor de la Tolerancia. Ambos fueron víctimas, en distintos momentos, del fanatismo que habían combatido. Ambos habían perdido a su madre: Rousseau poco después de nacer, Voltaire a lo seis años de edad. Carecieron, seguramente, de una infancia fácil, porque perder a la madre, o tenerla sólo jurídica o biológicamente, como una Esfinge ensimismada, distraída u ocupada, constituye un traumatismo susceptible de no resolverse bien y de contribuir al desarrollo de una organización narcisista del carácter. Estos personajes ilustres llegaron a odiarse profundamente, no pudieron tolerarse. Primero por cuestiones ideológicas y, enseguida, por razones de índole personal, vinieron a ser enemigos en lugar de simples adversarios. ¿Por qué estos dos hombres se odiaron tanto?, ¿por qué ellos, apóstoles de la tolerancia, no fueron capaces de soportarse, de tolerarse?, ¿por qué que-

rían herirse? Voltaire, en ocasiones, miente; Rousseau, a veces, miente, el primero para atacar, el segundo para defenderse. Tengo la impresión de que, aun no siendo fanáticos en absoluto, había demasiado narcisismo en el corazón de estos hombres, un narcisismo alimentado quizá por una infancia difícil. Quizá las propias culpas no fueron asumidas suficientemente, como suele ocurrir en la organización narcisista del carácter, aunque no sea grave; el odio, entonces, crece, y cuando eso sucede, aparecen dificultades serias para que el individuo se haga cargo de sus faltas, y entonces, de manera apasionada, se procede a dañar, o a dañarse como pudo sucederle a Rousseau. La pasión excesiva es una mala compañera que acompaña siempre a los fanatismos porque la razón, y la serenidad y tranquilidad que necesita la razón, quedan maltrechas. En *Las confesiones*, Rousseau, el insigne pedagogo, parece afirmar de forma abusiva que ningún hombre habrá sido mejor que él. Pero lo cierto es que Rousseau abandonó a cinco hijos en un hospicio. Voltaire, a su vez, fue capaz, empujado por el odio, de escribir y difundir un libelo anónimo donde daba a conocer el pecado de Rousseau, mientras éste, más cándido quizá, no llegó a creer nunca que su admirado adversario pudiera ser el autor de una tal infamia. La enemistad entre ellos empezó y explotó a propósito de las respectivas concepciones de la Providencia; una palabra, un concepto, una idea. Una palabra, devenida sagrada, les convirtió en enemigos. Cuando una idea se hace sagrada se pierde el concepto de totalidad y nos volvemos esclavos de la parcialidad. La única idea sagrada que observa y respeta la totalidad es el Decálogo de la humanidad, la ley de todos los hombres cuando no somos demasiado perversos, la ley de los fundadores de cualquier religión, o la de los pensadores laicos, el *Aidós* de Demócrito y Protágoras, la Ley eterna de Cicerón, la Ley divina de Marco

Aurelio o la Ley divina y natural de Spinoza, el Sentimiento moral de Hume, la Ley natural de Voltaire, la Conciencia moral de Rousseau, la Ley moral de Kant, el Superyó de Freud, o el *Hegemonikón* [guía interior] de Marco Aurelio, es decir, todo lo que nos permite evitar hacer demasiado daño, lo que nos permite evitar no tener demasiada culpa. Es muy difícil sentir la culpa en la medida conveniente porque el narcisismo, inevitable, nos obstaculiza el acceso a la conciencia ponderada de aquélla. El funcionamiento superyóico, muy condicionado por el narcisismo, nos impide muy a menudo identificar correctamente la culpa, que es desviada entonces hacia un acto o un pensamiento irrelevante o inexacto, como le sucedió a Edipo, tal como Sófocles lo pintó. El narcisismo de Edipo siempre le impidió sentirse culpable de su peor crimen: el haber matado a un humano. Acostumbra a suceder, asimismo, que para no sentir la culpa nos defendemos de ella atribuyéndola o proyectándola sobre los demás. También esto le sucedió a Edipo según él mismo explica en Colonos. De vez en cuando, como ocurre con el perverso, no es ni reconocida; en tales casos, se vive o se aspira a hacerlo pretendiendo que de nada sirve tener culpa y sentirla, y es negada con reiteración. ¡Cuántos filósofos, sofisticos, según mi parecer, han combatido la culpa! Incluso el gran y bondadoso Epicuro no comprendió con claridad este asunto; quiso escabullirse, pero Cicerón de manera sagaz lo cazó al exigir que se debiera ser justo aunque nadie viese nunca la injusticia, como Demócrito ya había explicado. La dificultad para conocer, identificar y enfrentar la culpa reside en algo tan difícil como lo siguiente: *el reconocimiento de la culpa impone un cambio pero el interés narcisista lo frena*. En todos los casos, pues, de lo que se trata es de impedir el cambio, de continuar repitiendo, como si del hecho de cambiar pudieran derivarse graves peligros. Se puede sentir culpa, se la puede

identificar, pero este acto es muy difícil, se requiere mucha madurez para poder hacerlo puesto que casi siempre esta operación mental implica y conlleva tener que cambiar y renunciar a satisfacciones narcisistas. Por consiguiente, *las culpas solamente se pueden lavar en la realidad, es decir, mediante el obrar justo*. Las culpas no pueden limpiarse con el mero ejercicio de la fantasía, porque el auténtico perdón sólo se alcanza si hay cambios en la conducta. Si la víctima de la culpa muere, la enmienda entonces debe dirigirse a los que siguen vivos. Creo que para entender este grave asunto, así como para poder identificar correctamente las culpas, se requiere no ser demasiado narcisista.

## CONCLUSIONES

Nadie, tal vez, como Voltaire, ha escrito tanto contra el fanatismo y la intolerancia. En el *Diccionario filosófico* (p. 587), manifiesta:

*¿Qué es la Tolerancia? Es la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de debilidades y errores y, por ello, debemos perdonarnos reciprocamente, pues es ésta la primera ley de la naturaleza.*

Sin embargo, el admirable filósofo no pudo perdonar y tolerar al gran Rousseau: lo atacó con ferocidad siempre que pudo, mientras que éste, que llegó a odiar intensamente a Voltaire, acabó siendo más piadoso que él. Ahora, los dos están enterrados en el Panteón; uno frente al otro, y ya no pelean, descansan.

Para comprender mejor el fanatismo sería de interés investigar los gérmenes que anidan en todo espíritu humano, incluso en el de aquellos que han hecho de la tolerancia su evangelio; quizá entonces reconozcamos que el narcisismo, más o menos presente siempre en los humanos, es el fundamento donde se edifica o crece la intolerancia o fanatismo. En

todas las comunidades, políticas, científicas, religiosas, hay sectores inclinados al fanatismo. Lo mismo ocurre con el hombre individual, en el que hay partes de la mente o momentos que promueven esa actitud. A mi parecer, el narcisismo y el fanatismo nacen cuando no se es capaz de escuchar o de leer libros diferentes ni de admitir que el otro posee o puede poseer valores que tal vez sería bueno adoptar; se originan cuando no es posible aceptar la autoridad ajena, es decir, cuando no es fácil reconocer que podemos adoptar algún producto que no hemos construido nosotros, cuando no podemos recordar y tener presente que hay cosas que han sido producidas por otros.

De una manera general, podría decirse que el estoicismo, con su pretensión de cosmopolitismo, estaba bien vacunado para hacer frente a la intolerancia. De Séneca, por ejemplo, cabe criticar muchos de sus comportamientos, pero creo que el fanatismo no era uno de sus vicios; solía reproducir pensamientos del epicureísmo, la escuela rival. En una carta a Lucilio, para introducir una reflexión de Epicuro [la ley de la naturaleza: no tener hambre, no tener sed, no sentir frío], escribe: "Mas, para poner término a esta epístola, acoge la máxima que me plugo en el día de hoy; también ésta ha sido tomada de vergeles ajenos" [flor recogida en jardín ajeno, en otras versiones] (*Epístolas Morales*, p.106). ¡Una flor recogida en el jardín del otro! Me parece una bella metáfora porque significa que se reconoce la existencia de jardines al margen de los propios, que en ellos crecen flores y que éstas se pueden recoger explicando de dónde provienen. Una ascesis, un ejercicio ejemplar contra el narcisismo y el fanatismo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Armengol, R. (1994) *El pensamiento de Sócrates y el psicoanálisis de Freud*. Editorial Paidós y Fundación Vidal i Barraquer. Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Sobre el morir i el viure*, en *Revista Catalana de Psicoanàlisi*, XIV-1, 103-121, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ Conocer y consentir la muerte, en *Revista de Calidad Asistencial*. Madrid, (en prensa).
- Broggi, M.A. (1995) *L'actitud del metge en la informació clínica. De Perceval a Sócrates*, en *Revista de la Reial Acadèmia de Medicina de Catalunya*, vol. 10, no 1, 27-36.
- De La Lama, E. (1994) *Familiaridad: una crítica psicodinámica del pensamiento instituido*, en: *En defensa de la tolerancia*. EUGE i Hogar del Libro. Barcelona.
- Espinosa, B. *Ética*. Editora Nacional. Madrid, 1975.
- Kernberg, O. (1975) *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1979.
- Kant, I. *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, en *Teoría y Práctica*. Editorial Tecnos. Madrid, 1986.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Alianza Editorial. Madrid, 1993.
- Rosenfeld, H. (1965) *Estados psicóticos*. Ediciones Hormé. Buenos Aires, 1978.
- Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Editorial Tecnos, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Alianza Editorial. Madrid, 1998.
- Séneca, L.A. *Epístolas morales a Lucilio*. Vol. I. Editorial Gredos. Madrid, 1994.
- Voltaire. *Diccionario filosófico*. vol. I y II. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Le philosophe ignorant*, en *Mélanges*. Éditions Gallimard. Paris, 1961.