

Meditación del confinado

No siempre ha de sonar en nuestra Institución una musa académica. En ocasiones excepcionales como esta, al año de estar sufriendo una pandemia que ha estremecido al mundo con desolación, infortunios y tribulaciones, alcanzando la cifra fatídica de más de dos millones de muertos a la hora presente, la musa inspiradora ha de ser por fuerza meditabunda. En tiempos recios y sombríos se impone el tono caviloso de la reflexión. Apenas puedo contar nada de lo que estamos viviendo que no sepáis tan bien o mejor que yo mismo. Los hospitales saturados a punto de colapso, con grave quebranto del sistema sanitario, que no estaba tan bien dotado y asistido, como creíamos; la ruina de la economía, con la quiebra de empresas a millares, el pavoroso crecimiento del paro, que ronda ya los cuatro millones en España, sin contar con casi un millón de atendidos en los Eres- y el aumento creciente e incontenible de la desigualdad social; el cierre intermitente de escuelas y Universidades, de centros de cultura y esparcimiento; la desintegración de la convivencia cotidiana por la “distancia social” recomendada, que puede convertirse para el futuro, si no lo remediamos pronto, en el anuncio fatídico de una grave fractura intrasocial. En la calle, las mascarillas han borrado los perfiles habituales de los rostros, a veces en gestos casi carnavalescos, mientras la muerte puebla la memoria con caras de familiares, amigos o conocidos que han desaparecido a nuestro lado, a la par que nos hace sentir la impotencia de poner cara a los 70.000 compatriotas fallecidos hasta hoy. Año *nefasto* por el daño irremediable que a todos nos ha infligido; y, por lo mismo *nefando*, del que no se puede hablar sin sentir repugnancia y dolor. Y, sin embargo, del que es necesario hablar si queremos orientarnos hacia el futuro. No podíamos imaginar que un virus pudiera poner en cuestión tan radicalmente nuestro modo de vida y mostrar, a la vez, la vulnerabilidad de una civilización tan orgullosa de si misma. En fin, hemos tenido la experiencia dolorosa de la “aldea global”, toda ella sumida en extrema penuria y con un destino común tan precario como incierto.

En el trasfondo de tan sombrío panorama, se nos confirma el carácter paradójico de este “demonio del intermedio”, como lo llamó Platón, que es el hombre, capaz a la vez de perecer y florecer en un mismo trance. En medio del desastre, como contrapunto a tanta desgracia, ha sido reconfortante el esfuerzo heroico del personal sanitario, al que hemos aplaudido cálidamente durante meses desde nuestros balcones, y el otro

gigantesco esfuerzo científico y tecnológico para responder al desafío con una vacuna en un tiempo record. Y, en el orden de los valores y sentimientos, a la disciplina severa, que han sufrido los afectos en los círculos más próximos y familiares, se ha replicado en el orden colectivo con la movilización civil solidaria por parte de ONG(es), Instituciones benéficas y voluntariado, en campañas de asistencia social, bancos de alimentos y comedores sociales. Vienen a mi memoria en esta coyuntura aquellos versos de la *Antígona* de Sófocles sobre el hombre:

“ Nada de lo porvenir le encuentra falta de recursos. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones. Solo del Hades no tendrá escapatoria”(vs 360-363).

Quisiera convertirlos en *leit-motiv* de mi reflexión de hoy, apenas dibujada a gruesos trazos, en tres contextos implicados entre sí, antropológico, ético y político.

1. Notas para una antropología de la pasión

El confinamiento, esto es, la limitación de nuestro espacio y tiempo, no pudiendo disponer plenamente de sí y con la incertidumbre cotidiana y la ansiedad ante el futuro, es una buena metáfora de la condición humana. “Y en el confín la no gustada muerte”, como decía Borges¹, aquel límite inexorable que me constituye como un ser de tiempo y de cuidado. La lección del coro sofocleo era recordarle al hombre, rico en recursos y habilidades cuando está en apuros, que no caiga en la osadía o la *hybris* de ignorar a la muerte, porque entonces, al perder la medida de lo que es, forzosamente desatina y disparata. Sabemos que somos mortales, pero escamoteamos de continuo esta evidencia existencial con prácticas disimuladoras, con el ocultamiento ritual de la muerte, como algo impúdico o de mal gusto de lo que no es decoroso hablar. Pero cuando la muerte se entra a raudales, como un río devastador por nuestras ciudades, ya no hay modo de escamotearla. Ser mortal, sentirse mortal, no es saber que se ha de morir uno algún día, sino que se está uno muriendo cada día, y esta internalización inevitable de las muchas y pequeñas muertes cotidianas revela nuestra pasión. Sabemos de la muerte porque sufrimos. Esta pandemia por la Covid-19 nos ha despertado la conciencia aguda de nuestra vulnerabilidad. Ser vulnerable es saber de nuestra contingencia y precariedad. Sufrir, en su sentido originario, significa estar constitutivamente *expuesto* a una suerte extraña, a menudo hostil, a algo que no está en nuestro poder, e irrumpe por doquier en nuestra vida, nos toca y traspasa sin remedio. Cuando tenemos un gran dolor, y no ya físico sino incluso moral, decimos que lo sufrimos en nuestra “propia carne”, y

¹ *Obra poética*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 380.

acierta con ello el lenguaje pues solo puede sufrir un ser sensible. Pasión no es lo que hago en y por mí mismo, sino lo que soporto y sobrellevo como puedo, en el mejor de los casos, solemos decir, con dignidad, pero con lúcida conciencia de lo irremediable. Como contrafigura de la libertad soberana, vinculamos la pasión con el destino o los golpes del destino, que nos alcanzan en el curso de la vida, intentando derribar nuestra voluntad. El sufrimiento es la irrupción en el yo de lo que no es el yo, de lo que escapa a su cálculo y control. El expuesto a lo otro de sí lo es en cuanto ser indigente o *menestero*, abierto a la realidad efectiva por las muchas heridas de su necesidad. Necesitar de algo, en sentido genuino, denuncia una falta o carencia de un bien fundamental que se requiere para poder vivir. A menudo esta carencia se torna en exigencia, que hago a lo otro, y a los otros, y cuando esta demanda queda insatisfecha, genera inevitablemente frustración. Segunda amenaza a la libertad en su pretensión de autarquía o autoempoderamiento de sí, como se dice hoy. Y, sin embargo, es la carencia la que estimula el interés vital, aguza el ingenio y nos hace inventar posibilidades y urdir recursos para salir del aprieto. Hay un giro en español muy elocuente, “sacar ‘fuerza de flaqueza’”, ponderando cómo el mismo no-poder o el estar cercado por la dificultad puede convertirse, en situaciones extremas, en un impulso para buscar una salida de emergencia. Y esto es lo que celebra el coro de Antígona, lo asombroso de que un mortal pueda abrirse camino por el mundo, su ingenio y su *techne* para dominar la circunstancias. Pero ay de aquel que olvida que es mortal, porque su propia arrogancia lo lleva a la ceguera y precipita en el fracaso.

Sin el ceñidor de la necesidad, la libertad del espíritu puro se disipa en mera abstracción. Si todo me fuera posible porque no hubiera de morir, y si nadie me fuera necesario, porque me bastara a mí mismo, en plena soberanía, mi vida se volvería un juego insustancial, y posiblemente en un capricho arbitrario. Como afirmaba Ludwig Feuerbach, en reproche contra al espíritu puro, “una existencia sin necesidad es una existencia superflua, porque no siente la necesidad de existir. Un ser sin *sufrimiento* es un ser sin *fundamento*. Solo merece existir el que puede sufrir”.² Sufriendo toma conciencia de su tiempo mortal, limitado y precario y siente la necesidad de hacerse cargo de él; comprende que tiene que hacer por ser, buscar un motivo y razón por la que poder vivir. Y asumiendo la vida prepara su muerte. Paradójicamente, el mortal, el que de veras sabe que lo que es, a diferencia de los animales, es el ser capaz de su muerte, no ya sólo de dársela, como es obvio, --la cultura clásica precristiana veía en el suicidio el acto supremo de la libertad,-- sino fundamentalmente de darle sentido a su muerte conforme a su vocación o a su empresa vital. Siempre en el

² Tesis provisionales para la reforma de la filosofía (tesis 43) en *Manifestes philosophiques*, PUF, Paris, 1960, p. 115.

modo de vida nos estamos jugando la muerte que queremos tener, alumbrándola como el último parto del *sí mismo* personal. Y por eso llamamos con Rilke una “muerte bella” a la que responde a la íntima y personal vocación de nuestra vida.

En cuanto expuesto y necesitado, soy también *dependiente* de todo lo otro, sin lo que no podría vivir, y especialmente del otro, con quien tengo que fraguar las posibilidades de mi existencia. Junto al momento natural de la pasión a causa de lo otro, hay que contar también el momento social de la pasión por la intermediación del otro, cuya libertad me tiene destronado de mi narcisismo, por mucho que desee su deseo y quiera ser correspondido por él. Esto es, en el mejor de los casos, un don que puedo solicitar, pero nunca del todo merecer. Este es el segundo frente del sufrir, especialmente en lo que solemos llamar el orden personal. La más alta necesidad del hombre es el otro hombre, pero justamente el otro es, por principio, en cuanto ser libre, el no disponible de antemano, si no se entrega él desde sí y por sí. De ahí la actitud ambivalente ante el otro, de exigencia y de reclamo, de hacer que me atienda y de solicitar su atención, de imponerme a él o dejarme avasallar por él, de donde se deja ver ya que la única salida satisfactoria de este dilema es que uno y otro nos reconozcamos a un tiempo, como libres e iguales en relaciones de reciprocidad y solidaridad. En suma, ser vulnerable, en cuanto expuesto, menesteroso y dependiente-, me hace ser *interdependiente* de todos los otros, pues todos sufrimos el mismo destino mortal. Puede decirse con Miguel de Unamuno, que “una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otro, y les hace amarse y buscarse y tratar de completarse, y ser cada uno él mismo y los otros a la vez”.³

Saberse vulnerable es formar parte de una comunidad doliente, menesterosa, de los que sufrimos una misma suerte y nos necesitamos los unos a los otros, pues solo juntos podemos protegernos. El dolor no es exclusivista sino integrador. En griego dolor, *-algos-*viene de la raíz de *alego*,--cuidarse, preocuparse de--, y éste de *legein* que significa originariamente reunir. El dolor nos congrega ante la necesidad de todos y redime en el esfuerzo y cuidado común. Hay aquí un fundamento primario de la unidad orgánica del género humano por la razón biológica de nuestro origen, vínculo este más fuerte, por ser natural y sensible, que la otra unidad cosmopolita de seres racionales con un horizonte de progreso intencional común. Hasta el mismo Kant, partidario tan fervoroso de la idea cosmopolita en un mismo destino moral, tuvo que admitir, junto al deber de virtud, el sentimiento sensible de la *humanitas*, cuyo nombre se debe --dice-- “porque aquí el hombre no se considera únicamente como

³ El *Sentimiento trágico de la vida*, cap IX, *Obras Completas*, Escelicer Madrid, VII, 233 ,

un ser racional, sino también como un animal dotado de razón“⁴. Junto al criterio del racionalismo abstracto hay que hacer valer también el del naturalismo, que recuerda al hombre su base natural y empírica, como sujeto de necesidad. Como ha escrito Ernst Cassirer, “no es un mandato racional abstracto lo que domina y entrelaza los hombres, sino que el vínculo verdadero y firme reside en la uniformidad de sus inclinaciones, de sus impulsos, de sus necesidades sensibles. En este plano es donde hay que buscar la verdadera unidad orgánica del género humano”.⁵ Cuando no se basta la virtud, es el sentimiento de humanidad, el que nos impulsa e ilumina. Por lo demás, nuestro ser vulnerable nos permite hoy reconocer mejor los otros sujetos vulnerables, que casi siempre quedan al margen de nuestro interés, o desenfocados cuando no forzados a la invisibilidad. Me refiero a los colectivos de marginados sociales, de inmigrantes y refugiados, de pobres y parados, de perseguidos y desvalidos que reclaman nuestra atención. Y aún más allá de la humanidad doliente, nos abrimos al más ancho círculo de la naturaleza entera, sometida igualmente a explotación y degradación, a nuestra única tierra, convertida hoy en el singular más vulnerable y menesteroso, siendo ella la madre nutricia universal. Pocos textos me han interpelado tan vivamente como unas palabras del pensador judío Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*. No me resisto a transcribirlas:

“Si la filosofía no quisiera taparse los oídos ante el grito de la humanidad angustiada, tendría que partir –y que partir con conciencia—de que la nada de la muerte es algo, de cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso que no cabe aparcarse ni con la palabra ni con el silencio (...) tendría que tener el valor de escuchar aquel grito y no cerrar los ojos ante la atroz realidad (...). La realidad de la muerte que no admite ser desterrada del mundo y se anuncia en el grito –imposible de acallar—de sus víctimas, convierten en mentira incluso antes de que sea pensado, al pensamiento uno y fundamental de la filosofía, al pensamiento del conocimiento uno y universal del Todo”.⁶

La filosofía habitualmente se ha desentendido de la pasión, porque ha visto en ella una amenaza para la libertad soberana, una carga de instintividad animal y destino, que era una traba a su vuelo de trascendencia, y, por tanto, un desafío contra el que tenía que luchar con la ascética de la renuncia o la práctica de la indiferencia. Pero escapar al destino no es posible, precisamente porque somos un ser natural. Ciertamente, los animales no tienen destino porque no pueden entender ese límite natural, que nos constituye, como prueba y estímulo para el desarrollo de la propia potencialidad. Esta es la razón de que la libertad

⁴ *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, edición y traducción de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 328

⁵ *Filosofía de la Ilustración*, FCE. México, 1972, p. 274.

⁶ *La estrella de la redención*, ed. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 45

humana sea incomprensible sin el afronte del destino y la capacidad para sufrirlo y soportarlo sin desintegrarse, y, sobre todo, de tratar de integrarlo productivamente en la propia autorrealización. Sí, hay muchos pies forzados en esta vida, pero son como rimas disonantes, con los que el artista inspirado tiene que componer el poema de su existencia, o como el “buen bailarín, --decía Nietzsche-- que danza encadenado”. Entre las muchas paradojas del hombre, quizá la más fundamental sea la tensión entre la autonomía racional, por la que aspira hacia un orden de validez universal, y la heteronomía de la pasión en la que está inmerso necesariamente como individuo singular. ¿Qué hacer, pues, con la pasión?. Desde luego, no tratar de desarraigarla, matando el impulso vivificante del deseo, no sea que tengamos que lamentarlo con el poeta A. Machado:

“En el corazón tenía
la espina de una pasión,
logré arrancármela un día,
ya no siento el corazón” (XI)

Hay que esclarecerla en su origen, encantarla o aliviarla en su desconsuelo y salvarla de su delirio integrándola en un proyecto de razón comprensiva o maternal, como nos propone María Zambrano en algunos de sus escritos sobre la piedad.

1. La ética de la compasión y el cuidado

Hemos tendido en Occidente a primar las éticas heroicas, las que diríamos que mejor expresan el comportamiento racional puro, la del *respeto* a la dignidad del otro, precisamente por ser racional, o la del *reconocimiento* de su valor e identidad propias en las relaciones de igualdad y reciprocidad. De acuerdo. ¿Pero qué hay de las éticas materiales, capaces de hacerse cargo de nuestra pasión?. ¿No son acaso las más antiguas y venerables?. ¿Acompañar, consolar, aliviar, sanar no son los oficios más propios de la piedad?. Desde luego, para el buen sentido moral de quien sufre, la ética más espontánea y radical es la compasiva, como ya vió Schopenhauer⁷. La compasión tiene mala prensa porque desnuda nuestra miseria, precisamente la que pretendemos tapar pudorosamente de la mirada de los otros, --ninguno quiere aparecer débil en este mundo de prepotentes--, o bien porque parece condescendencia con aquel que compadecemos. Pero si hay una autoestima (*amor sui*), que es comienzo de salud ética, debe de haber también una autocompasión, que nos haga sentir y asumir nuestra propia miseria. Nadie lo ha visto más perspicazmente como nuestro Miguel de Unamuno:

⁷ *El mundo como voluntad y representación*, pr. 67, trad. esp. de R.J. Díaz y M.M Armas, Akal, Madrid, 2005, pp.400-403.

“Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia, compadezco a mis prójimos. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mi mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal”⁸.

Quien no se compadece de su propia miseria, porque no sabe verla o porque solo pretende ocultarla, es incapaz de sentir la miseria de los otros. Sentir piedad por uno mismo es un gesto de suprema humildad y veracidad. Y porque nos sentimos vulnerables podemos compadecernos, según dice Aristóteles en su *Poética* (1453b) de aquellos que en la representación escénica sufren un destino trágico, pues también puede alcanzarnos a nosotros, que lo contemplamos. ¡Cuánto más si ese destino ya nos ha alcanzado y sobrecogido!. Sentir con el que sufre es un sentimiento delicado, que expresa, como ningún otro, la belleza del alma. No en vano se conoce como el sentimiento de humanidad. La Ilustración, que pasa por ser racional y fría, lo destacó con énfasis. David Hume lo llamó *simpatía* como vibración al unísono e identificación emotiva con la suerte del otro y Juan Jacobo Rousseau, *piedad*, con un nombre antiguo y venerable: “disposición adecuada –dice— a seres tan débiles y sujetos a tantos males como nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede al uso de toda reflexión”.⁹ Es cierto, sin embargo, que los puristas han querido ver en esto su defecto por su origen emotivo y natural. Pero los sentimientos morales son tan indispensables a la ética como las mismas leyes de la razón. Es fácil, por lo demás, admitir que un sentimiento veraz, si es profundo, no nos deja inactivos; se trasciende fácilmente en una actitud o disposición de ayuda al otro y de compromiso con él. Hasta el mismo Kant, tan exigente en su trascendentalismo moral, reconoció que este sentimiento de simpatía puede derivar, fundamentado en la dignidad del hombre, en el deber de beneficencia, --“alegrarse con otros y sufrir con ellos”--, con el fin de “aumentar la benevolencia activa y racional”, aun cuando se cuida de no confundirlo con la *conmiseración*, la benevolencia --dice-- hacia quien es indigno”¹⁰. No lo comparto enteramente: quien se compadece y ayuda con quien sufre, no se pregunta si éste es responsable de su sufrimiento ni distingue de sujetos: siente la hermandad natural entre los hombres en cuanto seres vulnerables y sufrientes. Y no ejerce su piedad solo con los próximos e inmediatos, --los consanguíneos, cofrades o compatriotas--, sino con lo más lejano e incluso hostil, como enseña la parábola evangélica del “buen samaritano”. No

⁸ *Sentimiento trágico de la vida, cit.*, VII, 233

⁹ “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité”, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1964, III. 154.

¹⁰ *La Metafísica de las costumbres*, pr. 34, *op. cit.*, 328.

obstante, podría argüirse en su contra que es un mero sentimiento, al que falta una fundamentación universal y que no se puede mandar el amor como sentimiento sensible. ¿Cómo compararlo --dirán-- con el sentido irrestricto del imperativo categórico kantiano sobre el *Faktum* de la dignidad sagrada de la razón en mí?. Se pasa por salto que aquí también se trata del amor moral, --del amor al hombre, no solo en cuanto tal singular concreto,(que también) sino en cuanto sufriente, y que este vínculo, por ser natural o sensible, como dije antes, es más fuerte que el propio vínculo racional. Se entiende, sin embargo, que en el pensamiento de hoy, menos formalista y trascendentalista que el kantiano, hayan surgido diversos intentos para fundar este nuevo deber categórico. Se podría decir que se ha desplazado el centro de fundamentación de la ética desde el yo al tú. En Emmanuel Levinas, por ejemplo, el principio ético no parte de la auto-apelación inmanente (la voz de mi conciencia) acerca de la ley racional en mí, sino de la interpelación trascendente del Otro, en su radical exterioridad, que denuncia mi egoísmo. “El Otro --escribe Levinas-- --permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro - en que se produce su epifanía y que me llama rompe con el mundo que pueda sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturalezas y que desarrollamos también por nuestra existencia”¹¹. El Otro me aborda desde fuera de mí y rompe la clausura de la *jouissance* narcisista de mí mismo. Y en esta herida de mi yoidad hace manar el deseo de infinitud hacia quien me aborda en su rostro y palabra. Cabe también una fundamentación ontológica desde una metafísica de bienes o de valores, como ha intentado Hans Jonas en su “*Principio responsabilidad*”. Para Jonas como para X. Zubiri, el deber se funda en el ser, en el bien, en cuanto fuente de posibilidades para el hombre. La necesidad del otro menesteroso es de algo que le falta para poder ser o realizarse en plenitud. El deber para con él en concreto es el deber-se formalmente al ser que somos. Si hay un deber ser incondicional para con la vida del otro es porque el ser es un bien en sí, que exige ser realizado. Y en esto se funda nuestra responsabilidad ante la vida universal.¹²

Advierto que me he deslizado desde el sentimiento de la compasión a la ética del cuidado. Sobre ella nos ha dejado páginas memorables nuestro admirado Pedro Laín, escondiendo a veces su nombre, por exquisita modestia, tras otros nombres memorables (Zubiri, Heidegger, Scheler, Marcel). Apenas si tengo tiempo para dibujarla en sus líneas maestras. Heidegger llama solicitud (*Fürsorge*) al cuidado específico dirigido hacia el otro, en cuanto co-partícipe conmigo (según el existencial *ser-con* (*mit-sein*) en la empresa de ser. Esta solicitud por el otro es un abrir conjunto de posibilidades de existir. No es el mero interés utilitario ni tampoco el mero

¹¹ *Totalité et Infini, Essai sur l'exteriorité*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1971, p. 168

¹² *Principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, p. 357.

simpatizar, sino el activo pro-curar por ellos como modo de llevar a cabo conjuntamente nuestra única forma de habitar el mundo. ‘Solicitud’ es una bella palabra en castellano, pues implica tanto el sentido pasivo de demandar algo como el activo de atender y procurar al otro lo solicitado. Claro está que hay una solicitud nociva o impropia, según el lenguaje de Heidegger, cuando descargo al otro de su propio cuidado, reemplazándolo, con lo que despliego sobre él un paternalismo dominante. Pero sobre y frente a ella, está la solicitud propia y auténtica, que “en vez de ocupar el lugar del otro, se *anticipa* a su poder existencial, no para quitarle el cuidado sino para devolvérselo” o ponerlo en sus propias manos, de modo que pueda asumirlo en cuanto tal¹³. Aunque Heidegger depotencia expresamente el sentido moral de sus expresiones por el ontológico/existencial, es fácil hallar aquí resonancia de una distinción análoga en Kant, “el deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)”, pero mi deber – advierte Kant muy finamente-- no debe, en modo alguno, suplirlo en su propio deber moral, sino en lo tocante a su felicidad¹⁴. Ahora bien, una ética de la solicitud no puede quedarse en las buenas intenciones. Lo ético incluye una norma para la conducta y unas máximas para orientar nuestra acción. A la solicitud práctica, más allá de ser una dimensión ontológico/existencial, la entiende Laín propiamente como amor moral al otro, un amor de proximidad, que no discrimina personas y va dirigido, no solo a una persona concreta, sino genéricamente a cualquier persona por el hecho de serlo. Podríamos caracterizarla por tres rasgos, siguiendo la propuesta de Laín: disponibilidad, responsabilidad y diligencia. “.”Llamo disponibilidad --escribe Laín- al hábito espiritual, que nos mantiene abiertos a la existencia concreta del prójimo y dispuestos a la consideración personal y activa de todo aquello en que esa existencia muestra su peculiaridad”¹⁵. Pero en español, “estar dispuesto” no es solo estar abierto y listo para atender la demanda ajena, sino estar a disposición de otro, lo que implica un sentido ofertivo o donativo de mi tiempo y de mi interés. Cuando alguien necesitado me llama, reclamando mi solicitud, digo “aquí me tienes (*adsum*) dispón de mí” .Solo así se entiende el segundo rasgo de “responsabilidad” o de libre asunción de mi empeño por él o de mi comprometimiento. Laín lo desarrolla muy fina y analíticamente:

“Respondo *ante él*, respondo *de él*, y respondo *de mí*. Respondo ante él de que mi expresión es verdadera, de que yo *estoy detrás* de aquello que para responderle hago y digo (...) Además, ante una instancia que a los dos nos rebasa, respondo de él, porque mi respuesta va a determinar en alguna medida el curso ulterior de su existencia. Y respondo de mí, porque el hecho mismo de

¹³ *Ser y tiempo*, pr. 26, traducción española de E. Rivera, Editorial universitaria, Santiago de Chile, p. 147

¹⁴ *Metafísica de las costumbres*, Introducción a la doctrina de la virtud, punto IV, p. 237.

¹⁵ *Mysterium doloris, Hacia una antropología cristiana de la enfermedad*, UIMP, Madrid, 1955, pág 59.

responder y lo que mi respuesta diga tienen parte, grande o pequeña, en la configuración moral de mi propia vida”¹⁶.

Obviamente una disposición responsiva así implica forzosamente, como su ratificación, la diligencia paciente y activa en procurarle el bien que responde a su necesidad. Es el amor com-pasivo y com-bativo por el bien del otro. No basta, pues, con el respeto a la dignidad de la persona, o con el reconocimiento de su valor e identidad propia, si no se trasciende activamente en el comprometimiento solidario por su suerte personal, cuando se encuentra en estado de vulnerabilidad. Es evidente que esta ética de la solicitud tiene consecuencias en la praxis política, que fácilmente se advierten en tiempos de extrema penuria.

3. Una política de la solidaridad en cooperación

Este giro decisivo¹⁷, que estoy planteando, lleva a primar en la política concreta el valor de solidaridad, con su consecuencia práctica de una cooperación activa –de sociedad civil y Estado-- en la extensión y potenciación de los bienes primarios para los sujetos colectivos más vulnerables. La solidaridad es una virtud borrosa, ambiguamente oscilante entre la fraternidad cristiana y la filantropía ilustrada, que en la práctica ha quedado borrada de los textos políticos, pese a formar parte de la tríada de valores fundamentales proclamados por la revolución francesa: “libertad, igualdad, fraternidad”. En la Constitución española de 1978, de la que estamos legítimamente tan orgullosos, ni se la nombra entre los valores fundamentales. Bien es cierto que se la recoge en el artículo dos, en enfática declaración sobre la unidad y solidaridad entre las diferentes comunidades autónomas y regiones de España. El legislador constitucional ha entendido bien el enlace intrínseco de la unidad con la cohesión interna en solidaridad, y lo desarrolla luego en el artículo 138, en términos de “equilibrio en el desarrollo económico entre las diversas partes del territorio español”, pero este mandato ha quedado inefectivo, si se compara la España interior vaciada con la urbana, tan pletórica; el mundo rural con el industrial, las comunidades llamadas históricas con las instituidas, las que presionan con las que son presionadas, y, sobre todo, si se tiene en cuenta, el punto segundo del citado artículo. “Las diferencias entre los Estatutos de las distintas Comunidades autonómicas, no podrán implicar, en ningún caso, privilegios económicos o sociales”, (art. 138, 2), cuyo notorio incumplimiento causa sonrojo e indignación.

¹⁶ *Teoría y realidad del otro*, Rev de Occidente, Madrid, II, 123.4

¹⁷ José Laguna lo llama “cambio de paradigma”, en un ensayo sugestivo pero, a mi juicio, insuficientemente fundamentado, (“Vulnerables. El cuidado como horizonte político”, *Cuadernos de CJ*, nº 219, p. 5).

Me atrevo a decir que la solidaridad, como la compasión, tienen mala prensa porque se las asocia con la dádiva gratuita y no con el deber racional y el derecho; es decir, más con el corazón que con la razón moral. Se la toma, a lo sumo, como un valor moral de máximos, --caridad, generosidad extrema-- de muy difícil encaje como virtud política, o se la rebaja a un remedio excepcional de ocasión. No se puede mandar el amor -- se dice-- como si la justicia no fuera la forma suprema de la amistad civil. Se piensa, por lo demás, que la solidaridad solo funciona en comunidades estrechas de vida, donde se cuenta con unos vínculos muy fuertes de identidad, --étnica, lingüística, sentimental, -- y de unidad cuasi natural. Quizás el ejemplo más intuitivo sea el de familia, el círculo íntimo de la sangre y el amor, donde todos los miembros son solidarios entre sí, como partes de un mismo organismo, y por eso pueden desarrollar un amor solidario, -todos a una-- solícitamente en torno y a favor del miembro más débil y vulnerable. Pero se olvida que la idea de género humano, en su raíz natural y sensible, como dije, no deja de ser una familia, alcanzada por un destino común, --la pandemia que sufrimos lo ha puesto de manifiesto, o el cambio climático, o la amenaza no conjurada de una guerra o una catástrofe nuclear --, encarando el dilema práctico insoslayable: o nos salvamos todos o no se salva nadie. Se trata del modo de enfrentar amenazas globales y radicales para la especie humana. ¿Cómo pensar que tales actitudes queden fuera de la moral y de la política?. Cuando protegerse es proteger al otro, y proteger al otro es autoprotegerse, se está aprendiendo prácticamente una disciplina de convivencia en solidaridad. Incluso la idea cosmopolita de género humano, como unidad moral entre los hombres, ¿cómo podría tolerar la exclusión práctica de los bienes fundamentales a los más vulnerables, que, además, suelen ser la inmensa mayoría?. ¿Cómo entender un ideal de justicia que no integre esta inmensa mayoría doliente, a punto de desesperación, como se ve cada día en los flujos migratorios que nos llegan desde el tercer mundo? Si la razón es el “buen sentido”, la convicción de lo que es conveniente o apropiado (*quod decet*) para cualquier hombre, como un semejante, una sociedad donde esto ocurre, hay que llamarla in-sensata, o peor aún, in-decente.

Se me dirá que una sociedad democrática, que funcione regularmente, resuelve tales problemas. Creo que no. Ni la sociedad imaginaria, dotada con la Constitución más justa imaginable, y con un nivel notable de funcionamiento y rendimiento regular de sus instituciones democráticas, podría ser una garantía eficaz de convivencia en casos de grandes contingencias catastróficas, naturales o sociales, si no cuenta con una fuerte actitud ética de solidaridad entre sus ciudadanos. Lo está demostrado el fenómeno de la globalización, que por lo demás es imparable como destino de la humanidad: de un lado, ha generado una interdependencia planetaria y constante de pueblos y civilizaciones, ya

irreversible, y, a la vez, un aumento alarmante de la desigualdad social a nivel también planetario, que nos aboca, si no se pone remedio, a una fractura de la historia común de la humanidad. El pronóstico no es una amenaza retórica para impresionar. Habrá pueblos a los que habría que dejar morir, si pretendemos a toda costa que no nos invadan. Y hay ya pueblos que se están muriendo porque falta la movilización de una solidaridad planetaria. ¿No sería un deber de solidaridad con el tercer mundo, la suspensión temporal de las patentes de las vacunas con vistas a facilitar su producción masiva a bajo coste para los países de este área, o bien, alternativamente, la redistribución de estos gastos de atención médica, mediante acuerdo internacional en la ONU, entre los países más desarrollados del mundo?... No, la solidaridad no es un complemento de la justicia, en situaciones de emergencia social, sino la plenitud del espíritu de justicia. Rawls lo ha fundamentado coherentemente en su teoría de la justicia, la más sólida, a mi juicio de las que disponemos hoy. Además del principio de la mayor libertad equitativa y del principio de la justa igualdad de oportunidades, ha señalado el principio de la diferencia, la llamada regla del maximin. Reza así:

“El principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de esa distribución. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quieran que fuesen, pueden obtener provecho de su buena suerte solo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos (...) Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo esto no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos eliminar estas distinciones. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de la sociedad de modo tal que las contingencias operen a favor de los menos afortunados”.¹⁸

Creo que, además, la solidaridad puede verse como la plenitud de la amistad civil, virtud indispensable para el mantenimiento de la sociedad, como ya enseñó Aristóteles (Et. Nic., 1160a27-30) generando los vínculos de pertenencia a una misma comunidad política de costumbres y tradiciones de valor. La amistad civil implica no solo lealtad con el otro en el respeto al pacto de convivencia y cumplimiento de las obligaciones sociales derivadas de este pacto, sino solidaridad con su suerte en todas las situaciones, especialmente en aquellas de penuria y dependencia. Si la verdadera democracia es “progresivamente inclusiva” del otro, su justicia habría que llamarla “justicia solidaria” como propone Ramón Vargas-Machuca,

“sensible sobre todo a las asimetrías de poder injustificadas, pues las situaciones de dominación e injusticia suelen padecerlas los que no poseen información, voz

¹⁸ *Teoría de la justicia*, trad. esp. de M.D. González, FCE, Madrid, 1979, p. 124 y pp 185ss.

o ámbito donde esta resuena, en una palabra los excluidos. Y es que la exclusión de otros, pasiva o activa, resulta un medio muy efectivo para mantener el poder y los privilegios. Por el contrario, la inclusión asegura a las personas o grupos potencialmente afectados la oportunidad de influir en los procesos de decisión y en sus resultados, y en consecuencia también la posibilidad de mitigar la injusticia que padecen”.¹⁹

Este deber civil de justicia solidaria alcanza tanto a la esfera institucional del Estado, creando las condiciones necesarias para la atención a los ciudadanos en situaciones de grave penuria y vulnerabilidad, --un ejemplo ilustrativo es la ley de dependencia en España--, como en la sociedad civil con la promoción de asociaciones de beneficencia y asistencia social. En este ámbito, a menudo invisible e inabarcable en su diversidad, no basta la acción providente del Estado sino que se precisa de la emergencia de fuerzas cívicas capaces de atender demandas sociales imprevistas o no formuladas explícitamente en el espacio público. Durante la pandemia que estamos sufriendo ha sido muy tonificante el testimonio de iniciativas sociales como bancos de alimentos, comedores sociales, ayudas a desahuciados, o el llamado “ejército verde de voluntarios”, creado en el Reino Unido para ayudar en la vacunación”, y otras muchas iniciativas que se me escapan.

Una política eficazmente solidaria exige la cooperación de todos y en todos los niveles, institucionales y sociales, que sume esfuerzos y medios en la empresa, y genere el sentido de la corresponsabilidad en la resolución de los graves problemas que afrontamos. Cuando todos y cada uno somos vulnerables, solo entre todos podemos dejar de serlo. Aquí no cabe exceptuarse, ni es viable actitud del “gorrón político, pues el mal acaba revirtiendo sobre aquellos que menos se autoprotegen y protegen a los demás. A tenor de estas consideraciones, creo honestamente que el comportamiento de la clase política española durante la pandemia ha sido desastroso hasta el escándalo y la indignación. Ha faltado liderazgo público con autoridad moral para infundir valor y confianza en los españoles en medio de la adversidad, estimularlos a la disciplina social y la responsabilidad solidaria, y dar ejemplo de generosidad y altura de miras en la hora presente. El gobierno ha sido incapaz de instituir un canal de comunicación permanente con otras fuerzas políticas y generar ámbitos de consenso básico con la oposición en circunstancias trascendentales para el país, en que había que adoptar graves decisiones, Y la oposición, como réplica, se ha atrincherado en una política mezquina de confrontación rencorosa, que recuerda tristemente las época del peor frentismo ideológico.

¹⁹ “La solidaridad”, en *Democracia y virtudes públicas*, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 319-320.

En cuanto al comportamiento social de la población ha primado, en términos generales, la actitud responsable de atenerse a la disciplina social en beneficio de todos, y la gente ha acudido regularmente a su trabajo cotidiano incluso en circunstancias peligrosas para su vida. Ciertamente ha habido brotes irracionales de libertad subjetiva, más por hedonismo que por gesto romántico de rebelión. Los primeros son propios de la mentalidad que llamaba Ortega en la *Rebelión de las masas*, de “señorito satisfecho”, que se siente con derecho a todo y sin deberse a nada. Que en algunas ocasiones hayan sido grupos de jóvenes es un elemento de preocupación social, pues la juventud sana suele crecerse en exigencias en tiempos de penuria. A mí me han recordado lo que cuenta Tucídides de la peste de Atenas, que dio lugar a orgías populares en la creencia de que iba a ser el fin del mundo. Y es que para muchos su mundo se reduce, al parecer, al botellón y la francachela. Los otros, los eternos rebeldes, han inventado la especie de que no se pueden limitar las libertades fundamentales por conveniencias sociales, ignorando que hay bienes públicos primarios, como la salud, que exigen protección incondicional, y que todas las libertades, también los derechos fundamentales, son, en última instancia, de carácter social, pues vigen en la medida en que están reconocidos por las leyes del Estado, y amparados en su garantía por los poderes públicos. En cuanto a los negacionistas solo puedo entenderlo como un engendro fantasmal de la soledad. Y en lo que respecta a los partidarios de la teoría conspirativa es claro que se dejan llevar por la fascinación de las *fake news*, que se toman por verdaderas a base de repetirlas. Quien quiere engañarse acaba creyendo sus propias invenciones con tal de no aceptar la realidad.

Frente a estas muestras, más bien esporádicas, de incivilidad, hemos podido descubrir el valor de los trabajos modestos, pero indispensables para el funcionamiento cotidiano de la vida social; el esfuerzo, mal remunerado casi siempre, de los que los atienden,--en la agricultura, la industria, el comercio, los servicios--, figuras humildes y sacrificadas, perdidas en el anonimato; y sobre todo, --quiero subrayarlo-- la alta exigencia moral y profesional que ha demostrado el personal sanitario, en todos sus niveles, en un frente de combate con la enfermedad, que ya lleva un año sin dar tregua. Acaba de aprobarse en el Congreso el carácter de la pandemia como “enfermedad profesional” para el personal sanitario, expuesto diariamente a ella, por sus posibles secuelas en el futuro para su salud, y se le ha hecho el justo homenaje de concederle el Premio Princesa de Asturias a la Concordia de 2020. Pero, por encima de premios y homenajes, el mejor reconocimiento ha de ser, como reclama el sector sanitario, el comprometimiento serio de la Administración del Estado por una dotación moderna y eficaz de nuestro sistema público de salud.

4. Europa, promesa de resurgimiento

En medio de este panorama desalentador, solo Europa representa una promesa de resurgimiento. Como es sabido, los organismos sanos se fortalecen en sus crisis y las convierten en instancias de decisión regeneradora. Esto le ha ocurrido por fortuna a Europa. La actual crisis pandémica, con sus profundas consecuencias sociales y económicas, ha supuesto, una vez superada la rémora del Brexit, un estímulo decisivo para la causa de la integración europea. El desafío de la pandemia ha estimulado sus energías y recursos. Hoy podemos seguir diciendo con Ortega y Gasset, “España es el problema, y Europa la solución”. Es verdad que una generación ha hecho su tarea histórica: “Lo sucedido en 1978 --ha escrito Nicolás Sartorius, y traigo a colación su testimonio entre millares por no ser sospechoso de complacencia-- significó una auténtica mutación en el curso de la historia de España, cuando por primera vez conquistamos y consolidamos una democracia, levantamos un Estado social y nos integramos en Europa”.²⁰ Europa supo reconocer el ingente esfuerzo que estaba en marcha en nuestro país. La entrada en la Unión europea supuso un salto cualitativo sin precedentes. España quedó homologada con los standards europeos de democracia y modernidad cultural. “Ya no será igual nuestra historia”, nos decíamos entonces, después de más de dos siglos vagando por el mundo excéntricamente, a la deriva. Europa será nuestro destino y ceñidor. Y así ha sido. También hoy, en momentos graves de penuria, como esta, Europa afortunadamente responde: ahí están, entre otras medidas, los fondos generosos de inversión para reflotar y estimular la maltrecha economía, que quizás sean nuestra última oportunidad para la modernización del país. Tengo, además, la esperanza de que la disciplina europea acabará regularizando con el tiempo todas las anomalías y excepcionalidades anacrónicas, que arrastra nuestro ordenamiento legal.

En fin, “ya nada será igual” –nos decimos ahora, mirando con nostalgia a los años anteriores a la pandemia, y soñamos con una nueva normalidad. Pero la nueva no puede ser ya la antigua, tan *anormal* por injusta e insolidaria, como ha mostrado con gran lucidez el reciente ensayo de Nicolás Sartorius, “*La nueva anormalidad*”. Tenemos muchos retos por delante. Habrá que reconstruir al país, no digo que de nueva planta, lo que sería insensato, sino en todo lo que han sido exigencias vacuas y empresas incumplidas. En el futuro inmediato seremos más pobres e interdependientes, y por eso necesitamos ser más solidarios. Necesitaremos también un nuevo modelo productivo, “la cuarta mutación pendiente”, como la llama Sartorius, lo que exigirá reformar muchos factores claves como el sistema educativo, el mercado laboral, la

²⁰ *La nueva anormalidad*, Espasa/Planeta, Madrid, 2020, p. 222.

distribución de la riqueza, la inversión en I más D, la relación de economía formal e informal, la revolución digital,²¹ que implicarán profundos cambios sociales, lo que va a requerir mucha paciencia, voluntad de diálogo y generosidad para alcanzar acuerdos. Para todo ello será necesario contar como orientación con el criterio de “la justicia solidaria”, el pleno sentido de la amistad civil frente a nuestros demonios seculares de incivilidad.

Granada, febrero de 2021.

²¹ Ibid.,228ss