



TETRALOGÍA DE LA EJEMPLARIDAD

JAVIER GOMÁ
LANZÓN

**EJEMPLARIDAD
PÚBLICA**

Ejemplaridad pública propone una filosofía política para esta época democrática de la historia de la cultura. Tras la crítica nihilista, la sociedad ha renunciado a los instrumentos tradicionales de socialización del individuo sin haberlos sustituido de momento por otros igualmente eficaces. En esta situación, ¿por qué optar por la virtud y no por la barbarie? El libro propone el ideal de la ejemplaridad pública, igualitaria y secularizada, como principio organizador de la democracia en la convicción de que, en esta época postnihilista, en la que autoritarismo y coerción han perdido su poder cohesionador, solo la fuerza persuasiva del ejemplo virtuoso, generador de costumbres cívicas, es capaz de promover la auténtica emancipación del ciudadano.

Índice de contenido

Cubierta

Ejemplaridad pública

Primera parte. Democracia

I. Nihilismo y civilización

II. La bella vulgaridad

III. La causa de nuestro actual descontento

Segunda parte. Virtud

IV. Una paideia para el pueblo

V. Propedéutica ómnibus

VI. La auténtica fuente de moralidad social

Tercera parte. Ejemplaridad

VII. Ejemplaridad aristocrática

VIII. Principios de ejemplaridad igualitaria

IX. Vulgaridad reformada

X. Especial responsabilidad del ejemplo político

Sobre el autor

Notas

La pregunta con la que Julio Cortázar inicia *Rayuela* («¿Encontraría a la Maga?») se la esperaría uno más bien en el momento de mayor clímax de una novela, en su mitad más o menos, cuando han sido presentados los personajes, han entrado en conflicto y la intriga sobre sus destinos se apodera del lector anhelante. Él, en cambio, la pone atrevidamente al principio, abriendo una de las dos lecturas posibles de su libro, y yo me inspiro en ese donaire para hacer lo propio con el mío y formular sin más miramientos lo que, tomando prestada la expresión de un título de Pardo Bazán, es hoy, a mi juicio, la «*cuestión palpitante*».

Y la cuestión es esta: la lucha por la liberación individual reñida por el hombre occidental durante los últimos tres siglos no ha tenido como consecuencia todavía su emancipación moral. Ha sido una causa dignísima esa pelea contra la opresión, la coacción y el despotismo ideológico que gravitaban sobre el yo, porque gracias a ella se ha ensanchado inmensa y dichosamente la esfera de la libertad individual. Un nuevo yo moderno, que había tomado consciencia de sí mismo, reclamaba sus derechos y, no sin esfuerzo, ha obtenido las garantías jurídicas y culturales que necesitaba. En nuestra época se ha consumado en una alta proporción el ideal de una civilización no represora. No digo, naturalmente, que no persistan represiones de todo género en nuestras sociedades, algunas muy graves, aún pendientes de remover, sino que la cultura vigente y la opinión pública mayoritaria las consideran ya ilegítimas: los poderes tienen capacidad para violar la libertad individual y de hecho lo hacen mil veces al día, pero ya no sin envilecerse ni desprestigiarse. En este sentido, la victoria está asegurada y es vano todo ese verboso discurso de guerra contra el tirano cuando este hace años que yace sepultado bajo dos metros de tierra.

Ahora bien, la ampliación de la esfera de la libertad no garantiza un uso cívico de esa libertad ampliada. Abusamos, con sobrado énfasis, del lenguaje de la liberación cuando lo que urge es preparar las condiciones culturales y éticas para la emancipación personal. Basta abrir los ojos para contemplar el espectáculo de una liberación masiva de individualidades no emancipadas que ha redundado últimamente en el interesantísimo fenómeno, original de nuestro tiempo, de la vulgaridad. Llamo vulgaridad a la categoría que otorga valor cultural a la libre manifestación de la espontaneidad estético-instintiva del yo. Y su originalidad histórica consiste en conceder a esa exteriorización de la espontaneidad no refinada, directa, elemental, sin mediaciones, de un yo no civilizado, el mismo derecho a existir y ser manifestadas públicamente que los más elevados, selectos y codificados productos culturales, y ello por nacer, unos y otros, de subjetividades que comparten exactamente la misma dignidad. Este libro razona sobre la verdad, belleza y justicia de la vulgaridad, sólidamente instalada en nuestra cultura, y reclama para ella un respeto como emanación genuina de la igualdad. Se ha constituido por derecho propio en la categoría político-cultural capital de nuestro tiempo, con relación a la cual habrá de plantearse en el futuro toda propuesta civilizatoria que pretenda ser realista.

Sin embargo, la vulgaridad ha de ser tomada como un punto de partida, no como el puerto de arribada. Respetable por la justicia igualitaria que la hace posible, la vulgaridad puede ser también, desde la perspectiva de la libertad, una forma no cívica de ejercitarla, una forma, en fin, de barbarie. Imposible edificar una cultura sobre las arenas movezizas de la vulgaridad, ningún proyecto ético colectivo es sostenible si está basado en la barbarie de ciudadanos liberados pero no emancipados, personalidades incompletas, no evolucionadas, instintivamente autoafirmadas y desinhibidas del deber. De ahí la oportunidad de un programa de reforma de la vulgaridad como el que se propone en este

libro. Si a alguien le parece esta una idea demasiado ingenua, le diré que acierta más de lo que cree, porque he hecho de la ingenuidad mi método filosófico^[1].

Tanta lucidez como la pródiga Fortuna ha repartido por todos los entendimientos —el más simple de ellos es hoy un cínico filósofo de la sospecha, sutil crítico de las ideologías, debelador de tradiciones metafísicas milenarias y osado deconstructivista— corre el riesgo de ser paralizante para el hombre y de mineralizar aquello que toca, como una alquimia inversa que convirtiera el oro en carbón. Donde Kant admiraba el cielo estrellado sobre sí y la ley moral dentro de sí, en su conocida sentencia, hoy solo somos capaces de ver, en el espacio exterior, una monótona inmensidad de materia inerte y, en lo íntimo de la psique humana, perversos instintos y pulsiones destructivas. Las genealogías, las arqueologías y las etimologías —tres de las modalidades de la lucidez postmoderna— nos han enseñado el oculto origen de todos los saberes y la ilegitimidad de todos los poderes, los mezquinos condicionantes de los deseos y de los sentimientos del hombre, las turbias motivaciones de su comportamiento, y los injustos presupuestos ideológicos de las culturas. Nos han hecho más conscientes y más libres —¡eterno tributo de homenaje por ello!— pero han dejado sin resolver la cuestión palpitante antes referida, que se resume en la reforma de la vulgaridad y a la que solo se llega atravesando un poco ingenuamente la nube luminosa del escepticismo, el relativismo y el pluralismo que la lucidez trae consigo.

Desde una cierta perspectiva, es una especie de milagro que el hombre acepte reformar su vulgaridad de origen y asuma las consecuencias morales de su «urbanización», pues conlleva inhibir sus instintos, aplazar la gratificación inmediata de sus deseos y enajenar su libertad. Pero en eso consiste la emancipación moral, en pasar de una ociosidad subvencionada, típica de la minoría de edad, a experimentar la doble especialización de la vida madura, la del cora-

zón y la del trabajo, fundar una casa y desarrollar un oficio al servicio de la comunidad. No se trata solo de socializarse para ser responsable y productivo en hijos y obras, siendo esto importante, sino de hallar en ese proceso de socialización el único camino para una individualidad más auténtica. Muchos tienen casa y trabajo, pero los sienten como un estorbo tan necesario para subsistir, consumir y relacionarse como, en el fondo, molesto y castrante para el individuo, hallando las fuentes de su identidad y de su autorrealización subjetiva en el sueño de una adolescencia prolongada, libre y sin angustia, en estado de eterna autoposesión. Es mucho más difícil y más delicado —y más infrecuente— el refinamiento de esas personalidades evolucionadas que se han emancipado de sí mismas por haber culminado con éxito el proceso de socio-individuación personal.

Durante largos siglos, el menor de edad que se hallaba en fase de formación consentía en adecuar su estilo de vida a los requerimientos sociales compelido por la presión irresistible de un complejo de factores que conspiraban para obrar en un yo indefenso y dócil esa transformación. El principio de autoridad, clave de bóveda de las sociedades desde los tiempos prehistóricos, hacía residir el monopolio de derecho, legitimidad y prestigio en determinados ciudadanos adultos —el padre, el profesional, el maestro, el sacerdote, etcétera— con poder ilimitado para modelar la conducta de la juventud y reprimir su potencial resistencia. Colaboraban también las «buenas costumbres» sociales, consagradas por la tradición, que conducían al yo hacia la virtud con gran economía de esfuerzo y emancipaban masivamente a la ciudadanía. Creencias colectivas, en especial la religión y el patriotismo, suministraban un fundamento ideológico a la socialización consuetudinaria. Por último, la *paideia* premoderna favorecía en general una idea de hombre que encontraba sentido a su vida y una posición en el mundo formando parte de un todo cósmico y social que le trascendía. Salirse de ese esquema equivalía a desafiar la

autoridad, desviarse de las venerables costumbres, cargar con la tacha de ateo y antipatriota, y perderse en una angustiosa tierra de nadie.

Con el Romanticismo, el yo súbitamente se descubre como totalidad subjetiva y ya no se deja asimilar, como antes, a una función social. Entonces cuajó un concepto de subjetividad que se identifica con la extravagancia (Stuart Mill) —libertad sin límites, originalidad, espontaneidad, rebeldía y exaltación de la diferencia— y que, aunque claramente inadecuado para los fines civilizatorios, se ha generalizado en nuestra época como forma canónica de autoconciencia subjetiva. Además, el subjetivismo se arregló una moral que protegía su autonomía inviolable de toda interferencia y que, confiando el ejercicio de la libertad a las preferencias y opciones de cada uno, ha desembocado en la notoria ausencia contemporánea de cualquier atisbo de moral privada prescriptiva. La crítica nihilista, a partir de fines del XIX, ha deslegitimado las costumbres y creencias colectivas y ha precipitado el proceso de secularización. Los movimientos contraculturales de los sesenta del pasado siglo han derribado para siempre el sacrosanto principio de autoridad, que funcionaba como eje en torno al cual giraba toda la rueda social.

El resultado ha sido que hemos renunciado a los tradicionales vehículos de socialización del yo sin haberlos sustituido por otros nuevos. Cabe plantearse con toda seriedad si, en la opción esencial entre civilización y barbarie que se agita en lo profundo de la conciencia de todo ciudadano, estos limitados presupuestos intramundanos y seculares, sin la ayuda del poder movilizador de las antiguas ideologías, serán por sí solos suficientes para hacerle sentir el deber y para inclinar su corazón hacia la civilizada autolimitación de sus deseos. Los nuevos instrumentos de socialización únicamente podrán en el futuro intentar promover la virtud con una motivación de naturaleza cívica. Y la cuestión palpitante asume ahora la siguiente forma interrogativa: ¿qué pue-

de ofrecer esta civilización para retener, refinar o sublimar las inclinaciones estético-instintivas del yo cuando se ha renunciado a la religión y el patriotismo y a las antiguas creencias colectivas? ¿Qué civiliza al yo, qué lo socializa, qué le hace virtuoso en una sociedad secularizada? ¿Es realmente viable una civilización con pretensiones de permanencia que, tras la muerte de Dios, trata de edificarse exclusivamente sobre la vulgaridad de sus miembros? ¿Qué razones pueden resultar de verdad hoy convincentes al yo para que acepte una cierta dosis de «urbanidad» y haga propias las limitaciones y alienaciones inherentes a una civilizada vida en común renunciando a sus pulsiones antisociales, bárbaras quizá en un sentido, pero suyas, auténticas y espontáneas? En suma, ¿por qué la civilización y no la barbarie?

En puntual contestación a las anteriores preguntas, este libro propone una teoría cultural de la ejemplaridad. Teniendo en cuenta lo ya dicho, solo podrá ser una ejemplaridad persuasiva, no autoritaria, que, involucrando todas las dimensiones de la persona, incluida la privada, promueva una reforma de su estilo de vida y que, finalmente, pueda llegar a ser la fuente y el origen de nuevas costumbres cívicas, articuladoras de la vida social. A una ejemplaridad así pensada, que lleva en su seno la pretensión de universalidad, solo será receptivo el hombre si antes ha revisado una representación de la subjetividad como extravagancia heredada del Romanticismo y por ello este libro se esfuerza por sustituirla por otra anclada en la experiencia general y común de todas las personas, la del universal vivir y envejecer.

Quizá no haya negocio más difícil que el de ser contemporáneo. La contemporaneidad pende hoy, a mi juicio, de dos experiencias esenciales, una metafísica y otra moral, que, en rigor, corresponden exclusivamente al espíritu de nuestro tiempo: la finitud y la igualdad. La finitud significa la aceptación gozosa de la ausencia de un fundamento onto-teológico, absoluto y trascendente, para la cultura, una

de cuyas manifestaciones es la secularización general del mundo moderno, así como la reconciliación con lo meramente contingente, autorreferencial, histórico, instersubjetivo y consensuado de nuestra condición humana, si bien no por ello menos consistente y firme. La igualdad, por su parte, es el principio en virtud del cual los hombres se reconocen entre sí la misma dignidad «por igual» y estiman indigna e injusta toda forma de aristocratismo. Así como la onto-teología y el aristocratismo formaron durante siglos una aleación casi indestructible, como dos siameses inseparables, ahora finitud e igualdad acuerdan una nueva alianza de fabulosas consecuencias, pues del beso de ambas ha nacido la democracia, entendida aquí precisamente como el ensayo colectivo de una civilización igualitaria sobre bases finitas, un experimento histórico y sin precedentes que la humanidad está realizando en la actualidad, en medio de grandes incertidumbres, sin modelos en el pasado que le sirvan de guía.

Solo una ejemplaridad genuinamente contemporánea podrá valer y ser eficaz como ideal civilizatorio. Y para ser contemporánea habrá de ser, conforme a lo expuesto, democrática, y esto equivale a decir finito-igualitaria. La ejemplaridad ha estado vinculada históricamente a la desigualdad porque ha permanecido secuestrada por el aristocratismo que ha sido ley en las sociedades muy jerarquizadas desde sus orígenes hasta el presente. Este libro debe, por consiguiente, demostrar la posibilidad de una ejemplaridad igualitaria, que nace de la red de influencias mutuas en la que todo yo reside y vive. Y, como extremo próximo al anterior pero diferenciable, habrá de probar también que el contenido de la ejemplaridad, lo que haya que admirarse de ejemplar en una determinada época, no lo provee, como en la época de onto-teología, una supuesta tabla intemporal e inmutable de valores o bienes, revelada por los dioses o inscritos en el libro eterno de la naturaleza, sino que, por el contrario, es en su mayor parte producto del

consenso de una comunidad histórica finita, la que, en una sociedad dada, forman los hombres dotados de buen gusto.

Este libro está machihembrado con los dos anteriores míos, *Imitación y experiencia* y *Aquiles en el gineceo, o aprender a ser mortal*, con los que forma una «trilogía de la experiencia de la vida». *Imitación y experiencia*, tras una larga indagación histórica forzada por la necesidad de recuperar una olvidada tradición intelectual, hacía una exposición abstracta de los principios generales del ejemplo y del modo como lo hallamos y lo imitamos en la experiencia. *Aquiles en el gineceo* exprimía la enigmática verdad del mito para narrar los estadios en el camino —cruento y dramático— de elevación de un hombre a la objetividad del ejemplo. *Ejemplaridad pública* recupera la perspectiva objetiva sobre la ejemplaridad adoptada en el primer libro pero a partir de la decisiva entrada, que analiza el segundo, del gran héroe griego al escenario de la polis, reino de la finitud y la igualdad. La polis finito-igualitaria, presentada allí de una manera intemporal, asume en el mundo contemporáneo la forma política de la democracia, y los miembros de ella que, a diferencia de Aquiles, no han evolucionado desde el estadio estético al ético, se asimilan a ciudadanos de vulgar estilo de vida.

Los tres títulos responden al mismo nudo de intuiciones y, aunque monografías de lectura independiente y aun de distinto estilo, tono y composición, comoquiera que reflejan parcialmente una misma imagen del mundo, que es la que soñó el autor una tarde sentado a la sombra de un tamarindo, el prurito sistemático me desazona sin cesar y me induce, en el desarrollo del argumento, a la autocita en un número superior a lo que recomienda la cortesía, por lo que he de pedir excusas^[2].

«Casarse por segunda vez es el triunfo de la esperanza sobre la experiencia», escribió en cierta ocasión Samuel Johnson con un ingenio que anticipa el de Oscar Wilde.

Cuando por vez primera leí esta frase, donde se juzga un comportamiento por la diferente proporción de experiencia y esperanza que lo motiva, se me hizo evidente que mi pensamiento daba siempre vueltas a la combinación, en la estructura y organización de lo real, de esas dos fuerzas hondamente humanas de desigual intensidad, y que en el fondo todo mi afán filosófico era tratar de enunciar un teorema de equilibrio entre ellas. Sin salirse de los confines intramundanos de la experiencia de la vida, ya encontramos ese equilibrio en cada una de las entregas de la trilogía^[3]. Se dice en ella, en síntesis, que tiene experiencia de la vida quien desarrolla un genuino arte para administrar sus esperanzas mientras envejece manteniéndolas en su punto justo de estabilidad, sin ceder a la presunción ni a la desesperación, y ajustando sus expectativas a los límites dados. Concebimos un prometedor ideal y lo imitamos con la esperanza de asemejarnos a él, pero con el tiempo experimentamos los límites de la vida y constatamos una desemejanza aún mayor que nos distancia. A diferencia de lo que ocurre con ese enamorado contumaz evocado por el doctor Johnson, la vida certifica, en la biografía de cada uno, la victoria final de la limitación sobre la imitación y de la experiencia sobre la esperanza, y entonces la promesa que nos alentaba al principio da paso a una nostalgia fundamental y constitutiva en el hombre.

Pero cabe preguntarse si es racional, prudente, incluso honesto, pensar en una victoria inversa. *Necesario pero imposible, o ¿qué podemos esperar?* abordará por primera vez, tras haber sido suspendida en los escritos anteriores, la problemática interrogación por un Dios que reclama haberse reservado «el regalo de la síntesis» aduciendo unos títulos cuya validez habrá de examinarse. La experiencia de la vida, decimos, nos enseña un teorema sobre la realidad y sobre nuestra dinámica posición en ella que desemboca, a la postre, en la negatividad radical y absoluta de la muerte individual apenas compensada por la positividad solo rela-

tiva del ejemplo póstumo legado a los supervivientes como imagen de toda una vida. El saldo existencial conclusivo concerniente a la nostalgia como estado constitutivo del hombre dentro del mundo de nuestra experiencia, que revela a este su propia impotencia y le enseña a sentirse «deudor insolvente del infinito» (Shakespeare), se modula con la hipótesis de una esperanza que va más allá de toda experiencia, siempre sobre el presupuesto de la inmutable condición mortal del hombre, toda vez que nunca esa esperanza lo sería de una inmortalidad o de una eternidad adquirida por derecho, sino solo de una mortalidad que no cesaría por la corrupción de nuestro soporte corporal.

Karl Barth, el gran teólogo evangélico, distinguió en varios lugares de su amplia obra entre el Dios de la religión y el Dios de la fe. El primero es una representación sublimada que produce el hombre para coronar y redondear el círculo de su experiencia y que Ludwig Feuerbach desenmascara con acierto como pura proyección antropológica: conocer ese Dios es conocerse. En la experiencia de la vida verdaderamente no hay Dios y por eso la trilogía de la experiencia está de acuerdo con Feuerbach y Barth en retirarle a esa representación sus atributos divinos. «A este Dios —dice Heidegger— el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante ese Dios. En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino»^[4]. Una experiencia vaciada de Dios deja espacio para el sentimiento de nostalgia de un «Dios otro» que no se experimenta pero del que se espera —contra toda esperanza— que sostenga una mortalidad indefinidamente prorrogada *post mortem*. Y así como la trilogía se plantea, en cierta manera, cómo «civilizar la cultura», la última de las monografías proyectadas inquirirá también cómo «civilizar el infinito» y bajo qué condiciones sería aceptable para el

hombre *convertir* su nostalgia en una esperanza como la descrita y hallar en cada momento de la experiencia de su vida una ocasión propicia para esa conversión.

Sobre *Ejemplaridad pública* solo me resta añadir que, como he tenido la oportunidad de exponer muchas veces sus tesis principales en conferencias públicas, mesas redondas y seminarios^[5], este ensayo ha disfrutado de la ventaja de conocer de primera mano y por anticipado la recepción de una amplia audiencia y se ha beneficiado asimismo de los comentarios y reflexiones que algunos lectores de los capítulos prepublicados me han hecho llegar^[6]. Hay, sin embargo, una dama algo anticuada para los tiempos que corren cuya opinión aún desconozco y a la que cortejo tanto como puedo: Posteridad es su nombre. A ella le dedico el libro, con rendimiento.

PRIMERA PARTE

DEMOCRACIA