

Frédéric Gros

Desobedecer



taurus


Frédéric Gros

Desobedecer



taurus


Frédéric Gros

Desobedecer

Traducción de Juan Vivanco

taurus


SÍGUENOS EN
megustaleer



| Penguin
| Random House
| Grupo Editorial |

Para Gérard Mordillat, fraternalmente

HEMOS ACEPTADO LO INACEPTABLE

Los monstruos existen, pero son demasiado pocos para ser realmente peligrosos; los más peligrosos son los hombres corrientes, los funcionarios dispuestos a creer y obedecer sin rechistar.

PRIMO LEVI

Recojo aquí, a modo de preámbulo —paradójico—, la provocación de Howard Zinn:[1] el problema no es la desobediencia, el problema es la obediencia.[2] En la que reverbera la frase de Wilhem Reich: «La verdadera cuestión no es saber por qué se rebela la gente, sino por qué no se rebela».[3]

Sobran motivos para no aceptar el estado actual del mundo, su curso catastrófico. Desgranarlos todos resultaría una letanía de desastres. Aquí solo me referiré a tres o cuatro motivos poderosos que deberían haber provocado nuestra desobediencia hace ya tiempo y seguir provocándola hoy porque, al alcance de la vista está, no han hecho más que agravarse.

Y, sin embargo, no pasa nada; nadie o casi nadie se subleva.

El primero es, sin duda, la agudización de las injusticias sociales, de las desigualdades económicas. La advertencia de Marx (el empobrecimiento radical) se cumple cada vez más,[4] como si la globalización, después de los bloqueos de los nacionalismos económicos, hubiera dado por fin rienda suelta a un capitalismo desenfrenado, total, cuyo resultado es, por el momento, la formación de una élite riquísima, una minoría de atiborrados que se ahogan bajo el peso de sus riquezas, frente a un 99 por ciento de desposeídos, que van por la vida arrastrando sus deudas y su miseria. Las espirales estrictamente complementarias de empobrecimiento de las clases medias y enriquecimiento exponencial de una minoría están ahí, impulsadas por las nuevas tecnologías que anulan los efectos de dilación, de «frotamiento»,[5] que hasta hace poco mantenían unos equilibrios razonables. El proceso se acelera, se desboca. La racionalidad actuarial, la de los «seguros» (el frío cálculo de los riesgos), impone que en todas partes se haga pagar caro el dinero a quienes no lo tienen. Se apoya en una evidencia aritmética glacial que, a bajo coste, blanquea el alma de quienes toman decisiones económicas, de todos los que, con la lista del próximo furgón de despedidos en la mano, pueden decir con un tono de condescendencia humillante: «Qué quiere que le diga, es lamentable pero las cifras son las cifras y no se puede ir contra la realidad de las cifras».

Pero la «realidad» de las cifras no está en ninguna parte, salvo en su buena conciencia.[6] O mejor dicho: la realidad de las cifras es la de los *efectos de realidad* producidos, duros y terribles. Cuando se toman las ecuaciones como fuente de autoridad, las tablas Excel como voces de oráculos ante las que se inclina respetuosamente la cabeza, propulsoras de decisiones, entonces, las desesperaciones sociales, las miserias de fin de mes, los descensos en la escala social y las ruinas están justificados de antemano. Y todo esto se produce «conforme» a la ley de hierro de la economía, a la «realidad» insoslayable de las ecuaciones: las cifras son las cifras.

¿Qué realidad? No la de la solidaridad entre individuos, que se oculta; no la del sentido elemental de la justicia, del ideal de compartir; no la del espesor de realidades humanas, que los

directivos —los «responsables», como se dice, sin duda irónicamente—, con una mezcla de indiferencia y cálculo, olvidan, disimulan, se ocultan a sí mismos tras la pantalla de sus estadísticas impresas en papel satinado.

¿Y qué ley «superior»? Lo único que veo es una codicia descarada. ¿Dónde está la providencia que invocan? ¿Y la necesidad impostergable? Comprendo que las potencias de poder y dinero ofrezcan semejante testimonio de su fe cuando se les da la oportunidad. Al ver la piedad que ostentan los directivos de empresas, durante mucho tiempo los he considerado unos hipócritas. Pero no. El cinismo ha alcanzado un grado superior, casi etéreo, donde ya no se separa de la sinceridad. Porque las leyes de la economía y los decretos de Dios se parecen, flotando en esa trascendencia que los confunde, propagando una inevitabilidad que se «impone» a todos sin excepción, como el tiempo que hace o la muerte que algún día llegará. Cuando se alcanza ese estado, cuando se es inmensamente privilegiado, beneficiario del orden del mundo frente a la masa, cuyo destino es ya pura supervivencia, parecería que se alcanza la humildad. Entonces uno se dice que tanta sinrazón, la monstruosidad demente de las desigualdades, debe tener una explicación superior, al menos teológico-matemática, más allá de la apariencia superficial. No es otra la función atroz del formalismo matemático introducido en la economía: declarar inocente a quien se lleva las ganancias. No, él no es el canalla aprovechado que hace morir de hambre a la humanidad, sino el humilde servidor de unas leyes cuya soberanía y complejidad están fuera del alcance del común de los mortales. Me parece estar oyendo a estos directivos con sueldos astronómicos, a estos deportistas multimillonarios. Replican, en descargo de su conciencia: «¡Vamos a ver! ¡Esos emolumentos exorbitantes no los he exigido yo, me los han ofrecido! Será porque lo valgo». Ahora contad a los trabajadores explotados que merecen su salario, y que si les pagan tan poco es porque son subhumanos.

El doble proceso del enriquecimiento de los ricos y el empobrecimiento de los pobres acarrea el hundimiento progresivo de la clase media.^[7] Arrogancia o desesperación: cada vez es más exigua la realidad intermedia entre quienes exigen desde sus cómodos sillones el incremento máximo de sus acciones y aquellos a quienes se impone un recorte de unos salarios que a este paso no alcanzarán, no digo ya para vivir, ni siquiera para pagar las deudas. La vida es lo poquito que queda después de haber pagado a los bancos. Las reglas de solidaridad más elementales se esfuman, la realidad humana se disuelve y en los salones dorados de los directivos ligeramente pensativos y recostados ya solo quedan Dios y las ecuaciones, mientras que, en el otro mundo, se pelea por las migajas. Con la desaparición de la clase media lo que se pierde es la existencia de un mundo común, pues los ideales de utilidad general, de bien público, siempre han estado dirigidos a preservar la consistencia de una clase media que ponía límites a la miseria y a la riqueza extremas, y como escribía hace más de veinte siglos Eurípides en *Las suplicantes*, que constituía la posibilidad misma de la democracia.^[8]

Sin embargo, esta brecha todavía no atiza demasiado el odio político del pueblo contra los ricos. Se difracta en una serie indefinida de divisiones internas. Porque la condición de los más adinerados despierta sobre todo la pasión amarga de parecerseles; porque el orgullo de ser pobre, alentado por la esperanza de revanchas futuras, ha dado paso a una vergüenza agresiva; porque el mensaje pregonado por doquier es que solo tiene sentido vivir en el consumo a ultranza y dejarse aspirar por el presente en un disfrute fácil. Por estos y otros motivos, la justa ira de una mayoría explotada contra la minoría se desactiva, transformada en odio a los pequeños aprovechados y miedo a los pequeños delincuentes.

La velocidad de enriquecimiento de los poseedores aumenta, la espiral del descenso social se

acelera. La riqueza de los poderosos desafía la imaginación, y la penuria de lo que antes se llamaba «el fin de mes» —pero hoy son los próximos diez, veinte años de deudas— es inconcebible para las clases altas, que solo se sobresaltan ante las *variaciones* de sus inmensos beneficios. Hablar de «injusticia» se ha vuelto obsoleto. Estamos en plena era de la indecencia. Las remuneraciones de los directivos de grandes empresas, los salarios de los deportistas más aclamados, los emolumentos de los artistas, se han vuelto obscenos. Las desigualdades han llegado a un extremo que solo podría justificar la existencia de dos humanidades.

El segundo aspecto intolerable de nuestro mundo actual es la degradación progresiva de nuestro entorno. El aire, el suelo y sus productos, la vegetación: todo está contaminado, ensuciado hasta la asfixia. La naturaleza se había definido desde siempre por su capacidad de renovación, de repetición de lo mismo. Se decía: las producciones culturales se desgastan, envejecen o mueren, mientras que la naturaleza es una primavera esencial. En ella todo vuelve a empezar. Eterna repetición de lo mismo, reanudación incesante, reaparición mágica de las mismas formas, frescura inalterada. El coro de *Antígona* cantaba a «la Tierra incansable» (v. 339). Pues bien, la Tierra se ha cansado, el siglo XXI será el del agotamiento y el desierto. La humanidad pone a prueba los límites de la naturaleza. La fecundidad de las tierras extenuada, los recursos agotados, las reservas consumidas.

Hans Jonas planteó la cuestión de lo irreversible en su *Principio de responsabilidad*.^[9] El razonamiento era este: durante siglos, nosotros, frágiles mortales, nos hemos protegido de la naturaleza con la técnica. Pero nuestras capacidades técnicas han evolucionado hasta tal punto que ahora afectan no ya a los caracteres externos del ser vivo, sino a la propia base vital (por ejemplo, en el caso de las modificaciones genéticas). Con nuestras intervenciones técnicas introducimos alteraciones irreversibles y jugamos a aprendices de brujo. Por primera vez la naturaleza parece vulnerable. Durante siglos hemos intentado protegernos de ella con la técnica. Ahora es la naturaleza la que hay que proteger de la técnica. Pero hoy, cerca de medio siglo después de los análisis de Jonas, ya no se trata de la alteración de la naturaleza sino de su *ahogamiento*: ya no se dan las condiciones de «renovación» de las especies y los recursos naturales, el ciclo del renacimiento se ha roto. La amenaza es el fin de las primaveras.

El último aspecto inaceptable, que sin duda engloba a los dos primeros y les imprime un movimiento en espiral, se centra en el proceso contemporáneo de creación de riqueza. El llamado «capitalismo» es algo difuso, complejo, proteiforme. Sea como sea, entre la sistematización del accionariado, la importancia de la especulación financiera, el principio generalizado del endeudamiento y las aceleraciones inducidas por las nuevas tecnologías, desde hace varias décadas se ha impuesto un nuevo capitalismo: un modo de creación de riqueza que, mediante la deuda y la especulación, descalifica el trabajo (el salario está bien para los pobres) y agota las fuerzas y el tiempo. No es que nos precipitemos *hacia* el abismo —y menos aún hacia un muro—, el propio abismo *es* esa precipitación. El enriquecimiento se hace en perjuicio de la humanidad futura.

Este mundo, con sus desigualdades de una profundidad insondable, con el derrumbe de sus cimientos naturales, con su carrera hacia delante suicida, este mundo que dejamos como una herencia nauseabunda a las generaciones futuras, es el nuestro. Y cuando digo «nuestro» no me refiero únicamente al actual en comparación con el de ayer. Cuando digo «nuestro» me refiero al mundo que hemos construido, aceptando que se construya de esta manera desde hace ya varias décadas, el mundo que, sin remedio, dejaremos a los que vendrán detrás de nosotros. Dando fe de

un egoísmo demente, de una irresponsabilidad mortal.

¿Por qué no hemos dicho nada? ¿Por qué, ante la inminencia de la catástrofe, permanecemos de brazos cruzados y con los ojos, no diré resignados, pero tratando de mirar a otro lado? ¿A qué viene esa dejadez? ¿Por qué nos hemos comportado como espectadores del desastre?

Este libro plantea la cuestión de la desobediencia *a partir de la cuestión de la obediencia*, porque la desobediencia, frente al sinsentido, la irracionalidad del mundo tal como va, resulta evidente. No necesita muchas explicaciones. ¿Por qué desobedecer? Basta con tener ojos en la cara. La desobediencia está tan justificada, es tan normal, que lo que choca es la falta de reacción, la pasividad.

¿Por qué obedecemos y, sobre todo, cómo obedecemos? Hace falta una estilística de la obediencia, la única que puede inspirarnos una estilística de la desobediencia. Volver a definir la diferencia entre la sumisión, el consentimiento, el conformismo, y otros; hacer distinciones entre el derecho a la resistencia, la objeción de conciencia, la rebelión, etcétera.

Las críticas a la democracia se han estudiado mucho.[\[10\]](#) Este libro defiende la idea de una democracia crítica. La democracia es algo bien distinto de una forma institucional caracterizada por «buenas» prácticas o procedimientos, inspirada en la defensa de las libertades, la aceptación de la pluralidad, el respeto a las decisiones mayoritarias. Aunque tiene que ser todo eso, la democracia también designa una tensión ética en el corazón de cada cual, la exigencia de replantearse la política, la acción pública, el curso del mundo a partir de un yo político que contiene un principio de justicia universal y que, sobre todo, no es la simple «imagen pública» del yo, con respecto al yo interno. Es preciso dejar de confundir lo público con lo exterior. El yo público es nuestra intimidad política. Es, en nosotros, poder de juicio, capacidad de pensar, facultad crítica. Desde este punto interior surge el rechazo a las evidencias consensuadas, a los conformismos sociales, al razonamiento simple.[\[11\]](#)

Este rebrote del yo político será vano, improductivo, si no se apoya en un colectivo, si no se articula en una acción de conjunto, decidida entre varios, portadora de un proyecto de futuro. Pero, sin él, los movimientos de desobediencia siempre estarán expuestos a la manipulación, al reclutamiento, a la asfixia bajo las consignas y las veleidades de los jefes.

El movimiento mediante el cual el sujeto político se descubre en estado de desobedecer es lo que llamaremos «disidencia cívica».

La insurrección no se decide. Cautiva a un colectivo cuando la capacidad de desobedecer juntos se vuelve sensible, contagiosa, cuando la experiencia de lo intolerable se condensa hasta ser una obviedad social. Implica, previamente, la experiencia compartida (pero que nadie puede dispensarse de tenerla en, por y para sí mismo) de una disidencia cívica y de su llamada. Desde Sócrates («¡Conócete a ti mismo!») y Kant («¡Atrévete a saber!») es también el régimen filosófico del pensamiento, su interioridad intempestiva.

En tiempos en que las decisiones de los «expertos» alardean de ser el resultado de estadísticas anónimas y glaciales, desobedecer es una declaración de humanidad.

Este libro no trata sobre los movimientos sociales actuales con sus formas variadas (luchas sociales, movimientos de desobediencia civil, formación de ZAD [Zonas que Defender], alertadores, protestas públicas contra las leyes, llamamientos a la insurrección) ni de sus motivaciones (defensa del medio ambiente, justicia social, reconocimientos simbólicos, protección de las minorías, respeto a la dignidad de las personas).[\[12\]](#) Tampoco los deja de lado, pero lo que se propone es comprender, antes del estallido de las rebeliones, hasta qué punto desobedecer puede ser una victoria sobre uno mismo, una victoria contra el conformismo

generalizado y la inercia del mundo. Este libro querría comprender, indagando en las condiciones éticas del sujeto político, por qué es tan fácil ponerse de acuerdo sobre la desesperanza del orden actual del mundo y, sin embargo, tan difícil desobedecerle.

LA INVERSIÓN DE LAS MONSTRUOSIDADES

Para empezar, quiero situar esta reflexión sobre la desobediencia bajo el horizonte que proyecta un «poema» fantástico, inspirado por los vapores del alcohol.

Me refiero, dentro de *Los hermanos Karamázov* de Dostoievski, a lo que Iván le cuenta a su hermano Aliosha en una taberna.^[13] Esta «leyenda» —Dostoievski decía que en ella alcanzaba la novela su máxima intensidad— deja atónito. Hannah Arendt^[14] y Albert Camus^[15] (también Carl Schmitt,^[16] pero con una perspectiva obviamente distinta) la consideran una enorme provocación al pensamiento político, o más bien, incluso, un abismo.

Haré aquí un repaso algo libre.

El poema de Iván cuenta el regreso de Cristo entre nosotros. Este regreso, como promete la doctrina, se anuncia como la señal del fin de los tiempos. El *Apocalipsis* de Juan revela que volverá para clausurar la historia del mundo. Estará sentado en un trono majestuoso, deslumbrante de blancura, de transparencia. Ante la humanidad resucitada, al completo, procederá a dividirla entre los condenados a sufrimientos eternos y los elegidos para gozar de la existencia bienaventurada y total.

En el relato de Iván, Cristo regresa, pero casi podría decirse que a hurtadillas. Sin trompeta de apocalipsis, una mañana de verano se desliza discretamente entre los sevillanos. Estamos en el siglo XVI, en España, en tiempo de la Inquisición. La brisa matutina todavía arremolina las cenizas de las hogueras donde la víspera se había quemado a unos herejes.

Cristo vuelve, camina, se mezcla con los transeúntes, con los vecinos. Aunque permanece callado, su sola presencia, su sonrisa, su mirada, delatan su identidad y todos le reconocen enseguida. El pueblo, congregado alrededor del Hijo del Hombre, que ha regresado entre los suyos, forma una muchedumbre alegre, gozosa, esperanzada. Llegan a la plaza de la catedral. Cristo camina pausadamente, dispensa a su alrededor el milagro de su presencia mientras todos lloran de alegría y dan gracias.

En la misma plaza, Iván dibuja una silueta enjuta. Un viejo está observando la escena, un anciano de noventa años, encorvado, rostro gris surcado de arrugas, ojos chispeantes, enfundado en un hábito de fraile raído. La guardia del Santo Oficio no se aparta de su lado. Es el inquisidor, y comprende. Reacciona al momento, da órdenes. Un pelotón se abre paso entre la muchedumbre, y el pueblo, que un segundo antes aclamaba y entonaba loas, enmudece y se sume en un silencio temeroso, dejando pasar a los hombres armados que rápidamente proceden al segundo prendimiento de Cristo por orden del viejo dominico, el gran inquisidor. El Hijo del Hombre es conducido a las mazmorras del Santo Oficio.

Ha caído la noche, una noche cálida, con aroma de limonero y de laurel. El inquisidor, alumbrándose con una antorcha, desciende a los sótanos tortuosos del edificio, solo, abre la puerta y entra. La puerta se cierra tras él, el dominico escruta el rostro del prisionero y articula su pregunta:

—¿Eres tú, en efecto? —Para anularla de inmediato—: No contestes.

Y entonces pregunta directamente:

—¿Por qué has venido a molestarnos?

Una pregunta sencilla y muy trivial pero que, dirigida a Cristo, cobra un cariz único. ¿Quién es él para dirigirse a Cristo como a un vulgar incordio, como a un visitante inoportuno, como a un conocido intempestivo?

La peroración que sigue desarrolla la pregunta. Peroración del gran inquisidor, monólogo interminable —porque Cristo permanecerá callado hasta el final—. [17] Si Cristo amenaza con «molestar» de nuevo —¡y es una autoridad de la Iglesia la que le hace esta advertencia!— será porque ya se ha instalado cierta tranquilidad y comodidad en y por la Iglesia católica, contra el propio mensaje crístico. ¡Y esto para cerrar una herida de angustia que Cristo había infligido, para remediar un error desdichado que él había cometido!

Pero ¿qué error era ese? Consiste, denuncia el inquisidor, en tres negativas, tres rechazos a proposiciones del mismísimo Diablo, de Satanás. El episodio, como es sabido, se encuentra en san Lucas y san Mateo. Y el inquisidor insiste: acuérdate de lo que te negaste a hacer cuando el Tentador te lo propuso.

El Diablo se había presentado ante un Cristo debilitado por un largo ayuno en el desierto y le había propuesto el poder de convertir las piedras en panes, a lo que el Hijo de Dios contestó: «No, porque no solo de pan vive el hombre». De nuevo el Diablo, después de llevar a Jesús a lo más alto del templo, le dijo que se dejase caer desde esa altura, porque está escrito que los ángeles le tomarán para evitar la caída. Así podría comprobar que era realmente quien pretendía ser. A lo que Jesús replicó: «No, porque está escrito que no debes tentar a Dios tu Señor». Por último, desde una montaña que se alzaba sobre las mesetas y las colinas, el Diablo le mostró todos los reinos del mundo y le propuso el poder universal a condición de que se postrase ante él. Y Cristo le contestó: «No, porque yo solo sirvo y adoro a Dios».

Tres negativas, pues, tres noes a tres tentaciones que el inquisidor interpreta como muestras de obediencia y Cristo desdeña, desestima, rechaza, como contrarias a lo que él exige a cada cual: una fe auténticamente libre.

Porque, a fin de cuentas, la tentación de los panes es la de lograr la obediencia por el estómago: la humanidad tiene hambre, la humanidad solo conoce la gratitud del vientre. Es como si Satanás le hubiera susurrado a Cristo: sé que puedes hacerlo, tienes ese poder, convierte las piedras en panes y no tardarás en ver cómo se congrega a tu alrededor una muchedumbre agradecida, halagadora. Tendrán una fe inquebrantable en ti porque les has llenado la barriga y con ello les has asegurado el sueño del ahíto, que es la fuente de felicidad de los humildes. Pero tú, prosigue el inquisidor en el poema de Iván, querías una fe pura, una adhesión que no estuviera condicionada por la necesidad. ¡Exigías que te amasen libremente, que prefiriesen el pan celestial! Con ello les has sumido en la angustia. Nosotros, como sabemos que los hombres solo quieren saciarse, los hemos puesto a trabajar: son ellos los que han convertido las piedras en panes; han trabajado duro y con su esfuerzo han logrado que brotara trigo en las tierras áridas. Nos hemos apoderado del fruto de su trabajo y hemos repartido entre ellos una ínfima parte. Y ellos nos lo han agradecido. Primero, porque al erigirnos en jefes del reparto hemos acabado con sus pleitos, sus peleas, sus envidias. Nos lo han agradecido. ¡Había que ver lo felices que se sentían al adorar la mano que, sin embargo, no hacía más que devolverles una parte ínfima de lo que les había robado! Pero era lo único que veían: la mano tendida hacia ellos. Y olvidaban que el pan lo habían hecho ellos, con tal de adorar a un benefactor y rebosar de obediencia.

La segunda tentación es la de la comprobación objetiva, definitiva, válida para todos. Es preciso releer atentamente el texto de los Evangelios, que dice: estaba escrito «los ángeles te tomarán». De modo que si saltas lo compruebas, aportas una prueba objetiva, material, visible para todos, de que eres realmente Su hijo, de que eres realmente el Elegido, el Anunciado. Sin ninguna duda. Y también en esta ocasión Cristo se niega, como si también fuese excesivo, como diciendo que la fe auténtica exige un trabajo interminable de profundización y superación de las inquietudes, que es preciso comprobarla *interiormente* y no conformarse con certidumbres catalogadas, «garantías auténticas» para los demás. El inquisidor monta en cólera: ¿acaso es responsable endosar a cada cual la carga de la verdad, exigirle a un pueblo ignorante y quejumbroso, abrumado por las tribulaciones diarias, que también verifique su fe? Para eso la Iglesia instituye, nombra a sus propios expertos, sus «verificadores». Son ellos los que pueden dirigirse a las masas y decirles: esto es lo que hay que creer o no creer, lo que hay que pensar o no pensar, lo hemos verificado, no hace falta que lo hagáis vosotros. Y el pueblo, una vez más, lo agradece, descargado del peso de tener que juzgar por sí mismo.

La última tentación es la más clara, la más sencilla, la más profunda: el Diablo le promete a Cristo el poder temporal, el Imperio universal. Una vez más Cristo lo desdeña: no quiere reinar sobre un pueblo de esclavos, exige creyentes libres. Pero bueno, replica el inquisidor, ¿quién puede ser tan duro, tan inhumano, tan inconsciente como para negarle al pueblo la dicha inmensa, insustituible, de estar todos sometidos al mismo señor? ¿Acaso hay otro modo de estar realmente juntos que no sea la sumisión, la adoración común?

Tal es la lección «demasiado humana»: solo en la obediencia nos juntamos, nos parecemos, dejamos de sentirnos solos. La obediencia crea comunidad. La desobediencia divide. No hay otra forma de saberse y sentirse unidos que no sea someterse al mismo yugo, al mismo jefe: calma infinita, calor mullido del rebaño que se apiña alrededor de un pastor único. Al parecer, Cristo ignora que ser libre hace sentir desesperadamente solo.

Pues bien, ese Cristo altivo, idealista, elitista, ha rechazado de plano las tentaciones del Diablo. Ha preferido «brindar» la libertad a la humanidad. Regalo envenenado, carga mortal, don doloroso.

Paso ahora a lo que quizá sea el meollo de la enseñanza del texto, que aún resuena como una provocación. Me refiero al nexo entre los tres episodios de tentación. Cristo desdeña convertirse en Señor de una Justicia que reparte los bienes, en Señor de una Verdad garantizada para todos y verificada objetivamente, en Señor de un Poder que subyuga y une. En una palabra, Cristo no quiere obediencia, exige que cada cual obre con esa libertad en la que, a su juicio, reside la dignidad humana.

Pero he aquí que esta libertad —como suele decirse: honor de la condición humana, esencia inalienable—, esta libertad no la quiere nadie, porque ¿qué es sino un vértigo insostenible, un fardo insoportable? Tener sobre la conciencia la carga de nuestras propias decisiones, sentir sobre los hombros el peso de nuestros propios juicios, decirnos que nos corresponde a nosotros, a cada uno considerado en la soledad de su conciencia, escoger, recriminarnos a nosotros mismos y a nadie más los fracasos y las derrotas es demoledor. ¿Acaso se le puede pedir a la multitud ignorante y cobarde, al pueblo embrutecido e inocente, que cargue con semejante peso? Es una exigencia desconsiderada, es un elitismo irresponsable, vano. Cristo pide demasiado. Es entonces cuando cabe preguntarse si sabe con quién se las gasta: con la humanidad.

Y es el paso al límite. Porque, prosigue el inquisidor, nosotros —la élite seria y responsable— amamos realmente a los hombres y hemos cargado sobre nuestros hombros el peso de su libertad.

Ellos la han depositado a nuestros pies con presteza, alivio y gratitud. Se han encomendado a nosotros para que digamos la verdad, a nosotros para que promulguemos las reglas de la justicia, a nosotros para que designemos un objeto común de adoración. Sabían que si aceptaban obedecer sin más, si se sometían, conocerían la tranquilidad, la comodidad de dejar de ser responsables (habrá que volver a este nudo que ata obediencia con *desresponsabilidad*). Y nosotros, hombres de Iglesia, hemos traicionado tu mensaje por amor a ellos, por piedad hacia los humildes, porque sabíamos que eran incapaces, impotentes, frágiles, y sabíamos que lo que pedían, sobre todo, era la seguridad de saber que se decidía por ellos. Amar de verdad es proteger, más que exigir lo imposible. Amar de verdad es privar de libertad a quienes son claramente incapaces de ella.

El viejo inquisidor termina su disertación. Cristo sigue callado. Después de dirigir una larga mirada a su «servidor», se le acerca lentamente y deposita un beso en los labios exangües del anciano.

El inquisidor está turbado, pero se recobra de inmediato. Con una voz áspera señala la puerta abierta y dice:

—Vete y no vuelvas nunca.

Enigma de este último beso.

¿Beso de perdón? Has amado con demasiado orgullo a la humanidad, te has equivocado al creer que, para amar a los hombres, había que privarles de toda fuente de angustia.

¿Beso de gratitud? Gracias por haber brindado a la humanidad la salvación de la desresponsabilidad.

¿O beso de rebeldía, irónico y mordaz?

Habría que verlo, pero como primer preámbulo se puede plantear esta provocación: la libertad ¿es tan deseable?, o mejor dicho: en realidad, ¿es verdaderamente deseada?

Un segundo preámbulo es un simple hito histórico, un hito que marca una ruptura. En su *Diario filosófico*, en mayo de 1967, Hannah Arendt copia una frase de Peter Ustinov que ha leído en el número del 7 de febrero de *The New Yorker*: «Durante siglos se ha castigado a los hombres por desobedecer. En Núremberg, por primera vez, se ha castigado a unos hombres por haber obedecido. Solo ahora empiezan a notarse las repercusiones de este precedente».[18]

Esta afirmación, tajante, podría aplicarse también a un vuelco histórico —que Arendt ya había notado cuando acuñó su concepto de «banalidad del mal»— que me gustaría llamar aquí «la inversión de las monstruosidades».

Al principio, la desobediencia se relacionaba con la rusticidad salvaje, con la bestialidad incontrolable. Desobedecer es sacar a relucir una parte de nosotros animal, estúpida y tosca. Michel Foucault, en su curso del Collège de France de 1975, señala que el pueblo de los «anormales» —la psiquiatría creó esta categoría a lo largo del siglo XIX para poder presentarse como una vasta empresa de higiene política y moral— está formado, en parte, por «incorregibles».[19] El incorregible es el individuo incapaz de acatar las normas de la colectividad, de aceptar las reglas sociales, de respetar las leyes públicas. Son estudiantes turbulentos, perezosos, que no obedecen a sus profesores; obreros que trabajan mal y a regañadientes; gamberros recalcitrantes; delincuentes que entran y salen continuamente de la cárcel. Con el individuo incorregible los aparatos disciplinarios (la escuela, la Iglesia, la fábrica) acaban tirando la toalla. Por mucho que les vigilen, que les castiguen, que les impongan sanciones, que les sometan a ejercicios, el incorregible no progresa nunca, es incapaz de reformar su naturaleza y superar sus instintos.

La «incorregibilidad» procede de un fondo de animalidad rebelde. Aceptar la mediación de las leyes, resistir el impulso de los instintos primarios, hacer lo que otro nos exige que hagamos, es acceder a la plataforma de la humanidad «normal». Desobedecer es dejarse caer por la pendiente del salvajismo, ceder a las facilidades del instinto anárquico. Si lo que nos lleva a desobedecer es el animal que hay en nosotros, entonces obedecer consiste en afirmar nuestra humanidad.

Cabe recordar aquí la distinción entre «instrucción» y «disciplina» que hacía Kant en su *Pedagogía*.^[20] En el marco pedagógico, la instrucción es aprendizaje de la autonomía, adquisición de un juicio crítico, dominio razonado de los conocimientos elementales, y no solo tragar con pasividad informaciones para recitarlas después torpemente. Pero para alcanzar ese estado hace falta un primer momento de docilidad ciega que Kant llama «disciplina». Es el momento que «transforma la animalidad en humanidad».^[21] Para convertirse en un hombre cabal es preciso pasar por la obediencia ciega. Este momento que, insiste Kant, es provisional, también es «negativo» —coacción, forzamiento, doma («se doma a los perros, a los caballos; también se puede domar a los hombres») —,^[22] pero fundamental. Proporciona una base sobre la que se podrá construir la autonomía y, sobre todo, tiene que llegar lo antes posible:

La disciplina somete al hombre a las leyes de la humanidad y empieza a hacerle sentir su coacción. Pero esto tiene que aplicarse muy pronto. Por ejemplo, si se manda a los niños a la escuela no es con la intención de que aprendan algo, sino para que se acostumbren a permanecer sentados tranquilamente y cumplir puntualmente lo que se les manda.^[23]

El enunciado es chocante. ¿Para qué sirve principalmente la escuela? Para enseñar a obedecer.

No pretendo dar una imagen equivocada de Kant, como si fuera un ardiente partidario de la obediencia fanática y tonta —él mismo advierte: «es preciso evitar que la disciplina sea una esclavitud»^[24] y su libro sobre la Ilustración transmite una enseñanza bien distinta—. ^[25] No obstante, me gustaría destacar dos o tres cosas un poco chocantes.

De entrada, la idea de que la obediencia sin condiciones despeja el camino al proceso de humanización. Solo ella nos libraría de las «tendencias naturales» rebeldes, domaría unos instintos forzosamente anarquistas, ahogaría un fondo de barbarie contrario a toda estabilidad —«la barbarie es la independencia respecto de las leyes»—. ^[26] Hay que empezar aprendiendo a obedecer sin pensar, pues el hombre es uno de esos animales que «necesitan un amo».^[27] Después está la distinción entre obediencia voluntaria (que implica reconocer la superioridad del amo) y la obediencia absoluta (sin condiciones, automática).^[28] La obediencia voluntaria tiene un componente de actividad, de libertad, de adhesión. Pero Kant, si bien destaca la importancia de esta obediencia racional, hace hincapié, una vez más, en la necesidad de una obediencia ciega con un argumento político desconcertante:

Esta obediencia voluntaria es muy importante, pero aquélla [la absoluta] es en extremo necesaria, porque prepara el niño al cumplimiento de las leyes, que después tiene que cumplir como ciudadano, aunque no le agraden.^[29]

La obediencia ciega prepara al futuro sujeto político a aceptar unas leyes con las que no estará de acuerdo. Le enseña a tener resignación política.

Entre las observaciones de Kant sobre la educación y el estudio de Foucault sobre los «incorregibles», lo que se ha abierto camino es la idea de que la obediencia transporta de las tinieblas de la ignorancia a la claridad del saber, de los impulsos primitivos a las mediaciones razonables, del bruto cerril al hombre civilizado. Paso de la indocilidad espontánea, inmediata,

salvaje, a la interiorización de las reglas de vida común, al estado civilizado.

La desobediencia sería nuestro primer estado, quizá nuestra naturaleza, si por naturaleza entendemos lo que nos asemeja a las bestias y a los lobos. Seríamos espontáneamente refractarios a las reglas. La primera modernidad interpreta esta desobediencia primitiva como el reino ilimitado de las pasiones egoístas, el ámbito de los instintos salvajes, la imperiosa inmediatez del deseo narcisista. La etapa de la disciplina está dedicada a oponerles las mediaciones pacientes de la razón y las reglas sociales de interés común. Es necesario dominar el animal que hay en nosotros. La obediencia disciplinaria es lo que robustece nuestro principio de humanidad. Si se trata de oponer el hombre civilizado a la barbarie (supuesta), la obediencia se concibe como aquello que nos humaniza, y la desobediencia es monstruosa.

La experiencia del siglo XX, la de los regímenes totalitarios y los grandes genocidios, perturbó, alteró, o más bien fragmentó, dividió esta evidencia cultural universal que relaciona estrechamente la capacidad de obedecer con la humanización. Se podría citar, aunque con reserva, el ejemplo de Eichmann,[\[30\]](#) coordinador frío, impecable, de la máquina de muerte que acabó con la vida de seis millones de judíos europeos, y que, en el banquillo del tribunal de Jerusalén, ni siquiera entiende que pretendan condenarle: «No se me puede considerar responsable, porque no veo por qué habrían de castigarme por haber firmado conforme a las órdenes recibidas».[\[31\]](#) O también al siniestro Duch, que dirigía con tesón, esmero, incluso abnegación, el centro S-21, donde miles de camboyanos fueron torturados para obtener confesiones delirantes y ser luego eliminados; su propio nombre, en camboyanos, significa el alumno dócil.[\[32\]](#)

La espantada, el desistimiento, la desobediencia, el rechazo, es lo que habría podido humanizar a los gestores implacables del crimen y el horror. En su descargo aducen esas virtudes que se enseñan en las aulas y en el seno de las familias: docilidad, aplicación, exactitud, sentido de la eficacia, lealtad, fiabilidad, esmero.

Se podía contar con ellos para que se hiciera el trabajo, y se hiciera bien. Pero ¿qué trabajo?

La experiencia totalitaria del siglo XX nos ha hecho sensibles a una monstruosidad inédita: la del funcionario celoso, el cumplidor impecable. Unos monstruos de obediencia. Hablo de «segunda modernidad» porque la razón que dicta su conducta ya no es la de los derechos y los valores, la de lo universal y el sentido. Es la razón técnica, eficaz, productiva, útil. La razón de la industria y de las masas, la de la administración y las oficinas. La razón gestora, la racionalidad fría, anónima, glacial, impersonal del cálculo y el orden. Ya no se trata de la vieja utopía: escuchar y seguir la voz de la razón universal en vez de permanecer en la esclavitud de los instintos primitivos. No, aquí se trata de convertirse en autómatas.

En el horizonte de esta segunda modernidad, los que se oponen no son el hombre y el animal, sino el hombre y la máquina.

Y, de repente, lo que humaniza es la desobediencia.

Dos preámbulos, por tanto: una provocación (la peroración del inquisidor de Dostoievski: la libertad es un vértigo, un fardo del que hay que librarse cuanto antes) y un hito histórico (la inversión de las monstruosidades). Pero me gustaría proponer un elemento más, esta vez un hilo metodológico, como perspectiva para concebir nuestro pensamiento: lo que aquí llamo «la ética de la política». Como ya se ha dicho, no vamos a hacer un estudio histórico de la desobediencia centrado en unas secuencias determinadas para poner en evidencia, a propósito de tal o cual rebelión, las dinámicas de las revueltas, y tratar de entrever unas leyes generales. Tampoco voy a hacer una reflexión de sociología política sobre la estructuración de las formas de desobediencia

en su diversidad histórica y social. Y aún menos un estudio trascendental sobre el fundamento filosófico del acto de desobediencia, su legitimidad final, su racionalidad intrínseca.

Lo que quiero es plantear el asunto de la desobediencia desde la perspectiva de una ética de la política. Me refiero a la ética, no a la moral.

Fue Maquiavelo quien definió y estructuró la relación entre moral y política. A fin de cuentas, el escándalo que hace estallar *El príncipe* en sus últimos capítulos es poner en evidencia que quien pretenda mantenerse en el poder está obligado a aplicar métodos que estremecen y hacen temblar a una conciencia moral un poco escrupulosa. El libro de Maquiavelo rompe con la tradición de la literatura medieval de los espejos de príncipes que hacían una semblanza del monarca ideal y confeccionaban la lista de las virtudes del buen dirigente. Pero las exigencias de la acción política (obtención de resultados, rapidez, eficacia, atención a la opinión pública, publicidad, electoralismo) casan mal con los valores de justicia, sinceridad, lealtad, transparencia, etc. Cuando un político habla de moral, sigue haciendo política. Las virtudes están muy bien como apariencia, pose, fachada. Y la política no es más que el arte de mantenerse en el poder.

Al hablar de ética de la política quiero hacerlo desde otro ángulo: el del sujeto político. Lo que aquí llamo ética[33] es la manera en que cada cual se remite a sí mismo, entabla consigo mismo cierta «relación» a partir de la cual se autoriza a hacer algo, esto en vez de aquello. La ética del sujeto es el modo en que se forja y trabaja cada cual. Para que se entienda mejor, pondré, como hace Foucault, el ejemplo de la fidelidad conyugal.[34]

En *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*[35] Foucault estudia la sexualidad de los antiguos bajo el ángulo de lo que él llama «ética del sujeto de los placeres». A grandes rasgos, lo que se propone es cuestionar los tópicos, como la idea de que los paganos tenían una sexualidad mucho más libre que la nuestra, más franca, menos censurada, más polimorfa, más solar. No cuesta mucho imaginar que la Antigüedad, la Grecia antigua en particular, vivió una edad de oro de la sexualidad que se encargarían de liquidar primero la doctrina cristiana de la carne y luego la aparición de una moral burguesa pudibunda, mezquina, que algunos relacionan con el desarrollo del capitalismo industrial, la obsesión de la utilidad, de la productividad. Pero, según Foucault, no hace falta esperar a los sermones cristianos o a la moral burguesa para oír que el desenfreno sexual es peligroso, que la fidelidad conyugal es muy recomendable, que el amor de los jóvenes es un juego peligroso... Platón, los pitagóricos y los estoicos ya impartían esta lección, no en vano los Padres cristianos tomaron de sus textos los preceptos más severos.

Entonces, ¿debemos concluir que la sexualidad siempre ha estado sometida a prohibiciones? No, sino más bien que los amores homosexuales, la sexualidad libre, las relaciones extraconyugales, todo eso siempre ha sido un problema, sin que se haya prohibido necesariamente.

Pondré un ejemplo: ¿por qué hay que ser fiel? La respuesta, de entrada, puede ser esta: porque se considera que hay que tener una relación «viril» con uno mismo. Cuando uno es un cabeza de familia responsable pero también un ciudadano que participa en la vida de la ciudad y en el gobierno de los demás, debe demostrar que es capaz de dominarse. La fidelidad es el reflejo de una relación política activa con uno mismo. Otra respuesta: se rechaza el adulterio porque la relación conyugal requiere una atención, una confianza, una solicitud recíproca; es la interpretación estoica que se hace en el momento romano, es decir, el momento de lo que Paul Veyne llama la invención de la pareja (una «idea nueva»).[36] En nombre de lo que le debo a mi pareja, en nombre de la estabilidad del matrimonio, no quiero ser infiel. Pero asimismo puede uno decirse: la sexualidad es una mancha indeleble. Siendo un estigma del pecado original, pero

necesaria para aumentar el pueblo de Dios, su única forma aceptable es aquella que tiene una función reproductora encuadrada en el matrimonio. En tal caso, la infidelidad está simplemente prohibida. Por último, también se puede considerar que la fidelidad es una norma social y hay que respetarla si se quiere parecer «normal». Vemos, pues, que se puede adoptar el mismo comportamiento (la fidelidad conyugal) partiendo de estilos éticos diferentes.

Pues bien, del mismo modo, cabe preguntarse: ¿a partir de qué relación con uno mismo se respeta o se vulnera la ley pública? ¿Cuáles son las formas éticas generales de la obediencia y la desobediencia? ¿Cómo se puede distinguir entre sumisión, subordinación, conformismo, consentimiento y obligación; o entre rebelión, resistencia, transgresión, desobediencia civil y disidencia cívica? Cuando describo al sumiso, al aquiescente o al conformista, ¿no estaré haciendo retratos psicológicos? Pero la ciencia psicológica establece determinismos (fisiológicos, ambientales, familiares, etc.) del sujeto. La ética, en cambio, es una antipsicología, y las distintas formas que presentaré son variaciones de estilo. Obedecer, desobedecer, es dar forma a la propia libertad.

2 DE LA SUMISIÓN A LA REBELIÓN

Comencemos, en los límites de la estilización ética, por lo que aquí llamaré «sumisión». La sumisión es la evidencia primera, el paradigma inicial.

¿Por qué obedeces? Porque estoy sometido: no puedo hacer otra cosa. Claridad sin tacha en esta relación férrea. El obediente por excelencia es el esclavo.

Por sumisión entiendo una obediencia forzosa: se obedece a quien tiene en su mano el arma o el látigo, el poder de decisión sobre la carrera o incluso sobre la vida y la muerte. El amo, el capataz, el *kapo*, el superior jerárquico, el jefe... Estar sometido es estar atrapado en una relación de fuerzas que subyuga, doblega, aliena en el sentido propio. Cuando estoy sometido me encuentro a merced del otro, del otro que manda, decide, grita sus órdenes, dobla los espinazos y las voluntades. Lo que hago entonces es una mera ejecución pasiva de lo que se me ha ordenado desde ese otro, exterior, superior. Mi acción, mis gestos, no obedecen a una voluntad propia, a una moción interior, a una espontaneidad viva, a un movimiento personal.

Sometido.

Este es, sin duda, el sentido más puro y duro de la obediencia: una relación (ser *dirigido*, *dominado*, *conminado*, *gobernado*, etc.) que me obliga a hacer lo que quiere otro, de modo que cuando actúo sigo siendo pasivo. Fórmula paradójica de la sumisión: hacer que la pasividad y la actividad sean compatibles en un solo individuo. Ved cómo se desmienten: el obrero en su máquina extenuándose para seguir unos ritmos imposibles, el pequeño funcionario en su oficina extremando su celo para aplicar unas directrices confusas, el empleado esforzándose al máximo por ser «reactivo». Todos se afanan, se desviven. Pero esta agitación no es más que la otra cara de una pasividad total.

¿Por qué obedece el sometido? Porque no tiene más remedio: es menos fuerte, menos poderoso. ¿Por qué obedeces? Porque no puedo desobedecer. El motivo de la obediencia del sumiso está en la sinrazón de la violencia ciega y las relaciones de fuerza.

Volvemos a encontrarnos con una figura sobre la que el pensamiento político reflexiona al menos desde Aristóteles: el esclavo. El esclavo, dice Aristóteles en su *Política*,^[37] es la propiedad de otro, una «mercancía viva» (*ktêma empsukhon*), un «ejecutante».^[38] Esto ya significa que no se pertenece a sí mismo. Su cuerpo, sus gestos, hasta su vida son propiedad del amo. Es una herramienta, un instrumento en manos ajenas. Es una mercancía que se cambia, se revende, un bien a entera disposición de su propietario, que lo aprovecha y lo puede usar a su antojo.

Es esclavo quien no se pertenece, el «ejecutante» sin iniciativa. El esclavo no inicia nada, no está en el principio de nada.^[39] Los movimientos de sus brazos, los gestos de su cuerpo, solo son el eco, la réplica, la reacción, la consecuencia de una palabra imperativa y anterior que está por encima de él. El esclavo no empieza nada: sigue, ejecuta las órdenes de otro.

El texto de Aristóteles no es más que una ocasión, y no hablo de la esclavitud como condición

determinada históricamente (que además es variable, está diversificada, como revelan las historias).[40] Me limito a describir el paradigma de una reducción a la impotencia y a abordar la esclavitud como dependencia: «La esclavitud de una cosa consiste en la sumisión a causas externas. La libertad, por el contrario, es no estar sometido a ellas, sino libre de ellas».[41] En este sentido amplio, abarco a los esclavos de la Antigüedad que se podían intercambiar como si fueran ánforas, a los siervos de la Edad Media que «arrancan una pitanza minúscula de una tarea interminable en tierras ajenas», [42] a los obreros de las grandes fábricas del siglo XIX que se mataban a trabajar por un salario de miseria,[43] a los endeudados actuales[44] que compran el derecho a vivir, a tener un techo, a alimentar y educar a sus hijos —a estar «integrados», como se suele decir— a costa de su fatiga crónica y su angustia perpetua, mientras que una élite indecente puede ganar en unos días lo que ellos no podrían amasar en toda una vida.

¿Por qué obedece el sometido? Porque no tiene más remedio, porque le resulta imposible desobedecer, ya que la sanción sería inmediata y demasiado dura. Humillado, despedido, golpeado, excluido, marginado... Se jugaría demasiado. Se obedece porque el precio de la desobediencia no es soportable. En realidad, el único motivo para obedecer es la imposibilidad de desobedecer. La sumisión descansa en la arbitrariedad de una relación de fuerzas desequilibrada, en la injusticia de una relación jerárquica. El esclavo ejecuta silenciosamente las órdenes del amo, el siervo cultiva hasta reventar las tierras de su señor, el obrero se deja imponer unos ritmos de locos, el empleado aguanta apretando los dientes las críticas despectivas de su superior. No tienen más remedio.

Al mismo tiempo, la sumisión puede ser portadora de su contrario, una promesa de revuelta, de rebelión. El sometido espera que llegue su hora. Acecha las debilidades del amo, está atento a las fragilidades, a las líneas de fractura, listo para saltar, para dar la vuelta a la tortilla. Acotemos el concepto de «sumisión». Si digo que esta relación de fuerzas es histórica, contingente, transitoria, reversible —un mero hecho—, entonces la sumisión, obediencia renuente, contiene en sí la insumisión como revancha. Cuando los sometidos son capaces de unirse para conspirar contra los amos, cuando sienten y ejercen su fuerza colectiva, la guerra puede volver a empezar. Rebelión, *re-bellum*: la guerra se reanuda, el vencido se levanta.

O bien, en vista de tantas revoluciones invertidas, insurrecciones fracasadas, luchas siempre neutralizadas, combates inútiles, el sometido se dice que su impotencia no tiene límite, que creer en la posibilidad de invertir las condiciones cuesta demasiada sangre, demasiadas desgracias, y no tiene más remedio que transformar las decepciones lacerantes y el dolor de los sueños rotos en la dulzura de la resignación, que es la sumisión aceptada como algo perenne.

O incluso el sometido se dice —pero se lo dice porque le enseñan a decirlo, a repetirlo, a oírlo, a articularlo (en el colegio y en la familia)— que al fin y al cabo esos desniveles sociales son naturales,[45] que la superioridad del jefe está basada en su talento natural (inteligencia, probidad); más aún: en los casos concretos de obediencia política, se convence de que es mejor someterse a las leyes públicas, aunque no le convengan a él, porque la desobediencia sería la anarquía, la reivindicación egoísta del propio interés. Como también el planteamiento, siempre eficaz, para desalentar la insumisión sin adoptar los rasgos de la derrota resignada: «Espabila, rebelde de pacotilla, olvídate de la vuelta de la tortilla y desempolva tus sueños: esas jerarquías que tanto críticas te han beneficiado desde tu nacimiento, y hoy dices “no” porque una ley no te gusta. ¡Pero tú mismo, libremente y desde siempre, has aceptado obedecer las leyes en general! Esta sociedad te da derechos políticos, de modo que celebra tantos mítines como quieras para

mostrar tu desacuerdo, vota a otros representantes, pero obedece, respeta las reglas del juego político tal como está establecido para la concordia general, la paz pública, el bien de todos».

En este discurso se oye otra de las voces de la obediencia: el consentimiento del pacto republicano.^[46] Frente a él —y a la obediencia respetuosa (reconocimiento de la autoridad)—, el concepto de sumisión, con su dureza y su filo, siempre ha tenido un papel político esclarecedor. Lo que denuncian los grandes esclarecedores políticos (del Trasímaco de Platón^[47] a Marx, pasando por Maquiavelo) es la voluntad de disimular sistemáticamente esa relación de sumisión.

Se querría hacer creer que la obediencia política es una adhesión libre, voluntaria, o que está basada en un reconocimiento mudo y admirativo. La arenga del esclarecimiento político lo desmiente: «Por favor, dejadlo ya, pensadores de la adhesión política, dejad de sentenciar en vuestras bibliotecas tranquilas, acolchadas, que nuestra obediencia política es racional, legítima, que nuestros dirigentes nos gobiernan por nuestro bien y que cuando nos rebelamos contra esas leyes que solo regulan el beneficio de una élite, estamos filosóficamente equivocados al desobedecer. Esas pretensiones son pantallas de humo, porque la única realidad es una injusticia impuesta por la violencia, y si obedecemos es solo porque el precio de la desobediencia es demasiado alto: sangre derramada, humillación automática, derrota anunciada». Sí, la sumisión en este sentido es un vector de esclarecimiento político, porque se trata de mostrar que, detrás de los montajes nebulosos, siempre aparecen, como un destello de realidad, la injusticia y la violencia. Desobedecer será volver a empezar la guerra, esa guerra sorda que nunca ha cesado, que se prolonga bajo el barniz de la paz civil.^[48]

La tremenda ambigüedad es que este concepto de sumisión, a la vez que funciona como un vector de esclarecimiento político —invalidando el argumento de una obediencia ciudadana o una docilidad agradecida—, es también un vector de falseamiento ético.^[49]

Recordemos las fórmulas de Aristóteles: el esclavo es un «bien adquirido», un «instrumento» (*organon*), un «ejecutante» (1253b-1254a). Significa que su cuerpo obedece a otro, pero su alma no participa de ninguna manera en el sentido de lo que ejecuta. El único motivo por el que el esclavo obedece es que le han dado una orden. Lo cual implica un corte, una escisión: yo hago lo que otro me dice que haga. Y es entonces cuando surge la posibilidad de un aprovechamiento ético del reparto entre el alma y el cuerpo. La sumisión que aprovecha esta separación puede tener al menos dos formas.

La primera sería la «sumisión deferente». Significa que cuando el sometido prodiga los signos externos de servilismo, cuando exagera la inclinación de sus reverencias, cuando extrema sus muestras de docilidad, sigue conservando, en su fuero interno, un juicio implacablemente crítico. El sometido escucha con mucha seriedad y un profundo respeto la lista de las órdenes mientras calcula solapadamente el modo de zafarse, compensando por adelantado con una obsequiosidad viscosa, pegajosa, su futura pereza y su profundo desprecio. Esa es la sumisión deferente, el primer aprovechamiento ético de la separación entre cuerpo y alma: la teatralización de los signos de la servidumbre para ocultar las desobediencias concretas, disimuladas, puntuales, y sobre todo un desprecio definitivo. No, el sometido no ha interiorizado su servidumbre; la soporta, se limita a dejar que el jefe crea que la acepta, que reconoce su superioridad. Todo este juego, todo este desdoblamiento social —lo que James C. Scott llama «el discurso oculto»—,^[50] esta exteriorización aparatosa de las formas de servidumbre que debe servir de pantalla a las desobediencias concretas, tiene una función difícil de calibrar con exactitud: ¿preparación para luchas futuras (porque se acumula desprecio social y, lejos de interiorizar la inferioridad, se cultiva el espíritu de venganza) o simple válvula de escape?, ¿liberación simbólica que perpetúa

las desigualdades en la medida en que ninguna venganza imaginaria ha socavado jamás la consistencia de las jerarquías? El caso es que, de Molière a Balzac, la literatura está repleta de lacayos obsequiosos que ridiculizan a su señor en cuanto él se da la vuelta, seres serviles que fomentan la vanidad de los jefes para obedecer lo menos posible.

Pero esta separación entre cuerpo y alma da pie a otra postura ética más peligrosa desde el punto de vista político. Una vez más estamos ante el esquema de la obediencia: el sometido obedece ciegamente. No sabe nada de la finalidad, el destino, el propósito o el sentido de lo que le piden que haga, y es posible que tampoco quiera saberlo. Ejecuta, actúa sin intención propia, por cuenta y para provecho de otro, por deseo, por decisión, bajo la responsabilidad de otro. En él, el agente no es el autor. Separación: actúo así, hago esto, pero no soy yo realmente. Solo soy el agente, el brazo mecánico, pero en ningún caso la decisión ni el juicio. ¿Por qué has hecho eso? Me lo ordenaron. Lo que significa: no tomé la iniciativa y apenas tuve margen en cuanto al modo de hacerlo. No soy el autor de lo que hago. Un simple agente. De modo que no soy responsable.

Tal es la jugada del falseamiento ético, ese momento en que, de hecho, no sufro la sumisión pero la aprovecho para justificarme a mí mismo y ante los demás, ante mi conciencia y el mundo, ante la historia y las generaciones futuras.

¿Realmente se está siempre así de sometido? ¿No se exagera el precio de la desobediencia para desresponsabilizarse de todo, y poder proclamarse a sí mismo y a los demás: «Sí, participo en este sistema inicuo y contribuyo a su funcionamiento con mis limitadas facultades de empleado, jefecillo, chupatintas, pequeño administrador, pequeño accionista, siempre, y por una vez casi orgullosamente, pequeño. Pero qué quiere usted, es así, ¿acaso tengo margen de maniobra? No estoy al volante. Es esto o a la calle, la obediencia o la exclusión, la docilidad o el despido. ¿Acaso se imagina que estoy de acuerdo con lo que hago, que me divierte participar en el declive de la humanidad, fomentar la desesperación social, degradar un poco más una naturaleza asfixiada, arruinar nuestras vidas? Lo que pasa es que soy un esclavo de un sistema que repruebo sin tener capacidad para luchar contra él. Mi brazo se mueve, mi inteligencia se activa, mi cuerpo se desplaza, mi cerebro calcula. Pero no soy yo, no soy yo quien habla, no soy yo quien se mueve, ni siquiera soy yo quien piensa. Solo son mis órganos, accionados por otro».

A fin de cuentas, qué cómodo resulta poder quitarme responsabilidades de encima. Qué alivio siento al decirme que no podía hacer nada; miento: me digo que lo que hice, en realidad, no lo hice yo.

«No soy responsable. Obedecí órdenes.»

3 SOBREOBEDIENCIA

Estamos a mediados del Renacimiento, en el suroeste de Francia. Un texto circula de mano en mano, un manuscrito. Los letrados, eruditos y humanistas se lo pasan. Es un escrito febril, nervioso, provocador. Montaigne lo recibe y queda impresionado. Al principio piensa incluirlo entre sus *Ensayos* para convertirlo en el pilar central de su obra, ordenando sus capítulos alrededor, cual si se tratara de un sol de sentido. Luego cambia de parecer, pues mientras tanto el texto se ha publicado (con el título de *Contra uno*) en una revista calvinista, y Montaigne teme que el hecho de colocarlo en un lugar de honor en su libro se interprete como una adhesión a las tesis protestantes.

La historia del texto está vinculada a sus usos políticos. Después de un largo silencio se reeditó en 1835, al principio del siglo de las revoluciones sociales, con un prólogo de Félicité de Lamennais (coincidiendo con una ola de insurrecciones en París y Lyon) y más tarde fue presentado por Pierre Leroux en la *Revue sociale* (1847) en señal de protesta política, y reeditado en la década de 1970,[\[51\]](#) con importantes contribuciones de pensadores políticos iconoclastas (Miguel Abensour, Claude Lefort, Pierre Clastres, y otros).

¿Quién podía estar detrás de ese escrito incendiario? El autor es un hombre muy joven, de dieciséis o dieciocho años. Aún hoy persisten las dudas sobre el carácter del texto: ¿brillante disertación salpicada de inversiones retóricas de un estudiante muy talentoso? Porque en realidad estamos ante una escenificación discursiva de una paradoja, ante la defensa de una hipótesis monstruosa. ¿O es una sátira política audaz, un escrito comprometido? El texto es contemporáneo de las grandes rebeliones de Guyena.[\[52\]](#)

Montaigne se ocupa del *Tratado* y de su autor en el capítulo sobre la amistad: «Lo escribió a manera de ensayo, en su primera juventud, *en honor a la libertad, contra los tiranos*».[\[53\]](#)

Yo, por mi parte, veo en el *Contra uno* un memorial. Está escrito a manera de apóstrofe largo y rabioso: «vosotros», «vosotros», «vosotros», dice una y otra vez. No es una demostración rigurosa, analítica, no es un verdadero tratado. Más bien una provocación. Este texto es un grito. Grito de estupor, de asombro, de sorpresa, grito de ira y de rabia. La Boétie es el Rimbaud del pensamiento político[\[54\]](#) y, como él, se prodiga en signos de exclamación.

¿Cuál es el motivo de esta indignación, cuál es el motivo del escándalo? Montaigne habla de un texto «contra los tiranos». Lo que nos lleva a pensar: es un panfleto que denuncia los abusos de los gobiernos despóticos, que condena el terror y la arbitrariedad de los regímenes autocráticos. Pero en este caso hay un desplazamiento, tan sorprendente que resulta enigmático: el desplazamiento del blanco de la ira.

Ya conocemos el planteamiento clásico: la condena que hace Platón en *Gorgias* de los tiranos griegos infames y sanguinarios; la que hacen Tácito y Suetonio de emperadores romanos como Nerón o Heliogábalo, descritos como impúdicos y siniestros, abismos de perversidad. En el pensamiento político, con regularidad se hace oír el gemido de los pueblos oprimidos por

déspotas que los reducen a la miseria y la desgracia. Es una desolación política que atraviesa la historia: un dirigente expolia y amordaza, martiriza y censura a un pueblo, lo que da pie a un estupor indignado y moralizador. Escándalo: ¿cómo pueden ser estos tiranos tan viciosos, crueles, absolutos?

¿Qué dice La Boétie?

De lo que aquí se trata es de averiguar cómo tantos hombres, tantas ciudades y tantas naciones se sujetan a veces el yugo de un solo tirano.[\[55\]](#)

Esta frase inicial[\[56\]](#) ya contiene toda la inversión. Porque del moralizador clásico, del pensador político sentencioso, cabría esperar esta pregunta: ¿cómo es posible que un tirano sea tan cruel y cometa tales atrocidades con tantos hombres, tantas poblaciones, tantas naciones? Pero no, el sujeto de la oración son precisamente los súbditos, las poblaciones. Hay indignación, y se trata de denunciar un vicio. Pero no será la perfidia del alma del tirano. El vicio se articula con una monstruosidad aritmética:

Pero, ¡Dios mío!, ¿qué es esto? ¿Cómo lo llamaremos? ¿Qué vicio, qué desdichado vicio es este de ver a un sinnúmero de personas [...] soportar el pillaje, la lujuria, no de un ejército, no de una horda de bárbaros contra la cual hay que defenderse a costa de la propia sangre y la propia vida, sino de uno solo. No un Hércules ni un Sansón, sino un solo homúnculo y, con frecuencia, el más ruin y afeminado de la nación.[\[57\]](#)

Comentando este texto de La Boétie,[\[58\]](#) Simone Weil habla de las aberraciones de la física política. Hay hechos que están a la vista de todos y nadie osaría discutir: lo más pesado prevalece sobre lo más ligero, lo más robusto somete a lo más endeble, lo más numeroso aplasta a lo menos numeroso. Salvo en las relaciones de poder. La historia política de los hombres demuestra justamente lo contrario: una élite minúscula domina a la inmensa mayoría, un autócrata, por sí solo, tiene en un puño a poblaciones enteras. Enigma del poder:

Si un hombre, en una calle, pelea contra veinte, seguramente lo dejarán por muerto sobre el adoquinado. Pero a una señal de un hombre blanco, veinte culíes anamitas pueden recibir una tanda de palos, uno tras otro, propinados por uno o dos jefes de equipo.[\[59\]](#)

Hay que empezar por esta cuestión. No asombrarse y espantarse por lo que pueda haber de diabólico en el alma del déspota, no dedicarle largas letanías moralistas sobre la profundidad del mal, sino dejarse sorprender por otra cosa. ¿Cómo es posible que obedezcan si, en el caso de que se unieran todos, colectivamente, se saldrían con la suya sin lugar a dudas? Aquí Simone Weil aporta una primera respuesta cuando escribe: «El pueblo no está sometido aunque sea mayoría, sino porque es mayoría».[\[60\]](#) Si la mayoría es silenciosa se debe, sobre todo, a la dificultad que tiene para hablar con una sola voz. Es silenciosa porque, de entrada, es demasiado cacofónica.

La organización de las masas, el acuerdo inmediato sobre un mismo proyecto, el aliento común, son la excepción; para entenderse hay que empezar por acallar todos los recelos. Pero los rumores corren deprisa y uno, por dignidad, no quiere dejarse engañar por su vecino.[\[61\]](#) La minoría, en cambio, se organiza, conspira y hace piña. La élite es de inmediato solidaria consigo misma. Un pueblo solo siente su fuerza cuando no tiene nada que perder.

Pero todo esto es quizá demasiada psicología: ¿no bastará con decir que los súbditos obedecen justamente porque están sometidos, es decir, obligados por la fuerza, presos de su miedo? No

obstante, si hay relación de fuerzas, esta es desfavorable al tirano, como acabamos de ver: uno contra una multitud. Un hombre «solo», que tampoco es un semidiós dotado de una fuerza hercúlea, que tampoco es un prodigio de fuerza. Pero este hombre «solo», de todos modos, tiene a su disposición unas fuerzas armadas, una policía, una justicia de clase, unos censores profesionales, unos soplones. Es entonces cuando, en el texto, se agudiza el uso del «vosotros»:

Todos esos ojos con los que os espía, ¿de dónde los toma, si vosotros no se los dais? ¿Cómo es que tiene tantas manos para golpearos, si no las toma de vosotros? Los pies con los que huella vuestras ciudades, ¿de quién son, sino vuestros?[62]

Pero si se pone en evidencia que los espías, los guardianes del orden y los oficiales de justicia se reclutan entre el pueblo, lo único que se hace es desplazar el problema. Porque también entonces se puede decir que la tiranía, en el fondo, es la construcción de una sumisión piramidal. Cada cual obedece con miedo a su superior jerárquico, y esa obediencia sube, de abajo arriba, hasta el tirano, que es el único que decide. Pero la representación vertical oculta la cadena horizontal de las complicidades y la parte de compasión complaciente que le toca a cada cual en un régimen tiránico. Si se soporta estar tiranizado es, sobre todo, porque uno puede darse el gusto de ser el tirano de otro: «El tirano sojuzga a unos súbditos por medio de otros».[63] Lo que mantiene en pie la tiranía es su estructura «democrática». Cada tiranizado se venga de su condición siendo a su vez tiránico con otro, de modo que la relación de obediencia, lejos de formar dos grupos separados (dirigentes y dirigidos), impregna todo el cuerpo social y todos son cómplices. A cada cual le toca su parte de satisfacción por estar autorizado a ser el tirano de otro.[64]

Se podrían aducir motivos más clásicos. La Boétie también lo hace: el embrutecimiento del pueblo, entretenido con la proliferación de tabernas y burdeles, de juegos y placeres fáciles. Pero también la costumbre: la servidumbre acaba convirtiéndose en una segunda naturaleza y se pierde hasta el deseo, la afición, el recuerdo de la libertad: «La servidumbre voluntaria es la costumbre».[65] De todos modos, al mencionar esa parte de satisfacción que recibe cada cual, la explicación tradicional por el miedo y la costumbre ya no es suficiente.

La Boétie también menciona la posibilidad de una adhesión más masiva, casi un fervor. Entonces el texto se vuelve más burlón, violento, injusto, incluso insultante: esas mujeres a las que el tirano viola, se las entregáis vosotros; esos productos que grava con impuestos, se los ofrecéis vosotros; y sois vosotros quienes criáis a los niños que él luego manda a la guerra.[66] Participación activa, entusiasta de cada uno y de todos en su propio expolio. Las exageraciones no son solo retóricas. Ayudan a entender un punto de inflexión en la obediencia: ese momento de aceptación irracional, más allá de la coacción objetiva, en que se asume la sumisión con energía, con deseo. Os veo, dice La Boétie, «no obedecer, sino servir»:[67] «es tal la naturalidad y el gusto con que [el pueblo] se sujeta a la servidumbre, que se diría que no ha perdido su libertad sino ganado su esclavitud».[68] Más tarde Spinoza escribirá: «Veo por doquier a hombres que luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación».[69]

No busquemos en el *Contra uno* un llamamiento a la sublevación general. Si se enfoca como un problema de sumisión, evidentemente se exhortaría a invertir la relación de fuerzas, a la rebelión. Pero si la obediencia no es (solo) el resultado de una coacción exterior, la verdadera revolución debe empezar por una emancipación interior. El texto no deja oír ninguna llamada a cerrar filas, nada de «Todos unidos contra el tirano». Sin embargo, Montaigne afirma que el tratado fue escrito «contra los tiranos». A lo que hay que resistirse no es al poder en sus formas establecidas, es,

sobre todo, a nuestra tendencia a obedecer, a adorar al jefe, porque esta tendencia, esta adoración, es justamente lo que le permite mantenerse firme. Hay una afirmación que se repite: no os pido que toméis las armas sino, sencillamente, que dejéis de facilitar la existencia del poder, de mantenerlo con la confianza que depositáis en él, con el crédito que le concedéis constantemente: «No hay que quitarle nada, basta con no darle nada».[70] O sea: no se trata de arrancarle algo al poder sino, ante todo, de dejar de suministrarle, de darle incluso más de lo que pide.

El enunciado de fondo sería algo así como: «Ni siquiera os pido que desobedezcáis; solo que probéis a dejar de obedecer o, mejor dicho, de “sobreobedecer”». He aquí una definición explosiva de la libertad, alejada de las determinaciones jurídicas o sociales (la libertad como derecho, la libertad como condición material): la libertad, ante todo, es una disposición ética. Por eso La Boétie dice, desafiante: lo que caracteriza la libertad es que basta con desearla para obtenerla de inmediato.[71] Ser libre es, en el fondo, querer ser libre. Lo que asusta es que la libertad esté hasta tal punto bajo de nuestra responsabilidad. Es nada más y nada menos que esto. No somos responsables por ser libres, sino libres por ser responsables. Por eso, lo que deseamos espontáneamente son las formas de nuestra servidumbre, y nos adaptamos a ellas: «La mera libertad no la desean los hombres, por la sencilla razón, a mi entender, de que si la desearan, la tendrían».[72] Más provocación. Decidles a los periodistas encarcelados por delito de opinión en los regímenes autoritarios, decidles a los nuevos esclavos de la productividad, a los desheredados de la mundialización, que para ser libre basta con quererlo...

Ser libre, espeta La Boétie, es ante todo librarme del afán de obedecer, aplacar mi pasión por la docilidad, dejar de fomentar, por iniciativa propia, mi alienación, acallar esa vocecita interior que legitima de antemano el poder que me oprime. El poder no nos embauca, somos nosotros quienes le embaucamos perpetuamente: «No tiene más poder que el que ellos le dan; no puede causar más daño que el que ellos están dispuestos a soportar».[73] De esta definición radical se desprende una propuesta de desobediencia que podríamos llamar «sumisión ascética». El texto sugiere que una manera de desobedecer sería una obediencia mínima: una obediencia calculada al milímetro, una obediencia que se esforzara continuamente por reducirse, por hacerse lo más pequeña posible, una obediencia que eliminara sistemáticamente ese componente de diligencia estúpida que denuncia el *Tratado*.

Como suele decirse, la sumisión es una relación de fuerzas en la que la desobediencia es imposible, insensata, demasiado costosa. Lo que aquí llamo sumisión «ascética» —tomo la palabra en el sentido griego de «ejercicio», de modo que se trataría de una sumisión que fuera objeto de un trabajo sobre uno mismo, y, por tanto, no en el sentido sacrificial de renuncia—,[74] es el estado en que el individuo procura calcular, en lo que le piden hacer, una obediencia mínima. Obedecer, sí, porque lo impone la situación objetiva, pero siempre procurando que la ejecución de la orden sea lo menos completa, lo más tardía, lo más defectuosa posible, ya en el límite del sabotaje. Obediencia a regañadientes, de mala gana.

No se trata de desobedecer «activamente», sino de obedecer lo peor posible; hablo de sumisión «ascética» para decir que no es una simple negligencia pasiva ni una inercia —aunque dicha inercia puede ser una fuerza de resistencia explosiva, como vemos con el *Bartleby* de Melville quien, sin llegar a desobedecer, «preferiría no...»—,[75] sino más bien un trabajo de depuración con el que trato de eliminar de mi obediencia todo lo que podría significar un principio de adhesión.

Jacques Semelin, refiriéndose a estos actos de resistencia pacífica, habla de «resistencia civil».[76] Enumera una serie de resistencias inventivas que no emplean la fuerza bruta, estrategias de

falta de cooperación a las que pueden recurrir las poblaciones civiles sin que sus actos parezcan nunca motines, rebeliones abiertas. Es lo que se dice, entre otros «Consejos al ocupado», en una octavilla repartida durante el gobierno de Vichy: «Sé correcto con ellos, pero no vayas más allá de sus deseos».[77] De un modo más extenso, los «Diez mandamientos de un danés», publicados cuando Dinamarca se convirtió en país satélite de Alemania, enuncian: «Debes trabajar mal para los alemanes; debes trabajar despacio para los alemanes; debes destruir todas las herramientas que puedan ser útiles a los alemanes; debes tratar de destruir todo lo que pueda ser provechoso para los alemanes; debes retrasar todos los transportes que vayan a Alemania; debes boicotear los periódicos y las películas alemanes; no debes comprar nada en las tiendas alemanas».[78] No es un llamamiento a tomar las armas, se trata, sin duda, de seguir sometidos. Pero la idea es salir al paso de todo lo que podría trazar la pendiente de la adhesión: no adelantarse nunca al deseo del jefe diciéndose que, a fin de cuentas, ya que uno está objetivamente sometido, lo mejor es sacar el máximo provecho a la situación tratando de quedar bien.

Cuando se habla de «resistencia» al ocupante nazi se piensa espontáneamente en el heroísmo de unos guerrilleros armados que hacen saltar los trenes y los puentes o atacan por sorpresa batallones alemanes aislados. Estas acciones espectaculares son las que forman el imaginario de la resistencia. Lo que se propone Jacques Semelin en su libro es destacar la importancia e incluso la eficacia de unas formas de resistencia menos visibles, más solapadas: boicots, trabajo lento, dimisión cuando se es funcionario, negligencias calculadas, «schweykismo» sistemático.[79] Entre la abierta colaboración y la resistencia armada existe una tercera vía, una conducta intermedia, que sin duda es una «acomodación» a la situación de sumisión, pero una acomodación arisca. La obediencia se torna reticente, desentendida (se pone la menor diligencia posible en el cumplimiento de las órdenes) y resistente. Sumisión objetiva sobre un fondo de resistencia subjetiva: ¿cómo obedecer sin colaborar, cómo ser sumiso sin perder la dignidad, cómo mantener, en una situación de ocupación, la integridad moral, la identidad ética? «Los rebeldes en espíritu aprenden a hacer “como si” se sometieran».[80]

Este exceso al que se niega el sometido ascético es justamente lo que para La Boétie sostiene al poder político. No os veo, escribe, «solo obedecer, sino servir».[81] Servir es más que obedecer: es comprometerse, adelantarse a los deseos, obedecer lo mejor posible, hacer que la obediencia sea la expresión de una gratitud, justificar las órdenes recibidas. Es lo que podríamos llamar «sobreobediencia».

En la historia del pensamiento ha habido otros «conceptos aumentados». El concepto aumentado, para un contenido dado, designa un exceso respecto de su determinación principal, de su función inicial. En *El Capital*, Marx habla de «sobretabajo» y de «sobrevalor» (plusvalía). El sobretabajo es una cantidad de esfuerzo que realiza el obrero por encima de lo que ha producido como valor para recuperar las fuerzas de su cuerpo, la energía vital. Es así como el sobretabajo crea un sobrevalor, que va a parar al bolsillo de los patronos. Kantorowicz habla del «sobrecuerpo» del rey: es la sustancia eterna, mística, de la realeza que, más allá de la sucesión física de los monarcas, garantiza su permanencia.[82] Último ejemplo: en su curso sobre *Teorías e instituciones penales*, Foucault concibe lo que él llama «el sobresaber» (*sursavoir*), un saber que, más allá de las capacidades de conocimiento objetivo, otorga a quien lo tiene un «plus de poder» que excede lo que permite la mera competencia científica.[83]

El *Discurso de la servidumbre voluntaria* es el primer gran texto sobre la «sobreobediencia». Cada cual obedece siempre más de lo que requiere realmente la situación de sumisión. Este exceso es lo que mantiene en pie el poder político. Si los individuos fuesen simple y llanamente

sumisos, se vendría abajo en segundos: «No digo que lo empujéis o lo socavéis, sino simplemente que dejéis de sostenerlo, y lo veréis como un gran coloso al que se ha quitado la peana y por su propio peso se viene abajo y se rompe».[84]

Terminaremos con la frase del *Tratado* que quizá más se haya citado, comentado y explicado:

Es cosa admirable, aunque harto común —por lo que cabe dolerse más y sorprenderse menos—, ver a un millón de millones de hombres servir miserablemente, con la cerviz bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza mayor, sino en cierto modo (tal parece) encantados y prendados solo por el nombre de Uno.[85]

¿Cuál es este nuevo prodigio? Aquí el pensamiento vacila, hay que limitarse a aventurar hipótesis. Llamémoslo «narcisismo social», derivación del principio de encarnación, o quizá una relación «imaginaria» con el poder. La raíz de la idolatría es el deseo de sentir que se existe en otra parte, de gozar a distancia de una existencia luminosa, de sentirse *alguien*, a través y desde la adoración del que está por encima de mí. Pero no es una admiración solitaria. La adoración une a las comunidades, y las muchedumbres adoran adorar para sentir la vibración de un «nosotros». Es el nosotros de los pueblos ufanos de sí mismos y de su historia, el de las comunidades —estéticas, políticas, religiosas— cohesionadas, orgullosas. El autócrata, solitario y lejano, acredita la sustancia y la unidad mágica de ese «nosotros». Su aura mística es una mera proyección de esa adoración común: «encantados y prendados por el solo nombre de Uno».

Los pensadores del contrato, de los que hablaremos más adelante,[86] habían imaginado un primer estado de la humanidad marcado por la discordia, las divisiones, la guerra y la miseria. Sin un Estado los individuos aislados viven mal, desdichados y recelosos. «Guerra de todos contra todos», escribe Hobbes. Se sale de ese estado de miseria con un pacto social, que es la decisión racional de vivir juntos, la institución de una autoridad única, unívoca, y el compromiso unánime de obedecer las leyes comunes. Es la caracterización racional de la producción de la unidad social, el paso del desorden al orden, de las pasiones violentas a la razón pacífica, de la multitud dispersa y salvaje al pueblo civilizado. Nacimiento del Estado.

También La Boétie escribe: el poder se lo dais vosotros al soberano. Pero la obediencia de la que habla no es la transferencia racional de los derechos naturales que describe Hobbes, por ejemplo, y que hace preferible la seguridad a la libertad. Para La Boétie la obediencia se reduce a una relación fascinada en la que el cuerpo social se constituye como «uno» a partir de una adoración común, en la que el cuerpo social se adora a sí mismo en su prosternación. El tirano es la figura inversa del chivo expiatorio. Una comunidad se forma para adorar, más que para odiar.

¿Puede una comunidad sentirse unida, cohesionada, viva, sin necesidad de promover a un jefe que la represente, que la encarne (o de designar a un infame al que detesta)? ¿Puede un grupo gozar de sí mismo sin estar imbuido de pleitesía idólatra, galvanizado por la adoración, sin dirigir todas esas emociones hacia un objeto único? Masa caliente, palpitante, mística.

«Todos unidos». Estos momentos de comunión, ¿a qué obedecen? A la pérdida de todo sentido crítico. Para librarse del engaño la única vía es la amistad: «La naturaleza nos ha hecho a todos de la misma forma [...] para que todos nos reconozcamos como compañeros».[87] La amistad, en cada caso, es entre dos; luego, sin duda, se acaba formando una trama, pero nunca es globalizadora y se opone por completo a la disolución en un todo indiferenciado. La amistad es una máquina de guerra contra las comunidades de obediencia. Se nutre de disputas, concesiones, cosas compartidas, pues se trata de «hacer, mediante la común y mutua declaración de nuestros pensamientos, una comunión de nuestras voluntades».[88] Cuando se habla, se deja de adorar

tontamente.

La filosofía, por lo menos desde Sócrates, defiende esta idea de la verdad como diálogo, como comercio simbólico, defectuoso, sí, pero ese defecto es un remedio contra los poderes. No me refiero a una verdad contemplada mudamente (el dogma), sino a las que se comparten con otro. Cada cual tiene una hebra de verdad que trata de cambiar con un compañero de palabra, de modo que la verdad, a fin de cuentas, es lo que se intercambia hebra a hebra. La amistad excluye la disolución en «un» pueblo, «un» príncipe, «una» nación. Se teje con hebras de verdad circulantes. Para salir de la fascinación muda de las imágenes, de los espejismos imaginarios («un» pueblo = «un» tirano), es preciso tejer la red de sociedades de amigos, plurales, dispersas, que discutan con aspereza pero sin odio, que no acaben nunca de pulir sus desavenencias con el roce entre el alma de cada cual y la opinión de los demás. La amistad a la antigua es ese «todos unos», como dice La Boétie, que no es el «todos Uno» y nos libra de las tiranías. La naturaleza, escribe finalmente, «no nos ha hecho tanto para estar todos unidos como para ser todos unos».[89] Es al margen de la naturaleza donde la política, la que se basa en la obediencia de todos, inventa la unidad fanática.

DE LA SUBORDINACIÓN AL DERECHO A LA RESISTENCIA

Me ocuparé todavía un poco más de la relación de sumisión (aunque el texto de La Boétie le ha dado la vuelta). De todos modos, ya se ha puesto en evidencia su poder esclarecedor. La relación de sumisión económica es una realidad testaruda que el pensamiento político trata de obviar con falsos pretextos, cuando es en ella donde se concreta la relación entre el Estado y los individuos: relación de fuerzas.

Con Marx —o ya incluso con Trasímaco en el libro I de *La república*—[\[90\]](#) se pone en evidencia que en el fondo estas relaciones de sumisión forzosa son el meollo de la realidad histórica. Y la obediencia política, el respeto a las leyes, dígame lo que se diga, es siempre el resultado de una policía armada y de una justicia a la orden —o bien, más sutilmente, de una interiorización solapada en forma de «educación moral», es decir, de la «violencia simbólica»—. [\[91\]](#)

Me remito de nuevo al texto de Aristóteles sobre el esclavo, en el libro I de *La política*, porque de hecho me había alejado de él al anunciar, de entrada, que la sumisión es una relación de fuerzas histórica y, por tanto, reversible. Por eso, la insumisión es su otra cara, su futuro próximo, su revancha.

Pero Aristóteles también plantea otra cuestión: saber si la distribución de las superioridades e inferioridades no obedece, en definitiva, a desniveles naturales.[\[92\]](#) Y en vez de decir que la situación respectiva de los dirigentes y los administrados, de los jefes y los sometidos, de los patronos y los obreros, depende de una relación de fuerzas histórica (luego arbitraria, contingente) y por tanto que su fuente, su origen, es una violencia injustificable y lejana (la obediencia, entonces, sería siempre provisional y padecida), quizá haya que plantearse que las jerarquías son hechos naturales, que la diferencia entre el inferior y el superior forma parte de una escala cósmica, que la división entre el que manda y el que obedece, el gobernante y el gobernado, participa de la perfección de un orden natural o divino, una perfección armónica que las desigualdades realizan.

Se puede —y bien sé que lo que voy a decir se identificará inmediatamente, en nuestra cultura igualitaria posrevolucionaria, como reaccionario, conservador— prolongar la idea del «esclavo natural» afirmando: «Al fin y al cabo, hemos de reconocer que las diferencias de talento entre los individuos son nativas, insuperables. Inteligencia, capacidad o deseo de iniciativa, rigor metódico, energía innovadora: las cualidades se reparten de forma desigual. Para que una empresa funcione, para que una dinámica se desarrolle, hay que nombrar dirigentes entre los mejor dotados, escoger a los buenos responsables, repartir las funciones sociales con arreglo a la naturaleza de cada cual. A fin de cuentas, algunos están hechos para mandar, mientras que otros, aunque serían mediocres, contraproducentes, catastróficos, si se colocaran en puestos de mucha responsabilidad, son excelentes cumpliendo órdenes. A cada cual le corresponde su sitio, es natural que haya diferencias».

La idea es que el lugar ocupado por cada cual se deduzca efectivamente de su naturaleza. El problema, obviamente, es descubrir a los mejores, con qué criterios se hará la selección, sabiendo que, como comprueba Aristóteles, todos los días se ven hombres libres en cuerpos de esclavos y esclavos en cuerpos de hombres libres.[93]

Pero si las jerarquías son de verdad naturales, entonces requieren otro tipo de obediencia, la «subordinación», que supone no solo la existencia, la objetividad, la naturalidad de la orden, sino también, por parte del súbdito, un movimiento de reconocimiento de la autoridad, la superioridad, la legitimidad de la instancia que manda. Nada que ver con la obediencia desdichada, reacia y obligada del sometido.

A fin de cuentas, esa forma de poder que llamamos «autoridad» —y se impone sin coacción[94] ni violencia, pese a que implica una relación jerárquica indiscutible, no negociable— se sostiene gracias a discursillos como el del subordinado rebosante de gratitud: «Sí, reconozco la superioridad del que manda (su competencia, su pericia, sus conocimientos, su experiencia, su veteranía); reconozco la legitimidad del jefe, la justeza de la jerarquía, y no me permitiría discutir sus órdenes o directrices».

Para ilustrar este estilo de obediencia tenemos la figura, frágil pero insistente, del niño: evidencia, pero también caso límite. El pensamiento político, de forma subrepticia pero sistemática, es aficionado a presentar la relación parental como encarnación de la relación de autoridad. ¿Por qué? Porque no hay nada más naturalmente legítimo, nada más intuitivo que la obediencia de un niño a unos padres preocupados por su educación y su bienestar.

Obediencia natural, inserta en la comunidad inmanente, casi se diría que biológica, de la familia. Mientras que la figura del esclavo arrastra todo un imaginario de violencia, de obediencia obtenida a base de sangre y lágrimas que reduce al individuo a una supervivencia sin dignidad —y siempre hay que preguntarse: ¿quiénes son hoy los nuevos esclavos?—, la figura del niño nos sugiere una obediencia llena de dulzura, de deferencia. Docilidad: la subordinación permite imaginar, incluso más allá del niño cuidado por sus padres, que hay, que habría quizá esclavos y amos, jefes y subordinados, dirigidos y dirigentes *naturales*. Entonces obedecer ya no es doblegarse por una coacción que obliga a soportar lo insoportable, sino conformarse suavemente a un orden que pone a cada cual en su sitio, es situarse en la vertical de una armonía satisfactoria.

San Agustín llama a este orden «concordia ordenada».[95] Obedecer es encontrar el verdadero sitio de uno, ordenarse, estar bien.

Utopía política: sueño con niños que obedecen a padres amantes, afectuosos, protectores; sueño con esclavos que obedecen a amos buenos aunque implacables, severos pero justos, que dirigen con firmeza su hacienda para lograr una prosperidad que a todos aprovecha; sueño con empleados que obedecen sin discutir las consignas de un superior que «sabe llevar el negocio» y que, gracias a los beneficios colosales obtenidos, repartirá las primas correspondientes. Y por qué no: sueño con súbditos que obedecen a un monarca virtuoso, justo, sabio, capaz de lograr la concordia social con su ejemplo y sus actos; sueño con ciudadanos respetuosos de las leyes promulgadas por dirigentes capacitados, preocupados por el bien general, que trabajan sin descanso para asegurar la utilidad pública y la protección de todos... Este carácter gubernamental de la solicitud, ilustrado con las metáforas del piloto que lleva el barco y a su tripulación a buen puerto, del pastor que cuida a sus ovejas, del médico que cura a sus enfermos, suele aparecer en los grandes tratados de política utópica. Gobernar es proteger, cuidar. Los súbditos políticos son un pueblo de niños agradecidos y temerosos a los que el Estado protector y gruñón cobija bajo su ala, bajo su paraguas, bajo su tutela. Esta obediencia de gratitud, que todo dirigente sueña con provocar,

responde a tres cualidades de dicho dirigente: la competencia (le obedecen porque tiene el conocimiento, la pericia), la virtud (le obedecen porque se conoce su integridad moral) y la abnegación (le obedecen por su entrega a los demás).

En este plano utópico conviene hacer algunas observaciones. La primera, en el límite de este relato, en su extremo, concierne a la disolución ética de la distinción entre mandamiento y obediencia. San Agustín capta esta inversión y hace hincapié en ella:

[En la morada de un justo] los mismos que mandan están al servicio de aquellos a quienes mandan en apariencia. En efecto, no mandan por afán de mandar, sino para ayudar, ni con el orgullo del poder, sino con espíritu de compasión y de asistencia.[\[96\]](#)

El cabeza de familia se preocupa del buen orden de su casa y se desvive por prevenir las dificultades y la mala suerte; los padres se agobian por el futuro de sus hijos; los directivos de empresa se obsesionan tratando de adelantarse a la competencia. Del mismo modo cabe imaginar a un dirigente político abrumado por la grandeza, la gravedad, la extensión de su tarea, velando sin descanso por el bien común. Todos estos jefes competentes, estos amos exigentes, estos dirigentes íntegros y conscientes de su responsabilidad, cuando dan órdenes, promulgan leyes, mandan, en el fondo, tácita pero decisivamente, obedecen. Su condición superior les coloca fundamentalmente al servicio del bien general, del orden público, de sus hijos, de sus administrados, de sus «subordinados». Las jerarquías son funcionales, estatutarias, pero todos ellos, ya estén arriba o abajo en la pirámide, se encuentran al servicio de un orden que es el fin último. Las desigualdades se borran ante la abnegación de cada sujeto, cualquiera que sea su puesto, para crear un orden que le supera: la familia, la empresa, el Estado. Aristóteles y san Agustín afirman que la perfección de este orden, en el que cada cual ocupa su lugar exacto, es provechosa para todos. Tanto si se manda como si se obedece, cada cual, al conformarse, cumple con su naturaleza, realiza su ser.

En este sentido, la desobediencia solo puede ser un acto insensato, irracional, criminal incluso. Rebelión inaudita, diabólica. Secuela del pecado original: «¿Qué retribución obtuvo la desobediencia sino la desobediencia misma?».[\[97\]](#) Si dejamos de lado el aspecto sexual (la tentación de la lujuria) y el cognitivo (el afán de saber), san Agustín entiende el pecado de Adán como el acto de desobediencia de quien se rebela contra el orden de Dios en nombre de un orgullo insensato.[\[98\]](#) Acto insensato, demente, proclamación enorme y loca del «yo» que introduce el mal en la voluntad humana, la perdición en su historia. Si la relación de subordinación como conformidad a un orden natural determina una obediencia de gratitud, entonces la desobediencia es un acto monstruoso, perverso.

No obstante, la doctrina del pecado original altera la simple oposición entre una obediencia de gratitud y una desobediencia de orgullo. El pecado original nos devuelve a la realidad: los directivos competentes y responsables, los jefes que se desviven por sus empleados, los superiores jerárquicos sensibles a la felicidad de todos, son la excepción. En todas partes pululan capataces tiránicos, superiores incompetentes (principio de Peter). La avaricia y el afán de poder son la regla. En la relación económica y política se desatan las malas pasiones: sed de dominio, instinto tiránico, apetito inmoderado de riqueza.[\[99\]](#)

Cuando el súbdito político es gobernado por un ambicioso cínico, ¿qué sentido tiene su obediencia? Al no darse la condición de una relación de subordinación (una supuesta superioridad moral, espiritual, intelectual del dirigente político), ¿está autorizado esta vez a rebelarse, a

convertirse en un insubordinado? La primera reacción sería decir: «Sí, un pueblo dirigido por un rey tiránico, una nación asolada por un gobierno corrupto, unos súbditos políticos representados por incompetentes que solo piensan en medrar, evidentemente tiene motivos para desobedecer».

En la *Suma teológica* santo Tomás de Aquino escribe que la fuerza de la ley pública y su razón (*vis et ratio*) radican en que esté enfocada a la salvación común de los hombres. Cuando una ley es injusta pierde su poder de obligarnos (*virtus obligandi*).^[100] La obediencia a las autoridades es, por definición, circumspecta. Así es como se articula el derecho a resistirse a las autoridades políticas, reconocido a los pueblos, cuando las leyes pasan por alto su finalidad principal: ser útiles para todos y sembrar la concordia.^[101]

Pero la intensidad de la cultura cristiana de la obediencia como camino prioritario de salvación, y quizá, sobre todo, el miedo a que el desorden político provocado por la insubordinación llegue a ser más temible que la injusticia del gobierno («prefiero la injusticia al caos»), también pueden blindar la relación de obediencia. En esta cultura podemos encontrar la idea de que si el amo es irascible, caprichoso y brutal, si el rey es un tirano atroz y perverso, si el jefe es tremendamente codicioso, sus vicios y defectos,^[102] a fin de cuentas, no hacen más que revelar la insistencia del pecado; un pecado que, según el dogma cristiano de la transmisión, acosa y condiciona la voluntad de *todos*, tanto del gobernante como del gobernado. De modo que, si puede decirse que esos «superiores» arrogantes, detestables y viciosos desfiguran el orden «natural» de la solicitud —que después del pecado original solo puede existir fragmentariamente—, también es cierto que instauran el orden perverso de la ciudad de los hombres. Ese pecado cuya fealdad exhiben también gobierna mi voluntad. Por tanto, debo ser capaz de decirme que, aunque su poder es injusto, cae justamente sobre mí, porque siempre hay un vicio en el fondo de mi voluntad para hacer que el castigo sea legítimo y necesario. En términos más generales, los monarcas atroces ponen a prueba la paciencia y la humildad de su pueblo. De san Agustín a Lutero^[103] encontramos el argumento de que la obediencia se debe incluso a un gobernante tiránico y cruel; no ya la obediencia por gratitud sino otra, la que soporta, sobrelleva, casi se podría decir la que brinda al súbdito la ocasión de ponerse a prueba en aras de su salvación. El camino de perfección está sembrado de amos crueles que imponen la obediencia y ahondan la humildad. Si bien con una restricción importante, y entonces la palabra de Pedro (obedecer a Dios más que a los hombres) prevalece sobre la de Pablo (que cada cual se someta a las autoridades): si un gobernante, aunque obre con justicia, ofende la verdadera religión o profesa el ateísmo, la desobediencia es un deber. De tal suerte que es preferible un príncipe despótico y cruel, pero que fomente el culto, a un rey lleno de bondad, que organice un reparto equitativo de las riquezas pero entorpezca el ejercicio de la verdadera religión.

Sin salirnos del marco de la doctrina cristiana, demos una vuelta de tuerca a esta reflexión sobre la obediencia como subordinación. Para el cristianismo la obediencia es un camino de salvación prioritario, privilegiado, incluso absoluto. Basta con leer en desorden y al azar, más allá de los textos canónicos de san Agustín, el *Tratado de la obediencia* de Catalina de Siena, la *Escala santa* de Juan Clímaco (en especial el cuarto escalón: «la bienaventurada y siempre loable obediencia»),^[104] las *Instituciones cenobíticas* de Juan Casiano o las reglas monásticas de san Benito («odiar su propia voluntad», obedecer «de inmediato» y «de buen grado»). La idea que subyace es que, después del pecado original —acto de orgullo insensato, afirmación demente del yo—, el camino de la salvación pasa por la humildad (considerarse siempre inferior a alguien), el sometimiento (no obrar nunca por voluntad propia) y la abnegación (procurar arrancar de raíz cualquier afirmación personal). De ahí las anécdotas^[105] que describen el modo en que el

perfecto cristiano va en busca de situaciones de servidumbre para alcanzar la santidad: obedecer lo mejor posible (es la historia del abad Pinufio, tan obediente que acababan por reconocerle como un maestro de humildad y darle el mando, lo que le obligaba a huir y cambiar de convento para volver a encontrarse en el lugar bienaventurado del sumiso), obedecer con presteza (es la historia del fraile copista que, cuando recibe una orden, deja la pluma de inmediato sin acabar siquiera de trazar una letra), obedecer sin pensar las órdenes más insensatas (es la historia del abad Juan que, por orden de su superior, todos los días regaba un palo seco plantado en el desierto).

Paradójicamente, la intensidad mística de esta abnegación, esta carrera irrefrenable hacia la pérdida de sí mismo, acaba siendo, con su extremismo, una forma de resistencia y resultando sospechosa. Los grandes místicos (Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, todos los franciscanos «espirituales») dieron miedo a la misma Iglesia, que habría tenido que mostrarse complacida con su humildad perfecta. Pero la obediencia mística, con su exageración, subvierte la actitud de subordinación, porque ya no se molesta en reconocer la legitimidad del que manda. Lo propio de la subordinación, recordemos, es que la parte de voluntad sujeta a la obediencia está firmemente convencida de la justeza de las órdenes recibidas: son razonables y justas porque proceden de alguien a quien se supone competente y virtuoso, íntegro, incorruptible. En la abnegación mística la calidad del que manda tiene poca importancia. Más bien es al contrario: lo que necesitan los místicos son *verdaderas* órdenes, es decir, órdenes duras, espantosas, que insulten su dignidad, que vulneren su honor, que pongan a prueba su buena voluntad, que les lleven al límite de su capacidad de negarse a sí mismos, de olvidarse en el servilismo, de abandonarse en la humillación y la infamia. El que manda no es más que una ocasión, un instrumento para poner a prueba la profundidad de la negación de sí. Incluso se provoca al amo, se le reta: «Soy yo», dice el místico, «quien tiene sed de obedecer; y tú, mi amo, tú, mi superior, debes demostrar que podrás estar a la altura de esta avidez. En el fondo da igual que las órdenes sean o no justas y razonables, porque solo son la materia de un ejercicio indefinido de mortificación». En la abnegación mística la obediencia es un fin en sí misma. Se trata de obedecer por obedecer, lo que se busca es obedecer lo más vertiginosamente posible. Mejor dicho, la obediencia misma está al servicio de un empeño de negación indefinida de sí: obedezco para poder desaparecer del todo, para dejar de existir como «yo», para no ser más que el servidor perfecto.

Pero el místico también subvierte la sumisión. Ciertamente es que se muestra sumiso, que se pliega a las exigencias. Pero con su forma misma de aceptar las exigencias, patentiza una libertad superior y ansía las órdenes con una humildad que nunca acaba de encontrar ocasiones lo bastante buenas para rebajarse. De tal suerte que incluso la sumisión parece el fruto de un acto de voluntad plena. La abnegación mística exhibe una postura límite de obediencia, algo así como la unión de dos extremos: una libertad suprema, un esfuerzo sostenido, que obran el sacrificio continuo, perpetuo, el abandono indefinido.

El «yo» se crece en la negación de sí mismo, se ostenta en esta mortificación, se enorgullece de rebajarse, y su obediencia es un reto al que manda, pues nunca podrá dar órdenes lo bastante duras. Obedecer místicamente es proclamar la dureza de acero, el brillo de diamante de ese yo que se convierte en héroe humillándose hasta la deyección de sí mismo. En este sentido, el místico, al convertir su obediencia en una aventura interior, resiste a los poderes.

5 HIJA DE EDIPO

Antígona, la pequeña, la frágil Antígona, delgada, obstinada, ¿no debería precisamente haber dado muestra de esa obediencia de subordinación, de esa docilidad respetuosa a su tío Creonte?

Es imposible pasar por alto a Antígona, no sacar a relucir el icono cultural de la rebelión, el símbolo de la protesta intempestiva, la mujer emblemática y rebelde, el personaje que representa para nosotros la desobediencia orgullosa, pública, insolente.^[106] Como tantas veces se ha dicho, escrito, repetido, la historia de Antígona es una pura creación teatral. Los textos mitológicos mencionan a la joven como hija de Edipo, pero solo por encima, sin dar más detalles. Fueron Esquilo (*Los siete contra Tebas*), Eurípides y sobre todo Sófocles quienes le dieron consistencia. Gracias a ellos se ha convertido para nosotros en la heroína de la desobediencia.

Sófocles escribió su *Antígona* en 441 a.C., diez años antes que *Edipo rey*. La tragedia del padre sucede, en el tiempo de la escritura, a la de la hija. En esta obra Sófocles crea una identidad: la joven virgen, enamorada, intransigente, prometida a Hemón, el hijo de Creonte. Y sobre todo cristaliza la trama: Antígona, después de que sus dos hermanos, Eteocles y Polinices, se maten entre ellos al pie de las murallas de Tebas, incumple la prohibición del rey recién nombrado. Creonte, su tío, que reina en la ciudad tras la muerte de los hermanos, ha prohibido que se dé sepultura a Polinices, señalado como el traidor, el renegado, el alborotador —era él quien había asediado la ciudad gobernada por su hermano—. Al otro, Eteocles, se le reservaron honras fúnebres suntuosas, «nacionales».

Tebas, ciudad de polvo y sangre, ciudad de reyes complicados, ciudad asolada a cada poco por la muerte, la enfermedad, la peste, la locura de sus príncipes o de sus reinas, sometida largos años a la Esfinge hasta ser liberada por Edipo. Ciudad maldita, pues, Tebas vio enfrentarse en sus puertas a los hermanos enemigos con sus respectivos ejércitos, les vio morir a ambos, bajo su muralla, cada uno a manos del otro. Creonte toma esta primera medida: prohíbe que el cadáver del hermano maldito (el traidor) se entierre y ante él se pronuncien las oraciones rituales. ¡Que el cadáver se pudra al sol, que alimente a las aves, que sea una herida atroz a la luz del día!

La tragedia comienza con la decisión de Antígona: enterrar a su hermano, como exige la moral familiar, cubrir su cuerpo con tierra, practicar los ritos ancestrales, para que su doble espiritual pueda tener paz en el país de los muertos. O sea, infringir la prohibición. Al menos en dos ocasiones, delante de los soldados que montan guardia junto al cuerpo, la insolente muchacha araña con sus uñas frágiles la tierra árida para arrancarle con qué hacerle a su hermano un manto de polvo. Dos veces hace el gesto prohibido. La criminal, de inmediato descubierta y apresada, es conducida ante el nuevo tirano de Tebas que descubre, con espanto, la traición en su propia parentela: su sobrina, la hija de Edipo.

Creonte le pregunta a Antígona si reconoce la «paternidad» de su gesto. Esta escena de confrontación pública (vv. 444-525) es la fuente inagotable para la reflexión sobre la desobediencia pública.

Ante la determinación agresiva y pública de la virgen, la única salida que le queda a Creonte si quiere mantener su autoridad es una condena capital. Decide un ajusticiamiento paradójico: Antígona deberá agonizar lentamente bajo tierra. La que no había querido que el cadáver de su hermano permaneciera con su frialdad bajo la luz del día es condenada a ser enterrada viva.

El final es conocido: Antígona, secuestrada, se ahorca en su propia tumba. Su prometido Hemón, hijo de Creonte, maldiciendo a su propio padre, se clava un cuchillo en el pecho. Eurídice, su madre —y esposa de Creonte— no tarda en reunírseles en la muerte. Y Creonte, tirano paradójico, acaba solo, solo con su ley, con su decreto irrisorio, con su poder y su desesperación.

La tragedia es inmensa, la trama impecable, todos los personajes están bien perfilados, con una identidad trepidante —también habría que hablar de Ismena, hermana de Antígona, la mesurada, la prudente; de Tiresias, el adivino...—. Inmensa tragedia que no dejaría de motivar copias y versiones: en pleno episodio de las guerras de religión *Antigone ou la piété* de Robert Garnier (1580), y la de Jean de Rotrou medio siglo después. Y es con ella con la que empieza Racine cuando escribe su primera obra teatral (*La Tebaida*, 1664). En el siglo XX volvemos a encontrar a «las Antígonas» (según la expresión de George Steiner) de Jean Cocteau (1922), de Bertolt Brecht (1948) y de Jean Anouilh, cuya obra, representada en plena ocupación alemana (1944), lleva a la escena a la que Lacan llamaría «la pequeña fascista».

Reescrituras perpetuas, actualizaciones incesantes: François Ost ha escrito una *Antigone voilée*. Una y otra vez se vuelve a representar el juicio, el destino, se renueva la identidad de Antígona.

A las incontables versiones escritas hay que añadir un sinfín de comentarios, lecturas, interpretaciones, decisiones conceptuales y montajes teóricos. De Antígona se han ocupado grandes mentes pensantes, espíritus exaltados e intelectuales brillantes, de Hegel a Butler,^[107] de Hölderlin a Lacan, pasando por Kierkegaard (*O lo uno o lo otro*), Heidegger, Derrida (*Glas*), etc.

Pero aquí debemos centrarnos en la escena, la escena de la desobediencia, lo suficiente para analizar sus elementos. Creonte empieza preguntándole a Antígona «si ella sabía», si ella conocía la prohibición. El tirano es astuto, echa un cable: el bando se ha publicado a primera hora de la mañana y es posible que la muchacha no lo haya oído; basta con que ella diga que no para que todo vuelva a estar en orden y entonces Creonte, con buenas, sólidas e hipócritas excusas... Me parece estar oyendo cómo se dice para sus adentros: la pequeña insensata que ha traído ante mí la guardia quería hacerse la lista, pero al oír mi vozarrón ha calibrado el alcance de su infracción, la gravedad de la amenaza, y se echará atrás como una niña culpable: «No lo sabía, querido tío, lo siento, si lo hubiera sabido te aseguro que...».

Pero no, la respuesta es tajante: ¿que si conocía la prohibición? ¿Cómo habría podido desconocerla?, contesta Antígona: era pública, perfectamente clara. Creonte reacciona como un macho herido en su virilidad, como un jefezuelo al que se discute su autoridad. Lo convierte en un asunto personal, todo lo remite a sí mismo: ¡Has osado incumplir mi ley, mi decreto, mi prohibición! Lo sabías y, sin embargo, has osado desafiarme, pequeña insolente, inconsciente y jactanciosa.

Entonces, Antígona pronuncia la réplica que citan a coro los teóricos de la desobediencia civil. Es una respuesta en dos partes. En primer lugar, dice Antígona, tus bandos miserables, tus decretos inmisericordes, politiqueros, oportunistas, carecen de fundamento, están injustificados, no obedecen a ninguna legitimidad fundamental. En segundo lugar, contradicen leyes superiores, leyes no escritas, eternas, entre las que está la obligación de enterrar a los muertos, de dar

sepultura a un hermano, para que su espíritu tenga acogida en el mundo de los muertos y encuentre allí reposo.

CREONTE ¿Sabías que estaba pregonada la prohibición de hacer eso?

ANTÍGONA Los sabía, ¿cómo no iba a saberlo? Era bien clara.

CREONTE Y aun así, ¿te atreviste a transgredir esa ley?

ANTÍGONA No fue Zeus quien dio ese bando, ni la Justicia que comparte su morada con los dioses infernales definió semejantes leyes entre los hombres. Ni tampoco creía yo que tuvieran tal fuerza tus pregones como para poder transgredir, siendo mortal, las leyes no escritas y firmes de los dioses. Pues su vigencia no viene de ayer ni de hoy, sino de siempre, y nadie sabe cuándo aparecieron. De su incumplimiento no iba yo, por temor al capricho de hombre alguno, a recibir castigo entre los dioses. Que iba a morir, ya lo sabía —¿cómo no! —, aunque tú no lo hubieras prevenido en tu proclama.[\[108\]](#)

Legalidad contra legitimidad. El bando de Creonte solo tiene la forma exterior de una ley, pero su contenido le hace perder todo su prestigio. Antígona está en una encrucijada: o bien obedece a Creonte (lo cual la obliga a traicionar los deberes familiares, a mancillar su alma y a insultar la memoria de sus ancestros, exponiéndose a la venganza de los dioses), o bien cumple las reglas sagradas, lo que significa transgredir las órdenes del nuevo rey, despreciar el orden público, exponiéndose al sufrimiento y la muerte. ¿Qué debe temer? ¿El castigo de los hombres o la venganza de los dioses? Antígona elige desobedecer, pero esta desobediencia es la otra cara de una obediencia superior. Se dice a sí misma: obedezco, yo soy realmente respetuosa, sumisa, atenta, pero obedezco las leyes eternas de la familia, las prescripciones inmemoriales.

He aquí una primera estructura: Antígona no desobedece por capricho, por insolencia ni tampoco por locura, interés o cálculo —y bien que intenta Creonte atribuirle esas causas a su rebeldía para quedarse más tranquilo, y por eso pregunta al coro de ciudadanos reunidos: Decidme, ¿está loca o se trata de un ardid suyo para socavar solapadamente mi poder? Mas no. Antígona se limita a obedecer, pero a unas leyes cuya legitimidad eterna está por encima de las pobres leyes frágiles, transitorias, de los hombres.

Creonte ha caído en la trampa de las respuestas de su sobrina. Pero en realidad, ¿qué otra cosa podía hacer? Sorprendida en flagrante delito, apresada por unos guardias que habían sido sospechosos del crimen y, al hallar a la culpable, han podido demostrar su inocencia, Antígona asume orgullosamente su crimen... Creonte no tiene más remedio que ceder y condenarla a muerte. Antígona no cede, ella es la que no cede jamás.[\[109\]](#)

Desde la primera representación, la obra tuvo un enorme éxito popular. Al año siguiente los atenienses eligieron estratega a Sófocles. *Antígona* se convirtió en la obra maestra de la desobediencia trágica. Pero ¿qué sentido debemos dar al epíteto «trágica»? ¿En qué caja de resonancia vibran las cuerdas de la rebelión de Antígona?

El primer error sería confundir lo «trágico» con el drama patético de la derrota anunciada, en el fondo algo cansina, de la pureza frente al cinismo político. Ingenuidad recurrente: leer *Antígona* como el drama del ideal moral sacrificado a la política, del impulso generoso que choca con la roca del poder frío, imaginarse a Creonte como un tirano de corazón duro y a Antígona como una virgen fraternal. Y lo trágico, entonces, sería ver cómo la maldad política aplasta la bondad moral.

Las grandes lecturas de Antígona rechazan esta reducción de lo trágico a lo patético. Conciben

por lo menos tres enfoques, tres atmósferas que, en cada caso, dan un significado singular al gesto de la joven.

Para Hegel, en su *Fenomenología*,^[110] lo verdaderamente trágico de Antígona es el conflicto entre dos pretensiones iguales, el choque frontal de dos sistemas de valores legítimos, justos e incluso complementarios. La confrontación crea un equilibrio terrible: no hay modo de tomar partido, de dar la razón a uno de los dos. La tragedia es la necesidad unida a la imposibilidad de elegir. En *Antígona* el enfrentamiento no es entre unos cálculos politiqueros sórdidos, oscuros, y la transparencia sagrada de las leyes divinas. Es un enfrentamiento entre la familia y la ciudad. A un lado, la luz de la ley pública, el orden visible de la ciudad y sus exigencias; al otro, los imperativos rigurosos de la familia, la sangre y la tierra. En el hogar se alimenta, se protege, se celebran ritos, se tejen vínculos y continuidades. La familia envía a sus hijos varones a vivir bajo la luz pública, donde luchan y mueren. Luego los recupera y, al enterrarlos, vuelve a coserlos en su trama de sombra. La ciudad, por su parte, expone a sus súbditos al aprendizaje de las ambiciones, las rivalidades, los rangos, que convierten al individuo en un personaje público.

El día y la noche; el hombre y la mujer; lo de fuera y lo de dentro; lo público y lo privado... Por un lado, el día resplandeciente de decisiones, cálculos y distinciones. Por otro, la noche cálida y negra de la muerte y el deber. El momento trágico es cuando la noche y el día se equilibran en el enfrentamiento, en la antítesis, en vez de sucederse sin más. Es cuando unos fragmentos de noche cortan y hieren el día, cuando las espadas del día hienden la carne de la noche. Como el cadáver de Polinices, cuerpo muerto recluido en su noche pero expuesto al sol griego, o —figura inversa— el cuerpo virgen y vivo de Antígona enterrada.

Si hay situación trágica es porque esta oposición no simboliza la antinomia de los valores (lo justo y lo injusto, el bien y el mal). Antígona y Creonte representan dos pretensiones equivalentes. Creonte representa el papel del macho y de la luz. Creonte es el hombre maduro, responsable, que tiene a su cargo el orden y la defensa de la ciudad. Realista implacable. Luz de lo público, claridad del día, transparencia del ágora. Creonte es el representante de la ciudad y sus leyes, de la segmentación y la frustración necesarias. Hablar, dar órdenes, hacer distinciones. El día divide, rompe las continuidades, segrega a los seres, recorta formas, separa a los individuos. Por ejemplo: los amigos y los enemigos; los amos y los esclavos; el hombre y la mujer. Creonte siempre tiene en su boca estos pares de contrarios: tú eres la mujer y la sirvienta, yo soy el hombre y el jefe; tú eres la loca y yo soy el hombre razonable; tu primer hermano, Eteocles, era el aliado justo, legítimo, mientras que Polinices era el traidor, el impío, el enemigo. Y hace siempre una pregunta, la única, a los guardias, a Ismena la hermana e incluso a su propio hijo: ¿de qué lado estás? Creonte es el hombre de la separación, del corte, de las antinomias. En su diálogo con Antígona, es el que juzga, el que contrasta. El enemigo es lo contrario del amigo. Creonte es un obseso de las designaciones. El lenguaje, en su caso, no es algo que sirve para gritar, llorar o cantar, sino para poner orden, clasificar y separar. Reinar es hablar, y hablar es separar.

A lo que Antígona replica: ¿esas etiquetas siguen teniendo algún valor con los muertos?

Antígona es la mujer y la virgen. Representa las continuidades familiares. Un solo hilo une a dos seres irrefutables en una sola noche: noche de la muerte, noche de la sangre, noche del amor. Antígona es la pasión por las equivalencias: un hermano es un hermano. Guardiania de las transmisiones, celebra ritos, entrega a la tierra como otras dan a luz. Pasión por las fusiones. Antígona grita con la misma vehemencia que está hecha para amar y está hecha para morir.^[111] Cada palabra suya es un clamor. Lo que lleva en sí, lo que defiende, son leyes eternas, definitivas, sin memoria ni edad. No es el orden público, no es lo jurídico con sus distinciones minuciosas,

sino lo religioso familiar estructurado por prohibiciones inmemoriales, tabúes imprescriptibles, deberes sagrados.

Ahora bien: según esta primera interpretación, conviene recordar que Antígona obedece. Lo que la enfrenta a Creonte no es el ardor de una provocación ni el prurito de las transgresiones insolentes, sino su subordinación, su respeto a las leyes de la noche y la continuidad. Si solo hubiera sido una chiquilla insolente que jugaba con la autoridad de su tío... Pero no, es otra cosa: ella alega su deber, su sentido de lo sagrado, su piedad.

Hölderlin hace una lectura diferente de la obra de Sófocles.[\[112\]](#) Lo que él llama «trágico» no es el choque de legitimidades, sino algo que designa poéticamente como el «alejamiento de los dioses». Lo que plantea Hölderlin es la tragedia del «ateísmo» en un sentido particular: el ateo no es el que niega a Dios o el que no cree en él. El ateo es más bien el que ya no cree en Dios, el que está privado de su presencia, de su respaldo. *A-theos*: se ha quedado sin Dios. Esa es la condición trágica de Antígona: a riesgo de su vida, de su aliento, asegura a su hermano los rituales obligatorios, las prescripciones sagradas. Pero ¿quién sabe si los dioses se lo agradecen? ¿Quién sabe si no se han apartado de esa familia maldita, convirtiendo sus invocaciones en gritos estériles, sus ritos en gestos inútiles? Las convicciones de Antígona se tambalean. Cuando entra en el vientre de piedra preparado para que muera, le asalta la duda.[\[113\]](#) Lo trágico es enfrentarse con una convicción frágil a un cielo vacío («¿por qué he de poner, desdichada de mí, mi vista aún en los dioses?»[\[114\]](#)), no el vacío de la ausencia, del no-ser, sino el vacío que han dejado los que han partido. Entonces la desobediencia es la expresión de una desesperación, una provocación sin respuesta.

Por último, en su seminario sobre *La ética del psicoanálisis*,[\[115\]](#) Lacan plantea otro sentido de lo trágico que remodela el gesto de Antígona, convertida en protagonista del deseo profundamente humano, es decir, el deseo de muerte a la vez que de un objeto imposible, un objeto que *satura*, que hace gozar al sujeto hasta arrebatarlo. Solo se ama de verdad hasta la muerte.

Fluctuación de los sentidos de lo trágico, a la que cabe añadir la ambigüedad del contenido mismo de las leyes «no escritas». ¿A qué se refiere Antígona cuando cuestiona la prohibición de su tío? A las leyes de la sangre, a las divinidades «subterráneas». Ella es la que opone a las razones de Estado la superioridad definitiva de las prohibiciones familiares y las prescripciones religiosas. Barrès, en *El viaje a Esparta*, la convierte en su heroína: «No puedo apartarme de Antígona, cuando ella se va, de noche en la llanura de los muertos». Para Maurras, Antígona es la *Virgen-madre del orden* y Creonte el anarquista, el politiquero irresponsable que se cree con derecho a derogar las leyes sagradas de la sangre, a someter las tradiciones ancestrales a la sinrazón de su poder tiránico. Barrès, de nuevo: «Todos nosotros debemos recoger los muertos en los campos de batalla de la historia» (*Antígona en el teatro de Dionisos*). Al fin y al cabo, Antígona defiende los deberes sagrados de la Patria contra los derechos políticos de los estados. La Patria contra el Estado. Antígona defiende las continuidades sagradas, los lazos creados por los muertos y la sangre, las convicciones contra los juegos inmanentes, cínicos, circunstanciados, del poder. La Comunidad contra el Estado.

La otra tradición es la Antígona de los ideales revolucionarios. Las «leyes no escritas» son los derechos fundamentales de la humanidad, los principios de justicia universal. Prueba de ello es el grito que se le escapa en su altercado con Creonte: «No he nacido para compartir el odio, sino el amor» (v. 523), justo cuando Creonte establece la diferencia entre los hermanos, recalcando la idea de que uno es el enemigo y el otro el aliado, uno el impuro y el otro el puro, de que hay que odiar al uno y honrar al otro. Antígona replica que un hermano es un hermano: ley de la

hospitalidad universal, ley del amor incondicional.

CREONTE Pero [el primero] tratando de destruir esta tierra; el otro murió, en cambio, enfrentándose con él en su defensa.

ANTÍGONA A pesar de todo, Hades quiere la igualdad ante la ley.

CREONTE Pero el bueno no está en igual situación que el malo para obtenerla.

ANTÍGONA ¿Quién sabe si eso es lo piadoso abajo?

CREONTE Jamás, ni aun después de muerto, será amigo el enemigo.

ANTÍGONA No he nacido para compartir el odio, sino el amor.

CREONTE Desciende, pues, abajo, si has de amar, y ámalos. A mí, mientras esté con vida, no habrá de mandarme una mujer.[\[116\]](#)

Puede que esta «familia», cuya indivisibilidad defiende la chiquilla Antígona, no sea la de los Labdácidas, con su particularidad maldita. Un hermano es un hermano: es toda la humanidad. Negativa a hacer distinciones que siempre tienen el mismo objeto: exponer al enemigo, al infame, al extranjero, a la vindicta pública; fomentar el odio para consolidar el poder. Antígona opone la ley irrazonable y justa del amor a los cálculos políticos. La humanidad es una inmensa familia y no se hará distinción entre extranjeros buenos y malos, migrantes buenos y malos, pobres buenos y malos, fracasados buenos y malos. Todos tenemos deberes para con ellos.

Más allá de la alternativa entre una Antígona conservadora, incluso fanática, y la Antígona amante de la familia humana, hay un resto. No he hecho más que separar aquí dos registros de fidelidad: las convicciones religiosas y los ideales revolucionarios. Nos apresuramos a creer que la verdadera cuestión sería: ¿a qué mandato supremo obedece Antígona cuando desobedece a Creonte? ¿Musa revolucionaria o tradicionalista fanática?

Pero ella es la hija de Edipo y, como tal, estricta y locamente la hermana de su padre, la hija de su hermano. La obra teatral muestra todos los juegos subversivos, las piruetas entre la vida y la muerte, la luz y la noche, el hombre y la mujer: Antígona, condenada a ser enterrada viva por haber querido cubrir de tierra un cuerpo muerto que se dejaba expuesto a la luz del día; Antígona, la joven virgen que le habla a su tío con la franqueza y el valor de un hombre, etcétera. Antígona subversiva: su rebelión, su negativa, hacen que se tambalee la idea misma de un orden. El desorden en la filiación que representa se traduce en una desobediencia que perturba de manera definitiva las jerarquías y los valores.

Con su desobediencia, no defiende un orden enfrentándolo a otro: perturba la posibilidad misma del orden. Al portar los valores de la noche, al defender el papel de las mujeres, Antígona se enfrenta a los hombres mostrándose más viril que ellos. Joven virgen frágil, se encara con el macho de la ciudad; ella, la chiquilla de la casa, no tiene miedo de hablar en público. Antígona hace que sintamos ese riesgo de la desobediencia: se desata algo salvaje, incontrolable.

Desobedecer no es solo apelar a una legitimidad superior, afirmar que se obedecen otras leyes. Es cuestionar el principio mismo de una legitimidad. En la desobediencia puede entrar una parte de transgresión pura: ese es el escándalo de Antígona.

6 DEL CONFORMISMO A LA TRANSGRESIÓN

Releyendo a La Boétie he hablado de «sobreobediencia» para señalar los límites de la hipótesis de sumisión, al menos en el orden político. La autoridad política solo se sostiene merced a una adhesión que lleva a sobreobedecer. Si solo se obedeciese pasiva y dolorosamente a los poderosos, no ejercerían ningún poder. Es nuestro exceso de obediencia lo que les permite resistir. Sobreobediencia: en plena opresión, el enigma de un disfrute, el secreto de una complacencia.

Dicho esto, el *Contra uno* hace otra proposición, casi inversa: «el primer impulso de la servidumbre voluntaria es la costumbre».[117] El secreto de la obediencia podría estribar, no en un fervor, sino en una inercia pasiva. ¿La obediencia a las leyes? Es fruto de la costumbre, una costumbre reforzada por el seguidismo. Cada cual alinea su comportamiento con el de todos los demás. Se obedece por conformismo.

En su libro —controvertido—[118] sobre *Aquellos hombres grises*,[119] Christopher Browning localiza e interroga a miembros de un batallón encargado, en el marco de la Solución Final, de matar a los judíos en pequeñas ciudades polacas. No nos encontramos ante nazis de carnet, comprometidos y fanatizados, sino ante reservistas llamados a filas, con una edad media de cuarenta años, de condición humilde, por lo general padres de familia, obreros o modestos empleados. Una escena terrible abre el libro (cap. 1, «Una mañana en Józefów»). Primeros de julio de 1942, el batallón es enviado a la ciudad de Józefów. Su misión: de una población de mil ochocientos individuos, apartar a trescientos hombres válidos y matar a todos los demás (mujeres, viejos, niños, enfermos). Cuando el comandante Trapp recibe las órdenes siente un escalofrío. Pero como «buen oficial» acepta su misión, reúne a todos sus hombres (varios cientos) y les da la opción de elegir. Después de explicar, con voz algo temblorosa, el objetivo de la misión, pide que los que rehúsen den un paso al frente, asegurando que no serán sancionados.

Momento crucial: cada uno, sin duda, mira a los otros, sopesa la situación, espera algo, una afirmación colectiva. Solo una escasa docena se separa del grupo para expresar una negativa. No es suficiente. Los otros permanecen pegados en la liga de los demás, retenidos por la cadena invisible y pesada de la inercia colectiva, prisioneros de la masa, cada cual cautivo de esos «otros» que no existirían sin cada uno de ellos. ¿Se trataba únicamente de desobedecer, aunque el comandante ya había aclarado que no habría sanciones? ¿Hay que concluir que la barbarie nazi, la demencia totalitaria, se nutrió del conformismo de los soldados más que de su fanatismo, de su seguidismo ciego más que de su apetito asesino?

En un registro menos trágico, vuelvo a pensar en el experimento de Solomon Asch. En una gran habitación tranquila —un aula—, se invita oficialmente a unos estudiantes a participar en una investigación sobre la percepción. El ejercicio no es difícil. Un «investigador» presenta a la asamblea dos láminas grandes. En la de la izquierda hay dibujada una barra de referencia, mientras que en la derecha se ven dos o tres trazos negros. Hay que decir cuántos trazos de la

derecha son igual de largos que la barra de referencia.

Infantil, fácil y, por tanto, ¿a qué viene convocar a unas autoridades científicas? Es solo un asunto de agudeza visual. Basta con saber contar. Ni siquiera es un juego de óptica. De hecho, nadie se equivoca. Es imposible equivocarse. Se reemplazan las láminas, se cambian los grupos. Cada estudiante enuncia con voz aplicada y neutra la cifra correspondiente a la evidencia perceptiva, la que le sirve para levantarse, comer, moverse... Uno a uno van contestando. A ver, ¿cuántas barras? ¿Una, dos, tres?

Entonces, unos «falsos estudiantes» se mezclan con los participantes inocentes. Hacen como que ven más o menos que los otros. Al fin y al cabo, equivocarse es humano. ¿Es un problema de perspectiva? ¿De juicio precipitado? ¿De ilusión óptica? Veamos la escena, está filmada. Se ha formado un grupo. Un participante, sin saberlo, se queda solo en medio de «falsos estudiantes», de cómplices que han decidido de antemano ver dos barras iguales a la de referencia cuando, sin lugar a dudas, claramente, evidentemente, solo hay una (cuando los experimentos se hacen en solitario no hay ningún error). De modo que cada falso estudiante pronuncia su «dos» neutro, seguro, casi desganado. Le llega el turno al inocente, el que debe oponer su evidencia perceptiva al error manifiesto de la mayoría, es más: de la unanimidad menos uno. Se ve claramente, por su turbación, que le ha afectado la respuesta de los demás. Se nota claramente que titubea cuando le toca hablar. Y la sentencia se pronuncia «sin error»: dos. Ve dos como todo el mundo. En el experimento, más del 40 por ciento de las personas tendrán la misma actitud y observarán esa conducta de conformismo aberrante.

¿Tan difícil es tener razón contra todos, mantenerse fiel a la percepción elemental, en la que, sin embargo, ese joven estudiante de bozo incipiente confía por completo, desde que se levanta hasta que se acuesta, guiándose por sus «certidumbres sensibles» cuando se sirve un café, cuando devuelve el cambio, cuando coge el autobús? Está claro que solo ve una barra de la misma altura que la de referencia, pero que entonces se dice a sí mismo: «Vaya, está visto que necesito urgentemente unas gafas, ¿será una ilusión óptica y yo soy el único que no se ha dado cuenta?». O con un razonamiento más enrevesado: «Haz como todos, contesta “dos”, “dos” como todos; no te compliques la vida, no llames la atención, no te pases de listo, ¿para qué? Si todos ven dos es que la cifra es buena, no quiere decir que sea “exacta” sino simplemente “verdadera” en el sentido de que es lo que piensan todos o más bien lo que todos dicen que piensan. Está claro que no pueden estar todos equivocados en esto. La verdad es un error mayoritario. Yo estoy seguro de que veo una, pero no puedo ir por libre». ¿O acaso llega a decirse algo, a razonar algo? Imagino solo un poco de confusión, una ligera angustia, y luego, aliviado, esa adhesión final a la unanimidad: «dos». ¿Qué valor tiene mi evidencia, qué valor tiene lo que he visto después de lo que les he oído a los demás?

Se puede pensar que este experimento no es muy útil. Lo que estaba en juego era demasiado tonto como para provocar un dilema de conciencia. ¿Para qué? ¿Unas rayas en una lámina, unas cifras, que si dos que si tres, aunque fueran cuatro, ¿qué importancia tienen? Pasemos rápidamente a otra cosa. Si los demás insisten, yo también quiero ver dos. A fin de cuentas no se trata de justicia, de valores universales, de humanidad, no hay ninguna vida en juego. ¿Para qué insistir? Nadie insiste.

Podría decirse, por el contrario: es el colmo, no arriesgaba nada, no estaba en juego ni su reputación, ni su carrera, ni aun menos su vida. Y además no conocía a esas personas, era de lo más improbable que alguna vez volviera cruzarse con ellas. Lo máximo que le podía pasar era que hubiese una reacción de asombro un poco incómoda, desde luego, o incluso de estupefacción:

«¿Ah sí? ¿Usted ve una?», «¡Cómprase unas gafas, hombre!», «Pues sí, yo veo una, qué quiere que le diga». Ínfimo, irrisorio. Pero ¿qué voz, en él, ha dicho «dos»? ¿Era su propia voz o simplemente el eco, a través de sus labios, del concierto sin disonancia, que él repercutía? El miedo súbito a sentirse, durante unos segundos, solo, aislado, excluido, rechazado.

¿Se puede hablar de obediencia cuando no existe la verticalidad del mando, la referencia a una orden impartida, sino ese mero alineamiento pasivo con la opinión o la repetición de los demás? Sea como sea, el joven estudiante balbuceó «dos» delante de los demás y el soldado alemán no se atrevió a dar un paso al frente y así «desprenderse» del grupo, de la masa. Como si ese desprendimiento solo pudiera significar una caída, como una roca se desprende de la montaña. Caída angustiada fuera del seno del «nosotros» indiferenciado, flexible y cálido, del «uno» impersonal y mullido. Cada cual se deja atrapar por esa capa, ese espesor, esa consistencia: el comportamiento, la actitud, la opinión de los demás.

Sin llegar a estas dos escenas, me gustaría encontrar y definir un conformismo menos espectacular, menos provocado, el conformismo inmediato, espontáneo, «natural», el conformismo (que difiere tanto del mimetismo[120] como del gregarismo[121]) de aquellos, o mejor dicho de todos nosotros, que cumplimos esto o aquello y cuando nos preguntan argüimos que todo el mundo —y cabría añadir que desde hace mucho—, todos los demás, hacen justamente lo mismo.

Todo el mundo y la gente en general. «Pero, ¿por qué me pregunta eso? ¡Está claro, yo hago lo que hacen todos los demás!» Los demás que, sobre todo, no son nadie en particular, y que yo mismo represento como cada uno que no es yo, «los demás» que no son nadie y, al mismo tiempo, son cada uno en la medida en que no es él mismo sino *todos*, los demás es un espesor fantasmagórico que no puede reducirse a los pronombres personales (ni yo, ni tú, ni él, ni vosotros...) y por tanto queda fuera del sistema que distribuye, separa, reagrupa, aísla a las personas. Abstracto en su generalidad pero en el centro concreto de las decisiones de cada cual, es el reino del «uno», anónimo e imponente. El genio gramatical (y, como dice Nietzsche, toda gramática es una metafísica) manifiesta que ese «uno» es un «nosotros» que incluye simultáneamente el «tú» y el «vosotros», absorbe el «yo». Simultánea e indefectiblemente todos y nadie. Ese «uno» impersonal, que se cierne sobre el sistema de pronombres personales como una niebla difusa, tiene sin embargo una consistencia. Dibuja una superficie de objetividad.

Objetividad del «uno». La sociología no existiría como ciencia sin la solidez objetiva, el espesor existencial del conformismo. ¿A qué se arriesga alguien si se pasea por ahí con un par de sandalias a guisa de gemelos de camisa? Hay gente para todo. ¿A una multa? No, no está prohibido por la ley. Pero el que intente ponerlo de moda será sancionado de inmediato y masivamente por la mirada cortante de los demás. El castigo será inapelable, en forma de caras incrédulas, expresiones consternadas, en suma, todo lo que expresa la fuerte, la agobiante condena social con que la sociedad da muestras de ser mucho más que una agrupación de individuos en torno a intereses comunes.

La sociedad es un sistema de juicios. Es el momento en que Durkheim supera el naturalismo griego, el contractualismo clásico, el radicalismo inglés. No, la sociedad no es tan solo una gran familia, una comunidad natural, el fruto de agregados progresivos y espontáneos de ayuda mutua... Tampoco es el producto de un pacto fundador entre sujetos políticos responsables. Y tampoco se limita a ser una reunión calculada de intereses bien entendidos, la cohesión racional de las utilidades. La sociedad, lo «social», son sobre todo, de entrada y ante todo, unos deseos estandarizados, unos comportamientos uniformes, unos destinos prefijados, unas ideas comunes, unos trayectos calculables, unas identidades asignables, comprimidas, normalizadas. Normas para

que cada cual sea calculable, conforme y por tanto previsible. Sujeto socializado, individuo integrado, persona «normal», *Homo socius*... Hay que superar el control de las identidades calibradas, llegar a ser el que es como los demás: gris claro.

Este conformismo, que ya es el de las sociedades de producción masiva, de las normas comportamentales, no debe hacernos olvidar un conformismo más antiguo, el de las costumbres, las tradiciones y los ritos. No se esperó a la revolución industrial para que la sociedad impusiera modos de vida, actitudes o prácticas. En el conformismo de tradición cada cual se conduce como dicta la costumbre, sigue las reglas de uso. En sus conferencias sobre *El político y el científico* Max Weber habla de la autoridad del ayer eterno. ¿Por qué cambiar? Todos lo han hecho siempre así. Inercia de las costumbres, aceptación de las convenciones, respeto a las tradiciones venerables. «Aquí lo hacemos así.»

Este conformismo de tradición dio lugar a dos formas de resistencia: la ironía escéptica y la provocación cínica. En Montaigne, en Descartes (con su moral provisional) o en Pascal reside la idea de que el secreto de la tranquilidad interior y del orden exterior está en la aceptación perfecta de las costumbres y las leyes. Proclamar a los cuatro vientos que una convención social es estúpida, burlarse públicamente de ella, es «hacerse el listillo», pasar por inteligente al menor coste. Es casi dar a entender que unas convenciones pueden ser superiores a otras, cuando todas tienen el mismo valor, porque su único objeto es contribuir al sentimiento de identidad, de pertenencia. Por eso el escéptico las respeta, aunque no les reconozca ninguna legitimidad intrínseca. El escéptico respeta «aparentemente» las convenciones, pero conserva el libre ejercicio de su juicio. El hecho de conformarse no impide que, en su fuero interno, relativice la costumbre (no la reverencia como algo sagrado) y la vincule a una necesidad inmanente (la estabilidad social). El escéptico dice: «Lo bueno es que haya tradiciones y costumbres; pero sería absurdo pensar que puede haber tradiciones y costumbres buenas».

Se podría objetar que, al fin y al cabo, esta ironía es una pirueta interior inofensiva y cómoda: aceptar las «leyes y costumbres del país», no indignarse con las leyes injustas y las costumbres intolerables, mientras se sigue practicando, sin arriesgar nada, la rebelión del discurso interior. Aunque solo se trate de mantener intacta mi capacidad crítica, de no acompañar con una adhesión interior la imbecilidad de las convenciones, se echan de menos dos articulaciones fundamentales: la valentía de expresar públicamente mis críticas y la valentía de desobedecer en acto todo lo que desapruueba mi pensamiento.[\[122\]](#)

La provocación cínica lanza un ataque más frontal, más violento contra las convenciones sociales: las desobedece públicamente y en acto. Aquí uso la palabra «cinismo» en su sentido antiguo.[\[123\]](#) Desde Diógenes —el «sabio» que vivía en un tonel, casi desnudo, y solo tenía una túnica, un zurrón y un bastón; que se masturbaba en la plaza pública, insultaba a Alejandro, el rey de reyes, llamándole bastardo, y se paseaba en pleno día con la linterna encendida gritando «busco un hombre»— el cinismo es una sabiduría de la provocación que toma como blanco principal las costumbres, las convenciones, el conformismo generalizado. Su crítica no se queda en una réplica teórica o una demostración formal. El cínico no pronuncia grandes discursos para explicar lo racionalmente infundadas, profundamente desfasadas, absurdas o ridículas que, a su juicio, son las tradiciones. No se esconde para reírse por lo bajo, para sus adentros, de la necedad de las costumbres, mientras sigue respetándolas. Rechaza la comodidad, material o moral, se pasa la vida ladrando contra la estupidez social, y es con esa vida de perro como denuncia la hipocresía, como ridiculiza cualquier jerarquía. Exige que su vida se despoje de toda la pompa asfixiante, de todo el estorbo sociocultural: la aligera.

En sus *Meditaciones metafísicas* Descartes practica una duda metódica, radical, metafísica: cada representación, cada enunciado que se presenta ante él, lo pasa por el tamiz de una duda sin concesiones, con la intención de llegar así a una verdad primera, absolutamente indubitable, que sería la primera piedra del edificio de la ciencia. Diógenes, el cínico desnudo, entre eructos y chanzas, también plantea a todo el que quiera oírle la cuestión de su resistencia. No de su resistencia al pensamiento puro, sino a la vida desnuda: «¿Necesito realmente esto o aquello? ¿Hasta qué punto es necesario? ¿Va a aligerar o a sobrecargar mi existencia? ¿Va a intensificar o a amortiguar mi vida?». Ya hemos visto que sus pertenencias se reducen a un zurrón muy exiguo. En esto se encuentra con un niño que bebe agua de la fuente juntando las palmas de las manos. Y el cínico exclama: «¡Diógenes, aquí tienes a alguien más fuerte que tú!». Saca del zurrón una taza de madera y la arroja lejos de sí con furia.^[124] Feliz: un día es completo cuando se ha encontrado el modo de aligerar la existencia desprendiéndose de lo inútil, de lo pesado. Las convenciones sociales, como las riquezas, sobrecargan la existencia, acaban trabando la raíz vital que sostiene las energías de lo elemental.

Descartes llega a las verdades esenciales con un esfuerzo de reflexión metódico y riguroso. Diógenes quiere alcanzar verdades elementales con una vida de ejercicio y desprendimiento. No por una mala pasión ascética, penitente, sino para alcanzar, con la perfecta indigencia, el fundamento vibrante de la vida. Esta vida verdadera,^[125] en el sentido de vida salvaje, rebelde, liberada de lo inútil, pulida —que sobre todo no es una vida de ermitaño—, la expone de forma violenta, excesiva, en la plaza pública. Gracias a que se mantiene en ese «fuera» auténtico, sin residencia fija, identidad reconocida ni puesto atribuido, puede denunciar la miseria de nuestros compromisos perpetuos, de nuestros conformismos cansinos, de nuestras miserias paralizantes. Con su tosquedad, su rugosidad, mugriento, medio desnudo, su vida de animal, es él quien se presenta como único exponente de la humanidad. A su alrededor solo ve monigotes sociales, mitades de individuo, pellejos de hombre, sin consistencia, esclavos de los cotilleos y de la hipocresía mundana. Desde ese fuera, que es la vida verdadera porque es vida pulida, reducida a su meollo elemental, situada en la vertical de su energía desnuda, él ladra, muerde a la verdad, denuncia los oropeles sociales, ridiculiza las solemnidades públicas.

La provocación cínica consiste en denunciar la gran ecuación conformista, la gran mentira, el engaño inmenso, la estafa monumental. Como llamar «natural» a lo que no pasa de «normal» y «normal» a lo que, en el fondo, solo es «socialmente respetable».

Pero la naturaleza no es «educada». No tiene sentido de las jerarquías ni de las distinciones. Y Diógenes, que vive espléndidamente su vida de perro —vive con rudeza, sin comodidades; es un fiel guardián; muerde, sobre todo a sus amigos, porque la verdad hiere—, Diógenes, desde esa vida desnuda, puede denunciar la verdadera indecencia, la verdadera obscenidad: engalanarse con las túnicas de la respetabilidad para ocultar un alma torcida, corrompida y viciosa.

Porque, vamos a ver, ¿dónde está la verdadera obscenidad? ¿En la hipocresía monumental de los poderosos que escenifican su compasión, su amor al pueblo, cuando solo tienen ojos para su beneficio y el de los demás, y no soportan que este sea superior al suyo? ¿En las retribuciones de actores de cine que ganan millones simulando ser pobres en historias estúpidas? Pues bien, Diógenes, el que se frota vigorosamente el sexo delante de todos, el que come vorazmente con los dedos, es mucho menos obsceno que la coreografía de los políticos cuando dicen con voz trágica que la situación es grave y ellos son necesarios, menos obscena que todos, que yo, que vosotros, con nuestros continuos compromisos repugnantes para obtener ventajas sociales. ¿Dónde está realmente la obscenidad?

Diógenes pisotea el estiércol del orgullo, se ríe de quienes esconden en las sombras la satisfacción de sus necesidades naturales —me refiero a la expulsión de sus excrementos—, pero en plena plaza pública y a la luz del día cometen actos violentamente contrarios a las exigencias de la naturaleza, como robo de dinero, calumnias, acusaciones injustas y muchas otras prácticas igual de inmundas.[\[126\]](#)

El conformismo «moderno» está más vinculado a las democracias liberales, a las sociedades de consumo y de producción masiva. Cuando Platón critica la democracia en el libro VIII de *La república* (558c), no es por su conformismo, sino para decir: la democracia proclama la igualdad, pero esta da sobre todo libertad para que cada cual alardee de sus pretensiones, exhiba la vulgaridad de sus pequeñas diferencias. Cada cual se cree demócrata, aporta su voz disonante al concierto, y el resultado es una cacofonía indescriptible, un desorden, una mezcolanza. La democracia es una multitud anárquica de pequeños amos que se pelean, un concierto inaudible de voces jocosas y pretenciosas que nadie puede acallar. Lo que reina en ella no es el conformismo, es un deformismo.

Tocqueville, a su vuelta de Estados Unidos, donde estaba en misión oficial con Gustave de Beaumont para estudiar el sistema penitenciario, concibió la democracia «moderna» de principios del siglo XIX no tanto como un régimen político concreto (en el sentido de un reparto regulado de los poderes), sino más bien como cierta condición, existencial y social, y predijo que se extendería por todo el mundo. La democracia moderna es, ante todo, un sentido de la igualdad que, más allá de la mera igualdad jurídica, implica también igualdad social. La igualdad de condición es decirse que nuestras aspiraciones y deseos nos hacen a todos iguales. La riqueza, el patrimonio, el nombre, ya no imponen un *ethos* distinto, unos deberes específicos, como sucedía en las sociedades del Antiguo Régimen. Es el fin de las castas, de los linajes, que tenían sus valores y sus costumbres. La humanidad forma una sola comunidad, movida por las mismas aspiraciones vulgares. Pesadilla de Nietzsche, la humanidad convertida en arena:

Cuanto más aumenta el sentido de unidad con el prójimo, tanto más uniformado el hombre, con más fuerza siente como inmoral toda diferencia. Así se forma necesariamente la arena de la humanidad: todo demasiado igual, demasiado pequeño, demasiado aburrido.[\[127\]](#)

En el siglo XX se produce otra inflexión de este conformismo de nivelación. Surge entonces otra pesadilla, que las distopías —de Zamiatin a Huxley y Orwell—[\[128\]](#) presagian y escenifican: un conformismo de masas que no es el resultado de nivelar las individualidades, de machacar unas peculiaridades para igualarlas a la media, de diluir poco a poco las diferencias en la mediocridad mayoritaria. No, este conformismo sería el resultado de la producción de uniformidades: producir comportamientos humanos como se generan bienes de consumo uniformes, producir modelos reactivos como se condicionan las máquinas, producir individuos normalizados como se fabrican mercancías.

Pero la alarma ante esta producción de lo mismo, ¿no apunta sobre todo a la utopía totalitaria? Los totalitarismos antidemocráticos son los que han practicado el alistamiento de las poblaciones, su condicionamiento ideológico.

A menos que se denuncie, como gran parte del pensamiento crítico de los años setenta, una parte totalitaria, rastrera, en el fondo de las democracias liberales, de las sociedades de mercado. El capitalismo de masas produce comportamientos estándar porque sume a los individuos en una cultura cursi, uniformiza los modos de consumo y normaliza los deseos. Cada cual se siente

realmente él mismo, pleno, integrado, demócrata, cuando posee y puede exhibir lo que está denotado comercialmente como un objeto del deseo de todos, concediéndose, dentro del conformismo generalizado, la ínfima variación preestablecida que le da la sensación ilusoria de decidir su unicidad.

La cultura griega, con su exigencia democrática inicial —que todavía no era la que condenaría Platón en *La república*—, fue sensible a una igualdad de pura rivalidad. Nietzsche escribió su elogio en *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*:[\[129\]](#) el otro es igual a mí cuando me siento digno de rivalizar con él. La segunda igualdad, la de la Ilustración occidental, es la igualdad estatutaria: todos nacidos con los mismos derechos, con una dignidad equivalente, iguales ante la ley. El conformismo «moderno» crea una igualdad, esta vez, de normalización. Gracias a ella, el orden del mundo resulta aceptable y casi deseable. El deseo de ser uno mismo es lo que nos hace parecer más a los demás. Los que toman las decisiones económicas, los sacerdotes de la comunicación, hacen brillar en el fondo del lago del conformismo el fantasma de un yo bruñido, luminoso. Y cada cual, nuevo Narciso, se zambulle para morir en él.

Después de la ironía escéptica y la provocación cínica, el rechazo de los goces uniformes cobra forma de protesta lírica —algunos de cuyos ejemplos pueden ser Foucault, Pasolini o Deleuze— que reivindica un elitismo y un aristocratismo basado no ya en el desprecio al pueblo y la execración de la cultura popular, sino en una exigencia de elevación. Lo cual quiere decir rechazar la degradación masiva y continua perpetrada por quienes se aprovechan de la debilidad, la cobardía, la frustración e incluso la humildad, quienes mantienen y nutren el conformismo por el jugo de obediencia que segrega, sedante de las conciencias. La contraigualdad es una igualdad de exigencia. La voz que sostiene su canto —en nombre de la rareza de lo bello, la dificultad de lo verdadero, el lirismo de la erudición— pregona la singularidad de lo auténtico común. Lo universal siempre es la reclamación de una diferencia.

7 EL AÑO 1961

Para comprender hasta qué punto desobedecer puede considerarse difícil y arriesgado, cabe recordar en qué medida, por el contrario, la obediencia desresponsabiliza y da la tranquilidad de no tener que rendir cuentas a nadie. La irresponsabilidad es otra cosa: ser incapaz de tomar una decisión, aunque urja; vivir al día sin pensar en el futuro; ser tornadizo y volátil; ser negligente con todo el mundo y sobre todo con uno mismo. La desresponsabilidad, en cambio, es: obrar, ejecutar, cumplir con la seguridad de que, en todo lo que hago, el yo no interviene, yo no soy autor de nada de lo que hace el cuerpo, de lo que calcula la mente.

En mayo de 1960 los servicios secretos israelíes capturaron a Adolf Eichmann en Argentina. No tardaron en sacarlo de ahí. Fue juzgado en Jerusalén entre abril y diciembre del año siguiente. Adolf Eichmann había planificado la logística de la Solución Final, había sido su maestro de obras. La iniciativa, por supuesto, no había sido suya, él no había tomado las decisiones, pero lo había organizado todo, de modo que sin él no habría sido posible, efectiva, factible. Gracias a él, los trenes de la angustia y la muerte, los convoyes que deshonraron a la humanidad, los vagones con destino Auschwitz o Treblinka salían puntuales y llegaban a su destino.

En su momento, su juicio desató un terremoto mediático y político, pero también, sin duda, ético.

Organizado como un espectáculo por razones internas de la historia de Israel, país que hacía pedagogía con los judíos de Oriente Próximo por no ser estos muy conscientes de la amplitud del Holocausto, pretendía congregarse a todo un pueblo en torno a un trauma histórico, enfrentándolo a un pasado terrible. El juicio tuvo una repercusión enorme en la prensa y la televisión de todos los países.^[130] El proceso Eichmann alcanzó una dimensión completamente nueva por el relato, el análisis que hizo Hannah Arendt, aunque ella solo asistió a las primeras semanas del proceso como reportera de *The New Yorker*. Como es sabido, la expresión que utilizó —para calificar la existencia, la condición, la situación de quien había alardeado de haber sido un colosal eliminador de judíos—^[131] fue recibida como una gran provocación que rozaba la blasfemia, lo soportable: la «banalidad del mal».^[132] El libro de Arendt y esta expresión le concitaron un rencor profundo, persistente en el caso de muchos judíos, molestos por el tono a veces sardónico, burlón, escandalizados también por el uso del término «banalidad», que le valió la incompreensión hostil de amigos queridos como Gershom Scholem y Hans Jonas. El hecho de que la autora resaltara el papel de los Consejos Judíos (*Judenräte*), los cuerpos administrativos judíos que hacían de intermediarios entre las autoridades nazis y la población secuestrada de los guetos, más que desafortunado, se consideró criminal. Al hablar de su «colaboración» parecía que sugería su culpabilidad, una complicidad activa de algunos judíos con los nazis en la tarea de aniquilar a sus propios hermanos.^[133]

La literatura histórica y filosófica dedicada a este personaje siniestro y a su proceso es enorme. Eichmann, sin duda, ha pasado a ser una referencia insoslayable para abordar el asunto de la

relación entre responsabilidad y obediencia, para reflexionar sobre lo que aquí llamo *desresponsabilidad*, pese a que la versión más común del debate suscitado por el juicio no es, en definitiva, fiel a la historia ni al texto de Arendt, ni siquiera a las declaraciones del propio Eichmann.

¿Existe un enigma Eichmann? Las primeras biografías del «especialista» en asuntos judíos aparecen en el momento mismo del proceso:[\[134\]](#) son apresuradas, peregrinas, confusas, y trazan lo que podríamos llamar la leyenda negra de Eichmann. Dan la imagen de un ser especialmente abúlico, lleno de odio. En estos textos deshilvanados de comienzos de los años sesenta (biografías «sensacionalistas»), aparece como un fracasado, movido desde su infancia por un antisemitismo visceral, relacionado con viejos rencores. Se cuenta que en el parvulario sus compañeros se burlaban de él porque parecía un pequeño judío, de ahí el odio que sintió toda su vida por ese pueblo. Después se adorna la historia con infamias perversas, con desviaciones sexuales inauditas. Se hace un repaso de sus amantes, se dice que participaba en orgías.

Sin llegar, obviamente, a estos extremos, cuando se abrió el juicio de 1961 el fiscal Hausner hizo hincapié en la monstruosidad del personaje durante su acusación. Lo pintó como un animal salvaje repugnante que había participado activa y fanáticamente en la destrucción del pueblo judío.[\[135\]](#) Eichmann el sádico, Eichmann el monstruo, Eichmann el antisemita satánico. La leyenda negra (el Eichmann diabólico) tiene a su favor la evidencia reforzada por el espanto, ante esa colaboración activa en un plan asesino que llevó al exterminio de seis millones de personas.

El texto de Arendt, publicado inicialmente en *The New Yorker* a lo largo de 1963, dio pie — aunque tampoco se puede decir que la avale— a la leyenda gris de Eichmann, revisada por Günther Anders (que fue el primer marido de Arendt) en un texto de 1964 titulado *Carta abierta a Klaus Eichmann*[\[136\]](#) (el hijo de Adolf). Es la de un Eichmann descrito como un pequeño funcionario obtuso, más bien anodino, un mediocre, en realidad, un individuo sin carácter, paliducho, insustancial, un mandado insignificante pero muy meticuloso: un engranaje pasivo.

La investigación histórica de historiadores y biógrafos[\[137\]](#) nos presenta una realidad intermedia. Sin haber sido un ideólogo fanático y sádico, Eichmann tampoco fue un pelele pasivo de comportamiento robótico, un simple engranaje de la gran maquinaria nazi. Los padres de Eichmann eran miembros de la comunidad protestante y respetable de la ciudad austríaca de Linz. Adolf no destacó en los estudios. Su vida social fue activa. Ingresó en las SS después de su avance electoral, optó por hacer carrera en ellas una vez que el partido nazi ganó «respetabilidad», al parecer más por frío oportunismo que por antisemitismo delirante. En los años siguientes se convirtió en «especialista en asuntos judíos», trabajando en las fuerzas de seguridad del Reich. Cuando Hitler declaró que la presencia de poblaciones judías en el Reich era un «problema», Eichmann se impuso como el experto en «soluciones». Primero vino la «solución política»: expulsión programada y «racional» de los judíos de Alemania y Austria. En Viena, a partir de marzo de 1938 (después del *Anschluss*), Eichmann desencadenó de manera brutal y cínica la «emigración forzosa» de los judíos austríacos, expulsando a más de la mitad de la población en un escaso año y medio. El estallido de la Segunda Guerra Mundial obligó a los nazis a abandonar el esquema de una emigración obligatoria. Esta vez, en Berlín, a partir de 1939, Eichmann trabajó en la elaboración de una solución llamada «territorial», es decir, la deportación forzosa a territorios periféricos. En 1940 redactó el plan Madagascar que preveía la deportación de los judíos europeos a la colonia francesa (y después se desechó), luego organizó el transporte forzoso de poblaciones a las «reservas judías» en las fronteras del Reich (plan Nisko). Por último, en 1942 se celebró la Conferencia de Wannsee que decidió la matanza planificada de los

judíos europeos en campos de exterminio, la «Solución Final». Eichmann, presente en la conferencia como redactor de las actas, fue nombrado «administrador del transporte», es decir, encargado de la logística de los trenes de la muerte. En 1944, destinado a Hungría, organizó las deportaciones brutales, las «marchas de la muerte», manteniéndolas incluso después de que Himmler le ordenara detener las matanzas, so pretexto de que quería recibir la orden directamente de Hitler.

Por tanto, los biógrafos nos muestran un caso intermedio: ni un ser satánico que pone su afán de destrucción al servicio de la macabra empresa nazi, ni un pobre chupatintas mediocre atrapado por la gran burocracia. Eichmann fue un oportunista que se apuntó al exterminio de un pueblo. Desde el punto de vista de las «responsabilidades», no fue ni alguien que tomaba decisiones ni alguien que las cumplía en el último rango. A lo largo de su juicio no se cansó de repetir que nunca participó directamente en el exterminio, sino solo en el transporte: «Me sentía muy aliviado por no tener nada que ver con la realidad del exterminio físico».[138]

El contraste entre el negro y el gris domina el debate sobre este asunto desde hace varias décadas. Cada perspectiva plantea tesis, contratesis, argumentaciones opuestas. El proceso Eichmann sigue siendo un asunto obsesivo para la reflexión ética contemporánea, porque pone en movimiento la dialéctica vertiginosa de la responsabilidad y la obediencia.

Hacer hincapié en el relato negro es ver la opción profesional de Eichmann como fruto de un odio antisemita monstruoso. El primer efecto de esta demonización es la concentración de la negrura moral en su persona. Solo se puede desear que le condenen a muerte, pero dando a la pena una función límite: la eliminación. Castigarle es borrarle de la faz de la tierra para librar a la humanidad de un ser diabólico. Al mismo tiempo, esta focalización en un individuo evita imputar a un sistema y oculta la cadena de complicidades. El enigma de la locura nazi se explica por la monstruosidad de algunos tarados; y el efecto —por no decir la función— de cargar toda la responsabilidad en un puñado de individuos es absolver al resto. Eichmann es arrojado a una otredad sádica en la que uno no se incluiría ni por asomo. Y esta negrura, en el fondo, nos tranquiliza. Se le convierte en una excepción inmoral y así se anula de entrada la comprensión de los mecanismos que podrían engendrar en el futuro a un nuevo Eichmann. Lo cual impide poner en la picota la modernidad técnica, la segmentación administrativa y la inhumanidad gestora. Más allá de la psicopatología del monstruo, solo puede sacarse a colación la filosofía moral, pero de una forma muy abstracta, para tratar de nombrar, articular, abordar esa negrura moral metafísica irreductible: pecado original en san Agustín, mal radical en Kant, instinto de muerte en Freud...

Veamos ahora la otra alternativa. El relato gris de Eichmann acusa al sistema totalitario e incluso, más allá, al de la modernidad técnica, de la gestión burocrática de las personas, del manejo racional de las masas humanas, es decir, lo que en nuestra actualidad puede ser una relación totalitaria, fría, inhumana, anónima, indiferente, con los demás. La cuestión pasa a ser: ¿No será Eichmann el perfecto exponente del cumplidor sin alma ni piedad, del agente robótico, que sería el auténtico peligro para nuestras democracias liberales? Lo que se denuncia realmente como peligroso no es la negrura moral, sino cierta transparencia gris administrativa. Eichmann, con su falta de escrúpulos, sería el típico cumplidor insensible a lo que hace siempre que lo haga bien, una articulación bien engrasada. Günther Anders, en toda su obra, denuncia a la modernidad técnica como fermento del totalitarismo[139] y plantea la cuestión de los efectos éticos de la extensión de la máquina. El mundo tecnoburocrático, con su fragmentación de las tareas, su segmentación de las actividades, forja individuos de moral anestesiada. Eichmann trabaja en su despacho con cifras y nombres, firma listas, establece horarios. Como la administración implica

muchos pasos intermedios y jerarquías, él está física y mentalmente separado de la catástrofe humana que provoca todos los días. Mejor dicho, esta fragmentación técnica de la acción le ayuda a seguir estando ciego. Cada cual se concentra en su pequeña parcela de actividad y nadie ve la monstruosidad del conjunto. Anders también hace hincapié en el efecto desrealizante del número. Cuando se trata de matar a cinco, a diez personas, uno puede visualizarlo, representárselo. Cuando hay que exterminar a miles, cientos de miles, millones de individuos, todo se vuelve mucho más abstracto e inimaginable.

Se gestionan masas, se reparten cantidades, se organizan flujos, se clasifican números: tocan a tantos por tren; vaciar un gueto, a razón de tantas personas deportadas a los campos de la muerte, igual a tantos días, meses, etcétera. Al final serán seis millones de judíos exterminados: eso no se puede imaginar. El tratamiento masivo anula la visualización del semejante y destruye la sensibilidad para con el prójimo, que son la raíz de la compasión, del sentimiento de humanidad. Las cifras son mudas, se encierran en sí mismas, solo requieren de nosotros un cálculo racional y glacial. En este sentido, dice Anders, cabe preguntarse si no somos todos hijos de Eichmann, cabe preguntarse si nuestro mundo, en conjunto, no estará en camino de «convertirse en máquina».[140]

Más allá de su vigorosa denuncia del mundo técnico por su poder de deshumanización, el relato gris tiene efectos éticos paradójicos. La crítica del «sistema» en su conjunto acaba borrando la distinción entre el verdugo y la víctima. Esta distinción, en su vertiente moral, se atenúa tras la simple distinción entre la materia prima y los engranajes como parte de una maquinaria infernal. Al cargar toda la responsabilidad en el sistema es evidente que se exculpa a Eichmann, que sería «vagamente» responsable pero, como todos nosotros, con una responsabilidad diluida, generalizada, extendida a todos los secuaces pasivos que «participan» en el sistema, se dejan llevar, lo sostienen, lo mantienen. Quien más, quien menos, todos «participan» en él. Responsabilidad difusa: si todos son responsables, hasta cierto punto, nadie lo es.

A esto se puede replicar: «Usted hace recaer demasiado alegremente lo que llama “el sistema” sobre la modernidad técnica, y eso le permite afirmar que la denuncia del sistema exculpa al individuo, porque entonces no hay más que un funcionamiento sin alma. Pero el sistema son, sobre todo, las complicidades, el hecho de que cada cual respalde activamente una empresa colectiva». El relato gris nos lleva a preguntarnos si, en nuestro nivel, no seremos pequeños Eichmann. Nos revela nuestra monstruosidad, una monstruosidad pasiva, mediocre, pero que en otras circunstancias podría ser espantosa. ¿Tendríamos entonces el valor de desobedecer?

A partir de los años setenta el debate teórico-ético en torno al proceso de Eichmann se situó en los términos de una oposición abstracta: o bien convertimos a Eichmann en un monstruo de antisemitismo, olvidando cuestionar la modernidad gestora y nuestras propias cobardías, porque Eichmann es arrojado a una exterioridad maléfica; o bien criticamos la monstruosidad de la modernidad técnica, a riesgo de convertir a Eichmann en un engranaje «inocente» del sistema.

En ambos casos surge la espiral de la obediencia y la exoneración, que se puede complicar aún más si tenemos en cuenta esta advertencia: «Ojo, porque Eichmann se aprovechó de esta noción de obediencia pasiva a lo largo de todo el juicio para quitarse responsabilidad. Retórica clásica de la defensa. Si aceptamos ese papel de autómatas presos en la gran maquinaria nazi, le haremos el juego y, creyendo que estamos criticando la modernidad técnica, nos sumaremos a su línea de defensa personal. Esa actitud de pequeño funcionario mediocre y completamente tutelado, de gestor sometido sin ningún margen de iniciativa, es un ardid maquiavélico para ser declarado inocente y librarse de la única condena justificable: la muerte. Pretende pasar por más insignificante de lo que es, se ha hecho el tonto».[141]

Por tanto, hay que salir de la alternativa entre leyenda negra y leyenda gris; lo haré mediante un retorno: volver, ante todo, a las declaraciones expresas de Eichmann durante su juicio, y también al texto de Arendt, para dilucidar lo que quiere decir con esa «banalidad del mal» cuyo siniestro y torvo representante sigue siendo, desde hace más de medio siglo, Eichmann.

Por supuesto, encontraremos aquí y allá declaraciones de Eichmann en las que recalca que se limitó a «ejecutar órdenes», a «cumplir con su deber», por lo que no se le debería castigar, pues a nadie se le condena por hacer lo que tiene que hacer. Pero si escuchamos con atención nunca oímos a Eichmann decir: «No podéis castigarme, yo no soy responsable del genocidio de los judíos porque me limité a obedecer, no era más que un títere movido por otros». Tampoco dice: «No tenía elección, era la obediencia o la muerte».[142] En realidad reconoce que es responsable, pero desplaza la responsabilidad, la sitúa en un punto en que ya no puede comunicarse con la culpabilidad del genocidio. Reconoce una responsabilidad inicial, técnica, limitada al transporte de personas. Tenía trabajo por hacer, órdenes que cumplir. Acepta ser sancionado, pero solo en ese marco. Su problema era que los trenes salieran puntuales. Pura cuestión de logística. Rechaza que le hagan responsable de la finalidad mortal de sus viajes. Y su trabajo, lamentablemente, fue impecable. También reconoce que es responsable a un nivel superior. Si leemos sus declaraciones le oímos repetir varias veces: «Si obedecí, si seguí en servicio pese a que condenaba moralmente la empresa criminal, pese a que estaba en desacuerdo con la Solución Final, fue porque estaba obligado por juramento». Eichmann reivindica su responsabilidad: quiso permanecer fiel a su juramento inicial. «Tenía órdenes y debía cumplirlas conforme a mi juramento de obediencia. Por desgracia, no podía zafarme».[143] El propio Eichmann contradice su leyenda gris. En vez de decir: «Verán, yo solo era un pequeño funcionario sin iniciativa, el engranaje de una maquinaria que me superaba y me trituraba como hombre y como conciencia»,[144] reivindica la moralidad de su obediencia, la basa en una responsabilidad de pura lealtad. No se quita la responsabilidad, pues la admite e incluso la reivindica, pero es justamente en nombre de esa responsabilidad por lo que a su juicio no pueden declararle culpable del genocidio judío. Esa responsabilidad es la del juramento anterior, la del compromiso adquirido:

Para terminar, declararé que ya por entonces, personalmente, pensaba que esa solución violenta no estaba justificada. Pensaba que era un acto monstruoso. Pero muy a mi pesar, al estar atado por mi juramento de lealtad, debía ocuparme en mi sector de la organización del transporte. No fui eximido del juramento...[145]

En esta lealtad ciega, con aires falsamente solemnes, en esta dignidad atroz y reivindicada, consiste también lo que Arendt llama «la estupidez de Eichmann». Por mucho que hayan tergiversado sus palabras, Arendt afirma claramente: Eichmann es responsable, es justo que le condenen a muerte, pero no por su monstruosidad moral. Sabemos que Arendt, que no había podido ir a Núremberg, acudió a Jerusalén en cuanto se anunció el juicio, pues quería tener enfrente, en carne y hueso, a un alto responsable nazi. No pudo borrar su primera impresión: mediocridad, normalidad del personaje, lo que llama su «terrorífica normalidad»,[146] pero en el Tercer Reich ser normal era ser un asesino. Arendt ve a un ser patético, pusilánime, engréido, insulso, mediocre.[147] Pero esta mediocridad no le exime nunca de responsabilidad. Arendt dice que es «meticuloso»[148] y que es «estúpido». Eichman «sobreobedece». Se aplica a su tarea con energía, con tenacidad. No cabe imaginar el Tercer Reich como una maquinaria perfectamente engrasada, una organización impecablemente jerarquizada y vertical. Entre los órganos del partido

nazi, las estructuras del Estado y las células administrativas, el sistema englobaba una multiplicidad dispar de centros de mando, jerarquías contradictorias con fricciones continuas, servicios enfrentados por rivalidades. Había que pelearse para obtener las autorizaciones necesarias. El caos no habría tardado en reinar, la máquina de muerte habría descarrilado si Eichmann hubiera sido un «sumiso ascético»,^[149] si hubiera obedecido lo mínimo y de mala gana. Pero se esforzaba por hallar soluciones. Cada cual es responsable de su sobreobediencia.

De modo que Arendt denuncia la «estupidez» de Eichmann.^[150] La palabra es confusa e induce a un malentendido inmediato. Cuando se habla de «estupidez» a propósito de un delito o un crimen, es para decir: no fue por maldad, fue solo por estupidez, él no se daba cuenta. Pero Arendt, aquí, dice otra cosa. La estupidez, de entrada, es pensar con tópicos, con generalidades.^[151] Eichmann es incapaz de tener una opinión, solo le gustan las ideas preconcebidas. Es eso lo que Arendt llama estupidez: el habla automática, el razonamiento simple, los elementos de lenguaje. No critica la cortedad o falta de inteligencia, sino la ausencia de juicio. Pero esta ausencia no es un déficit, es una privación voluntaria.

La «estupidez» no es un eximente para la obediencia de Eichmann, porque a esa edad uno es responsable de su propia estupidez. Se puede aducir una «responsabilidad del sistema» en sentido metafórico, y solo en este sentido; la justicia exige juzgar a un hombre, y Eichmann debía ser condenado porque había optado por la estupidez, porque prefirió no pensar, no saber, no ver. Eichmann fue culpable de desresponsabilización:

Me dije: «¿De qué me sirve hacer mis propios planes? Soy demasiado débil, no tengo poder. A partir de ahora — había estallado la guerra— solo haré lo que me ordenen»;^[152] cuando analicé mi situación frente a las consecuencias de la conferencia de Wannsee, me sentí aliviado. En ese momento [...] me sentí completamente libre de culpa. En la conferencia de Wannsee habían hablado las altas personalidades del Reich. Los «mandamases» habían dado sus órdenes. Yo solo tenía que obedecer.^[153]

A miles de kilómetros de Jerusalén, en agosto de 1961, mientras tiene lugar el juicio de Eichmann, Stanley Milgram lleva a cabo un experimento de psicología social en los sótanos de su universidad. La muy seria y prestigiosa universidad de Yale, y a través de la cual, su profesor del Departamento de Psicología, Stanley Milgram, había puesto en junio y julio de 1961 un anuncio en los periódicos de New Haven pidiendo voluntarios remunerados (4,50 dólares por un experimento de aproximadamente una hora) de entre veinte y cincuenta años dispuestos a participar en un experimento científico sobre «la memoria y el aprendizaje». No debían cumplir ningún otro requisito, salvo no ser estudiantes ni profesores.

Se presentan varios cientos de individuos con variedad de perfiles sociológicos y psicológicos y distintos niveles de educación. Gente del montón, «hombres normales y corrientes», como suele decirse. Les explican el protocolo del experimento durante una «entrevista». Les dicen que trata de los efectos positivos o negativos del castigo sobre la memoria. La cuestión es: ¿basta la amenaza de un sufrimiento para dinamizar nuestra capacidad de memorización? Un experimentador (el referente científico) con expresión bastante severa presenta el protocolo del experimento ideado para determinar objetivamente este efecto. Se elegirán por sorteo un «maestro» y un «alumno». El maestro, en presencia del experimentador, se colocará delante de un cuadro eléctrico formado por una serie de interruptores que mandan descargas eléctricas. Las descargas aumentan de 15 en 15 voltios hasta llegar a 450. Bajo los interruptores hay letreros que indican la progresividad de las descargas: ligera, moderada, fuerte, intensa, extrema, peligro (375 voltios). En los dos últimos interruptores (450 voltios) solo se leen tres X inquietantes.

El maestro empieza recitando pares de palabras formados por un sustantivo y un adjetivo (por ejemplo: «hierba verde»). Luego enuncia un adjetivo («verde») proponiendo cuatro sustantivos (ejemplos: «llanura», «regadera», «estanque», «hierba»). El alumno indica la solución con uno de los interruptores que tiene delante (A, B, C o D) y, si se equivoca al escoger el nombre común, recibe una descarga. A cada nuevo error, el maestro acciona el conmutador situado a la derecha del anterior, lo que se traduce en un aumento de 15 voltios. El cálculo es sencillo: si el alumno comete 30 errores acabará recibiendo una descarga de 450 voltios. En el experimento original (el primero) el maestro y el alumno están en salas distintas separadas por un tabique, de modo que no se ven. Antes de empezar el experimento, se invita al maestro a entrar en otra sala, donde ve una silla con correas a la que está atado el alumno (al que ya había conocido durante la entrevista), que tiene unos electrodos en los brazos unidos por un cable eléctrico al «generador de descargas» de la otra sala.

Cabe pensar que el simple hecho de presentar un protocolo que, en el marco de un experimento sobre la memoria, incita a aplicar descargas eléctricas necesariamente dolorosas a un perfecto desconocido, bastaría para desanimar a más de uno. Por eso se había acordado que pagarían el transporte a quien se negara a participar en el experimento después de conocer su contenido. Primera sorpresa: de los cientos de participantes, ninguno rehusó, ninguno se resistió a la propuesta de hacer su «aportación» a la ciencia.

Evidentemente, el experimento era un engaño. No pretendía medir el papel del sufrimiento en el aprendizaje, sino nuestra capacidad de obedecer. La verdadera cuestión era: ¿hasta qué punto estaríamos dispuestos, por pura docilidad, a convertirnos en torturadores? ¿Cuántos de nosotros podrían causar sufrimientos a un individuo que no nos ha hecho nada, solo por ceder a la orden terminante de una autoridad científica?

Stanley Milgram, el profesor de psicología que imaginó, concibió y puso en práctica este experimento, había nacido en el barrio del Bronx en 1933 en el seno de una familia judía procedente de Europa del Este. Después de cursar estudios de Ciencias Políticas, se orientó hacia la psicología social en Harvard bajo la dirección de Solomon Asch, que había hecho experimentos sobre el conformismo.[\[154\]](#) Impresionado por los resultados de Asch, quiso ir aún más lejos. ¿Cabía imaginar que se renunciara, no ya a la evidencia perceptiva sino, esta vez, a los sentimientos de humanidad más elementales, los que nos impiden hacer sufrir a nuestros semejantes? ¿Y que no se renunciara por la presión horizontal de un grupo, sino por la exigencia vertical de alguien que lo ordena?

Milgram ideó un experimento para demostrar la facilidad con que un individuo lambda puede enfundarse el traje de torturador. Al hombre normal y corriente, convocado con anuncios por palabras, siempre le toca el papel de maestro (el sorteo está trucado). Es él quien hará las preguntas, comprobará si las respuestas son correctas y mandará supuestas descargas eléctricas al alumno. El alumno es el «Sr. Wallace», siempre el mismo individuo: bonachón, regordete, inspira simpatía. Ha recibido instrucciones precisas. A partir de 75 voltios empieza a gemir; a 135 lanza algunos gritos agudos; a 150 suplica que le suelten, pide que se suspenda el experimento; a 270 ya son gritos de dolor; después de 300 voltios ya no se le oye. Pero, según el protocolo, el silencio debe considerarse un error e implica que el maestro aumente el nivel de las descargas después de cada falta de respuesta. El experimentador, en bata, está de pie, rígido y frío, detrás del maestro. Si este propone suspender el experimento, la autoridad «científica» solo accede a su petición si logra superar cuatro órdenes: «continúe, por favor», «el experimento requiere que usted continúe», «es absolutamente indispensable que usted continúe» y «no tiene elección, debe

continuar». Si el maestro mantiene su negativa después de la cuarta frase, se detiene el experimento. Pero por lo general, solo se detiene después de tres descargas máximas (450 voltios en el contador), más allá del letrero «peligro» escrito en el gran cuadro eléctrico.

El propio enunciado del experimento hiela la sangre. Cuando a unos psiquiatras les preguntaron qué proporción de individuos creían que estarían dispuestos a llevar las cosas hasta el final y asestar la descarga máxima, contestaron que se encontraría un 1 por ciento de individuos dispuestos a aprovechar un experimento científico para dar rienda suelta a sus impulsos sádicos. Pero los resultados son distintos y espeluznantes: bastantes más de la mitad llegan hasta el final. En tres repeticiones, más del 60 por ciento de los «individuos normales y corrientes» mandan series de descargas eléctricas mientras oyen los gritos de dolor y las súplicas del alumno, antes de sumirse en un silencio angustioso. ¿Significa esto que la proporción de sádicos es mucho más alta de lo que se cree? Porque a fin de cuentas, no todos los días se tiene la oportunidad de hacer sufrir gradualmente a un semejante, con impunidad y con un aval científico. ¿Será que esta capacidad de gozar con el dolor ajeno está escondida en el corazón de cada uno de nosotros, quizá sin que lo sepamos, hasta el día en que se nos brinda la oportunidad de expresarla?

Pero ¿es este aspecto el que nos interesa aquí? Veamos.

Milgram, además del experimento original, ideó unas variantes para introducir más proximidad entre el sujeto y la víctima. Hizo que la víctima fuera audible y visible. Daba igual, el índice de obediencia no variaba salvo, quizá, cuando el maestro tenía que sujetar el brazo del alumno para que este recibiera la descarga. Las únicas variantes del experimento en las que el individuo ordinario no pasó de las descargas mínimas fueron cuando le dejaron elegir la sanción (aumentar las descargas o no), cuando le dieron las órdenes por teléfono, con la consiguiente posibilidad de hacer trampas, y sobre todo cuando estaba en presencia de otros dos o tres participantes que denunciaban enérgicamente el carácter intolerable de la situación. Lo que paraliza la capacidad de desobedecer es la confrontación de un individuo solo con una figura de autoridad, confirmada por un entorno institucional y técnico, el cual, con voz neutra, tranquila, segura, da unas órdenes cuya monstruosidad queda amortiguada por la legitimidad de su fuente.

Recordemos que al principio se ha organizado un encuentro entre el individuo corriente y el alumno. El sujeto ha conocido a su futura víctima, que en el experimento de Milgram, como sabemos, es un hombre de 47 años, gordezuelo y simpático. Recordemos también que se había hecho un sorteo trucado para saber quién estaría atado a una silla con un electrodo en la muñeca y quién estaría cómodamente sentado delante del cuadro eléctrico. De modo que el individuo corriente no tendría ninguna dificultad en identificarse con su víctima, pues él mismo habría podido ser quien recibía las descargas eléctricas si le hubiera tocado en suerte.

Por lo general, el maestro novicio se detiene o hace trampa cuando le dejan solo, cuando ya no siente a su espalda la presencia de la autoridad que le vigila. Por otro lado, casi todos, a partir de cierto voltaje, muestran signos de ansiedad: sudor, voz titubeante, manos temblorosas. «¿Está seguro? 300 voltios, ¿está seguro?». «Completamente», contesta la autoridad. Entonces se aprieta suavemente el botón correspondiente. Lo que se expresa aquí tal vez no sea un instinto cruel y latente que de pronto ve la posibilidad de manifestarse, sino algo más elaborado. Las preguntas más frecuentes que le hacen al experimentador, con bata gris, rígido y distante, convergen siempre hacia el mismo objeto: «Pero entonces, ¿está usted seguro de que podemos seguir? Oigo gemidos, gritos de dolor, me suplica que pare; no querría ser responsable de...» y la autoridad, invariablemente, responde: «No se preocupe, lo tenemos todo controlado, nos hacemos responsables del efecto de esas descargas eléctricas».

Entonces sí, algo se libera. Pero no es una agresividad salvaje, reprimida por la cultura, que brota de repente en el sótano de una universidad equipado como laboratorio de tortura. Es más bien la capacidad de aceptar que yo, durante un instante, no soy más que un brazo, el movimiento de una mano. Mi dedo aprieta el botón, pero no soy yo quien está al mando. Solo soy un cuerpo, un autómeta, y el que imprime el movimiento a mi dedo es más bien ese científico con bata oscura que está detrás de mí. Pienso para mis adentros que no hay derecho a hacer sufrir a unos hombres en nombre de la ciencia, y además me resultan francamente desagradables esos gritos y esas quejas. Pero ¿se dirigen a mí las súplicas? ¿Soy «yo» realmente quien aprieta el botón? El «yo» de la responsabilidad ha desertado. Quizá se haya replegado en una zona de conciencia un poco alejada y vaga. Milgram lo llama «estado agéntico».[\[155\]](#) En todos los casos el «yo» ha salido del cuerpo que allí, en esa sala universitaria, aprieta botones, incluidos los que llevan el letrero de «¡Peligro!». También en este caso cabe suponer un acto de alienación, una dimisión voluntaria del alma, el consentimiento de no ser más que una gran máquina vacía. Lo que está en juego, mucho más que el sadismo, es esa capacidad de considerar que, a fin de cuentas, es otro quien preside los efectos producidos por el movimiento de mi cuerpo. La separación del alma y el cuerpo no es un asunto metafísico. En una ficción política.

Ese momento de perversión ética, de quitarse la responsabilidad, es lo que Arendt llama «estupidez». Pero es una estupidez activa, deliberada, consciente. Esa capacidad de volverse ciego y estúpido, ese empecinamiento en no querer saber, eso es la «banalidad del mal».

Después de la sumisión, la subordinación y el conformismo quiero explorar un cuarto foco de sentido de la obediencia: el consentimiento. Este registro permitirá abordar de un modo más directo la relación política. Hasta ahora nos hemos quedado en la metáfora, puesto que, al fin y al cabo, se trataba de decir, sintiéndonos respaldados por los desmitificadores: «Déjese de cuentos, el ciudadano es de entrada y ante todo sumiso, está atrapado en la relación de fuerzas. Obedece las leyes como un esclavo. El Estado-déspota usa las leyes como alarde y ejercicio de su poder. Si el súbdito las “respeta” es porque la justicia, la policía y el ejército le obligan a ello». Otro planteamiento, más sentencioso, podría sacar a relucir viejas lealtades: «El ciudadano honra, respeta, reverencia a los dirigentes responsables que a su juicio tienen la sabiduría, la virtud, el sentido de sacrificio y la pasión social. Les obedece como es debido, como un niño reverente: el Estado materno-paternal sabe mejor que él cómo dispensarle fortuna y felicidad». Pero de inmediato los izquierdistas inspirados se alzarían para clamar: «No seamos ilusos: el ciudadano obedece por automatismo. Obedece por costumbre, inercia, para hacer como los demás. Obedece como un robot, obedece igual que consume».

Como un esclavo, como un niño, como un robot. Del consentimiento podría decirse: cada cual, esta vez, obedece como ciudadano. Es como si con el consentimiento se encontrara por fin un estilo de obediencia propiamente político. Tanto en el pensamiento (teorías clásicas del contrato) como en el debate público (referencias reiteradas de los dirigentes al pacto republicano), el consentimiento se entiende como el núcleo racional de la obediencia a las leyes de la ciudadanía.

De entrada, una observación: a menudo, los anarquistas han concentrado su rabia crítica contra el derecho a votar y el matrimonio. Estas son regularmente sus dianas, dos enemigos declarados. [156] Sin embargo, ¿qué tienen ambos en común? Vida privada por un lado, esfera pública por otro. La intimidad de una pareja a un lado, el destino de un país al otro. Pues bien, lo que hace de puente entre los dos es el estilo de obediencia: consentir. Se oye a menudo, a propósito del matrimonio de los particulares y del voto de los ciudadanos, una musiquilla, el mismo estribillo: «Ya es un poco tarde». ¿Demasiado tarde para qué? Para desobedecer. Si las monotonías conyugales te hastían, si te parecen escandalosas las leyes votadas por una mayoría parlamentaria a las órdenes de su partido, no te quejes, porque has consentido delante del señor alcalde, has dicho «sí» con plena conciencia, has metido la papeleta en la urna. Nadie te ha llevado a la fuerza delante de tu futura esposa. Has ido a la cabina electoral sin una pistola en el pecho, aceptando de antemano el juego democrático y la vida conyugal.

En una palabra: has consentido y lo has hecho libremente. El consentimiento es un acto por el que uno se constituye como prisionero de sí mismo. [157] El consentimiento es una obediencia libre, una enajenación voluntaria, una coerción aceptada plenamente. Y es el que nos sirve de guía para reflexionar sobre la obediencia a las leyes públicas.

En los últimos años, algunos casos notorios, tomas de posición públicas y disposiciones

legislativas recientes han reavivado un debate intenso sobre el consentimiento, aunque entendido, en términos generales, más allá de la política.[158] Por ejemplo, la exigencia de obtener el consentimiento del paciente antes de una intervención médica para que no se le trate como un saco de órganos;[159] o los debates sobre la prostitución «libre», que lleva aparejada la cuestión de si alguien es propietario de su cuerpo hasta el punto de poder alquilarlo «libremente» para el disfrute de otro. Y también hubo unos casos escabrosos e insólitos: el «lanzamiento de enanos», [160] el caníbal que reclutaba víctimas aquiescentes en internet (Detlev Günzel), el vídeo sadomasoquista belga...[161] Los debates fueron complejos, apasionados. La dificultad, en todos los casos, radicaba en la separación de dos conceptos que hasta entonces habían parecido totalmente indisociables, indefinidamente superponibles: libertad y dignidad. Desde Pico della Mirandola, al menos,[162] siempre se ha dicho que la dignidad del hombre reside en su libertad.

Entonces se decidía oponer, desde fuera y en prácticas libremente consentidas, la propia dignidad a otro, diciéndole: «No, no es digno que hagas de bala de cañón para atracciones de feria, no es digno que te prestes al mercadeo de tu cuerpo para servicios sexuales. Por mucho que digas que es asunto tuyo, que quieres hacerlo, que lo consientes, es imposible querer libremente contra la propia dignidad. La sociedad te niega ese derecho porque reconoce valores trascendentes, sagrados, objetivos, independientes del ejercicio del juicio de cada cual y de sus preferencias. Al defender estos valores por encima de tus opciones irresponsables, protege a todos y cada uno de sí mismos, se protege a sí misma defendiendo unas normas inquebrantables, independientes de las opciones vitales particulares».

Problema: ¿esa dignidad tiene un fundamento real, o no es sino un nombre más para las conveniencias sociales? ¿Se puede aceptar, por el contrario, que la fuente última de legitimación, el criterio de justicia, sea la elección de las personas y que en materia, por ejemplo, de sexualidad, se diga: «Aquí la ley no tiene nada que decir, si los “adultos” dan su consentimiento, pueden hacer lo que quieran entre ellos»?

Sin duda hay que completar estos planteamientos (el tradicionalista y el libertario) con un tercero, que diría: «Dejaos ya de esos dilemas entre libertad y dignidad, libre albedrío y principio de humanidad. Ese debate solo le interesa a una minoría irrisoria, los pijos libertarios y los carcas conservadores. Porque, salvo excepción —y la excepción es ruidosa porque la mayoría es silenciosa—, el cuerpo se vende por necesidad, por la mecánica de la miseria que anula a la vez dignidad y libertad. Siempre pasa lo mismo: el ciclo de la miseria arroja a la esclavitud, porque a fin de cuentas en lo que se consiente, fundamentalmente, es en sobrevivir».

Si el debate puede enfrenar la dignidad a la libertad es porque el concepto mismo de consentimiento crea una articulación contradictoria. Consentir es aceptar libremente ser dependiente de otro. «Consiento...» y al firmar acepto por adelantado una serie de coacciones. El consentimiento supone un acto inicial de abdicación. Crea una desproporción entre la singularidad de ese acto y la larga cadena de servidumbres que desata el destello paradójico del primer «sí»: «Sí, he querido libremente mi propia enajenación».

El consentimiento crea la posibilidad de constituirse como pasividad. En última instancia, el paradigma del consentimiento es el pacto masoquista. Gilles Deleuze,[163] al repasar los compromisos escritos que Sacher-Masoch escribe y firma ante su amante Wanda,[164] destaca la importancia del contrato en el masoquismo. Dejando a un lado las reconstrucciones freudianas en que los impulsos agresivos se vuelven contra el sujeto o se proyectan contra otro, conforme a la lógica abstracta del «sadosoquismo», Deleuze identifica la singularidad del deseo masoquista —que a Freud se le escapó— en la cuidadosa ritualización jurídica de este consentimiento, con un

contrato debidamente firmado. Me someto libremente, de tal a tal fecha, a los caprichos de otro, me abandono indefinidamente a la pasividad de los sufrimientos, con las condiciones que se especifican, recomendando el uso de tal o cual látigo... El masoquismo revela y pervierte la lógica del consentimiento: concebir una «servidumbre voluntaria» pero alejada del encantamiento que menciona La Boétie,[\[165\]](#) porque está contenida en los fríos términos de una aceptación perfectamente redactada, de una petición escrupulosa, gozosa, asumida, de convertirse libremente en esclavo de otro.

La forma general del consentimiento posee tres dimensiones: es libre, crea un sistema de dependencia y es puntual. Lo que aquí llamo «libertad» es una decisión racional y meditada que implica previsiones, proyecciones, un cálculo de la razón. Esta libertad se concentra en el carácter puntual determinado y materializado de un acto (la firma debajo de un contrato). Si es necesario recordar la cláusula inicial de libertad es porque se consienten unas coacciones. Consentir es aceptar libremente a partir de un punto t , limitar la propia libertad o renunciar a ella.

La modernidad política ha buscado sus referencias en este tipo de obediencia tan particular. El hecho de que todos los dirigentes mencionen a cada poco el pacto republicano es un buen ejemplo. Si alguien tiene la idea insensata de desobedecer una ley votada como procede por representantes elegidos libremente, pues considera que es injusta al ser un mero cambalache, o de impugnar unos decretos escandalosos, pese a haber cumplido los correspondientes trámites administrativos, le saldrán al paso con este razonamiento: «Usted debe obedecer las leyes. Como sujeto político, como ciudadano, ha aceptado el juego democrático. Conoce las reglas, ha consentido ya desde siempre». Dogma principal, único, sacrosanto del contrato social: la obediencia política es el eco de un consentimiento inicial cuyo efecto masivo es asegurar la obediencia haciendo que la desobediencia sea imposible, ilegítima.

Sin embargo, situar el consentimiento en el centro de la relación política era una conquista de la modernidad: condena del paternalismo que nos obligaba a aceptar órdenes superiores de autoridades buenas y competentes, como súbditos buenos y dóciles; rechazo de la teología política que mostraba a Dios detrás del monarca; rechazo, en última instancia, del modelo del esclavo sometido a un Estado que impone su fuerza y reprime con la justicia arbitraria y la policía brutal. Concebir como base de la relación política un contrato originario, un pacto primitivo, es considerar que los ciudadanos son adultos responsables, sujetos autónomos, seres libres. Grandeza de Hobbes, grandeza de Locke y Rousseau: con ellos la política se entiende como la articulación razonable de un querer vivir juntos. Si hay contrato significa que queremos hacer política juntos.

Todo esto está escrito en unos textos fundamentales: el *Leviatán* de Hobbes, el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de Locke y *El contrato social* de Rousseau. En los tres se cuenta lo mismo, con grandes variantes, sin duda, pero manteniendo la misma estructura: oposición entre el estado de naturaleza originario y el estado social actual. Actualmente vivimos en sociedades regidas por normas de convivencia, leyes públicas que la justicia y la policía hacen respetar, dominadas por autoridades políticas. Pero imaginemos que se borra el Estado, que se anulan las leyes, que se evaporan las instituciones, o imaginemos el estado de los hombres, su condición, antes de la aparición de los Estados. Los pensadores del contrato describen esta situación con tintes sombríos. Veamos la de Hobbes,[\[166\]](#) porque es la más impresionante. En el estado de naturaleza, escribe, veo campar a sus anchas tres pasiones naturales que producen efectos demoledores: la codicia natural, que me induce a desear todo lo que poseen otros, me hace sentir celos de sus posesiones y siembra en mí una envidia destructiva; el afán de gloria, que me induce

a correr riesgos insensatos para mostrar a los demás que soy superior; y por último, la desconfianza instintiva, que me lleva a adelantarme a las agresiones atacando primero y me obliga a estar a la defensiva, perpetuamente intranquilo. Envidia, vanidad, recelo: estas tres pasiones naturales convierten la condición natural de los hombres en un verdadero infierno. Locke presenta un panorama algo menos sombrío: no imagina un caos inmediato sino solo la lenta degradación de un periodo inicial tranquilo, en el que cada cual cultiva su huerto, que no tarda en entrar en una espiral de violencia debido a la impunidad y la falta de jueces. En Rousseau (*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*), el relato es más largo y más complejo, la transición más lenta (la primera edad dorada de paz, soledad y armonía se prolonga considerablemente) y las épocas intermedias más interesantes (la edad de los pequeños clanes y de las competiciones felices). Pero la historia humana también acaba cayendo en tiempos de violencia y miseria de los que debería salvarnos el pacto social.^[167] La sociedad se concibe siempre como el resultado de una decisión común y libre con la que la humanidad se libra del caos.

Queda por explicar la naturaleza de este supuesto consentimiento que dio origen a las sociedades organizadas. No puede reducirse al modelo jurídico que se ha descrito más arriba, cuando se trataba simplemente de decir: consentir es enajenar la propia libertad con un acto puntual, durante un tiempo limitado y con determinadas condiciones.

El consentimiento político implica, al menos, otras dos dimensiones que alteran, que reconfiguran este modelo inicial. Para empezar, el acto queda relegado a un origen nebuloso, a un pasado algo mítico. Hizo falta que nuestros antepasados, en algún momento, se reunieran y pactaran entre ellos. Este acto primero, más que un comienzo imaginario, es un principio lógico, un fundamento. Sí, puesto que hoy vivimos en sociedades políticas, quiere decir que ayer hemos consentido, hemos consentido todos juntos. Democracia trascendental: las divisiones sociales, las discordias partidarias, son superficiales; todos estamos ya de acuerdo en formar una sociedad y obedecer las leyes. Es la condición para que pueda hacerse política. Pero ¿de acuerdo en obedecer las leyes o en formar una sociedad?

Cuando se piensa que los impuestos son demasiado altos, que las leyes son injustas, cuando una desobediencia concertada se opone a las decisiones del gobierno, siempre se oye una vocecita que susurra: «Ya es tarde, haberlo pensado antes, sois vosotros los que nos habéis nombrado». Es imposible volver atrás. La ideología del consentimiento consiste en hacernos comprender que siempre es demasiado tarde para desobedecer. Nuestra modernidad política hace depender la obediencia a las leyes de un consentimiento dado por cada uno y por todos, un consentimiento instituyente. Es el que hace posible la existencia de un orden político, una sociedad regida por leyes comunes, una autoridad soberana, un Estado de derecho.

Luego está la fórmula del consentimiento de seguridad: «Todos juntos consentimos en renunciar a nuestras pretensiones naturales y, por este acuerdo unánime, trazamos el volumen de un lugar separado del poder que promulgará unas reglas comunes y unas leyes públicas. A cambio de esta sujeción impuesta a todos por dicha autoridad única se deberá garantizar la seguridad general. Nos comprometemos por adelantado ante el Estado a obedecer las leyes cuya finalidad principal, una vez más, no es la justicia, sino la seguridad».^[168] Si el pacto primordial está motivado a tal extremo por el miedo a morir, todo acto de desobediencia será sospechoso de reintroducir la anarquía primordial. Se apela a una ética del superviviente.^[169] Se obedece porque no se quiere morir, porque no se quiere volver al caos social.

Se puede concebir otro modelo más republicano, más «rusoniano». No cabe pensar entonces que, con su acuerdo unánime, el pueblo forme sociedad después de someterse a otro (el Estado

soberano). El pueblo solo puede consentirse a sí mismo, es decir, a ese «nosotros» que es a la vez la causa y el resultado del consentimiento. Es cierto que desde siempre existe esa decisión de obedecer, pero se obedece a la «voluntad general». Retomando la frase de Rousseau («El acuerdo entre dos intereses particulares se produce por oposición al de un tercero. Habría que añadir que el acuerdo entre todos los intereses se forma por oposición al de cada cual»),^[170] Arendt hizo un buen análisis de la estructuración ética que supone este modelo: cada ciudadano debe hacer un esfuerzo constante, en su vida política, en y sobre sí mismo para luchar contra la irrupción de lo que podría ser un interés particular, una pasión personal. El peor enemigo es uno mismo como particular: «Para participar en el cuerpo político de la nación, cada ciudadano debe rebelarse contra sí mismo».^[171] ¿Qué se supone entonces en el acto de desobediencia? Pues bien, el escándalo de una preferencia egoísta: desobedece quien prefiere su interés personal al del colectivo. No es la ética del superviviente lo que debe alentar la obediencia política, sino una ética del sacrificio. La voluntad general es un nuevo tirano, el superyó que culpabiliza. Para obedecer las leyes el ciudadano debe luchar contra el «enemigo oculto»^[172] que es cada cual para sí mismo. La horizontalidad del «nosotros» y de la «voluntad común» repunta y se coloca por encima de la conciencia del ciudadano. En nombre del pueblo, en nombre del bien público —ese pueblo que también es él, ese bien público que lo colma—, el súbdito se inclina y, al hacerlo, debe decirse que se prosterna ante sí mismo: «Dado que la autoridad soberana no es otra cosa que la voluntad general, [...] cada hombre, al obedecer a un soberano, se obedece a sí mismo».^[173]

El consentimiento «vertical»^[174] introduce en el fundamento de la relación política la obediencia a otro definitiva: ya sea la voluntad general,^[175] figura personificada del yo político de cada cual, cuya fórmula siempre pretende poseer una élite; ya sea el Estado soberano, que garantiza nuestra seguridad y compra nuestra obediencia a cambio de la garantía de supervivencia. El consentimiento, con estos dos aspectos, asegura la obediencia. Inspira dos tipos de comentarios que se oyen en cuanto surgen movimientos de desobediencia un poco organizados. Primer comentario: «Mirad a esos irresponsables, solo quieren el desorden. Esos hijos de ricos y ociosos nos llevan derechos a la anarquía con sus sueños imposibles, con sus utopías». Segundo comentario: «Esos egoístas solo piensan en defender sus opiniones minoritarias, desdeñando a la gran mayoría de los trabajadores silenciosos, de los ciudadanos laboriosos, para quienes están hechas nuestras leyes».

Así las cosas, el modelo del contrato impide toda desobediencia. Pero, como supieron ver Arendt y Habermas, en la idea de contrato social hay algo explosivo, algo secretamente subversivo, si el planteamiento es este: «Ojo, que no hemos consentido de antemano en obedecer ni en fundirnos en una unidad superior (el bien del pueblo, el Estado protector), sino simplemente en formar sociedad». Cabe citar aquí lo que dice Locke en el *Segundo Tratado del Gobierno Civil*:

El comienzo de la sociedad política depende del consentimiento de los individuos (*consent of the individuals*), que se juntan y forman una sociedad (*join into and make one society*); y que, cuando están así incorporados (*incorporated*) pueden establecer (*might set up*) la forma de gobierno que les parece conveniente.^[176]

Cuando están incorporados... Lo destacable es este «cuando están» (*when they are thus*). Primero hay que incorporarse, hacer sociedad juntos, y solo en eso se consiente. El «nosotros» es inmanente, movedizo, plural, sin mayúscula. No se plasma ni en forma de otro que impone el orden y la seguridad, ni en forma de una voluntad general que exige el sacrificio de cada uno a lo

colectivo. La obediencia política (el respeto a tal o cual ley, la lealtad al gobierno) es secundaria, deriva de un consentimiento primario, «horizontal»,^[177] de hacer sociedad.^[178] La obediencia a los dirigentes es circunspecta y siempre provisional. El ciudadano es un intermitente de la obediencia política. Delega, pero siempre puede retomar el control.

Los movimientos de desobediencia civil —entiendo por tales los movimientos colectivos de protesta, no las protestas aisladas—^[179] pueden interpretarse como momentos de reactivación del contrato social, expresiones de la democracia trascendental.^[180] La desobediencia civil se basa en la formación de un colectivo que se niega a ser «gobernado así».^[181] Al margen de las posiciones individuales expresadas en las papeletas de voto introducidas juiciosamente en las urnas —y que resumen la democracia, según nos quieren hacer creer—, se trata de volver a la esencia viva del contrato: nos incorporamos, formamos sociedad desobedeciendo colectivamente, llevando adelante un proyecto alternativo de vivir juntos, haciendo vibrar una promesa social: el entramado de las pluralidades y no la construcción de la unidad de todos a costa de la renuncia de cada uno.

En el fondo, el «contrato social», ese gran mito político, ese relato de los orígenes, tiene dos modos de existencia opuestos, irreductibles. Puede existir como principio de legitimidad abstracto, como referencia vinculante: «en nombre» del pacto republicano, del contrato de seguridad, no estáis autorizados a desobedecer. Entonces el contrato, pura ficción reguladora, se da a conocer con sus efectos reales: la censura, la prohibición, la cárcel.

Pero el contrato también existe en el estallido de esos actos de desobediencia concertada en nombre de una sociedad más justa e igual, en nombre de un mundo fraternal, respetuoso. La desobediencia civil expresa la democracia trascendental. Actualiza lo que no ha existido nunca y hace que surja como su sombra proyectada ese momento original en que un colectivo decide su destino, donde se decide para la humanidad el sentido noble de la política.

El problema de saber si en democracia es o no legítimo desobedecer queda desvirtuado cuando se plantea como una cuestión de procedimiento: «¿Hasta qué punto una minoría enérgica, un sector hiperactivo, puede objetar unas decisiones públicas cuya elaboración ha seguido un procedimiento normal si la estructura democrática exige que todos respetemos los decretos adoptados por mayoría, pues el voto los convierte de inmediato en la expresión del interés general, del bien común?». Pero esto es reducir la democracia a un sistema fijo de reparto de poderes, a un conjunto de procedimientos normalizados que permiten poner una etiqueta a regímenes o leyes como si fueran marcas registradas. La democracia, más que un régimen político entre otros, es un proceso crítico que los atraviesa a todos y los obliga a ser, precisamente, «más democráticos». Es una exigencia de libertad, igualdad y solidaridad. Esta exigencia, que mueve a la desobediencia, es la «democracia crítica».^[182]

Esta es la historia de un paseo. La mañana del 23 de julio de 1846 Henry David Thoreau decide ir a Concord a recoger unos zapatos que ha dejado en la zapatería para que les pongan medias suelas. Estas escapadas a la ciudad no le resultan desagradables. En efecto, hace cerca de dos años tomó la decisión de vivir en perfecta autarquía para tener la experiencia de una «existencia natural». Construyó una cabaña él solo con materiales recuperados a la orilla del lago Walden, en una finca de su amigo Emerson, un escritor reconocido, gran representante de la filosofía trascendentalista estadounidense.

Allí pasa los días leyendo, escribiendo, haciendo las tareas cotidianas que le permiten alimentarse y calentarse y, sobre todo, dando interminables paseos durante los cuales, como escribe en su ensayo de 1861, *Caminar*,^[183] hace acopio de olores, imágenes y presencia. Sin sueldo, sin oficio, independiente, autárquico.

Henry David Thoreau nació y murió en Concord, Massachusetts (1817-1862). Primera paradoja: quien está considerado como el apóstol del nomadismo, el apólogo del vagabundeo, el poeta de los alejamientos infinitos, de las marchas febriles, apenas se movió de su ciudad natal.

Su decisión de instalarse en una cabaña construida con sus manos, lejos de la sociedad, muy cerca de las energías del mundo, y de contar únicamente con su trabajo manual para vivir, desdeñando la compañía de los hombres y el caos de las ciudades, optando por la «soledad», por la «pobreza»,^[184] en la historia del pensamiento alcanzó la dimensión de un gesto filosófico: la iniciación a la vida verdadera.^[185]

Thoreau escribe en el momento en que el capitalismo industrial se desarrolla con toda su potencia en Estados Unidos. Su vida y su obra representan la tentación de lo salvaje, la crítica de la técnica, la denuncia de las alienaciones (económicas, sociales, culturales) y el llamamiento a volver a la vida inmediata, a lo que Rimbaud llamaba el «vigor». Para nosotros se ha convertido en el icono de la ruptura, el símbolo de la subversión. No es de extrañar que en la película *El club de los poetas muertos*^[186] el profesor inconformista (John Keating) lea regularmente a sus alumnos fragmentos de *Walden o la vida en los bosques*, por ejemplo: «Quería vivir intensamente y extraer el meollo de la vida; no fuera que cuando estuviera por morir descubriera que no había vivido». Tampoco es de extrañar que Christopher McCandless, un estudiante brillante con un gran futuro profesional que, una vez licenciado, decide quemar su destino, dejarlo todo y marcharse solo por los caminos para sentir la emoción de una libertad reconquistada (su historia se cuenta en la película *Hacia rutas salvajes*),^[187] fuera un lector asiduo de Thoreau y hubiera copiado en su cuaderno la frase: «En la vida salvaje está la salvación del mundo».

Para sus contemporáneos Thoreau era más que nada un excéntrico, un extravagante. Volvamos a esa mañana de julio de 1846. En el centro de la ciudad, antes de que Thoreau haya podido recoger sus zapatos, el hijo del posadero, que es recaudador de impuestos, le recuerda que debe al Estado el impuesto de capitación desde hace varios años. Thoreau se niega tajantemente a pagar,

replicando con indignación que si paga sus impuestos estará apoyando una guerra que considera injusta, la que se ha vuelto a declarar a México después de la anexión de Tejas, por no hablar del escándalo absoluto que representa para él la esclavitud en los estados del sur.

El agente fiscal, obligado por la ley y por su función, no tiene más remedio que encerrar a Thoreau en la cárcel. Solo pasará allí una noche, al lado de un sospechoso de haber incendiado un granero. Al día siguiente, un familiar (¿su madre, su tía?) acude presuroso a pagar los impuestos atrasados (e incluso, probablemente, varios años por adelantado), asustado por el escándalo. Él recoge sus zapatos y luego sube al monte a coger arándanos. Cuenta la leyenda que durante su breve estancia tras las rejas recibió la visita de su maestro Emerson, mayor que él, quien le preguntó: «Pero bueno, ¿qué hace usted aquí?», a lo que Thoreau contestó: «Soy yo quien debería hacerle la pregunta: ¿cómo es que no está usted sentado a mi lado?».

Ni la anécdota es deslumbrante ni la experiencia es nada heroica, sino bastante llevadera: sin maltrato, una noche oyendo los ruidos de la ciudad, un compañero de celda de lo más pacífico.

Thoreau se basó en esta noche que pasó en el calabozo para preparar una conferencia que pronunció dos años después de los hechos, titulada «Resistencia civil al gobierno» (1848). Fue en la edición de sus *Obras completas* (1866), por tanto, después de la muerte de su autor, cuando se publicó con el título «Sobre la desobediencia civil». Una paradoja, si tenemos en cuenta que este episodio se suele citar como el punto de partida de la desobediencia civil. Por un lado, la historia en sí no tiene nada de gloriosa ni de dramática: una plácida noche durmiendo entre cuatro paredes encaladas por una deuda de seis dólares que alguien pagaría a la mañana siguiente. Por otro lado, cuando Thoreau la menciona, nunca usa la expresión desobediencia civil. Entonces, ¿esa atribución que se le hace siempre es una impostura, un malentendido o una exageración? Al mismo tiempo, algunas autoridades intelectuales (Hannah Arendt, John Rawls^[188]) afirman que el gesto de Thoreau corresponde únicamente a la objeción de conciencia.

Si nos remitimos a lo que los teóricos políticos han delimitado como «desobediencia civil» y resumimos sus análisis, llegamos más o menos a la especificación siguiente: la desobediencia civil designa el movimiento organizado de un grupo, más que una disidencia personal. Supone la existencia de un colectivo que se rige por determinadas reglas de resistencia y un credo común, dirigidos a una meta política concreta que por lo general es la derogación de una ley o un decreto por considerarlos escandalosos, injustos o intolerables. En cambio, se habla de disidencia u objeción de conciencia cuando un individuo aislado (el «alertador») se arriesga a denunciar los fallos de una institución, la ignominia de un sistema. La desobediencia civil, por el contrario, implica un «desobedecer juntos» que reaviva el contrato social, que da cuerpo, durante una protesta común, al proyecto de «hacer sociedad» al margen de unas instituciones preocupadas sobre todo por perpetuarse y mantener la cómoda posición de una élite. La protesta común proyecta la sombra de un pacto originario sobre una dimensión de futuro: convivir, pero sobre unas bases nuevas, no dejarse gobernar así, no aceptar lo inaceptable, volver a inventar nuestro porvenir. Lo que funda la convivencia es un proyecto común de futuro.

Los teóricos también hacen hincapié en la dimensión, evidentemente pública, de la desobediencia común. No tiene nada que ver con la conspiración en la sombra contra el Estado, formando sociedades secretas, ni con crear grupos de oposición clandestina para dinamitar, derrocar al gobierno sustituyéndolo por otros dirigentes; tampoco de lanzar furtivamente una opción política para que desplace a otra. La desobediencia civil basa su acción en la publicidad. Se denuncia la injusticia, se pone a la vista de todos la iniquidad de una ley desobedeciéndola ostentadamente. Las acciones de desobediencia civil están dirigidas a la opinión pública y, más en

general, a la conciencia de todos, al sentimiento universal de justicia. Se procura darles la máxima publicidad para que la indignación se vuelva contagiosa, para que se comparta el escándalo. Las acciones de desobediencia civil —recordemos la Marcha de la Sal de Gandhi—[\[189\]](#) están concebidas como gigantescas operaciones de comunicación. La transgresión se lleva a cabo de un modo llamativo y público, y quien desobedece acepta de antemano la sanción. Se prepara para ella, la prevé incluso, porque es la prueba de la autenticidad de su compromiso. En el caso de la desobediencia civil, la cárcel no es un momento de suspensión de la lucha, sino una intensificación superior. Se pueden añadir otros criterios: el rechazo a la violencia, la referencia a principios superiores, el respeto a las formas legales.

Volvamos al texto de Thoreau. Solo incluye en parte las determinaciones establecidas por Arendt, Rawls, Habermas y Dworkin,[\[190\]](#) ante todo porque es un «ensayo»: planteamiento inventivo, invitación a transformarse y transformar a los demás. Este texto es, más que nada, un gesto. No se apoya en el comentario ni recurre a la crítica de textos anteriores para concebir, por contraste, otros conceptos y proponer otras definiciones. Es el testimonio de una experiencia. No nació de lecturas ni estaba destinado a entrar en el espacio discreto de una biblioteca para acomodarse indefinidamente con otros libros, pasados o futuros. Al contrario, invita a salir de los libros para transformarse, actuar, vivir. Thoreau decía que había que pasar por lo menos tanto tiempo leyendo o escribiendo como caminando. Este texto es, en sentido propio, una intervención: interviene en nuestras ideas y nuestras vidas para desplazar nuestras líneas de fuerza, para cambiar nuestros horizontes.

Eso es lo que convierte a Thoreau en algo más que un autor de libros: es un icono, encarna una actitud, representa una propuesta de existencia. Lo que conocemos de él, como de los cínicos antiguos, son gestos, frases cortas que corren de boca en boca. *Pharmaka* las llamaban los griegos: enunciados de emergencia que ayudan a vivir, frases destinadas a intensificar nuestra presencia en el mundo y ante los demás. Ejemplos: «Al matar el tiempo se hiere la eternidad»; «En vano se sienta a escribir quien nunca se ha levantado para vivir», y, en sus últimos días, lo que cuentan que le dijo al pastor que le invitaba a volver los ojos hacia el otro mundo: «Por favor, un solo mundo a la vez».

Thoreau se suma a quienes piensan que la filosofía, antes que una disciplina de saber, un conjunto de conocimientos, es un arte de vivir.[\[191\]](#) Si la filosofía solo fuera un conjunto de proposiciones teóricas, un sistema de verdades, unas tesis que dan pie a discusiones, entonces «filosofar» sería esencialmente leer libros, comentar, criticar y escribir. La filosofía sería un corpus. Thoreau («hoy solo veo profesores de filosofía, pero ningún filósofo») recuerda que el verdadero sabio da presencia a la filosofía con su vida, con sus actos. Él la resume en sentencias cortas que no son conclusiones de demostraciones sino provocaciones, llamamientos a vivir de otro modo.

La obligación de desobedecer es una de las exigencias de la «verdadera vida». Según Thoreau es inútil prodigarse en discursos críticos y reparos teóricos si al final uno acaba obedeciendo pasivamente y ratificándolo todo. No acepta romper el vínculo, como hacía Kant en su artículo sobre la Ilustración, entre reflexión crítica y obediencia.[\[192\]](#) ¿De qué sirve hacer declaraciones intempestivas si se acaba obrando como un autómatas, acatando pasivamente las leyes, haciendo lo mismo que todos los demás? La única crítica auténtica es la desobediencia práctica. Cuando Kant afirma: la verdadera desobediencia es la crítica (teórica), Thoreau responde: la verdadera crítica es la desobediencia (práctica).

Thoreau empieza por establecer, con insistencia, una oposición fundamental entre el Estado, sus

leyes, sus representantes, considerados como elementos de una «máquina» anónima, laberíntica, inerte, una «herramienta» manejada por lobistas, trepadores y ambiciosos, por un lado; y por el otro, unos individuos, cada cual con su conciencia y sus experiencias. La república, el Estado o el soberano no tienen nada de místico, nada de sagrado, nada de vertical. El gobierno es un mal necesario del que solo cabe esperar que gobierne lo menos posible. Desde el principio del texto Thoreau rompe el vínculo entre moral y política. No dice que la política deba tener unos valores (justicia, igualdad, etc.), no hace el catálogo de las virtudes morales del jefe. La moral tiene su refugio, su asidero, en la conciencia, mientras que la política no es más que el modo de funcionamiento de un aparato enorme y glacial. El aparato estatal es una maquinaria complicada, por desgracia necesaria, a la que cada cual, sin embargo, debe oponer su «fricción», su «frotamiento»: «Que vuestra vida sea un frotamiento para detener la máquina». Cuando la máquina está bien engrasada es cuando la mecánica se vuelve peligrosa, pues convierte a los individuos en simples engranajes.

El individuo es lo sagrado, el individuo como capacidad de acción, toma de iniciativas, inventiva, cualidades todas ellas que chocan con las trabas absurdas, los reglamentos abusivos, las obligaciones pesadas de la máquina estatal. Pero, sobre todo, es en el individuo donde se hace oír la voz moral, la llamada de la justicia.

Atribuir una primacía, una soberanía a la conciencia, nos lleva a una nueva definición de las prioridades. La prioridad no es obedecer las leyes, cumplir las reglas, sino preservar, salvar nuestros propios principios. Cada cual, para existir realmente, debe dejarse guiar por su conciencia en vez de obedecer ciegamente las leyes, con pasividad absoluta. Thoreau da un sesgo intransigente a este deber. La desobediencia ni siquiera es un derecho que se deduce racionalmente. La desobediencia es un deber de integridad espiritual. Cuando el Estado toma decisiones inicuas, cuando aplica políticas injustas, el individuo no puede limitarse a refunfuñar antes de irse a dormir. No es que el individuo esté «autorizado» a desobedecer, como si se tratara de un derecho que pudiera reclamar en nombre de su conciencia. No, tiene el deber de desobedecer, para seguir siendo fiel a sí mismo, para no crear un desdichado divorcio entre él y sí mismo.

Se objetará: «Vamos a ver: estamos en democracia, ¿cómo lograr un vivir juntos coherente y ordenado si se deja que cada cual juzgue en última instancia la legitimidad de unas leyes votadas con arreglo a unos procedimientos claros, es decir, por la mayoría de los representantes?». En el mismo sentido se volverá a leer el artículo 7 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: «Todo ciudadano que sea requerido o aprehendido en virtud de la ley debe obedecer de inmediato, y es culpable si opone resistencia».

A lo que Thoreau responde que la única mayoría que vale es la de la sinceridad moral, frente a la cual las mayorías numéricas, estatutarias, no valen nada: la mayoría en el sentido contable solo designa a los más numerosos. Doblegarse a ella es aceptar la ley del más fuerte. Lo que debe prevalecer es la superioridad ética, no una ley aritmética. Menosprecio, por tanto, de los procedimientos democráticos por juzgarlos incapaces de producir el bien, la justicia, la verdad. Menosprecio también de las consecuencias. Ya los estoy oyendo decir: «Pero entonces, si cada cual obra con arreglo a su concepto de la justicia y no a las leyes comunes, se acaba cayendo en la anarquía». De entrada, Thoreau contestaría: no importa, porque lo primero que hay que salvar es la conciencia, no el mundo. Pero el problema ni siquiera este, y Thoreau recordaría que en la historia, en nombre de la salvación del mundo, siempre se ha obligado a las conciencias «responsables» a llegar a toda clase de componendas.

Pero además, lo que el texto llama «alma» o «conciencia» no es el individuo aislado que se enfrenta a un colectivo institucional conectado con lo universal. La oposición no se establece entre un individuo preso de sus cálculos personales y la utilidad pública pregonada por una autoridad soberana. Para Thoreau, los que se enfrentan son un gobierno que usa los aparatos estatales para defender los intereses de una minoría, exigiendo a los sujetos una obediencia pasiva, y una individualidad que, en la soledad de su conciencia, accede al sentido de la justicia universal sin dejarse embaucar por la opinión mayoritaria y cobarde ni dejarse arrastrar por la corriente de la *doxa* pasiva o, mejor dicho, indefinidamente dúctil y maleable.

Pero el texto, en realidad, trata sobre todo de la salvación aislada de la conciencia individual; de modo que no es ningún llamamiento a abolir leyes injustas con acciones concertadas, colectivas y pacíficas. ¿Debemos pensar que Tolstói, Gandhi y Martin Luther King lo leyeron mal, lo entendieron mal, cuando todos dicen que su lectura fue como una revelación?[193] Fue porque en ella encontraron lo que los teóricos de la desobediencia civil, en busca de una definición estable, de criterios de diferenciación, pasan sistemáticamente por alto: el principio de una conversión espiritual. La raíz de la desobediencia de Thoreau es un trabajo ético con uno mismo, una exigencia interior reflejada en sus largos paseos, que equivalen a los rezos de Martin Luther King y a la hilatura de algodón de Gandhi. Esta transformación, esta ascesis, es la ética trascendental de la desobediencia civil. No se desobedece auténticamente al otro, a los demás, al mundo tal como es y, por último, a uno mismo por costumbre, sino a partir de esta conversión. En este movimiento de repliegue sobre sí mismo, a través de él, es como uno descubre que es irremplazable.

Thoreau se niega a pagar sus impuestos en nombre de una idea determinada de la justicia, del papel del Estado, de sus deberes. Todo esto se lo dicta su «conciencia», que habla con una «voz» imperiosa, una voz que es la *suya* y se eleva, límpida, sobre el clamor del conformismo: «Obedece y calla. Haz como todo el mundo. Escucha y acepta las justificaciones oficiales, no te empecines en pensar por ti mismo si las cosas son justas o no». Pero ¿y si yo, si yo, no estoy de acuerdo?

En su *Diario* Thoreau escribe: «Si yo no soy yo, ¿quién lo será en mi lugar?». Es la fórmula exacta de lo indelegable, principio del sujeto responsable y desobediente. Por supuesto, está el *cogito* cartesiano, el *ego* trascendental kantiano, todos esos núcleos de lo universal, esos soportes abstractos de conocimientos verdaderos. A los que el existencialismo pudo replicar: lo único que dicen esos sujetos-fundamentos, esas unidades espirituales, esas entidades teóricas, es el esfuerzo de fundación de las ciencias. El verdadero sujeto es el individuo con su historia personal, su itinerario singular, el sujeto como aventura única.

La desobediencia política va más allá del romanticismo de la unicidad, del lirismo de la singularidad. Insisto, volviendo a la frase de Thoreau, en la idea de indelegable. Nadie, escribe Thoreau, puede ser yo «en mi lugar». Se desobedece a partir de esta prerrogativa. Nadie puede pensar por mí y nadie puede decidir por mí lo que es justo o injusto. Y nadie puede desobedecer por mí. Hay que desobedecer desde ese punto en que uno descubre que es irremplazable, en el sentido concreto de tener la experiencia de lo indelegable, la experiencia de que «soy yo quien debo hacerlo» (*mea res agitur*),[194] de que no puedo encargar a otro la tarea de concebir lo verdadero, decidir lo que es justo, desobedecer lo que me parece intolerable.

Este sujeto indelegable no corre el riesgo de caer en el individualismo, el relativismo o el subjetivismo. Porque lo que hay en mí de indelegable es justamente el principio de humanidad, la exigencia de un universal. Porque uno se siente irremplazable ante todo y sobre todo para ponerse

al servicio de los demás. Es el polo opuesto del repliegue satisfecho sobre sí mismo, del narcisismo consumidor de desahogo egotista, de la «salvación» en su coto cerrado, en su jardín secreto. Sentir en sí mismo el yo indelegable no es sentirse impelido a «ser uno mismo» más allá de las uniformidades sociales, es no poder soportar más tiempo lo intolerable. Descubrir en sí mismo el yo indelegable es sentir la necesidad de obrar para los demás, de hacer posible esa justicia cuya urgencia se siente. Lo contrario de la política del conformismo no es el yo único, singular, que aspira a ser, por fin, él mismo; es el yo indelegable que exige la dignidad universal.

Fue eso lo que entendieron Gandhi y Martin Luther King al leer el texto de Thoreau. La verdadera diferencia no está entre la desobediencia colectiva (desobediencia civil) y la insubordinación individual (objeción de conciencia), está entre una desobediencia pasiva que solo lleva a cambiar de amo y una desobediencia activa que toma como punto de referencia la reforma interior, la exigencia crítica. Saber que uno es irremplazable cuando se trata de servir a los demás, de defender el sentido de la justicia y la dignidad de los excluidos, tener la experiencia de lo indelegable, es entrar en la disidencia cívica. Y la disidencia cívica es la postura ética, en cada uno, a partir de la cual la desobediencia civil, como composición de poderes, se autentifica y disuade de antemano cualquier intento de aprovechamiento politiquero. Uno es irremplazable, ante todo, para los demás, pero hay que entender bien el sentido de ese «para». No se trata de que nuestros amigos nos quieran por nuestra singularidad única, que ocuparía un lugar insustituible en su corazón, etcétera, sino de situar en la base de nuestra desobediencia la experiencia de ser insustituibles para los demás y ante nosotros mismos. Es convencernos de que no podemos zafarnos y delegar en otra persona imaginaria, sentir la urgencia de sacudirnos la inercia, de descubrirnos solidarios y, en definitiva, de sublevarnos.[\[195\]](#)

«Si yo no soy yo, ¿quién lo será en mi lugar?», escribía Thoreau. Es preciso completar: ser uno mismo, pero para los demás; responder a esta llamada, pero de inmediato. Hace siglos Hillel Hazaken ya había hecho la formulación completa: «Si no soy para mí, ¿quién lo será? Si solo soy para mí, ¿qué soy? Y si no es ahora, ¿cuándo?». [\[196\]](#)

10 DISIDENCIA CÍVICA

En el mes de diciembre de 1784 Kant publicó en una revista alemana, *Berlinische Monatsschrift*, un artículo para responder a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?[197]

Mendelssohn ya había tratado de contestar a la misma pregunta en la misma revista varias semanas antes. La respuesta de Kant es breve, mordaz, tajante: la Ilustración no es una época por delimitar, una corriente ideológica por definir, sino una exigencia ética que está en el centro del sujeto crítico.

Una sencilla expresión sirve para caracterizar la actitud de la Ilustración: mayoría de edad. La Ilustración es la actitud de la madurez. Se usa este término con un significado puramente ético. No es una mayoría jurídica, estatutaria, ni la mayoría numérica que denuncia Thoreau. La mayoría de edad, dice Kant, es una capacidad: capacidad de emancipación, de independencia, de autonomía. Capacidad de disensión. Ser mayor de edad —repito los tres ejemplos del libro— es poder pensar sin tener necesidad de recitar un libro; ser capaz de tomar decisiones en la vida sin la tutela de un director espiritual; dictarse unas normas de salud y dieta sin seguir ciegamente las prescripciones de un médico. La minoría de edad, por el contrario, es dejar que otro nos imponga los pensamientos, los actos y la conducta. La Ilustración (*Aufklärung* en alemán) designa el paso de una a otra, la tensión, el esfuerzo de salir de la minoría de edad para entrar en la mayoría de edad. La Ilustración es un proceso, un esfuerzo.

Pero ¿cómo concibe Kant este paso? Es este, quizá, el aspecto destacable del texto, el que llamó la atención de Foucault cuando lo leyó en su primer curso del Collège de France en el año 1983.[198] Para determinar la mejor forma de salir de la minoría de edad es preciso descubrir lo que nos mantiene en ella. Kant, fiel a la inspiración ética de su definición de la Ilustración, no denuncia aquí ningún poder despótico, ninguna tiranía política que impondría un pensamiento único o unos comportamientos obligatorios. Tampoco piensa en un movimiento de salida «natural», como si la humanidad se volviera adulta merced al lento empuje de un progreso inevitable, solo por el hecho de crecer.

En el texto, Kant empieza declarando a cada cual «responsable» de su minoría de edad: por «pereza» y «cobardía», escribe. La mayoría de edad, como hemos visto, consiste en pensar por uno mismo, emitir juicios propios, mantener una vigilancia crítica. Porque lo fácil es permitir que otro dicte nuestra conducta, lo cómodo es dejar que los autores de frases hechas y convenientes nos las apunten. En tal caso, evidentemente, uno no es responsable de lo que hace y lo que dice, no tiene que soportar su peso, su carga, su fardo. Nuevamente, y hasta las últimas consecuencias, pánico a la libertad, delicias soberanas de la desresponsabilidad.

Para pensar con verdad, para pensar bien, ¿lo primero es el rigor, el método, la inteligencia o la profundidad? No, dice Kant, lo que hace falta, ante todo y sobre todo, es *valentía*. Es la fórmula, divisa de la Ilustración: *Sapere aude*, «¡atrévete a saber!». Saber requiere audacia.

Los comentaristas han puesto de relieve que, tras este fuego de artificio inicial, esta instigación

generalizada a la crítica, esta llamada a cuestionar saberes instituidos, opiniones o evidencias preconcebidas, Kant impone severas restricciones a su llamada a la emancipación.

Pero empieza con la reivindicación, rechazando la obediencia estúpida. La obediencia no debe prescindir de la razón, pese a que la consigna —pronunciada, por volver a los ejemplos del texto, por el inspector fiscal, el sacerdote y el oficial (la administración, la Iglesia y el ejército, los tres grandes focos de la obediencia ciega en Occidente)— sea siempre la misma: obedeced sin razonar. Por tanto, la Ilustración es, de entrada, rechazo a una obediencia estúpida. Kant tampoco dice: razonad y no tardaréis en desobedecer. Propone mantener la obediencia, pero acompañada de una vigilancia crítica.[\[199\]](#) Las condiciones de este acompañamiento se definen haciendo una distinción entre uso privado y uso público de la razón. El uso privado es el uso que se hace de la razón cuando se forma parte de una institución, una administración o un cuerpo en el que cada cual pone su razón, su capacidad de pensar, al servicio de otra cosa. No es una distinción entre espacio público y espacio privado. Para Kant, como profesor ante una clase, como sacerdote ante una asamblea de fieles, como funcionario en mi quehacer cotidiano, yo hago un uso privado de mi razón. El uso público es cuando expreso dudas, cuando planteo mis reservas, cuando hago una crítica, por ejemplo en una reunión científica o en un artículo de revista. Es decir, cuando tomo la palabra sin ampararme en la autoridad de una competencia, de una posición social, sino como ciudadano, como conciencia universal. En tal caso, escribe Kant, no valen censuras y la libertad debe ser total.

Doble restricción, pues: primero, desconexión entre crítica teórica y desobediencia práctica; después, encauzamiento de la expresión crítica en unos canales restringidos. A continuación, con una pirueta algo cruel, Kant se dirige con ironía al déspota como incitándole perversamente a la indulgencia: vamos, déjeles pensar e incluso poner por escrito su indignación. Obedecerán mejor si les deja razonar libremente (¿puerilmente?) en sus mundillos intelectuales.[\[200\]](#)

Pero vuelvo al brillante inicio del texto: ese principio de valentía. ¿De qué valentía se trata? No la de «ser uno mismo», como se dice en los programas de desarrollo personal o de invitación a la plenitud interior, a la conquista de la singularidad. Todo esto, al parecer, requiere valor, audacia: para sacudirse las identidades impuestas, romper los moldes opresivos, los estereotipos rígidos. Me refiero a otra valentía, por cuyo camino nos ha llevado ya Thoreau, la de suscitar, levantar el yo indelegable, no el yo que se opone, una vez más, al «tú» y al «nosotros», porque entonces sería el «yo» singular y único, tan excepcional, sino el que se opone al «uno» impersonal. Negarse, por tanto, a ser un simple pliegue, una ondulación del mar dóxico, y oponer a la cobardía el yo insustituible, el que al ser llamado contesta presente porque tiene la experiencia de la urgencia y de la imposibilidad de sustraerse, ya sea difiriendo, delegando, contemporizando, apartándose, porque sabe que es él quien debe contestar. Este yo indelegable es el sujeto ético-político de lo universal —una universalidad intempestiva, no la de los consensos cobardes, la universalidad como ruptura, transgresión, exigencia de humanidad, imperativo de verdad, de la verdad entendida como lo que nadie quiere oír.

Valentía de la verdad, valentía de pensar en nombre propio. Este ejercicio de juicio sigue siendo lo que Sócrates llama «examen», la primera forma de la inquietud que cada cual debe sentir por sí mismo. Se pueden seguir los eslabones de esta larga cadena de equivalencia ética: Ilustración = mayoría de edad = valentía = juicio crítico = examen = inquietud de sí = pensamiento. No hacer nada, no decidir nada, no emprender nada sin someterlo a un examen lúcido, a esta discusión interior que es el otro nombre del pensamiento.

Es lo que Sócrates, encarcelado, le objeta a Critón, su amigo de infancia que irrumpe en su

celda para sacarle de allí, para dejarle en libertad. La escena es la siguiente: Sócrates, condenado a muerte por Atenas, tiene una ocasión única de salvar la vida. Hay un plan, todo está preparado y le piden que se dé prisa, que salga ya, porque no hay tiempo que perder. A lo que Sócrates responde: No, no nos precipitemos, examinemos la situación.[201] «No precipitarse», «examinar» (*scopein*, dice el griego),[202] porque con las prisas no deben cometerse faltas, errores. Por querer salvar el cuerpo —ese saco de carne y huesos— no hay que arriesgarse a perder el alma. ¿No es acaso la filosofía una medicina para prevenir las enfermedades causadas por los errores de juicio? Esos males hieren el alma hasta alterarla, desnaturalizarla, estropearla definitivamente. Se muere de ideas falsas, se enferma de opiniones imbéciles. El cuerpo sobrevive, la piel aguanta, pero el alma está definitivamente podrida. Y la terapia es siempre la misma: el examen. Sopesar los motivos, preguntarse a sí mismo cuestionando al otro, preguntar al otro para cuestionarse a sí mismo, tratar de juzgar bien. Sócrates, sopesando los pros y los contras, argumentando, razonando, exponiendo sus razones, llega a la conclusión de que es mejor quedarse en la cárcel y esperar tranquilamente la muerte. Si hubiera salido corriendo por la puerta abierta de par en par que le mostraba Critón, habría contraído una enfermedad mortal.[203]

Sócrates, injustamente acusado e inicuaamente condenado, renuncia a huir y basa su decisión haciendo un elogio de las leyes. ¿Así que Sócrates dice: «Respetemos las leyes con un respeto sin límites, sin excepción, porque las leyes siempre son venerables»? ¿Dónde ha quedado la famosa «provocación» socrática? Entonces, ¿Sócrates murió prestando una obediencia política pasiva, resignada, piadosa, para todos y para siempre?[204]

O habría que señalar que, en Sócrates, esta aceptación de la sanción es soberana, porque vuelve del revés su sentido, porque la aceptación revela una manera de desobedecer aún más decisiva que la huida.[205] Sin duda, hay una «prosopopeya de las leyes» con una puesta en escena un poco solemne de su prestigio. Sócrates piensa: a fin de cuentas, si huyo, esas leyes bajo cuya protección me he criado, he crecido, he podido vivir tanto tiempo, podrían presentarse ante mí y acusarme de traición. ¿Acaso no sería inicuo, después de haber pasado toda la vida respetando la ley y animando a los demás a respetarla, que olvidara mis antiguas promesas y huyera porque hoy me condenan?

A primera vista, la argumentación es moralista, resulta incluso irritante por su tono sentencioso. Es como si Sócrates perdiera toda su carga transgresiva, como si olvidara su poder de provocación y nos pidiera amablemente que sigamos su ejemplo: vamos, obedeced; ¡aunque os hayan condenado injustamente, no os rebeléis! Si uno obedece incluso si le condenan injustamente a muerte, con más razón obedecerá en los demás casos.

No obstante, quiero ir más allá de esta primera impresión y, siguiendo el razonamiento de Arendt y de Merleau-Ponty,[206] ver lo que sigue siendo subversivo en esta negativa. ¿De qué se trata? Se trata de la idea ya enunciada cuando se hablaba de desobediencia civil: aceptar la sanción no es necesariamente legitimarla, sino poner en evidencia su escándalo. Es un modo de acusar al tribunal que te ha condenado. Merleau-Ponty, en su lección inaugural del Collège de France, concluye: ¡habría sido mucho más cómodo para todos que Sócrates se aviniera a huir como un ladrón! Lo inquietante de su decisión es que, al fin y al cabo, es él quien decide su condena. Esta aceptación encierra una fuerza de pensamiento, de responsabilidad. Es él quien decide obedecer, de modo que, al quedarse sentado en su prisión, hace un alarde de fortaleza: «Sócrates tiene una manera de obedecer que es una manera de resistir».[207]

Cabe imaginar que cuando Critón abrió el portón de la cárcel apareció un «demonio»: no, Sócrates, dice la vocecita, no hagas eso, no te escapes como un vulgar delincuente. Demasiado

fácil. Durante su juicio Sócrates había dicho que esta vocecita intermitente se hacía oír solo para frenar, para retener: no puedes, no debes, detente.^[208] Por ejemplo, cuando los Treinta ordenaron a Sócrates que trajera a León de Salamina para condenarle injustamente a muerte, se abstuvo y se fue a su casa, porque el demonio le había dicho: esto no, ni hablar, no puedes hacerlo.

El demonio socrático nos ayuda a abordar lo que he llamado «disidencia cívica». Entiendo por tal una desobediencia que no se basa forzosamente en la conciencia clara de valores trascendentes, en la convicción, inspirada por un sentido moral superior, de que existen leyes por encima de la humanidad y del tiempo. Lo que experimenta el disidente es, sobre todo, una imposibilidad ética. Desobedece porque no puede seguir obedeciendo.

El objetor de conciencia tiene convicciones. Sabe lo que es justo y bueno, sagrado y venerable. Tiene sentido de los valores y, a riesgo de provocar su propia desgracia o la del mundo entero, las reafirma cuando, por un camino ya trazado, surge el obstáculo de una ley o un decreto que le exija transgredir sus principios. Entonces desobedece en nombre de una obediencia superior. Lo único que le importa es poner a salvo sus convicciones. El objetor de conciencia, fundamentalmente, obedece: es alguien que piensa seguir obedeciendo sus principios hasta las últimas consecuencias.

El disidente cívico, por su parte, partiendo de un estado de obediencia, de unas costumbres de sumisión, experimenta la sensación repentina de lo intolerable y toma conciencia. Experimenta una imposibilidad que le obliga a la ruptura: ¡no se puede seguir así! El «no» de la disidencia cívica es un no por partida doble: no es posible no hacer nada. El disidente no puede seguir no diciendo y callando, no puede hacer como que no sabe, como que no ve. Esta doble negación de la disidencia no es dialéctica, no produce la afirmación como remate y síntesis. Produce ruptura, estallido.

La disidencia cívica pone de relieve que la obediencia no era más que una serie indefinida de negaciones interiores. Con frecuencia, a la ligera, se repite con Alain que obedecer es «decir sí». ^[209] Pero obedecer es también, y sobre todo, al decir «sí» al otro, repetirse sin cesar «no» a sí mismo: obedezco sin discutir porque no, no quiero problemas; obedezco ciegamente porque no, no quiero ver, saber, preguntar —me da miedo lo que podría descubrir—; obedezco terriblemente porque no, no quiero arriesgarme a la soledad, es demasiado duro, demasiado complicado; obedezco automáticamente porque no, no quiero correr el riesgo de echar a perder mi vida, mi carrera, mis costumbres. Obedecer es decirse «no» a sí mismo diciendo «sí» a otro.

El disidente cívico acaba cediendo ante lo intolerable. Habla porque le resulta imposible callar. Más que desobedecer, expresa su imposibilidad de seguir obedeciendo. «Disidencia»: es la disonancia de una voz en el concierto monocorde de ese conformismo que, una vez más, solo expresa un universal de contrabando y de sustitución. Disidencia «cívica»: esa imposibilidad interior forma en el sujeto un *pliegue* que es la huella de la humanidad como valor, exigencia, tensión. La disidencia cívica es el reflejo invertido del primer concepto de obediencia. La sumisión se definía como la imposibilidad de desobedecer. Era su única razón para obedecer. El disidente, por su parte, expresa la imposibilidad de seguir obedeciendo.

11 LA OBLIGACIÓN ÉTICA

En el fondo, ¿qué es lo que hace tan difícil la desobediencia? Me refiero a una desobediencia legítima y arriesgada: negarse a cumplir las órdenes de un superior incompetente, a obedecer leyes injustas, resistir al profesor, al sacerdote, al guardia, cuando abusan de su poder. Me refiero aquí a una desobediencia que cuesta, que exige un esfuerzo, que implica cuestionar jerarquías pero también costumbres, comodidades, la enorme monotonía de lo mismo.

En realidad, siempre que coincida con nuestro interés o nuestros placeres y tengamos asegurada la impunidad, la desobediencia parece algo fácil, en todo caso, sumamente tentador: es la leyenda platónica del anillo de Gígas.[\[210\]](#) Pero las infracciones delictivas o las escapatorias hipócritas no entran en mi consideración cuando pregunto: ¿por qué nos resulta tan difícil incumplir, negarnos, transgredir incluso cuando tenemos de nuestro lado la justicia y la razón? ¿Es por respeto a la autoridad? ¿Por miedo a las consecuencias? ¿Por fidelidad al compromiso contraído? ¿Por temor a quedarse aislado, a ser señalado con el dedo? ¿O es solo por inercia pasiva?

Me gustaría incluir una forma más de obediencia que llamaré «obligación», estilización última que sería lo contrario de la disidencia cívica. Encuentro una caracterización decisiva en Aristóteles:

Hay [...] una autoridad, que se ejerce sobre seres libres e iguales por su nacimiento. Esta es la autoridad política que debe tratar de conocer el futuro magistrado, comenzando por obedecer él mismo; así como se aprende a mandar un cuerpo de caballería siendo simple soldado; a ser general, ejecutando las órdenes de un general; a conducir una falange, un batallón, sirviendo como soldado en este o en aquella. En este sentido es en el que puede sostenerse con razón que la única y verdadera escuela del mando es la obediencia. No es menos cierto que el mérito de la autoridad y el de la sumisión son muy diversos, bien que el buen ciudadano deba reunir en sí la ciencia y la fuerza de la obediencia y del mando, consistiendo su virtud precisamente en conocer estas dos fases opuestas del poder que se ejerce sobre los seres libres.[\[211\]](#)

El texto es conciso, no presenta ninguna dificultad técnica, sino que resulta casi cegador por su sencillez y sobre todo contiene equivalencias que, para nuestra modernidad política, son en el fondo disonantes. De entrada afirma que la relación de mando es compatible con la relación de igualdad. Aristóteles declara: en política, por supuesto, hay gobernantes y gobernados, pero no hay que dejarse engañar por la oposición entre lo activo y lo pasivo. En democracia el gobernante y el gobernado no equivalen en absoluto al dominante y el dominado. No estamos ante una relación económica, no es como el trato entre el amo y el esclavo, que supone desigualdad, jerarquía y unilateralidad.[\[212\]](#) En una relación política el dirigente manda a un semejante sobre una base de igualdad, pues se dirige a hombres libres como él.

Es posible que lo que afirma Aristóteles de la obediencia política nos resulte inaudible después de siglos de Estado monárquico centralizado o incluso de democracia representativa basada en el juego de los partidos y las alternancias vacuas (izquierda o derecha), alternancias sin alternativa. Aristóteles sostiene que en la obediencia «política» yo obedezco a un igual. Entre ciudadanos

libres e iguales sin duda hay debate de ideas, confrontación de puntos de vista, lucha de prestigio, rivalidad. Uno de los ciudadanos, poco a poco, va ganando ascendiente sobre los demás, movido por una pasión superior por el bien común o dotado de una habilidad formidable, o incluso una mayor inventiva. Los demás no tardan en seguirle sin dejar por ello de discutir airadamente. Pero en este caso, «seguir» no significa abdicar, renunciar, volverse pasivo. No se trata de decir: «Todos somos iguales en derecho, pero, en la práctica, una minoría tomará pronto las decisiones mientras que los demás se doblegarán». La igualdad griega no es un derecho, una estructura jurídica, un *a priori* estatutario; es un régimen de reciprocidades, llamado aquí «político». Es el régimen de reciprocidades de los individuos libres. Por lo demás, Aristóteles, más que de igualdad, habla esencialmente de libertad: es el hecho de ser libres lo que sitúa a los ciudadanos en igualdad, no en el sentido de uniformidad sino de una capacidad, reconocida a todos, de dar órdenes, sin que esto cree diferencias. En política siempre hay mando y obediencia, pero se manda a iguales, a seres igual de libres. Y el mando no crea fuertes desniveles, no insta una jerarquía consistente.

La segunda sorpresa es la referencia al arte militar. Dice Aristóteles: en un ejército, en una falange, en un batallón, en la caballería, todos empiezan obedeciendo y es así como se aprende. Y es aprendiendo a obedecer como se forja un jefe (jefe de caballería, de falange, de batallón). Obedecer bien es prepararse a mandar, la obediencia no es más que una etapa en el camino del mando.

Claro que cuando nosotros, modernos, leemos «es como el ejército», automáticamente interpretamos: hay unos que mandan y otros que ejecutan. Pero la frase de Aristóteles nos sitúa antes de la revolución militar de la edad clásica que, con la masificación de los ejércitos y la introducción de las armas de fuego, provocaría una separación entre los generales y oficiales — que elaboran planes de batalla y estudian las características del terreno y el poder de fuego del enemigo, supervisando el desplazamiento de los ejércitos, calculando los movimientos y los choques—, y la masa de los infantes dóciles, disciplinados, que obedecen ciega y mecánicamente las órdenes, y reaccionan como perfectos autómatas a los silbatos y los redobles del tambor. Lejos de este modelo, cuando Aristóteles dice «es como el ejército» es para dar a entender que la obediencia no es más que la otra cara del mando; algo que se comprende si se tiene en cuenta el prestigio (todavía intacto en su época, aunque ya no correspondía realmente a la realidad de los combates, pues las batallas ya eran sobre todo navales) del modelo hoplítico, el que permitió que en Maratón un puñado de griegos en formación de falange venciera a los persas.[\[213\]](#)

El hoplita sostenía en el brazo izquierdo un escudo redondo (el *hoplon*) que le permitía proteger su flanco izquierdo y el derecho de su vecino, mientras que su otro flanco estaba cubierto por el escudo de su vecino de la derecha. En la mano derecha llevaba una lanza, y en el cinto, una espada corta. La formación consistía en alinear hoplitas con una profundidad de varias filas, de modo que si un hombre caía, le reemplazaba inmediatamente el que estaba detrás. La falange debía avanzar y alcanzar velocidad manteniendo hasta el final la formación para arremeter contra el ejército enemigo. La fuerza de este modelo radicaba en la formación de un cuerpo unido y solidario. Cada cual resistía gracias a otro, cada uno estaba protegido a condición de que él protegiera a otro. Y el lugar natural de los generales era la primera fila, para dar ejemplo e infundir valor al colectivo. La principal virtud del hoplita era la constancia, su capacidad de mantener la formación; cualquier reacción de huida que le hiciera retroceder, o de audacia inconsciente que le llevara a adelantarse, pondría en peligro inmediato a su compañero de armas.[\[214\]](#) Ni portarse como un cobarde ni jugar a los héroes. Simplemente mantenerse en el sitio y

aguantar —*hupomenein* en griego—. Cuando los jueces le proponen salvar la vida a cambio de dejar de interpelar a sus conciudadanos en el ágora, Sócrates contesta: imposible, tengo que mantenerme en mi sitio, como un hoplita.^[215] Aquí tenemos una definición nueva de la valentía que ya no tiene nada que ver con la audacia un poco furiosa. La valentía es la determinación, un aguante silencioso. Cuando «aguanto», cuando hago gala de constancia y me obligo a permanecer fiel a mi puesto, superando el miedo, ¿obedezco o mando? Me mando a mí mismo obedecer.

El sistema de echar a suertes las magistraturas en la democracia antigua supone que quien está al mando puede encontrarse en posición de obedecer. En el momento en que, como ciudadano, estoy obedeciendo, también habría podido estar en el puesto del que manda. Principio de reversibilidad diferida: según el sorteo, uno manda y otro obedece, pero sobre una base de igualdad. En democracia, como sujeto político, no se obedece sino en tanto que se habría podido ser el que manda. La división entre gobernante y gobernado es aleatoria. No hay ninguna diferencia estatutaria que determine la separación entre unas minorías competentes, expertas y profesionales, y un pueblo simplemente representado, no hay ninguna separación estructural entre dirigentes y dirigidos con sus correspondientes efectos de orden y armonía, sino más bien una fluctuación, que es lo que caracteriza la obediencia «política»: te obedezco porque eres mi igual, pero también podría estar en tu lugar.

La reversibilidad del mando y la obediencia no debe entenderse simplemente como ese reparto accidental de posiciones que convierte en mi igual a quien me manda sobre todo porque ocupa su puesto casualmente. Es preciso interiorizarla y comprender que sitúa la relación consigo mismo en un bucle ético. Porque no hay una equivalencia exacta entre los dos términos, que intercambiarían sus virtudes para forjar al ciudadano perfecto (un espíritu de iniciativa audaz pero también una humildad respetuosa, etc.). Más bien podría decirse que el mando estructura la obediencia. En la obediencia que llamaremos «política» yo me obligo, es decir, me mando a mí mismo obedecer. Y me obligo a examinar, juzgar, evaluar aquello a lo que obedezco, porque obedecer compromete. Solo se obedece bien si se hace valer, en la obediencia, esta capacidad de mandarse a sí mismo. La obediencia política, ciudadana, es voluntaria. Es lúcida, razonada, responsable. Soy yo quien me obligo, libremente. Cumpló las órdenes de otro pero por decisión propia. Soy yo quien me mando obedecer al otro, o sea, que hasta en la obediencia se impone la soberanía de un jefe: obedezco *motu proprio*. La obediencia designa una activación y no una abdicación de la voluntad, por lo que en los griegos nunca hallaremos un enunciado como «no soy responsable, porque me limitaba a obedecer».

Con la idea de obligación estamos en el extremo opuesto del consentimiento, en particular según la versión de Hobbes. A su juicio, la institución del reparto entre la autoridad pública, que hace las leyes e impone el orden público, y la masa de los ciudadanos que renuncian a su derecho natural y se resignan a obedecer en aras de la seguridad, es política por excelencia. En Aristóteles la obligación política no es instituyente. No legitima ninguna autoridad soberana exterior, no crea ninguna comunidad de renuncia. Crea solidaridades a partir de la afirmación, de la activación de un gobierno de sí sobre sí: me obligo a obedecer a otro que es mi igual. Jamás puede suponerse como un *a priori* relegado en el origen, porque con ella, por el contrario, me hago presente a mí mismo. Es lo contrario del consentimiento. La obligación es la posibilidad general de desobedecer en el interior mismo de la forma ética de la obediencia. En última instancia, siempre soy yo quien me mando a mí mismo obedecer, lo que significa que, en determinadas circunstancias, podría negarme a obedecerme a mí mismo, puesto que soy yo quien manda.

La obediencia política auténtica supone establecer una relación de mando de sí a sí: hacer que

reine el orden en sí, ser consigo, en sí y para sí el amo. Por «orden» no hay que entender únicamente el mandamiento, sino también la ordenación en un sentido casi armónico. Lo que Platón llama «justicia» es que el superior, en sí, mande al inferior, es la capacidad de instaurar una aristocracia interior. Mis deseos, mis voluntades, mis impulsos, mis ideales, mis necesidades, mis capacidades, mis energías: es preciso que cada cosa ocupe su lugar en mí, que lo más elevado que hay en mí dirija, que mi capacidad de obrar se ponga al servicio de mis convicciones razonadas, que mis aspiraciones vulgares se contengan, que mis necesidades naturales solo se satisfagan. «Obedecerse» o «mandarse» es siempre un solo trabajo de sí sobre sí mismo.

Se puede citar la fórmula de Lorenzo Milani, sacerdote italiano que había consagrado su vida a la educación de los pobres en su escuela de Barbiana y en los años sesenta tuvo problemas con la justicia por defender públicamente el principio de la objeción de conciencia (murió antes del juicio): no hay que despreciar, escribía, a los que están abajo, pero hay que despreciar siempre a los que *apuntan* bajo.[216] «Apuntar bajo» es dejar que pululen las ambiciones mediocres, ceder a la facilidad, dejar que cunda lo vulgar, rebajar al magnánimo. Falta de armonía: nada está en su sitio, las jerarquías están invertidas.

El perfecto dominio de sí y la obediencia soberana a sí mismo, su inverso, producen un orden interior. El comportamiento indecente y la conducta injusta se pagan con la ruptura de esta armonía que depara «la amistad consigo mismo».[217] Al aceptar cometer un asesinato, dice Arendt, se estaría el resto de la vida en compañía de un asesino, uno mismo;[218] es destruir la camaradería de esa relación consigo mismo que hace que nosotros mismos seamos *vivibles*, para nosotros mismos. Ricardo III tuvo esa experiencia amarga, destructiva:

¿Qué temo? ¿A mí mismo? No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo. ¿Hay aquí algún asesino? No; sí, yo lo soy. Entonces, huye. ¿Qué, de mí mismo? Gran razón, ¿por qué? Para que no me venga a mí mismo en mí mismo. Ay, me quiero a mí mismo. ¿Por qué? ¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo? ¡Ah no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo! Soy un rufián: pero miento, no lo soy. Loco, habla bien de ti mismo: loco, no adules. Mi conciencia tiene mil lenguas separadas.
[219]

La soledad es una ilusión. Solo hay conciencia de sí cuando se entabla el diálogo consigo mismo: «Aun cuando soy uno, no soy simplemente uno, tengo un yo y me relaciono con dicho yo como algo propio».[220] El yo no es una entidad fija, unitaria, es un «dos en uno», dice Arendt; es el nombre de una discordancia. Foucault, por su parte, habla de la «relación» de sí consigo mismo, y es la vibración de esa relación lo que hace ética la vida (y no el estar apegada a unos valores por una instancia subjetiva, cualquiera que fuere).

Con esto quiero destacar la peculiaridad de la vía ética con respecto a la moral. La condena de la injusticia no se hace aquí en nombre de principios trascendentes: el bien, lo justo, lo puro... porque lo propio de los grandes valores es que sirven de estandarte, de principios para la justificación. ¿Qué horrores no se habrán cometido por el bien de la humanidad, el bien del pueblo, el bien de la nación? Hay que desconfiar de las mayúsculas, pues indican subterfugios de justificación. «Justificar» no es solo explicar o aprobar, también es convertir en justo lo que claramente no puede serlo. La acción que es justa de verdad no tiene que justificarse, no tiene que reforzarse con planteamientos que la sitúen en una legitimidad superior. Al igual que Jacques Derrida pudo decir: en puridad, solo se perdona lo imperdonable;[221] podríamos decir: solo se justifica lo injustificable. Los valores eternos, definitivos, con su elevación, su abstracción, su idealidad, su superioridad, resultan sospechosos, peligrosos incluso; se configuran como algo que

se hace existir «por medio de». Y siempre resurge la espiral sacrificial. La Verdad, la Justicia, son diosas exigentes, de modo que puedo llegar a convencerme de que es moralmente necesario matar, masacrar, mentir por el bien de la historia, la justicia del proletariado o el advenimiento de la raza pura.

La otra pregunta, el cuestionamiento propiamente ético, sería: ¿estás dispuesto a vivir para siempre con un asesino, o más bien en compañía de ti mismo como asesino, como traidor, perjurio, mentiroso, ladrón? Los justos «se negaron a asesinar, no tanto porque mantuvieran todavía una firme adhesión al mandamiento “no matarás”, sino porque no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos».[222] Lo que obstaculiza, lo que obstruye, lo que retiene de hacer daño no es la veneración de un valor que se quiere conservar puro, la existencia de una prohibición severa. Lo que puede retener es esa relación consigo mismo cuya armonía no se quiere alterar, esa confianza que se tiene, no en sí mismo sino para consigo mismo. Y también esa relación de estima de sí mismo.

Podemos permanecer todavía bajo la luz antigua y decirnos —por retomar la noción que Foucault recupera y reelabora—[223] que en el fondo será por inquietud de sí por lo que rehusamos cometer abominaciones, participar en empresas criminales. Y esta instancia ética es quizá más eficaz, por lo menos tan respetable como la veneración temblorosa de los dioses, de los valores, que el miedo sagrado a las prohibiciones. Esta inquietud de sí (*epimeleia heautu* en griego, *cura sui* en latín) no designa una postura de repliegue narcisista, como si se tratara de convertirse en un objeto de miramientos, estético y/o hipocondríaco, constante y exclusivo. El malentendido se debe a la interpretación del «sí». No se trata de preocuparse de sí mismo en el sentido de una postura egoísta, individualista, sino de prestar atención al núcleo ético que reside en cada cual. Sócrates es el que se dirige a sus compatriotas para decirles: veo que os preocupáis fácilmente de vuestras riquezas, vuestras reputaciones, vuestros placeres; pero de vosotros mismos, realmente, ¿os preocupáis?[224] Ese «sí» no es el yo egoísta de las preferencias, ni tampoco el yo íntimo, profundo, secreto, especialidad de los psicólogos del desarrollo personal, el que habría que volver a descubrir, que reconquistar, con su autenticidad más allá del barniz de la educación y las ataduras de las socializaciones. El «sí» del que aquí se trata, y que es el objeto, el contenido de la preocupación socrática, trazando el volumen ético de la relación de sí consigo, es el «fondo» desde el que yo me autorizo a rechazar o aceptar una orden, una decisión, una acción. Es lo que acciona la desobediencia.

Pero me he precipitado. No hay un «fondo», no hay una instancia estabilizada del sujeto (un sí «soberano») que mande a los otros. Tendríamos que dejar a Platón para reencontrarnos con Sócrates. Lo que nos hace desobedecer, aquello a partir de lo cual desobedecemos, no se trama en un yo consistente que se reserve a sí mismo los valores eternos. Lo que nos hace desobedecer es la articulación tenaz de nuestras inquietudes éticas. Para tratar de explicar la discordancia me remito a la expresión de Arendt «dos en uno».[225]

Estos malentendidos (que convierten la inquietud de sí en una figura del narcisismo complaciente) impiden entender la trayectoria crítica tanto de Foucault como de Arendt. Cada uno por su lado empezó planteando el asunto del «sobrepoder», de la desmesura en el afán de dominar a los hombres. Arendt, estudiando frontalmente el fenómeno totalitario;[226] Foucault, analizando el surgimiento y la instalación de un poder disciplinario, exhaustivo y meticuloso.[227] Pero después de haber analizado con todo detalle sus mecanismos, la perfección de su maquinaria, el funcionamiento de estos sistemas, queda una pregunta: ¿cómo es posible que un sujeto político acepte entrar en el juego? ¿Qué construcción ética puede lograr masivamente que cada cual

obedezca ciegamente a tal extremo?

O incluso y más bien: ¿no es la falta de esa construcción lo que ha posibilitado la obediencia? Supresión de la «inquietud de sí», desaparición del «juicio», falta de un «diálogo de sí consigo», la obediencia es una renuncia, sacrifica el sí ético. Entonces se comprende que para hallar un remedio a la tentación totalitaria, para pensar las condiciones de la resistencia al sobre poder, Foucault y Arendt se dejan convocar por Sócrates y por Kant: el Sócrates del examen dialéctico interminable, de la inquietud de sí; el Kant de la valentía de la verdad y del pensamiento que juzga.

Lo que nos hace desobedecer es el pensamiento pensante, el trabajo crítico. El examen socrático requiere este pensamiento pensante y no un pensamiento pensado (la lección que se recita, el dogma que se repite). Me refiero a que cada cual debe tratar de situarse en la vertical de la cuestión, y a que su pensamiento solo se anima en respuesta a esta convocatoria. Impedirse a sí mismo recitar recetas, balbucear fórmulas aprendidas, aplicar soluciones consabidas, aceptar evidencias pasivas; y, en cambio, confiar en los titubeos de la conciencia. Una vez más, principio de la responsabilidad indelegable: nadie puede pensar en mi lugar, nadie puede responder en mi lugar.

Este pensamiento pensante, que no está en los libros, es anterior a la propia distinción entre obedecer y desobedecer. O más bien es natural, estructural y primitivamente desobediente, si obedecer es seguir la lección de otro. Lo trascendental ético de lo político es la experiencia de lo indelegable. Nadie puede pensar en mi lugar, nadie puede responder en mi lugar, decidir en mi lugar, nadie puede desobedecer en mi lugar.

¿Hemos adelantado algo? Varias docenas de páginas para situar el secreto de la desobediencia en un pequeño acomodamiento interior, acurrucado en una «relación consigo», presentado con dramatismo pero quizá, pese a todo, un poco escuálido y mezquino. ¿De modo que desobedecer sería volver a uno mismo? ¿Y qué pasa con las rebeliones, las pasiones colectivas de la justicia, qué pasa con el sentido de la historia, con la venganza de los pueblos? ¿Será que debemos limitarnos a ese pasaje estrecho, a ese pasillo angosto, detrás de cuyo nombre rimbombante (el «yo indelegable») se reconoce enseguida lo que Baudelaire llamaba «la antigua conciencia»? La verdadera desobediencia, en definitiva, no sería más que eso: darse el lujo de «tormentas dentro de una cabeza»...[\(1\)](#)

No, aquí me refiero a una experiencia en la que uno se obliga, ciertamente, pero para obligarse ante otro, ante otros, ante causas y valores que superan al individuo. Tener la experiencia del yo indelegable es llevar a cabo la fusión de la obligación ética con la disidencia cívica. La insumisión colectiva se torna movimiento histórico real y consistente cuando se produce una vibración común de muchos «yo» indelegables, porque la situación se ha degradado a tal punto que cada cual siente la urgencia y la necesidad de dejar de obedecer. Es el coro de las revoluciones, cuando cada cual se niega a dar a otro su capacidad de anularse para restablecer una justicia, cuando cada cual descubre que, si se pone al servicio de la humanidad entera, es irremplazable, cuando cada cual experimenta la imposibilidad de delegar en otros la preocupación por el mundo.

¿Hasta qué punto desobedecer es responsable? A fin de cuentas, cuando alguien dice: mire usted, a mí no me pueden considerar responsable porque me limitaba a obedecer, quiere decir que la obediencia crea una condición de falta de responsabilidad. En cuanto obedezco, yo dejo de estar ahí. Cuando obedezco, lo que cumplo no es responsabilidad mía. Entonces, ¿hasta qué punto hay que desobedecer para ser responsable?

Sin embargo, no se cansan de decirnos: irresponsabilidad es la de los desobedientes. En otras palabras, irresponsable es quien quebranta la regla común, quien no respeta la ley. Al pequeño delincuente le sermonean: imagínate que todos hicieran como tú, ¿en qué mundo viviríamos?

La palabra «responsabilidad» es muy elástica. Está la responsabilidad de los jefes, de los directores, de quien toma decisiones y tiene sentido de la realidad. El «responsable» toma la iniciativa, arbitra, acepta los compromisos, prevé las consecuencias, busca arreglos, equilibrios, manipula las pasiones y las imágenes. Tiene en cuenta el mundo tal como es, toma decisiones rápidas, asume riesgos, se las ingenia cuando surgen imprevistos y rivalidades. Es pragmático, reformista, realista. No elude los problemas, pelea, afronta los conflictos, sabe resolverlos. Me parece estar viendo a estos hombres «responsables»: aspecto un poco duro, gesto vivo, palabra cortante. A esta clase de hombres les gusta llamar «compromisos», que suena más audaz, a las componendas. ¿O son los «fanáticos» quienes plantean la equivalencia de los dos términos? Ser responsable es buscar componendas con la realidad y renunciar a los sueños. Todo esto lo escribieron, lo articularon, Maquiavelo, Hegel, Weber... Actuar, poner en práctica, aceptar la lucha, ganar, obtener resultados: esfuerzo tenso de la voluntad. El responsable busca resultados, prevé, calcula, desentraña. Y se considera causante del resultado final.

Pero yo quiero hablar aquí de otra figura de la responsabilidad. La llamaré responsabilidad «ilimitada». Ya no está basada en la búsqueda de eficacia, sino en ese momento de convocatoria que hace surgir un «sujeto». El sujeto, sobrecogido por esa llamada, se siente responsable sin límites. Podemos trazar aquí el cuadrado de la responsabilidad ilimitada: responsabilidad integral, absoluta, infinita y global.

Primero hablaré de la responsabilidad integral o responsabilidad de la culpa. Para explicarla me represento la antigua imagen del tribunal de los muertos, que nos coloca ante la arcaica y angustiosa certeza de que algún día tendremos que rendir cuentas del conjunto de nuestros actos, incluso, y sobre todo, de los más secretos, rendir cuentas de la totalidad de nuestros actos y hasta de nuestros pensamientos. De entrada, inducida por la imagen de la balanza, hay una interpretación estrictamente dualista. Se sopesa el bien y el mal, el vicio y la virtud, lo justo y lo injusto. Es una responsabilidad precipitada por una convocatoria. Responsabilidad *ante*, ante una instancia elevada, superior, penetrante, que instruye nuestro proceso, que expone con una transparencia implacable el paquete de nuestros heroísmos miserables y nuestras cobardías abismales, de nuestros vicios, de nuestras iniquidades. No se olvidará nada. El sujeto lleva el fardo de sus

actos. No se desvanecen en el aire de los tiempos como burbujas irisadas: nos esperan con su bagaje de castigos o recompensas. El último día.

Segunda figura: la responsabilidad absoluta o responsabilidad del acontecimiento. Pienso en la provocación de Epicteto cuando dice:[\[228\]](#) lo que depende de ti no es nunca lo que sucede como tal. No dominamos el curso de las cosas. Las enfermedades y las riquezas, la felicidad de nuestros allegados o nuestros éxitos personales, nuestra reputación y los reconocimientos sociales, nuestros placeres y sinsabores, todo está contenido en series causales tan complejas y ramificadas que resulta absurdo pensar que la libertad pueda estar implicada, autenticada o descalificada en este revoltijo de accidentes. En cambio, lo que depende por completo de mi responsabilidad es el *sentido* que daré a lo que me ocurra. ¿Cómo calificaré los accidentes de la existencia, qué nombre les pondré? ¿Gran infortunio o cosa de poca monta, prueba para mi energía o drama atroz, pequeño tropiezo en la inmensa trama de los asuntos humanos, fatalidad superior, injusticia indigna, una ocasión para mostrar mi valor, mi constancia? Soy yo, absolutamente, quien decide. Soy yo quien concibe, compone y declama ante mí mismo la pequeña arenga que da sentido al acontecimiento: «¡Qué desgracia inesperada y terrible!», exclama el individuo no preparado. Y el sabio: «¿Conque sí, eh? Pues bien, estoy listo, tengo que mostrarme a la altura de lo que me sucede».[\[229\]](#) ¿Los objetos se estropean, se rompen? Es porque la naturaleza los ha hecho corruptibles y frágiles. ¿Mis amigos y familiares enferman, mueren? Es la expresión de su condición mortal. Todo ello es naturalmente lógico. Pero mi responsabilidad consiste en lo que haré con lo que me ocurra: una desgracia insoportable, un accidente desdeñable, un reto que debo afrontar. Soy el amo absoluto del sentido que se le puede dar a lo que me ocurre.

Tercera figura: la responsabilidad infinita, la responsabilidad de lo frágil. Cambio de escena. Esta vez estoy en presencia de un ser vulnerable: un niño frágil, un pariente pobre, un ser anónimo que llora. Estos encuentros me obligan. Es difícil pasar de largo, es imposible pensar en otras cosas. Estoy atrapado por el sufrimiento del otro. Yo, enfundado en mi comodidad y mis certezas; yo, subido en el pedestal de mis posesiones, sólido, consistente, de repente me encuentro atrapado, arrancado de mí mismo por el desamparo de otro. Pero no quiero decir aquí que su lamento habrá sabido inspirar mi piedad, provocar mi compasión. Habría que suponer entonces un ablandamiento de corazones, un aumento de la sensibilidad, un desahogo. No, ser responsable del otro, al decir de Levinas,[\[230\]](#) la responsabilidad de proteger, es otra cosa. Es como una inversión de papeles: el otro, desde su desamparo mudo, el otro, con su fragilidad temblorosa, el otro, despojado, desarmado, es quien me manda. Me llama, en suma. Y yo siento en mis espaldas el fardo, la carga de tener que acudir infinitamente en su ayuda, de tener que protegerle. Vemos aquí la distancia que separa esta responsabilidad de la responsabilidad de la culpa. Entonces yo me sentía responsable ante una instancia que me superaba, me trascendía, una superioridad mayúscula (Dios, el juez, la ley, la sociedad, mi conciencia, etc.), yo mismo despojado, traspasado por la mirada, casi como un animal acorralado, arrinconado en la angustia, teniendo que poner al pie del Ojo[\[231\]](#) el paquete de mi persona. Aquí, casi al contrario, me siento responsable de ser confrontado con el que es más frágil, más menesteroso. Mi fuerza, mi superioridad, son causa de una obligación infinita hacia el otro. Algo imperioso se ha dejado oír en el fondo de su desamparo.

Última figura: la responsabilidad global o responsabilidad del mundo. Imagino aquí otra cosa más. Es la idea de que somos solidarios de las injusticias cometidas aquí y allá. Solidarios en el sentido de que, en cierto nivel de ser, no se puede hacer como si no nos incumbieran. Siempre hay algún cabo por el que estamos atados a ellas; algo del sentido, del destino de la humanidad a la

que pertenecemos se decide en ellas. Entonces es imposible permanecer indiferentes, es imposible hacer como si el alejamiento geográfico, la distancia social, la impotencia política pudieran eximirnos de reaccionar contra ellas. Apelar a una neutralidad soberana (eso no me interesa, no es mi problema, no quiero tomar partido...) es ocultarse a sí mismo la evidencia aplastante de esta responsabilidad global. Porque se trata justamente de eso: ocultarse, cegarse, no querer ver o saber, quedarse en la retaguardia. Pero lo primero es el sentimiento implacable y urgente de esta responsabilidad, la certeza de que en el fondo cada cual es portador de la responsabilidad (o de lo que Arendt llamaba el «cuidado») del mundo. Sartre, con densidad e intensidad, explicó con sus tesis este concepto de la responsabilidad global. Cuando escribe: «lo propio de la realidad humana es no tener excusa»,[\[232\]](#) lo hace también para que toda pretensión de neutralidad sea ilegítima. Se trata de decir: no hay excusa para no luchar contra tal o cual injusticia, no hay excusa para no combatir tal o cual iniquidad. Soy responsable de ellas por principio y, con mi inacción, me hago cómplice. Primer número de *Les Temps modernes*:

Considero a Flaubert y Goncourt responsables de la represión que siguió a la Comuna porque no escribieron una sola palabra para impedirlo. Se dirá que no era asunto suyo. Pero ¿es que el proceso de Calas era asunto de Voltaire? ¿Es que la condena de Dreyfus era asunto de Zola? ¿Es que la administración del Congo era asunto de Gide? Cada uno de estos autores, en una circunstancia especial de su vida, ha medido su responsabilidad de escritor. La ocupación nos ha enseñado la nuestra.[\[233\]](#)

Ser intelectual, artista, escritor, pero quizá, de un modo más fundamental, tomarnos en serio nuestro oficio, nuestro destino de «hombre», significa obligarnos al compromiso, a la toma de partido y, llegado el caso, a la lucha. Porque la neutralidad es una opción: la de la complicidad pasiva.

Ha llegado el momento de formar un haz con estas cuatro determinaciones de la responsabilidad sin límites, de hallar lo que tienen en común. Dos eslabones pueden bastar. El primero es la imagen del fardo. En cada figura existe una sensación de carga: fardo del hecho consumado, definitivamente inserto en el tiempo; fardo del sentido que daré a lo que me sucede; fardo del otro, débil, frágil, a quien yo, por mi posición privilegiada, debo proteger; fardo, por último, de las injusticias que ocurren en el mundo y de las que no puedo desentenderme pretextando mi neutralidad. Ser responsable es, ante todo, sentir el peso de un fardo en mi espalda. Sin embargo, no es eso lo que dan a entender las baladronadas de las filosofías que quieren dar una visión radiante de la responsabilidad, la de la autonomía y la iniciativa. El «sujeto» que la filosofía suele teorizar es un principio de actividad: el sujeto da o construye sentido, proyecta categorías. La responsabilidad revela otro sujeto, un sujeto que no se descubre como surgimiento. Me convierto, por y a mí mismo, en un sujeto de sentir en mi espalda ese peso, peso de mis culpas, peso del sentido, peso del otro y del mundo.

El segundo eslabón consiste en lo que Jankélévitch llamaba «lo irremplazable».[\[234\]](#) A la vez que soporto esta carga, siento la imposibilidad de librarme de ella, de pasársela a otro, de soltarla, de dejarla a la orilla del camino o delegarla.

Y es en el cruce de las dos experiencias donde adviene el sujeto. Soy yo y solo yo quien debe llevar este fardo; soy yo quien ha cometido este acto; es a mí a quien le sucede tal cosa; es a mí a quien se dirige el llamamiento surgido del fondo del desamparo; soy yo quien están inmerso en este mundo. La responsabilidad es un proceso de subjetivación, y es en el «sujeto» propiamente dicho donde se descubre la parte indelegable que hay en cada cual. En esto es en lo que el sujeto de la responsabilidad difiere del sujeto clásico de la filosofía, siempre universal,

indefiniblemente compartible (el *cogito*, el *ego* trascendental). El sujeto de la responsabilidad, en cambio, es yo en la medida en que yo no soy los demás.

Pero ¿es verdaderamente razonable o incluso soportable sentirse responsable de todo, mantenerse en medio de semejante incandescencia ética? Decirse: soy culpable de la totalidad de lo que he podido cometer (no se me perdonará nada, tendré que rendir cuentas de todo). Decirse: soy absolutamente responsable de mis desdichas, porque en última instancia soy yo quien ha decidido que lo que me ocurre es desdichado. Decirse: soy infinitamente responsable del desamparo del otro. Decirse, en fin: soy responsable de las iniquidades del mundo, su eterno cómplice, mientras no dedique todas mis fuerzas a combatir las o denunciarlas.

Estas cumbres de moral son irrespirables. Pero ¿quién dijo que la filosofía debía «ayudarnos» a vivir, «acompañarnos» por el camino de la vida y, menos aún, «consolarnos»? Sartre, Epicteto, san Agustín, Kant y Levinas no son filósofos del buen consejo, porque aquí no se trata de arreglárselas, de adaptarse, sino de delimitar el lugar de una verdad imposible. Imposible es resistir mucho tiempo sin volverse loco este ardor ético del sujeto responsable de todo. Pero, una vez más, los grandes pensamientos morales están ahí sobre todo para trazar, en auxilio de nuestras conciencias ya predispuestas a los sofismas, esas zonas límite como una provocación necesaria. El pensamiento moral, con sus conceptos, enciende esas hogueras éticas en las que debemos estar dispuestos, como mínimo, a quemarnos. Son ellas las que dan sentido a la vida moral. De modo que sí, estremecerse un poco y decirse que, a fin de cuentas, sí, en alguna parte llevamos ese fardo. La responsabilidad, entonces, consiste en estar presente para soportar ese peso, y con ese «estar presente» un sujeto surge, sujetado a la carga del mundo, del sentido, de los otros y de sus culpas.

Como estas experiencias de la responsabilidad son imperiosas, provocan inmediatamente maniobras elusivas. Es entonces cuando acomete la tentación de obedecer y, en general, la tentación de escudarse en los demás.

Dostoievski había calibrado este riesgo con una expresión rotunda. Todos, escribía, somos responsables de todo y ante todos, «y yo más que nadie».[235] Yo más que nadie, porque si invoco a los demás, corro el riesgo de diluir mi responsabilidad. Al fin y al cabo, si *todos* somos responsables, quizá yo sea un poco menos responsable que todos los demás, o menos responsable personalmente en la medida en que compartimos la responsabilidad entre muchos. La parte que me toca es, forzosamente, limitada.

Pero los sujetos de la responsabilidad no se suman. La responsabilidad no es un festín en que a cada cual, para su estómago moral, solo le tocarían unas migajas, unos restos, una pizca. Es indivisible, consiste en ese «responder presente» que cada cual debe repetir por sí mismo. Es una intensidad moral. La filosofía clásica, como hemos visto, no lo considera así cuando concibe el «sujeto» como fuente metódica de la verdad. El *cogito* y el *ego* trascendental, como sujetos, requieren la universalidad y el compartir. Los «demás» no solo no son un peligro sino que son un elemento de confirmación: la misma verdad conocida, reconocida por todos. Pero para el sujeto responsable invocar a los otros es una amenaza. La primera táctica de evitación consiste en descargar en los demás los fracasos, los infortunios, los descalabros. ¿Las contrariedades? Son el fruto de la mala suerte, de un hostigamiento continuo, de una conspiración general. La culpa siempre es de los demás: la educación recibida, la hosquedad reinante, el complot de la suerte...

En realidad, Epicteto también estaba dispuesto a reconocer que lo que se cuece en los asuntos del mundo no depende estrictamente de nosotros. Pero se trataba de delimitar así una responsabilidad esencial: la de la calificación, hecha por mí y por nadie más, del acontecimiento.

Con la mala fe, en cambio, corremos ante nosotros la cortina de los demás, y cada cual mastica la ceniza de las recriminaciones. No es culpa mía, no he tenido suerte, soy una víctima. En suma, la mala fe.

Si, por el contrario, se nos pide un compromiso fuerte por una causa justa, una participación activa en la lucha o la resistencia, la otra maniobra consistirá en zafarse alegando: «Hay muchos que están mejor preparados, que son más competentes, más eficaces que yo». Se proyecta en el horizonte una horda de buenas voluntades dispuestas a ir al combate para que uno mismo pueda batirse en retirada: ya lo hará otro en mi lugar, y mucho mejor que yo.

El último ejemplo es un caso de obediencia: me ordenan que haga algo con lo que no estoy de acuerdo, que participe en un plan que me repugna. Entonces me digo que negarme no servirá de nada, que será inútil porque, si me retracto, ya habrá otro que lo haga en mi lugar. ¿Qué más da? Se perpetrará la matanza, ejecutarán al inocente. Será otro quien cometa la ignominia aunque yo, durante unos segundos, haya opuesto mi revuelta irrisoria, mi rechazo anecdótico. De modo que no hay ninguna diferencia. En este caso la estrategia es la de la buena conciencia: «No tengo nada que reprocharme. Tenía órdenes, y en cualquier caso, otro lo habría hecho en mi lugar, ¿qué diferencia hay?».

¿Qué diferencia hay? Que lo he hecho yo. Una diferencia mínima que no cambia nada en el orden general del mundo, sin duda, pero que yo sí debería notar. Esa nada es algo esencial: esa nada es el rayo tajante del sujeto responsable, pues él es precisamente lo que no es intercambiable.

Una imagen, una leyenda más bien: el drama de Claude Eatherly, al menos en la versión de Günther Anders.[\[236\]](#) Una historia en cuya veracidad nos gustaría creer, por el modo en que logra articular el drama de la responsabilidad.[\[237\]](#) Claude Eatherly es miembro de la pequeña escuadrilla de pilotos de élite escogidos por el ejército estadounidense para lanzar la bomba atómica sobre Japón en agosto de 1945. Su misión consiste en hacer un reconocimiento meteorológico para determinar si las nubes permitirán lanzar bombas sobre Hiroshima. Eatherly da luz verde al piloto del avión que lleva la bomba atómica. Resultado: decenas y decenas de miles de muertos.

A su regreso el «héroe de guerra» es licenciado y no tarda en presentar síntomas graves de depresión, con episodios de alcoholismo y adicción al juego acompañados de actividades delictivas (estafas, atracos). En todos los casos le declaran penalmente irresponsable y le ingresan en un psiquiátrico. A principios de los años cincuenta es cuando nace en la prensa estadounidense la leyenda del «héroe arrepentido» que se ha vuelto loco por la culpabilidad al tomar conciencia de su complicidad en un asesinato masivo. Todas sus conductas anormales serían la expresión de una sorda culpabilidad: Eatherly no consigue desresponsabilizarse de los muertos de Hiroshima y reacciona ante esa pesadilla de culpabilidad con comportamientos patológicos.

Günther Anders, filósofo de la catástrofe técnica, tiene conocimiento del asunto, que le impresiona profundamente, y quiere ver en Eatherly un «mártir», el «símbolo de una época»; una época que, en su delirio por el conocimiento técnico, prepara el fin de la humanidad, una época que ciega las conciencias con la segmentación de las actividades. La grandeza de Eatherly consistiría en haber plantado cara a la violencia de su responsabilidad, lo que le había vuelto loco. Mejor dicho: lo que le había llevado a pregonar su culpabilidad con gran lucidez. Pero nadie quiere escucharle (¡es un «héroe de guerra»!), porque eso supondría plantearse la culpabilidad de toda una civilización. Por eso, cuando él está dispuesto a reconocer su responsabilidad, le declaran loco y le encierran.

Günther Anders traza esta semblanza del mártir de la responsabilidad, y Eatherly asume el papel y deja que corran las leyendas, como la de que durante años había enviado un sinfín de cheques a las asociaciones humanitarias de Japón, escribiendo *sorry* en el reverso. O como la de que había intentado suicidarse varias veces después de noches de pesadillas en las que veía a los quemados de Hiroshima alzarse gritando para pedir justicia.

Sin embargo, Eatherly habría podido decirse, razonablemente: «Seamos serios, esta historia no se sostiene. ¿Qué hice yo realmente? Comprobé las condiciones meteorológicas y di luz verde al piloto que llevaba la bomba. ¿Y ahora voy a cargar con todos esos muertos? Vamos a ver, si me hubiera negado a hacer ese vuelo, otro lo habría hecho inmediatamente en mi lugar».

Lo cual, en realidad, no habría cambiado las cosas. «Salvo que fui yo.» Dejándome a mí a un lado, en el mundo y en la tragedia no habría cambiado nada. Habrían mandado a otro piloto. Qué más da entonces... «Salvo que fui yo». La apuesta por la moral y la política humana es afirmar que esta diferencia que no cambia nada lo cambia todo: aparición del yo indelegable. El que desobedece soy yo.

Vuelvo a Platón. Él es el primero que articula esta apuesta por el yo insustituible en una inmensa historia cuya trama estoy narrando

Todo empieza, en *La república*, una noche de fiesta.[\[238\]](#) Imaginemos las procesiones y los bailes, las ceremonias y los cánticos. Guirnaldas de flores, belleza de las luces y de los cuerpos, los templos, sin duda, adornados. Sócrates se retira, cansado y sonriente.

La fiesta es eso: espontaneidad risueña del orden social, el simple placer de estar juntos. Reunirse: la sociedad como alegría. Estamos en Atenas, una noche de verano. Para esta noche se espera una carrera de caballos con antorchas. Atenas. La civilización ya ha hecho su obra, y lo que mejor le ha salido se divierte exhibiéndose en la música, la luz y el baile.

Y, sin embargo, habrá que reconstruirlo todo, volver a empezarlo todo: ¿de dónde venimos, por qué permanecemos juntos y cómo ser uno mismo? Volver a partir de los tiempos en que el hombre, él mismo animal incierto, solo pensaba en sobrevivir al resto de animales. Y desde ahí hasta la construcción de ciudades completas y la definición de un programa de las ciencias, hasta las más complicadas, hasta las más elevadas. Porque cuando se piensa, nada es evidente. No se puede dar nada por sentado, hay que cuestionarlo todo. La filosofía, a fin de cuentas, no es más que ese pensamiento en acto, ante el que nada se resiste. De modo que el resplandor de los farolillos también tendrá que atenuarse. A la luz temblorosa del pensamiento habrá que rehacer el mundo, otra vez, y otra vez más.

Sócrates, sin embargo, solo quería volver a casa para acostarse, con la mente adormecida por el rumor ya lejano de las festividades. Pero no, vemos que camina con brío, apresuradamente, movido por un impulso imperceptible, cruza el umbral de una hermosa morada para acabar la velada entre amigos. Un hombre viejo les recibe deshaciéndose en atenciones. Es el dueño de la casa, Céfalo, un anciano dulce y afable a quien le encanta ver a sus hijos mayores recibir invitados y pasar noches enteras entre colegas hablando de todo.

Imaginemos a este anciano, aseado, con ademanes lentos pero seguros. Entre Sócrates y él la conversación no dura más que un relámpago. Pero debemos detenernos un poco en su breve resplandor, porque es el que da profundidad a la noche. Tomemos, pues, las cosas tal como vienen, ese fragmento de conversación entre un hombre maduro y un anciano.[\[239\]](#) Delante de Sócrates, Céfalo representa el papel de sabio y hace un elogio de la vejez: la serenidad que inspira y la ventaja de verse libre de las pasiones agotadoras del amor... A lo que Sócrates, por juego, por provocación, replica inmediatamente: ¿no será tu riqueza, Céfalo, lo que te ayuda a encontrar la vejez tan dulce? Complacencia, cortesía y bromas. Soy rico, es verdad, contesta Céfalo. Pero ¿de qué me ha servido esta fortuna? Sobre todo a no deber nada a nadie y a pagar mis deudas. Ese es el verdadero lujo, Sócrates: gracias a mi fortuna he podido ser justo hasta el final. No le debo nada a nadie, hago sacrificios a los dioses como es debido y he devuelto a todos lo

que les debía. Estoy en regla, Sócrates.

Minúsculo punto de inflexión aquí, pero que lo va a arrastrar todo. Aleteo de mariposa con el que se bota *La república*, barca inmensa. Una observación incidental de ese anciano afable, que está a gusto con su fortuna: soy justo porque no le debo nada a nadie. Buena conciencia, y toda la satisfacción de estar en regla. No le debe nada a nadie, el libro de cuentas está cerrado. Buena reputación. Parece ser eso la justicia: no deber nada.

Vaya una gran cosa.

Curiosas palabras, replica Sócrates. Porque si un amigo te confía sus armas y un día vuelve, hecho una furia, arrebatado de ira, y te las pide para usarlas contra otro, ¿se las devolverás, di, se las devolverás? La vieja sentencia: lo justo es devolver a cada cual lo suyo. ¿Le devolverás sus armas a tu amigo enloquecido? Devolver lo que se debe a los demás: saldar las cuentas, cumplir con las obligaciones, respetar las conveniencias. Deudas, préstamos, rituales: la justicia como transacción regulada. Justicia meramente legal. Pero ¿y lo que uno se debe a sí mismo? ¿Nada te retendrá de devolver las armas? ¡Según tu regla, tienes que devolvérselas! Entonces, ¿se las devolverás?

Pero el augusto anciano se retira cortésmente. Se va a dormir, Céfalo, el viejo satisfecho. El hijo hereda la pregunta. A fin de cuentas, dice, yo soy su heredero. El padre está encantado con la transacción que le libra de tener que responder. ¡Como si uno pudiera dispensarse de pensar por sí mismo! Polemarco tiene buen corazón, es joven.[\[240\]](#) «Devolverle a un amigo sus armas cuando está fuera de sí no es hacerle ningún favor. A un amigo hay que hacerle el mayor bien posible, ¡en este caso hay que dejar a un lado las reglas abstractas!». Esa es la justicia viva. No una aplicación fría del código: es fraternidad, pasión, calor. Devolver lo que se debe a cada cual siempre está bien, pero no según unos reglamentos, unas convenciones: a los amigos hay que hacerles todo el bien que se pueda, hay que serles útil; a los enemigos no se les puede pasar ni una. ¡A cada cual lo suyo! El reparto se hace según los sentimientos. Imagen del justiciero, que enardece a la juventud: a los amigos, socorrerlos, a los enemigos, herirlos de muerte. Cada cual recibe su merecido. Devolver siempre lo debido, pero según lo que dicte el corazón. Hago el bien a mis amigos, el mal a mis enemigos. Hacer justicia.

Sócrates sonríe, aprecia el ardor. Pero no le cuesta nada socavar unos argumentos tan ingenuos. Polemarco lo admite: es difícil reconocer a los verdaderos amigos, el sentimiento es engañoso. Y además, ¿vamos a hacer que la justicia dependa del poder? Porque uno será más o menos útil según sus habilidades y recursos. Entonces, ¿se es más justo cuanto más capaz, cuantos más medios y contactos se tengan? Pero el amigo enfermo necesita un médico. Cuando viaja, un buen piloto. Y además, ¿qué significa que se debe el bien o el mal a este o al otro? ¿Acaso al otro hombre no se le debe todo el bien posible? La justicia no se hace. Si acaso habría que devolverla, pero eso es darla, como se da la razón.

Sócrates, con sus preguntas, da vueltas alrededor del joven. A Polemarco le da vueltas la cabeza. Titubea. Pero ya está bien de verborrea. Como un león que sale a la arena, Trasímaco se lanza a la disputa.[\[241\]](#) Basta de pamplinas, eso de enredarse en preguntas sobre el sentido o la esencia es de mocosos. Ve a que tu nodriza te limpie los mocos, Sócrates. ¡A tu edad, y pasarte noches enteras discutiendo sobre cosas tan huera como tus narices! ¿Quieres que te diga lo que es realmente la justicia? ¿Quieres que te enseñe lo que nadie osa decir pero todos saben?

Estoy impaciente por saberlo, porque amo la verdad.

No me digas, Sócrates... Bien, sea, hablaré para decir bien alto lo que todos piensan en silencio. Aquí y allá, lo que se llama «justicia» entre los hombres es siempre la misma farsa: el

interés del más fuerte disfrazado de interés común. La misma historia de siempre: el fuerte aplasta al débil y querría que a esta explotación se la llamara cooperación ventajosa para ambas partes. La justicia no es más que justificación: si no eres tú, entonces es tu hermano. La justicia es una cortina de humo que oculta mal las puras relaciones de fuerza. Cada cual persigue egoístamente su ventaja. La justicia es una farsa social que solo impresiona a los mocosos.

Era una noche de verano, y sin embargo tan clara. Farolillos, guirnaldas, voces que estallaban alegres, y la música. La noche se oscurece y la verdad atroz del poder se despliega detrás de la hipocresía social. Trasímaco lo ha puesto todo patas arriba. Dejad de contar sandeces y mirad a vuestro alrededor: cada cual busca su conveniencia. Lo que se llama justicia es, sobre el orden establecido por los más fuertes, un mero barniz. ¿La santa, la auténtica justicia? Un cascabel agitado por charlatanes. Un traje pomposo. Mostradme cuándo, a lo largo de la historia de los hombres, no ha sido así, decidme qué es lo que hace correr a nuestros contemporáneos, preguntate qué buscan. ¿La justicia equitativa? La historia da la razón al más astuto, al más taimado, al más violento. Se miente, se engaña, se amenaza, se mata para tomar el poder. Se gana el respeto atemorizando. Y el orden creado se proclama justo, con el tono solemne de costumbre. En todas partes es igual.

Los presentes se quedan pasmados ante este arranque brutal. Ruda franqueza, realismo duro: Trasímaco no se deja embaucar por cuentos. El mundo es así, tened el valor de mirarlo a la cara en vez de ilusionaros con razonamientos inútiles. Pero ¿y si el verdadero valor consistiera en creer? Dicho de otro modo, el verdadero valor sería no dejarse desanimar por lo que sucede siempre. Sócrates lo tiene cuesta arriba, nota que a su alrededor todos están predispuestos a dejarse fascinar por ese fondo de realidad incandescente que Trasímaco ha sacado a la luz, destrozando la pantalla de los discursos.

Rasgar el velo de las apariencias, mostrar detrás de las convenciones de buena educación la brutalidad de las relaciones de dominio. Pero ¿y si detrás hay otro decorado? Los desmitificadores nos están timando. Porque la pura relación de fuerzas, la violencia omnipresente, el egoísmo definitivo, es un cuento más. Nos dicen: cada cual busca su propio interés. Pero en realidad, ¿cuál es ese interés? ¿La ganancia, la ventaja? No hay más que ver, sostenía Trasímaco, al político. En cuanto llega al poder olvida sus promesas y solo piensa en aumentar sus poderes.

Sócrates, sin embargo, quiere ver las cosas tal como vienen. Cuando se ejerce un oficio, cuando uno se centra en lo suyo, asombra ver lo fácil que es olvidarse de sí mismo. Se entra en el juego, el propio movimiento del arte hace que se olvide la búsqueda de ventajas. Cuando el médico cura espera que le paguen, pero se apasiona por la enfermedad y pone todo su empeño en curar. El pastor se angustia por las ovejas extraviadas y el piloto se entrega en cuerpo y alma para burlar las tempestades. Cuando se quieren hacer bien las cosas, se hacen por los demás. Basta con interesarse de verdad por lo que se hace para olvidar el propio interés. Y luego está la sociedad. Veo intercambios por todos lados, dice Sócrates: palabras dadas, contratos concertados, que suponen confianza. La mera relación de fuerzas, el reino de los egoísmos, son mitos de demagogos: en realidad, los hombres, en cuanto se juntan, se coordinan, pactan. Hasta para cometer una maldad los crápulas necesitan ponerse de acuerdo. Por doquier se ven alianzas, convenios. Es verdad que a veces, o a menudo, son acuerdos inicuos, alianzas monstruosas, pero el germen de la justicia está allí donde los hombres forman sociedad.

Trasímaco reacciona malhumorado. Silencio desdeñoso: ¿para qué voy a contestarte? Pero su interlocutor le ha puesto claramente contra las cuerdas.

Sócrates ha cosechado, como suele sucederle, una victoria modesta, risueña. Se hace tarde y

esta vez sí que es hora de partir. Ya tendría que haberse retirado hace tiempo. Podría dejarlo, debería incluso dejarlo ahí. Pasar a otra cosa: comer y beber, hacer que vuelvan los músicos, las bailarinas. Ya se han disipado las opiniones vagas: no, la justicia no es pagar las deudas; no es amar a los amigos y odiar a los enemigos; y tampoco ese cascabel que suena hueco en la mano de los poderosos. Es otra cosa, sin duda, pero ¿cómo vivir? Es la pregunta de Glaucón, de Adimanto. [242]

Lo que hemos oído son juegos de manos. Pero ¿qué vida hay que elegir? Date cuenta, Sócrates: por un lado el injusto, cubierto de honores y gloria, viviendo en el lujo y la abundancia, rodeado de aduladores; y por otro el justo, cubierto de oprobio, arruinado y rechazado por todos. ¿Basta tu justicia para ser feliz? Dicen los jóvenes: estamos en el alba de nuestras carreras. Habrá que elegir y llegará el tiempo de los acuerdos, los compromisos y las componendas. Tú puedes refutar las opiniones de los demás, pero esto es lo único que cuenta: si la vida del justo es mejor que la del canalla, demuéstalo. Porque hasta ahora no se ha hablado de eso: discusiones que dejan la cabeza como un bombo, sí, pero para el pensamiento, nada consistente. Sócrates: digan lo que digan los pesimistas o los ideólogos, la práctica generalizada de la justicia es un hecho. Siempre hay suficientes personas honradas para sostener el mundo. Pero ¿a qué profundidad se sostiene la justicia en nosotros?

Ya sabemos cómo funcionan las cosas. Las reglas de la justicia (mantener la palabra, respetar la igualdad, no abusar de la fuerza contra el débil) son obligatorias, pero cada cual, mirándolo bien, acaba encontrando alguna ventaja en ellas. Y eso siempre es preferible a la violencia sin freno. El miedo al policía, el deseo de una buena reputación, el cálculo de la utilidad, todo eso basta para que las cosas sigan su curso. El sentido de lo justo es ese. Robar, matar, engañar, mentir, si estuviéramos seguros de que no nos iban a atrapar... Cometer injusticias es provechoso; padecerlas es perjudicial. Y el perjuicio es mayor que el provecho. Por eso los hombres, entre ellos, inventan la justicia. Todas esas reglas, los acuerdos, las leyes (no robar, no hacer trampas, no matar), son pactos, porque hay que convivir y la anarquía no aprovecha a nadie. Se crean palacios de justicia, tribunales. Nos resignamos a no abusar de nuestra fuerza porque lo pagaríamos caro. El miedo al castigo nos hace justos. Pero todo esto solo se sostiene desde fuera. La justicia no radica en el hombre, se sostiene con la vigilancia, las miradas y la presión de los demás. La justicia no es más que eso, concluyen Adimanto y Glaucón: una coacción aceptada. Es peor que lo que dice Trasímaco, la justicia no es una ilusión, es una costumbre.

Una fábula puede aclararlo, la historia del anillo de Gigas. [243] Cuando el engaste de la sortija se gira hacia la palma de la mano, su portador se vuelve invisible. Sueño de la impunidad perfecta. Reino de la tentación. Gigas fue el pastor que descubrió el anillo y lo usó para cometer los mayores crímenes, en una espiral sin fin. Ahora bien: ¿cabe imaginar que Gigas fue feliz? ¿Y qué haríamos nosotros, qué haría yo si no tuviera que rendir cuentas más que a mí mismo? Porque nadie me ve, ellos no sabrán nada.

Y la pregunta: cuando se gira el anillo, ¿todavía queda alguien para retenerme de la injusticia? ¿Queda algo cuando el cuerpo ya no es visible, cuando el peso de los demás, de su mirada, no cae sobre mí? Algo que brille más que el oro, que sea más sólido que el diamante. ¿Hay alguien ahí que aún resista? Conciencia: lo que me digo a mí mismo y solo a mí. Yo delante de mí, yo solo confrontado conmigo. ¿Queda alguien para escoger, decidir, juzgar?

Si la justicia tiene un sentido, si es algo más que una costumbre social, es el nombre de esta fuerza que nos retiene ante nosotros mismos. Es el gran desafío que, desde Platón, nos detiene: hacer que la justicia sea lo que nos mantiene firmes ante nosotros mismos, más que ante la mirada

de los demás. ¿Nos mantenemos firmes ante nosotros mismos? ¿O la conciencia no es más que buena educación? Ese mito es aterrador. Si tuvieras el anillo en el dedo, ¿qué harías tú? Si nos fuera dado ese poder, Sócrates, ¿quién no lo aprovecharía? Las bellas palabras se esfumarían con la certeza cegadora de la impunidad. ¿Queda alguien? Libres ya de las miradas ajenas, disueltos por arte de magia los lazos sociales que nos unían, desaparecido el miedo a ser castigados, ¿queda alguien para responder a la llamada? Yo mismo ante mí mismo, mis ojos en mis ojos, yo bajo mi mirada, ¿qué consistencia tiene? Y si se asegura que todo individuo, con el anillo en el dedo, evidentemente lo cometería todo, es que realmente la justicia está bien hecha. Hecha para prevenir a cada cual contra sí mismo. A menos que... Muéstranos, Sócrates, lo que piden esos jóvenes, como una súplica, quédate con nosotros, Sócrates, y muéstranos que la justicia radica en nosotros y que puede ser, de sí mismo a sí mismo, un edificio interior. O que, por el contrario, es técnica de adiestramiento, cálculo de utilidad, relación social, disuasión, para corazones vacíos.

Ahora el tiempo permanece suspendido un instante. ¿Hace falta que la noche sea tan dura? Para responder bien, dice Sócrates, habría que convertirse en constructor de ciudades. Porque esa relación de sí mismo consigo mismo es demasiado pequeña. Para que sea apreciable tiene que alcanzar el tamaño de una organización social.

Ahora la noche exactamente retrocede, se profundiza allí mismo. Y Platón empieza este relato que todavía nos impresiona. Levantemos en el pensamiento una ciudad justa y veremos cómo se forma el trazado de la justicia interior. Construyámosla en nuestros razonamientos. Hagámonos demiurgos, directores de escena, poetas épicos, y veremos lo justo en letras enormes. No, no es utopía, ni una demostración geométrica. Es una experiencia de pensamiento entre muchos. Al final de nuestros diálogos, sabremos cómo vivir.

Imagino los primeros pasos.[\[244\]](#) Unos hombres frágiles se reúnen y forman comunidades de ayuda mutua. Al principio es solo eso: unos hombres se agrupan. Como tienen miedo, se sienten más seguros si se aprietan unos contra otros. Se agrupan, se ayudan, se echan una mano, porque entre muchos resulta más fácil. No tardan en especializarse, siguiendo sus aptitudes. Uno trabaja el cuero mientras que el otro labra la tierra, e intercambian el fruto de sus sudores. Alegrías sencillas y austeras. Ya tenemos una primera ciudad apacible, autárquica, que asegura la satisfacción de las necesidades elementales, la reproducción de las generaciones. Estampa de la vida en los campos.

Los presentes están decepcionados. Esperaban una descripción vibrante de la justicia y se encuentran con un elogio del trabajo y la sobriedad. Están decepcionados, pero estos pasos son decisivos. Expresan un primer sentido de la justicia como templanza. No la de vencer las pasiones, de anular los deseos, sino la idea de que nuestros placeres solo se dominan si les damos la medida del esfuerzo. El hambre que despierta el trabajo se saciará mejor. Más allá empieza otra cosa, el reino de los deseos vacíos. Cuando comemos sin hambre nos atracamos, el descanso sin trabajo se convierte en una pereza enervante.

El público le pide a Sócrates que vaya más lejos, porque la primera experiencia de pensamiento es demasiado insulsa. Muy bien. Hagamos entonces que en el plano de nuestra ciudad entren el lujo, la cultura y las fiestas, la ambición y todas las vanidades. Admitamos a los poetas y los arquitectos, a los intelectuales y las esteticistas. Esto pronto nos da como resultado la guerra, porque lo propio de lo superfluo es que nunca se tiene bastante. En esta nueva ciudad harán falta guerreros para protegerse de la codicia de las demás. Después del trabajador, el guerrero.[\[245\]](#)

El guerrero es la energía, una fuerza por domar. La paciencia de los trabajadores se forja en el esfuerzo, por la resistencia de la materia. A los guerreros, en cambio, habrá que educarles. Pero

¿cómo se educa la fuerza? Con la belleza, contesta Platón, esa promesa de verdad, belleza del gesto y belleza de la armonía. El trabajo produce cuerpos resistentes a la fatiga pero gastados, y su aceptación del sufrimiento está cercana a la derrota. El cuerpo del trabajador aguanta, reproduce la vida y se resigna lentamente a morir. El cuerpo del guerrero, por su parte, se expone a la muerte. Cuerpo de las hazañas únicas y la hermosa gesta, de la proeza que busca eterna memoria. Con la gimnasia se obtendrán cuerpos flexibles, ágiles.

Pero con eso no basta. Hacen falta modelos de vida. Es el papel de la cultura. La «música», en griego, es *mousikê*, el arte de las musas. La armonía desarrolla el sentido de una sinfonía moral: que nuestras conductas se compongan entre sí, que no haya nada disonante entre nuestras palabras y nuestros hechos. Y con los ritmos aparece una ética de la repetición: dividir el tiempo en intervalos regulares, como un desafío a la inquietud y el tedio mediante la disciplina. Pero los griegos llaman «música» sobre todo a las palabras cantadas, a las historias recitadas. Platón se muestra ahora inflexible. La ciudad tendrá que controlar esas historias que se cuentan a los niños. No se permitirá que se diga cualquier cosa, si es preciso se expulsará a los poetas. Educar es hacer que entren en el alma historias bonitas. La ética, profundamente arraigada en nosotros, es nuestra parte de infancia. No somos morales por conciencia del deber, por inteligencia crítica. Somos morales cuando nos sentimos impelidos a actuar, y lo que nos inspira es la imaginación de los relatos.

Después del trabajador y el guerrero, el sabio. Platón inventa su historia de la caverna.[\[246\]](#) Imaginad unos hombres encadenados, que apenas pueden moverse, aturdidos. Oyen voces, ven formas negras deslizándose por la pared que tienen enfrente. Esas formas son las sombras que proyectan unas estatuillas llevadas en alto y que desfilan. Extrañas procesiones; pero para esos individuos encadenados, sin poder moverse, el espectáculo del mundo consiste en esa procesión de sombras misteriosas. Para ellos es la realidad. Con esto se quiere dar a entender que la sabiduría consiste en no aceptar nunca las evidencias. Porque siempre estamos en la caverna, es nuestra condición inmediata. Pensar de verdad es el movimiento de salir, de corregir las primeras impresiones. Pero en vez de pensar nos aferramos a las viejas certezas. Lo sabemos por adelantado, ya lo hemos entendido. Las sombras de las cavernas son nuestras evidencias.

Como el pensamiento adora la evidencia, también ama las grandes ideas y las generalidades vagas. Pero la sabiduría es juzgar cada cosa en acto. Lo que significa avanzar sin reglas ni principios abstractos, apoyándonos únicamente en el diálogo interior. Es así como la dialéctica del sabio supera las definiciones y los conocimientos.[\[247\]](#) No es que sea una ciencia superior, pero la sabiduría es pensar en acto, en la vertical de la cuestión, no agitando las cenizas de conocimientos aprendidos, dogmas repetidos, certezas adquiridas.

He aquí, pues, el hilo de esta historia: la estampa de los primeros trabajadores, sobrios y rústicos; la formación de los guerreros con la gimnasia y la música; por último, la larga iniciación de los sabios. Ya tenemos nuestras tres clases de hombres. Y por consiguiente, tres virtudes: templanza, valor y sabiduría. La justicia, como vemos en el libro IV, se deduce de ellas.[\[248\]](#) Tres clases de hombres, es decir, tres dimensiones de vida: alimentarse, luchar, pensar. La ciudad justa asigna a cada cual su lugar: el trabajador para alimentar y abastecer la ciudad de bienes; el guardián para proteger; el sabio, por último, para dirigir. La justicia es el principio de su combinación: basta con que cada cual ocupe su lugar. La ciudad solo es una metáfora. Eso es el hombre: trabajar, luchar, juzgar. Mantener los deseos en su sitio, ponerse al servicio de una causa, pensar bien. Y ser justo es ponerse en orden a sí mismo. Juzgar con la cabeza, resistir con el corazón, contentarse con el vientre. Y que en cada cual sea siempre lo más elevado lo que mande.

La justicia es lo que nos hace mantenernos firmes ante nosotros mismos. No ceder. Y yo me mantengo firme desde dentro. Si puedo mantenerme firme desde dentro, la fábula del anillo ya no asusta. Y se comprende por qué el injusto es incapaz de ser feliz. Las imágenes de tiranos entregados al placer no cambian nada. Cuando el hombre injusto cede a lo más vil que hay en él, pierde a su compañero más íntimo: él mismo. Sus falsas victorias las cosecha a costa del desprecio secreto hacia sí mismo.

Antes de la aurora Sócrates cuenta una última historia, que es un puro relato de los orígenes: el mito de los pequeños paquetes de vida.[\[249\]](#) Antes de nacer, cuenta Sócrates, a nuestras almas las llevan a una llanura donde se han depositado los paquetes de vida y les dicen que escojan su existencia futura. Allí está la vida fastuosa del tirano, la vida más austera del filósofo, también la vida laboriosa del campesino, etcétera. Miles, millones de pequeños paquetes de existencia, de distintos tamaños y colores. Se sortean números, y cada cual, por turno, se apresura a coger su paquete. La decisión se toma sobre todo por el aspecto exterior. Dios, escribe Platón, es inocente. Cada cual, antes de renacer, rebusca libremente su paquete de vida. Y luego, cuando ha hecho su elección, el alma bebe un trago del río del Olvido y renace para cumplir a rajatabla esa existencia que ha escogido. Curioso relato para terminar.

Una primera enseñanza del mito es la facilidad con que olvidamos que nuestra vida es nuestra obra. Las elecciones convergen, y son inclinaciones repetidas las que nos convierten en lo que somos. Pero la mala fe hace de las tuyas y nuestra vida, si la miramos como un bloque que pende sobre nuestras cabezas, parece impuesta desde fuera y olvidamos que la hemos escogido. También, al ver lo que hay en el fondo del paquete, nos cuesta aceptar que nosotros lo hemos querido. En un sentido aún más profundo, la elección de nuestro paquete de vida es el eterno presente. Ese poder libre de elegir, por el que nuestra existencia es destino, es siempre tan nuevo porque no está incluido en el espacio y el tiempo; como en la llanura abstracta donde, según Platón, florecen esos manojos de existencia. Lo que nos condena nos salva, porque el origen es el eterno presente. Nunca es demasiado pronto para ser libres, nunca demasiado tarde, como suele decirse, para hacer las cosas bien. Siempre es ahora para elegir, y el pasado tiene poco peso frente a ese poder.

LA HUMANIDAD NOS VUELVE DISCORDANTES

Ese ahora del pensamiento es la posibilidad continua de desobedecerse a sí mismo.

¿O sea, traición?

Porque hasta ahora, más o menos, me he mantenido firme diciendo: la fuerza de desobedecer al otro la saco de una obediencia a mí mismo.[\[250\]](#) O mejor dicho: me mando a mí mismo obedecer y esta orden es un circuito cerrado en mí mismo, un yo soberano manda quién tiene ante sí el poder de decidir, de poner orden, de imponer jerarquías internas. Desobedecer, por tanto, es por encima de todo obedecer. Obedecerse a sí mismo.

Solo que eso no existe, ese sí mismo como consistencia. Yo no soy nadie, el yo duro y soberano es un mito. El yo indelegable que hace desobedecer no es un refugio de soberanía. Es un «dos en uno», escribe Arendt, una «relación consigo», dice Foucault, es la pasión de descubrimos irremplazables cuando nos ponemos al servicio de los demás para defender a la humanidad (sobre todo, no digo para «representarla»), para defender la idea de humanidad con protestas, negativas tajantes, desobediencias efectivas.

Quizá haya que ir más lejos aún y terminar haciendo que el pensamiento dé otra vuelta de tuerca. Este avance es al mismo tiempo un retroceso, porque se trata de volver a encontrar la luz griega, esa que para La Boétie es como un faro en las tinieblas de las guerras de religión y las represiones de Guyena, cuando él acuña ese sintagma increíble: os veo obedecer lamentablemente, pero debéis saber que al obedecer os convertís en «traidores a vosotros mismos».[\[251\]](#)

¿Qué es un «traidor a sí mismo»?

—¿No has oído nada?

—Nada.

—¿No has oído nada sobre injusticias flagrantes, transacciones indignas?

—Nada, la verdad.

—¡Mentiroso!

La verdadera traición es cuando uno se miente a sí mismo.

Obedecer es convertirse en «traidor a sí mismo». Porque no se obedece, o se obedece poco, por miedo al otro. Lo que realmente se teme —el inquisidor de Dostoievski volverá a decirlo[\[252\]](#) después de La Boétie—[\[253\]](#) es la libertad, la que obliga, la que conmina y desata en cada uno de nosotros ese movimiento de desobediencia que empieza por uno mismo.

¿A qué alentaba Sócrates, como no fuera a esa desobediencia ética que infunde valor a las sublevaciones y plantea la urgencia de la resistencia? Una vez más, Sócrates, el alfa y la omega, la insistencia sonriente del pensamiento, la que introduce de sí a sí una discordancia irreducible. Pensar es desobedecerse, desobedecer a nuestras certezas, a nuestra comodidad, a nuestras costumbres. Y si desobedecemos es para no ser «traidores a nosotros mismos».

Sócrates llama a hacer que vibre en cada cual la disonancia armónica del «dos en uno» (pensar), o a preocuparse de sí mismo para descubrir que ese sí está al servicio de los demás. La

inquietud de sí como una provocación. ¿Qué le decía Sócrates al papanatas con el que se cruzaba por la calle? Querido amigo, qué apuesto eres, qué culto eres, qué admirado eres en toda la ciudad. Como te amo, eso me llena de satisfacción. Pero permíteme una pregunta, es por una duda que tengo. Te veo ahí, respetado por todos, te veo preocupándote por tu salud, por tu fortuna, por tu reputación. Pero dime: ¿te preocupas por ti mismo? El tiempo que dedicas a preocuparte por tu cuerpo, por tus bienes, por tu carrera, ¿no hace que te olvides de ti mismo?[254]

¿Cuál es el yo aquí? ¿Qué yo es ese que no está contenido en los placeres, ni en las riquezas, ni en el prestigio social? ¿Qué yo nos hace a tal punto discordantes que Sócrates puede decir: no te estarás olvidando de ti mismo con tanto preocuparte por tu ego?

Es el yo de la discordancia, la humanidad es, básicamente lo que nos vuelve discordantes. Es la que nos hace renquear: todos hijas e hijos de Edipo. Discordante, indelegable, insustituible, debes preocuparte de lo que solo tú puedes hacer: pensar, juzgar, desobedecer y ayudar.

Ese yo, ese yo indelegable, es el reto de la filosofía. Desde Sócrates es el reto insensato, tenaz, relanzado hasta Foucault, pasado por Montaigne, Descartes y Kant. Es el reto de que existe algo como ese yo indelegable, que es descubrirse irremplazable para pensar, juzgar, desobedecer, y nos da acceso a lo universal. Lo que se comparte realmente no es la ignorancia ni el conocimiento, es una exigencia de la verdad. Y lo único que forma una verdadera comunidad es esa inquietud que está por encima, que sobrepasa todas las verdades consabidas, todas las convicciones fosilizadas.

Es la pregunta socrática: ¿realmente sabes hasta qué punto no sabes lo que sabes? La ironía es la sonrisa del pensamiento: ¿estás seguro de que piensas lo que piensas? Vamos, un esfuerzo más: preocúpate de ti mismo, haz que vibre ese «dos en uno», haz que viva ese palpito que es la filosofía, esa resaca del pensamiento: sí, no, quizá... Y soy yo, a fin de cuentas, quien decide, yo, y soy yo quien responde de esta decisión imposible, necesaria, revisable, inquieta. Y, en la vibración conjunta de los yo indelegables,[255] es donde están la urgencia y el honor eternos, intempestivos, de la verdadera política, la de las desobediencias.

NOTAS

HEMOS ACEPTADO LO INACEPTABLE

[1] H. Zinn: «La desobediencia civil no es nuestro problema. Nuestro problema es la obediencia civil. Nuestro problema son las personas que obedecen las órdenes de los dirigentes de sus gobiernos y que por tanto han apoyado guerras. Millones de personas han muerto a causa de esa obediencia. Nuestro problema es la obediencia de la gente cuando la pobreza, el hambre, la estupidez, la guerra y la crueldad asolan el mundo. Nuestro problema es que las personas sean obedientes cuando las cárceles están llenas de ladronzuelos y los mayores bandidos están al frente del país. Ese es nuestro problema», extracto de un discurso pronunciado en 1970 durante un debate sobre la desobediencia civil, reproducido en *Violence: The Crisis of America Confidence*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

[2] Este ensayo se inspira en las clases dictadas en el Collège universitaire de Sciences Po Paris. Doy las gracias a los estudiantes por su escucha crítica. Se propone como una primera contribución a las «Humanidades Políticas». Gracias también a Hélène Monsacré, Amandine Chevreau y Gérard de Cortanze por su competencia, su vigilancia y su benevolencia, que han sido de una ayuda inestimable para escribir este ensayo.

[3] Citado por D. Hiez y B. Villalba, «Réinterroger la désobéissance civile», en *La Désobéissance civile. Approches politique et juridique*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 11.

[4] B. Maris, *Marx, ô Marx, pourquoi m'as-tu abandonné?*, París, Flammarion, 2012, p. XI.

[5] He tomado esta palabra de D. H. Thoreau, *La desobediencia civil* (cf. sobre este texto, *infra*, el capítulo «El paseo de Thoreau»; Thoreau también habla de «fricción»).

[6] O es la realidad autista de las matemáticas, cuya validez es implacable por ser estrictamente interna. Tautológica, diría Wittgenstein. Véase su *Tractatus logico-philosophicus* (1921; trad. fr. de G.-G. Granger, París, Gallimard, 2001 [hay trad. cast.: *Tratado teológico-político*, trad. de Luis M. Valdés, Madrid, Tecnos, 2017]).

[7] L. Chauvel, *La Spirale du déclassement*, París, Seuil, 2016.

[8] Son los versos 238 a 245, en los que Eurípides señala que es la clase media (*hê en mesôî*) la que salva a las ciudades (*sôizei poleis*).

[9] *Le Principe Responsabilité* (1970), trad. de J. Greisch, París, Flammarion, 2013. [Hay trad. cast.: *El principio de responsabilidad*, trad. de J. M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 2015].

[10] Cf. el excelente *Critiques de la démocratie* de J.-M. Donegani y M. Sadoun, París, P.U.F., 2012.

[11] En este sentido, la democracia crítica no es un régimen político como cualquier otro, es la estructuración ética del sujeto político. Designa la posibilidad, abierta y estructural, en cada cual, de desobedecer al otro, a los otros, al Estado y a las instituciones, pues está inscrita en toda psicología del yo individual, en toda metafísica del alma.

[12] Cf., por ejemplo, entre muchos otros, con una perspectiva más circunstanciada y distinta de la que se adopta aquí: S. Laugier y A. Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie?*, París, La Découverte, 2011; M. Cervera-Marzal, *Les Nouveaux Désobéissants*, Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, 2016.

LA INVERSIÓN DE LAS MONSTRUOSIDADES

[13] Es el capítulo V, libro V, de la segunda parte. Cf. la excelente traducción de A. Markowicz, Arles, Actes Sud, 2002; cf. también la edición del relato comentado por K. Leontiev, V. Soloviev, V. Rozanov, S. Bulgákov, N. Berdiaev y S. Frank (*La Légende du Grand Inquisiteur de Dostoïevski*, trad. de L. Jurgenson, Lausana, L'Âge d'Homme, 2004). Yo publiqué una primera versión de esta lectura en *Philosophie Magazine*, n.º 75, noviembre de 2013 [Hay trad. cast.: *Los hermanos Karamázov*, trad. de José Laín, Barcelona, Debate, 2000].

[14] La menciona en el capítulo «La question sociale» de su ensayo *De la révolution*, trad. de M. Berrane y J.-F. Hel-Guedj, en H. Arendt, *Œuvres*, París, Gallimard, «Quarto», 2012 [Hay trad. cast.: *Sobre la revolución*, trad. de

Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 2014].

[15] Está presente en *L'Homme révolté*, París, Gallimard, 1951 [Hay trad. cast.: *El hombre rebelde*, trad. de Josep Escué, Madrid, Alianza, 2015].

[16] «Evidentemente el gran inquisidor tiene razón», decía Schmitt (cf. para una presentación más completa, Th. Paléologue, *Sous l'œil du grand Inquisiteur: Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, París, Le Cerf, 2004).

[17] Es Arendt quien contrapone «la compasión muda de Jesús a la piedad elocuente del inquisidor», *De la révolution*, *op. cit.*, p. 400.

[18] H. Arendt, *Journal de pensée*, vol. 2, marzo de 1954-1973, trad. de S. Courtine-Denamy, París, Seuil, 2005, t. II, p. 863 [Hay trad. cast.: *Diario filosófico*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2011].

[19] Cf. la lección del 22 de enero de 1975, en *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, ed. de V. Marchetti y A. Salomoni, París, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 1999, pp. 53-54 [Hay trad. cast.: *Los anormales. Curso del Collège de France*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2001].

[20] *Réflexions sur l'éducation*, trad. de A. Philonenko, París, Vrin, 2004, p. 95 [Hay trad. cast.: *Pedagogía*, trad. de Lorenzo Luzuriaga y J. Luis Pascual, Madrid, Akal, 2013].

[21] *Ibid.*, p. 94.

[22] *Ibid.*, p. 112.

[23] *Ibid.*, p. 96.

[24] *Ibid.*, p. 137.

[25] Cf. *infra*, el capítulo «Disidencia cívica».

[26] *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 95.

[27] Es la proposición 6 de Kant en su *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. de L. Ferry, París, Gallimard, 2009 [Hay trad. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. de Roberto Rodríguez y Concha Roldán, Madrid, Tecnos, 2010].

[28] *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 168.

[29] *Ibid.*, pp. 168-169.

[30] De ello se hablará en el capítulo «El año 1961», cf. *infra*.

[31] R. Brauman y E. Sivan, *Éloge de la désobéissance*, París, Le Pommier, 2006, p. 150.

[32] Sobre este personaje, su vida, su función en el centro de tortura S-21 y su proceso, cf., escrito con Christophe Bataille, *L'Élimination de Rithy Panh*, París, Grasset, 2012 [Hay trad. cast.: *La eliminación*, trad. de Joan Rimbau, Barcelona, Anagrama, 2013] y sus películas (*S21. La machine de mort khmère rouge*, *Duch*, *le maître des forges de l'enfer*). Véanse también François Bizot, *Le Portail*, París, Gallimard, 2002 y *Le Silence du bourreau*, París, Gallimard, 2013; así como T. Cruvellier, *Le Maître des aveux*, París, Gallimard, 2011 y D. Chandler, *S-21 ou le crime impuni des Khmers rouges*, trad. de A. Helleu, París, Autrement, 2002.

[33] En el sentido que le da M. Foucault en su *Histoire de la sexualité*, tomos II y III, París, Gallimard, 1984 [Hay trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005].

[34] Cf. en la «Introduction» del *Souci de soi*, París, Gallimard, 1984, el capítulo «Morale et pratique de soi» [Hay trad. cast.: *La inquietud de sí*, trad. de Tomás Segovia, Madrid, Siglo XXI, 2005].

[35] M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomos II y III, *op. cit.*

[36] Citado por M. Foucault, en *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, ed. de Fr. Gros, París, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 2014, p. 214.

DE LA SUMISIÓN A LA REBELIÓN

[37] Aristote, *Les Politiques*, III, 4, trad. de P. Pellegrin, París, Flammarion, 2015, 1253 b [Hay trad. cast.: *Política*, trad. de Patricio de Azcárate, Madrid, Medina y Navarro, 1873].

[38] *Ibid.*, p. 96.

[39] Estamos en el ámbito de lo que Arendt llama «trabajo», y en el extremo opuesto de lo que define como «la acción», que es precisamente la capacidad de empezar algo (*Condition de l'homme moderne*, cap. «L'action», trad. de J. Fradier, en *L'Humaine Condition*, París, Gallimard, «Quarto», 2012 [Hay trad. cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós Ibérica, 2016]).

[40] Cf., por ejemplo, de O. Grenouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage?*, París, Gallimard, 2014 (o también C. Delacampagne, *Une histoire de l'esclavage*, París, Livre de poche, 2002).

[41] Spinoza, *Court traité*, II, 26, 9, nota [Hay trad. cast.: *Tratado breve*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990].

- [42] Artículo «Serf», D. Barthélemy, en *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. C. Gauvard, A. de Libéra, M. Zink, París, P.U.F., 2002.
- [43] M. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers, employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, París, 1840.
- [44] Véase, al hilo de la declaración de G. Deleuze en *Les Sociétés de contrôle* («El hombre ya no es el hombre encerrado, sino el hombre endeudado»), por ejemplo J.-C. Martin, *Asservir par la dette*, París, Max Milo Éditions, 2017, o también D. Graeber, *Dette: 5000 ans d'histoire*, trad. de F. Chemla, París, Les liens qui libèrent, 2013.
- [45] Sobre la hipótesis de un fundamento «natural» de la relación comandante/ejecutante, cf. *infra*, el capítulo «De la subordinación al derecho a la resistencia».
- [46] Volveré sobre esta hipótesis en el capítulo «Del consentimiento a la desobediencia civil», cf. *infra*.
- [47] Trasímaco es un interlocutor de Sócrates en el libro I de *La república* (cf. *infra*, capítulo «Pensar, desobedecer. En forma de dedicatoria: *La república*»).
- [48] Cf. al respecto M. Foucault en su curso en el Collège de France de 1976: «Il faut défendre la société», ed. de A. Fontana, París, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 1997, pp. 44-50.
- [49] Gran parte del posmarxismo de Arendt y Foucault se basa en eso: el modo en que se plantean los límites del modelo de la sumisión «económica» como criterio general de interpretación del poder.
- [50] James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, trad. de O. Ruchet, París, Éditions Amsterdam, 2009 [Hay trad. cast.: *Los dominados y el arte de la resistencia*, trad. de Jorge Aguilar, Tafalla, Txalaparta, 2003].

SOBREOBEDIENCIA

- [51] Esta edición de La Boétie (*Discours de la servitude volontaire*, París, Payot, 1976) hizo época y es la que usamos aquí (reeditada por Payot & Rivages, 2002). Pero también se puede citar la edición Vrin d'A. Tournon (2002). Cf., para una excelente presentación general, *La Boétie. De la servitude volontaire ou contr'un* de O. Guerrier, M. Boulet y M. Thorel, Neuilly-sur-Seine, Éditions Atlande, 2015. Una primera versión de mi lectura de La Boétie se publicó en *Philosophie Magazine*, n.º 86, enero de 2015.
- [52] Los disturbios de la gabela de 1548, una insurrección campesina reprimida a sangre y fuego por las tropas reales de Enrique II.
- [53] Montaigne, libro I de los *Ensayos*, cap. XXVII, «Sobre la amistad» (la cursiva es mía).
- [54] Según la expresión de P. Clastres, no obstante, aún más general: «Rimbaud del pensamiento» (*Discours..., op. cit.*, p. 247).
- [55] *Discours..., op. cit.*, p. 128.
- [56] Tampoco es exactamente la primera, pero todo el principio del texto no es más que una introducción irónica y expeditiva para decir: ya está bien, en mi tratado no voy a abordar el asunto controvertido y manido del «mejor de los regímenes», el misterio político está en otra parte.
- [57] *Discours..., op. cit.*, p. 130.
- [58] *Méditation sur l'obéissance et la liberté* (1937), reeditado en *Œuvres*, París, Gallimard, «Quarto», 1999 [Hay trad. cast.: «Meditación sobre la obediencia y la libertad», en *Escritos históricos y políticos*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 2007].
- [59] *Méditation, op. cit.*, p. 490.
- [60] Ídem.
- [61] Mancur Olson en su *Logique de l'action collective* (1965; trad. de M. Levi, ed. de Université de Bruxelles, 2011) viene a decir lo mismo: las mayorías, las grandes masas, a pesar de su poder, son incapaces de organizarse, pues la desconfianza paraliza la acción, la sospecha de la mala voluntad ajena basta para minar los proyectos. La evidencia del bien común no es capaz, o lo es muy poco, de movilizar, pues el miedo a que otro te adelante y se burle de ti echa a perder las construcciones comunes.
- [62] *Discours..., op. cit.*, p. 138.
- [63] *Ibid.*, p. 174.
- [64] Para un ejemplo histórico elocuente de este contagio tiránico compensatorio, cf. el libro de O. Figes, *Les Chuchoteurs. Vivre et survivre sous Staline*, trad. de P.-É. Dauzat, París, Denoël, 2009 [Hay trad. cast.: *Los que susurran*, trad. de Mirta Rosenberg, Barcelona, EDHASA, 2017], que cuenta cómo la persecución estaliniana, apoyada en la denuncia alentada y recompensada, no era una simple comprobación de ortodoxia dirigida a eliminar cualquier oposición política articulada: también (y quizá sobre todo) brindaba a cualquiera la posibilidad de tener

un poder ilimitado sobre otros.

[65] *Discours...*, *op. cit.*, p. 155. Cf. *infra* la repetición de esta cita en el capítulo «Del conformismo a la transgresión».

[66] «Sembráis vuestros campos para que él los arrase, amuebláis y llenáis vuestras casas para dar motivo a sus saqueos, alimentáis a vuestras hijas para que él tenga con quien saciar su lujuria, criáis a vuestros hijos para que él les lleve a la carnicería [de la guerra]», *Discours...*, *op. cit.*, p. 139.

[67] *Ibid.*, p. 130.

[68] *Ibid.*, p. 148.

[69] Prólogo del *Tratado teológico-político*.

[70] *Discours...*, *op. cit.*, p. 134.

[71] «Para tener libertad basta con desearla», *ibid.*, p. 135.

[72] *Ibid.*, p. 137.

[73] *Ibid.*, p. 128.

[74] Cf. sobre este sentido positivo y dinámico de la ascesis, M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, ed. de Fr. Gros, París, Gallimard, 2001, pp. 305-307 [Hay trad. cast.: *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, trad. de Horacio O. Pons, Madrid, Akal, 2005].

[75] G. Deleuze, «Bartleby, ou la formule», nota final en H. Melville, *Bartleby*, París, Flammarion, 1989.

[76] En su libro *Sans armes face à Hitler*, París, Les Arènes, 2013.

[77] Citado por J. Semelin, *op. cit.*, p. 93.

[78] *Ibid.*, p. 94. Cf. Arendt sobre este ejemplo danés de resistencia civil: «Difícil resulta vencer la tentación de recomendar que esta historia sea de obligada enseñanza a todos los estudiantes de ciencias políticas para que conozcan un poco el formidable poder propio de la acción no violenta y de la resistencia ante un contrincante que tiene medios de violencia ampliamente superiores», *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. de A. Guérin, rév. M. Leibovici, París, Gallimard, «Quarto», 1997, p. 279 [Hay trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, trad. de C. Ribalta, Barcelona, Lumen, 2003, p. 248].

[79] Del nombre del «buen soldado Schweyk», personaje checo legendario que se hacía el tonto y simulaba no entender nada de lo que le mandaban.

[80] «Lo mismo que la mentalidad dominante puede hacer “como si” los comportamientos transgresores no existiesen, los que tienen mentalidad rebelde aprenden a hacer “como si” fueran sumisos», *Sans armes...*, *op. cit.*, p. 344.

[81] *Discours...*, *op. cit.*, p. 130.

[82] E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, trad. de J.-Ph. y N. Genet, París, Gallimard, 1989 [Hay trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey*, trad. de Susana Aikin y Rafael Blázquez, Madrid, Akal, 2012].

[83] M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, ed. de B. Harcourt, D. Defert, E. Basso y C.-O. Doron, París, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 2015, pp. 211-215.

[84] *Discours...*, *op. cit.*, pp. 139-140.

[85] *Ibid.*, pp. 128-129.

[86] Cf. *infra*, el capítulo «Del consentimiento a la desobediencia civil».

[87] *Discours...*, *op. cit.*, p. 141.

[88] *Ibid.*, p. 142.

[89] *Ídem*.

DE LA SUBORDINACIÓN AL DERECHO A LA RESISTENCIA

[90] Sobre la «inectiva» de Trasímaco contra Sócrates, en el libro I de *La república* de Platón, cf. una vez más el capítulo *infra*, «Pensar, desobedecer. En forma de dedicatoria: *La república*».

[91] Cf. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (1997), París, Seuil, 2003, cap. «La forme suprême de la violence symbolique», pp. 119-121 [Hay trad. cast.: *Meditaciones pascalianas*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1999], o también J.-Cl. Passeron, *La Reproduction*, París, Minuit, 1970.

[92] Es el debate sobre «el esclavo natural» que se desarrolla en el capítulo 5 del libro I (1254 a-b).

[93] *Les politiques*, I, 5, 10, 1254 b.

[94] Seguimos aquí la definición de H. Arendt en «Qu'est-ce que l'autorité?» (1959), trad. de M.-Cl. Brossollet y H. Pons, en *L'Humaine condition*, *op. cit.*

[95] *La Cité de Dieu*, libro XIX, cap. XIV: «De aquí nace también la paz doméstica, es decir, la concordia ordenada y bien dirigida que tienen los que habitan juntos en mandar y obedecer. Porque mandan los que cuidan de los otros:

el marido a su mujer, los padres a sus hijos, los amos a sus esclavos; y obedecen aquellos a quienes se cuida: las mujeres a sus maridos, los hijos a sus padres, los esclavos a sus amos», trad. de L. Jerphagnon, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000, p. 872.

[96] Ídem.

[97] *Ibid.*, cap. XV, p. 576.

[98] *Ibid.*, cap. XIII.

[99] Solo en la familia puede ser creíble la exigencia de una obediencia de gratitud, una obediencia «natural», como si la intensidad del amor paternal protegiese un poco del vicio y la perversión, y permitiera la subsistencia de un islote de naturalidad sin mancha.

[100] *Suma teológica* Ia, IIae, Cuestión 96, artículo 4. O también las tesis del *De Regno* (VI): «Si pertenece al derecho de una multitud darse un rey, esta multitud puede, sin injusticia, destituir al rey que instituyó o refrenar su poder si abusa tiránicamente del poder regio. Y no cabe pensar que esta multitud actúa con infidelidad al destituir al tirano, aunque previamente se hubiera sometido a él para siempre, porque él mismo, al no comportarse fielmente en el gobierno de la multitud, como exige el deber de un rey, mereció que sus súbditos no mantuvieran su compromiso hacia él».

[101] A. Fontana, «Du droit de résistance au droit d'insurrection», en *Le Droit de résistance, XI^e-XX^e siècle*, dir. J.-C. Zancarini, Lyon, ENS-LSH Éditions, 2000.

[102] También aquí cabe recordar el libro XIX de *La ciudad de Dios* de san Agustín.

[103] «No hay nada más venenoso, más perjudicial, más diabólico que un rebelde» (*Contra las bandas saqueadoras y asenas de los campesinos*, 1525).

[104] Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, Abbaye de Bellefontaine, 1997.

[105] Las he tomado del curso de M. Foucault dictado en 1980, *Du gouvernement des vivants*, ed. de M. Senellart, París, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 2012, pp. 263-268 [Hay trad. cast.: *El gobierno de los vivos*, trad. de Horacio O. Pons, Madrid, Akal, 2016].

HIJA DE EDIPO

[106] Sobre Antígona se puede leer de G. Steiner, *Les Antigones*, trad. de P. Blanchard, París, Gallimard, 1992 [Hay trad. cast.: *Antígonas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2013], y también *Antigone*, dir. A. Armelle, París, Autrement, 1999; así como, con la perspectiva que aquí nos interesa, *Antigone et la résistance civile*, dirs. L. Couloubaritsis y J.-F. Ost, Bruselas, Ousia, 2004. Para las traducciones, además de la excelente traducción clásica de P. Mazon (Belles Lettres, 1950), cabe recomendar la de J. et M. Bollack (Minuit, 1999) y también, por su vigor, su «arrebato», la «traducción de la traducción» de Hölderlin por Ph. Lacoue-Labarthe (Christian Bourgois, 1978) [Hay trad. cast.: *Antígona*, trad. de Luis Gil, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015, de donde están tomadas las citas].

[107] *Antigone. La parenté entre vie et mort*, trad. de G. Le Gouffey, París, EPEL, 2003 [Hay trad. cast.: *El grito de Antígona*, trad. de Esther Oliver, Barcelona, El Roure, 2000].

[108] Vv. 447-462 [*op. cit.*, p.55].

[109] Son los versos 471-472 del Coro: «Se ve la casta fiera de un fiero padre en la chiquilla. No sabe doblegarse a la desgracia» [*Ibid.* p. 56].

[110] *Fenomenología del espíritu*, cap. VI. Para una explicación convincente de este difícil texto, cf. la lección XVI de J.-F. Marquet, en *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, París, Ellipses, 2004, pp. 239-258.

[111] Son los versos 523 [*ibid.*, p. 59]: «No he nacido para compartir el odio, sino el amor» (*sumphilein ephun*) y 461-462 [*op. cit.*, p. 55]: «Y si muero antes de tiempo, lo tengo por ganancia».

[112] *Remarques sur Œdipe. Remarques sur Antigone*, trad. de F. Fédier, París, U.G.E., 1965.

[113] Son los versos 920-925 [*op. cit.*, p. 84].

[114] V. 921 [*op. cit.*, p. 84].

[115] «Un commentaire de l'Antigone de Sophocle», en *Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960*, París, Seuil, 1986.

[116] Vv. 518-525 [*op. cit.*, pp. 59-60].

DEL CONFORMISMO A LA TRANSGRESIÓN

[117] *Discours...*, *op. cit.*, p. 155. El texto continúa así: «Ved, por ejemplo, cómo los más briosos caballos, si bien al principio tasan el freno, después juegan con él; y esos mismos caballos que respingaban al ver la silla, después se someten ellos mismos a los arreos y se pavonean bajo la armadura». Como si la costumbre por sí sola provocase placer.

[118] Cf. las críticas de D. J. Goldhagen en *Les Bourreaux volontaires de Hitler: les Allemands ordinaires et l'Holocauste* (1996), trad. de P. Martin, París, Seuil, 1997 [Hay trad. cast.: *Los verdugos voluntarios de Hitler*, trad. de Jordi Fibla, Madrid, Taurus, 1998].

[119] Subtitulado: *Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne* (1992), trad. de É. Barnavi, París, Les Belles Lettres, 1994 [Hay trad. cast.: *Aquellos hombres grises. El Batallón 101 y la solución final en Polonia*, trad. de Montserrat Batista, Barcelona, Edhasa, 2002].

[120] El mimetismo, o al menos cierto mimetismo, no puede reducirse a mero conformismo, ante todo porque implica la presencia insistente y admirada de un *modelo exterior*. Yo imito *activamente* un modelo y, al imitarlo, lo deformedo e invento. Conviene recordar lo que dice Condillac: «Los individuos de una misma especie obran de una manera tanto más uniforme cuanto menos buscan copiarse; [...] por consiguiente, los hombres no son tan distintos unos de otros sino porque, de todos los animales, son los más dados a la imitación» (capítulo 3 del *Tratado de los animales*). Si el hombre inventa es porque imita, la imitación es una fuente ilimitada de creación. Los animales, que obran por instinto, no imitan. Llevando al límite el razonamiento: si los animales tienen comportamientos tan parecidos es porque son incapaces de imitarse. El mimetismo auténtico, basado en la admiración, es una forma única de obediencia inventiva. La admiración real que incita a reproducir no es alienante (es una lección que la historia del arte repite desde sus orígenes); cada cual, en la medida en que repite con pasión, introduce su diferencia.

[121] «Panurgo, sin decir nada más, arroja al mar su borrego, que grita y bala. Todos los demás corderos, gritando y balando con la misma entonación, empezaron a arrojarse y a saltar al mar detrás de él, en fila, atropellándose por ser los primeros en saltar. No había manera de impedirselo, pues sabido es que la naturaleza del borrego es seguir siempre al primero adondequiera que vaya. Ya lo dice Aristóteles en el libro IX de la *Historia de los animales*, es el animal más tonto e inepto del mundo» (Rabelais, *Cuarto libro*). El gregarismo evoca un seguidismo automático que hallamos en el conformismo. Pero la metáfora del rebaño añade una dimensión más: la idea de calor y seguridad al estar arropado por la masa, acurrucado en medio del colectivo.

[122] Kant, en *¿Qué es la Ilustración?*, alienta la impugnación pública, pero es Thoreau (*Sobre la desobediencia civil*) quien proclama abiertamente el deber de desobediencia práctica; cf. *infra*, capítulos «El paseo de Thoreau» y «Disidencia cívica».

[123] Me baso aquí en las lecciones de Foucault en el Collège de France del curso 1984, *Le Courage de la vérité*, ed. de Fr. Gros, París, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 2009 [Hay trad. cast.: *El coraje de la verdad*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2014].

[124] Historia contada por Diógenes Laercio en *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, VI, 37.

[125] Sobre este concepto véase la lección del 7 de marzo de 1983, M. Foucault, *Le Courage...*, *op. cit.*, pp. 200-210.

[126] Juliano, *Contra los cínicos incultos*, § 15.

[127] Fragmento 3 de 1880, en *Aurore*, seguido de *Fragments posthumes*, trad. de J. Hervier, París, Gallimard, 1970, p. 356 [Hay trad. cast.: *Fragments póstumos sobre política*, trad. de José Emilio Esteban, Madrid, Trotta, 2004].

[128] Respectivamente: *Nosotros* (1921), *Un mundo feliz* (1932) y *1984* (1949).

[129] *Cinq préfaces à cinq livres que je n'ai jamais écrits*, reproducido en Fr. Nietzsche, *Œuvres*, tomo I, dir. M. de Launay, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000 [Hay trad. cast.: *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, trad. de Alejandro del Río, Madrid, Arena, 2010].

EL AÑO 1961

[130] Cf. al respecto A. Wieviorka y S. Lindeperg, *Le Moment Eichmann*, París, Albin Michel, 2016.

[131] Cf. su horrible declaración: «Saltaré dentro de mi tumba alegremente, porque el hecho de que tenga sobre mi conciencia la muerte de cinco millones de judíos me produce una extraordinaria satisfacción» (recogida por D. Wisliceny, citada por L. Poliakov).

[132] El subtítulo del libro es «Un estudio *sobre la banalidad del mal*». La expresión se repite en el cuerpo del texto, justo antes del epílogo: «la lección de la terrible *banalidad del mal*», *Eichmann à Jérusalem*, trad. de A. Guérin, rev. M. Leibovici, París, Gallimard, «Quarto», 1997, p. 408 [Hay trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 2001].

[133] Muchos no le perdonaron estas tres frases terribles: «Pero también era verdad que existían organizaciones comunales judías, y organizaciones de ayuda, tanto de alcance local como de alcance internacional. Allí donde había judíos había asimismo dirigentes judíos, y estos dirigentes, casi sin excepción, colaboraron con los nazis, de un modo u otro, por una u otra razón. La verdad era que si el pueblo judío hubiera carecido de toda organización y de toda jefatura, se hubiera producido el caos, y grandes males hubieran sobrevenido a los judíos, pero el número total de víctimas difícilmente se hubiera elevado a una suma que oscila entre los cuatro millones y medio y los seis millones», *Eichmann à Jérusalem, op. cit.*, pp. 204-205 [*Eichmann en Jerusalén, op. cit.*, p. 181].

[134] Las presenta D. Cesarani al principio de su biografía (*Adolf Eichmann*, trad. de O. Ruchet, París, Tallandier, 2013).

[135] «Señoras, señores, honorable Tribunal, tienen ante ustedes al destructor de un pueblo, a un enemigo del género humano. Nació hombre, pero ha vivido como una fiera en la selva. Ha cometido actos abominables. Actos tales, que quien los comete ya no merece ser llamado hombre», en R. Brauman y E. Sivan, *Éloge de la désobéissance*, París, Le Pommier, 2006, p. 110.

[136] Reproducido en G. Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, trad. de S. Cornille y P. Ivernel, París, Rivages, 2003 [Hay trad. cast.: *Nosotros, los hijos de Eichmann*, trad. de Vicente Gómez, Barcelona, Paidós, 2010].

[137] Por ejemplo, el libro de D. Cesarani, *Adolf Eichmann, op. cit.* puede servir de referencia.

[138] *Éloge...*, *op. cit.*, p. 167.

[139] *Nosotros, los hijos de Eichmann, op. cit.* Cf. también, con un enfoque parecido, Z. Baumann, *Modernité et Holocauste*, trad. de P. Guivarch, París, La Fabrique, 2002 [Hay trad. cast.: *Modernidad y Holocausto*, trad. de Francisco Ochoa, Madrid, Sequitur, 2015].

[140] «Nuestro mundo actual, en conjunto, se transforma en una máquina, está en camino de convertirse en máquina», en *Nous, fils...*, *op. cit.*, p. 91.

[141] Cf. en este sentido I. Delpla, *Eichmann et les théodicées modernes*, París, Hermann, 2011.

[142] Las declaraciones de Duch, el jefe del centro de tortura S-21 en Camboya, fueron mucho más en este sentido (véase la película de R. Panh, *Duch, le maître des forges de l'enfer*, París, Éditions Montparnasse, 2012).

[143] *Éloge...*, *op. cit.*, p. 146.

[144] A la pregunta del fiscal general: «¿Era usted pasivo?» contesta: «En realidad no», *Éloge...*, *op. cit.*, p. 147.

[145] *Ibid.*, p. 167.

[146] *Eichmann à Jérusalem, op. cit.*, p. 444 [*Eichmann en Jerusalén, op. cit.*, p. 401].

[147] Habla de un «fracasado» y un «frustrado» (*ibid.*, p. 61 [55]) y denuncia su «fanfarronería» (*ibid.*, p. 54 [73]).

[148] Menciona su «celo desorbitado», (*ibid.*, p. 48 [231]).

[149] Cf. *supra*, el capítulo «Sobreobediencia».

[150] Sobre la estupidez de Eichmann, cf. las declaraciones de Arendt en el «Post scriptum» (en él habla de su «falta de imaginación», sin la menor «diabólica profundidad», *ibid.*, p. 460 [416]); véase también, con J. Fest, «*Eichmann était d'une bêtise révoltante*». *Entretiens et lettres*, trad. de S. Courtine-Denamy, París, Fayard, 2013.

[151] *Eichmann à Jérusalem, op. cit.*, p. 85 [77].

[152] *Eloge...*, *op. cit.*, p. 115.

[153] *Ibid.*, p. 136 [158].

[154] Cf. *supra*, el capítulo «Del conformismo a la transgresión».

[155] Cf. la descripción de dicho estado al final del capítulo «Pourquoi obéir», *Soumission à l'autorité*, trad. de E. Molinié, París, Calmann-Lévy, 1974, pp. 166-168 [Hay trad. cast.: «Por qué obedecer», *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*, trad. de Javier Goitia, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1980].

DEL CONSENTIMIENTO A LA DESOBEDIENCIA CIVIL

[156] Entre otras mil citas: las de Joseph Albert, alias Albert Libertad, «El criminal es el elector» (*L'Anarchie*, n.º 47, 1906), y Élisée Reclus (carta a Jean Grave, *Le Révolté*, 11 de octubre de 1885), «Votar es abdicar»; véase también el conjunto de las declaraciones de Emma Goldman o de Nelly Roussel sobre el matrimonio como «prostitución» y «esclavitud». Hasta el grito de Léo Ferré: «No votes, no te cases, si no, estás atrapado. Era hermosa como la rebelión...» (*Il n'y a plus rien*, Barclay, 1973).

[157] Hay otra acepción de la palabra, lo que podríamos llamar «consentimiento superior», de la que no me ocupo aquí: me refiero a la actitud de quien *accede* a la petición de otro. Desde una posición de poder, se *consiente*: un empresario consiente una subida salarial, un padre consiente a sus hijos unas zonas de juego suplementarias. Consentir es acabar aceptando, dejar hacer. En tal caso consiente quien está en situación de prohibir, pero le brinda al otro un margen de libertad, como un favor.

[158] Cf. los libros de G. Fraisse, *Du consentement*, París, Seuil, 2007, y M. Marzano, *Je consens donc je suis*, París, P.U.F., 2006 [Hay trad. cast.: *Consiento, luego existo*, trad. de Judith Cobeña, Cànoves, Proteus, 2010].

[159] Artículo R4127-36 del Código de Salud Pública: «En cualquier caso debe solicitarse el consentimiento de la persona examinada o cuidada».

[160] Cf. el artículo de H. Thomas, «Du lancer de nain comme canon de l'indignité; le fondement éthique de l'État social», *Raison politique*, n.º 6, febrero de 2002.

[161] Fallo de la CEDH, 17 de febrero de 2005 (caso K.A. y A.D. c. Bélgica).

[162] Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, trad. de Y. Hersant, París, Éditions de l'éclat, 2016 [Hay trad. cast.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. de Pedro J. Quetglas, Barcelona, PPU, 2002].

[163] G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, París, Minuit, 1967 [Hay trad. cast.: *Presentación de Sacher-Masoch*, trad. de A. M. García Martínez, Barcelona, Taurus, 1974].

[164] Algunos están recogidos por el doctor Krafft-Ebing en su *Psychopathia sexualis* (1886), cap. «Masochisme», trad. de R. Lobstein, París, Payot, 1950 [Hay trad. cast.: *Psychopathia sexualis*, trad. de Manuel Talens, Valencia, La Máscara, 2000].

[165] Cf. *supra*, capítulo «Sobreobediencia».

[166] Sobre todo en el capítulo XIII de su *Leviatán*.

[167] Es todo el final del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, donde Rousseau habla del «más espantoso desorden» y «esa situación [...] en que nadie encontraba seguridad».

[168] Aquí nos referimos, evidentemente, al razonamiento de Hobbes en su *Leviatán* y sobre todo en el capítulo XVII, donde se analiza de un modo más riguroso y extenso que aquí el pacto de seguridad.

[169] Pero ¿es posible esta ética? ¿Preferir la vida a la muerte es un acto de libertad? A lo que responde Hobbes: en toda sociedad constituida, ningún consentimiento arrancado con amenaza de muerte puede ser reconocido como legítimo ante un tribunal. En cambio, el consentimiento originario, el consentimiento del orden político, es libre, aunque se trate de preferir la muerte a la vida. Porque el miedo a morir es lo trascendental de la política. «[Si todas] las promesas que proceden del miedo a la muerte o a la violencia [fueran] nulas [...], a nadie, en ninguna clase de república, se le podría obligar a obedecer» (Hobbes, *Léviathan*, cap. XX, trad. de F. Tricaud, París, Sirey, 1983, p. 207 [Hay trad. cast.: *Leviatán o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2014]). Se obedece al Estado, definitivamente, para no volver a tener miedo.

[170] Rousseau, *El contrato social*, II, 3.

[171] H. Arendt, *De la révolution*, cap. «La question sociale», en *L'Humaine Condition*, *op. cit.*, p. 394.

[172] *Ibid.*, p. 393.

[173] Rousseau, *Emilio*, libro V, «De los viajes».

[174] Arendt habla de una «versión vertical del contrato social», en «La désobéissance civile» (1970), trad. de G. Durand, *Du mensonge à la violence*, en *L'Humaine Condition*, *op. cit.*, p. 902.

[175] «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general», *El contrato social*, I, 6.

[176] *Le Second Traité du gouvernement*, cap. 8, 106, trad. de J.-F. Spitz, París, P.U.F., 1994, p. 77.

[177] H. Arendt, «La désobéissance civile», *op. cit.*, p. 902.

[178] Arendt habla por tanto de dos consentimientos: «El consentimiento tácito general [...] debe distinguirse claramente del sometimiento a ciertas leyes o a una política determinada, o a las que no alcanza aunque estas sean el resultado de decisiones mayoritarias», «La désobéissance civile», *op. cit.*, pp. 903-904.

[179] Cf., para una caracterización de la desobediencia civil, *infra*, el capítulo «El paseo de Thoreau».

[180] En el fondo, esta es la posición de Arendt, e incluso la de Habermas («Para Habermas el gesto de desobediencia civil, lejos de romper un contrato social, lo reafirma», E. Ferrarese, «Le Conflit politique selon Habermas», *Multitudes*, 2010-2012, n.º 41, pp. 196-202).

[181] M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, ed. de H.-P. Fruchaud y D. Lorenzini, París, Vrin, 2015, p. 37.

[182] Cf. *supra* el final del capítulo «Hemos aceptado lo inaceptable».

- [183] Véase sobre este texto nuestro capítulo «La conquête du sauvage», en *Marcher. Une philosophie*, París, Flammarion, 2011.
- [184] Nociones relativas, ya que Thoreau, en su vida salvaje, pudo disfrutar de la riqueza inagotable de las formas, los colores y la multiplicidad de las presencias naturales que constituyen una compañía única.
- [185] Cf. sobre este concepto, *supra*, el final del capítulo «Del conformismo a la transgresión» a propósito de los cínicos.
- [186] Dirigida por Peter Weir, 1989.
- [187] Dirigida por Sean Penn, 2007.
- [188] En su *Théorie de la justice* (1971), cap. 6, trad. de C. Audard, París, Seuil, 1987 [Hay trad. cast.: *Teoría de la justicia*, trad. de Dolores González, Madrid, FCE España, 1997].
- [189] Cf. sobre esta marcha nuestro capítulo «Mystique et politique», en *Marcher...*, *op. cit.*
- [190] R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, trad. de P. Bouretz, París, P.U.F., 1995 [Hay trad. cast.: *Los derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Barcelona, Ariel, 1997].
- [191] P. Hadot ha insistido en este planteamiento, como por ejemplo, en *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995 [Hay trad. cast.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de Eliane C. Tapie, Madrid, FCE España, 1998].
- [192] Cf. *infra*, el capítulo «Disidencia cívica».
- [193] Cf. para estos tres autores y su descubrimiento del texto de Thoreau, C. Mellon, «Émergence de la question de la désobéissance civile», en *La Désobéissance civile. Approches, op. cit.*, pp. 37-41.
- [194] Cf. en V. Jankélévitch, *Le Sérieux de l'intention*, París, Flammarion, 1983, todo el capítulo «Qu'il faut le faire séance tenante (tout-de-suite ou jamais)» (VI, V).
- [195] Cf. sobre la «sublevación» el artículo de Foucault, «Inutile de se soulever», publicado en *Le Monde* del 11-12 de mayo de 1979 (reproducido en *Dits et écrits*, texto n.º 269).
- [196] *Pierkei Avot*, I, 14.

DISIDENCIA CÍVICA

- [197] En E. Kant, *La Philosophie de l'histoire*, trad. de S. Piobetta, París, Gonthier, 1947 [Hay trad. cast.: *Filosofía de la Historia*, trad. de Eugenio Imaz, Madrid, FCE, 2000].
- [198] Este comentario se encuentra en sus primeras lecciones del Curso del Collège de France del año 1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*, ed. de Fr. Gros, París, Gallimard, 2008 [Hay trad. cast.: *El gobierno de sí y de los otros*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2011].
- [199] «¡Razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!», *Qu'est-ce que les Lumières?*, *op. cit.*, p. 53.
- [200] Foucault lo traduce así: «Cuanta más libertad dejemos al pensamiento, más seguros estaremos de que el espíritu del pueblo se formará en la obediencia», *Le Gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 38 [*El gobierno de sí y de los otros, op. cit.*, p. 43]. Cabe señalar que es esta discrepancia entre actitud crítica y desobediencia práctica lo que, según Foucault, hay que denunciar sin paliativos. En un escrito leído con motivo de la conferencia de prensa que anunciaba la creación del Comité Internacional contra la Piratería, afirmaba: «Es necesario oponerse a la división de tareas que con mucha frecuencia nos proponen: a los individuos les corresponde indignarse y hablar; a los gobiernos reflexionar y actuar. Es verdad que a los buenos gobiernos les gusta la santa indignación de los gobernados con tal de que se quede en algo lírico. Es preciso darse cuenta de que con mucha frecuencia son justamente los gobernantes los que hablan, quienes únicamente pueden y quieren hablar. La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen.», en «Face aux gouvernements les droits de l'homme», reproducido en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, tomo IV, texto n.º 355, p. 708 [Hay trad. cast.: *La vida de los hombres infames*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Plata, Altamira, 1996, p. 138].
- [201] Baltasar Gracián, *Critón*, 46b-47a.
- [202] *Ibid.*, 47a.
- [203] Esa es la explicación de lo último que Sócrates le pide a Critón: que ofrezca un gallo al dios de la medicina, Esculapio, como señala Foucault siguiendo en esto a Dumézil (*Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*), a propósito de la última frase pronunciada en el *Fedón* (*Le Courage de la vérité, op. cit.*, pp. 87-100).
- [204] Es lo que lamenta amargamente H. Zinn (*Désobéissance civile et démocratie*, trad. de Fr. Cotton, Marsella, Agone, 2010, p. 190).
- [205] Tal es el razonamiento de Arendt en su texto de 1970 sobre «La désobéissance civile» (*op. cit.*) y de

Merleau-Ponty en su lección inaugural del Collège de France (*Éloge de la philosophie et autres essais*, París, Gallimard, 1989).

[206] O también de Michel Alexandre, cf. su excelente lectura del *Critón* en *Lecture de Platon*, París, Bordas, 1968.

[207] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, op. cit.

[208] «Una voz que se deja oír cuando quiere, que me aparta de lo que he decidido hacer, pero que nunca me empuja a emprender nada», *Apologie de Socrate*, 31d, trad. de L. Brisson, París, Flammarion, 1997, p. 111 [Hay trad. cast.: *Apología de Sócrates*, ed. de Eduardo Fernández, Madrid, Rialp, 2014, p. 46].

[209] *Propos sur les pouvoirs*, «L'homme devant l'apparence», 19 de enero de 1924, n.º 139.

LA OBLIGACIÓN ÉTICA

[210] Cf. *infra*, el capítulo «Pensar, desobedecer. En forma de dedicatoria: *La república*».

[211] Aristote, *Les politiques*, III, 4, trad. de P. Pellegrin, París, Flammarion, 2015, pp. 218-219 [Hay trad. cast.: *Política*, trad. de Patricio de Azcárate, Madrid, Medina y Navarro, 1873, p. 91].

[212] Es nuestro capítulo inicial sobre la «sumisión».

[213] Cf. el artículo de M. Detienne, «La phalange: problèmes et controverses», en *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, dir. J.-P. Vernant, París-La Haya, Mouton, 1968, y V. D. Hanson, *Le Modèle occidental de la guerre*, trad. de A. Billault, París, Les Belles Lettres, 1990.

[214] Cf. nuestro capítulo «Tenir bon», en *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, París, Gallimard, 2006.

[215] Platón, *Apologie de Socrate*, op. cit., 28d.

[216] *L'obéissance n'est plus une vertu. Documents du procès de don Lorenzo Milani*, trad. de J.-Fr. Hautin, París, Le Champ du possible, 1974.

[217] Platón, *République*, op. cit., 443d.

[218] H. Arendt, «La responsabilité collective» (1968), en *Responsabilité et jugement*, trad. de J.-L. Fidel, París, Payot, 2005 [Hay trad. cast.: «Responsabilidad colectiva», en *Responsabilidad y juicio*, trad. de Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2007, p. 158].

[219] Shakespeare, *Richard III*, Acto V, escena III, trad. de P. Leyris, París, Aubier, 1971, pp. 305-307 [Hay trad. cast.: *Ricardo III. Enrique V*, trad. de José M^a Valverde, Barcelona, Planeta, 1988].

[220] H. Arendt, «Questions de philosophie morale» (1965-1966), en *Responsabilité et jugement*, op. cit., pp. 117-118 [«Algunas cuestiones de filosofía moral», en *Responsabilidad y juicio*, op. cit., p. 107].

[221] «Le pardon pardonne seulement l'impardonnable», «Le siècle et le pardon» (1999), en *Foi et savoir*, París, Seuil, 2001.

[222] «Responsabilité personnelle et régime dictatorial» (1964), en *Responsabilité et jugement*, op. cit., p. 75 [«Responsabilidad personal bajo una dictadura», en *Responsabilidad y juicio*, op. cit., p. 71].

[223] Cf. para esta noción en particular M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit. (las lecciones de enero de 1982) y *Le Souci de soi*, op. cit.

[224] *Apologie de Socrate*, op. cit., 30a-c.

[225] En realidad habría que decir «varios en uno», pero dos en uno ya es mucho.

[226] *Le Système totalitaire* (1951), trad. de J.-L. Bourget, R. Davreu y P. Lévy, París, Seuil, 2005.

[227] *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 [Hay trad. cast.: *Vigilar y castigar*, trad. de Aurelio Garzón, Madrid, Siglo XXI, 2009].

LA RESPONSABILIDAD SIN LÍMITES

[228] Cf. por ejemplo, todo el principio del *Manual* (1-6) y la presentación que hace del mismo P. Hadot en su edición (París, L.G.F., 2000).

[229] Cf. Epicteto en sus *Disertaciones* (III, XX, 10-12): «¿Un mal vecino? Para sí mismo, pero para mí bueno. Entrena mis buenos sentimientos, mi ecuanimidad [...]. Venga la enfermedad, venga la muerte, venga la pobreza, venga el insulto, la condena a la última pena. Todo eso con la varita de Hermes se convertirá en cosas provechosas», trad. de Paloma Ortiz, Madrid, Gredos, 1993, p. 315. La varita mágica de Hermes convierte en oro todo lo que toca.

[230] «Desde el momento en que el otro me mira, soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar

responsabilidades en relación con él; su responsabilidad *me incumbe* [...]. La responsabilidad es inicialmente para el otro», *Ética e infinito*, trad. de Jesús M. Ayuso, Madrid, Machado, 2000, p. 80.

[231] Retomo aquí la metáfora de Víctor Hugo en *La leyenda de los siglos* («La conciencia»).

[232] *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943, p. 613 [Hay trad. cast.: *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Barcelona, RBA, 2004].

[233] «Présentation» del número 1, 1 de octubre de 1945 [Hay trad. cast.: *¿Qué es la literatura?*, trad. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1981].

[234] Cf. por ejemplo, el capítulo «C'est à moi de le faire» (en *Le Sérieux de l'intention*, *op. cit.*, p. 233): «El mismo que es irremplazable por adelantado es responsable *a posteriori*: la irremplazabilidad es, por tanto, una responsabilidad antecedente, lo mismo que la responsabilidad es una irremplazabilidad consecuente; como irremplazable, el agente endosa o asume de antemano el misterio de un fardo que le incumbe personalmente, carga con él».

[235] Traduzco aquí libremente la frase del hermano moribundo del stárets Zósimo (*Los hermanos Karamázov*, libro VI), como también lo hace E. Levinas en *Éthique et infini*, ed. cit.

[236] Me refiero, obviamente, a la correspondencia entre los dos hombres (1959-1961), traducida por F. Cazenave y G. R. Veyret, y recogida en *Hiroshima est partout*, París, Seuil, 2008 [Hay trad. cast.: *Más allá de los límites de la conciencia*, trad. de Vicente Gómez, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002].

[237] Se puede leer la versión novelesca (pero ajustada a la verdad turbia del personaje) de M. Durin-Valois (*La dernière nuit de Claude Eatherly*, París, Plon, 2012).

PENSAR, DESOBEDECER

[238] Me dejo llevar, inspirado por el bello comentario de M. Alexandre, en *Lecture de Platon*, *op. cit.*

[239] *Ibid.*, 328b-331c.

[240] *Ibid.*, 331c-332b.

[241] *Ibid.*, 336a-347e.

[242] *Ibid.*, 357a-367e.

[243] *Ibid.*, 359b-360d.

[244] *Ibid.*, 367e-373c.

[245] *Ibid.*, 373d-412b.

[246] *Ibid.*, 514a-521b.

[247] *Ibid.*, 531c-533d.

[248] *Ibid.*, 434d-435e.

[249] *Ibid.*, 613e-621d.

LA HUMANIDAD NOS VUELVE DISCORDANTES

[250] Es todo el principio del capítulo «La obligación ética», *cf. supra*.

[251] «¿Qué mal podría haceros, si no fuerais encubridores del ladrón que os saquea, cómplices del asesino que os mata y traidores a vosotros mismos?», *Discours...*, *op. cit.*, p. 139.

[252] *Cf. supra*, el capítulo «La inversión de las monstruosidades».

[253] *Cf. supra*, el capítulo «Sobreobediencia».

[254] Hago un resumen muy libre del razonamiento de Sócrates en su *Apología* en 29d-30c.

[255] Lo que Jankélévitch llama «plural en primera persona», *Le Sérieux...*, *op. cit.*, p. 230.

NOTAS DEL TRADUCTOR

[\(1\)](#) Título de un capítulo de *Los miserables* de Victor Hugo.

Desobedecer es obedecerse a sí mismo.

**Un libro contra el conformismo generalizado y la inercia del mundo actual, por el autor de
Andar. *Una filosofía.***



«¿Por qué desobedecer? Basta con tener ojos en la cara. La desobediencia está tan justificada, es tan normal, que lo que choca es la falta de reacción, la pasividad.»

Desobedecer debería ser una necesidad urgente y compartida. En esta estimulante invitación a ser responsables, valientes y por lo tanto desobedientes, Frédéric Gros desmitifica todas nuestras razones para acatar las normas, analiza nuestra capacidad de aceptar lo inaceptable y defiende la transgresión como única manera, hoy, de reafirmar nuestra humanidad.

La historia nos ha mostrado con fuerza la figura de los monstruos de la obediencia, y nuestra ancestral tendencia a la sumisión lleva siglos intrigando a los filósofos. En conversación con autores como Sócrates, Montaigne, Arendt, Thoreau o Kant, que nos convencen de hasta qué punto transgredir puede ser razonable, Gros nos acompaña en un ameno recorrido por la historia del conformismo, repleto de anécdotas y ejemplos, y nos permite así descubrir, inventar y provocar nuevas y originales formas de desobediencia.

Este libro nos recuerda que la filosofía, en el fondo, es precisamente el pensamiento en rebelión, y nos ofrece una verdadera ética de la desobediencia frente al desastre colectivo de nuestro mundo actual, que se alimenta de conformismo y cobardía.

Críticas:

«Una reflexión personal de admirable claridad e inteligencia. Gros rastrea con placer esa parcela de responsabilidad que corresponde a cada uno de nosotros, por nuestros silencios, por nuestras rutinas, por nuestras coartadas, en el sistema general de obediencia. He aquí un ensayo que le gustaría a Sócrates.»

Roger-Pol Droit, *Le Monde*

«El filósofo Frédéric Gros analiza los resortes de nuestra pasividad. El ciudadano se somete por miedo, conformismo o placer. Pero también para huir de su responsabilidad. La desobediencia no está reñida con la democracia.»

Libération

«Magistral. Frédéric Gros muestra la desobediencia como un horizonte político al mismo tiempo eterno y extremadamente contemporáneo, pues resuena en las voces insurrectas de hoy.»

Les Inrockuptibles

«Un tema palpitante. Merece esa pequeña toma de distancia que es la lectura de un libro.»
L'Express

«Un ensayo profundo y saludable.»
L'Humanité

«¡Inspirador!»
Elle

SOBRE EL AUTOR

Frédéric Gros (Saint-Cyr-l'École, 1965) es profesor de Filosofía en la Universidad París-XII y de Pensamiento político en el Institut d'Études Politiques (Sciences-Po) de París. Ha trabajado ampliamente en la historia de la psiquiatría (*Création et folie*, PUF, 1998), la filosofía de la pena (*Et ce sera justice*, Odile Jacob, 2001), el pensamiento occidental en relación con la guerra (*États de violence*, Gallimard, 2006) y la noción de seguridad (*Le principe sécurité*, Gallimard, 2012). Fue, además, el editor de las últimas lecciones de Foucault en el Collège de France. En español ha publicado *Andar. Una filosofía* (Taurus, 2014).

Título original: *Désobéir*

© 2017, Editions Albin Michel / Flammarion

© 2018, Juan Vivanco, por la traducción

© 2018, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-1968-9

Diseño de la cubierta: Bronce

Conversión ebook: Arca Edinet S. L.

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*.

El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

megustaleer

Descubre tu próxima lectura

Apúntate y recibirás
recomendaciones de lecturas
personalizadas.

ME APUNTO



megustaleerEbooks



@megustaleer



@megustaleer

ÍNDICE

[Desobedecer](#)

[Dedicatoria](#)

[Hemos aceptado lo inaceptable](#)

[1. La inversión de las monstruosidades](#)

[2. De la sumisión a la rebelión](#)

[3. Sobreobediencia](#)

[4. De la subordinación al derecho a la resistencia](#)

[5. Hija de Edipo](#)

[6. Del conformismo a la transgresión](#)

[7. El año 1961](#)

[8. Del consentimiento a la desobediencia civil](#)

[9. El paseo de Thoreau](#)

[10. Disidencia cívica](#)

[11. La obligación ética](#)

[12. La responsabilidad sin límites](#)

[13. Pensar, desobedecer. En forma de dedicatoria: *La república*](#)

[La humanidad nos vuelve discordantes](#)

[Notas](#)

[Sobre este libro](#)

[Sobre el autor](#)

[Créditos](#)