

Traducción de  
JUAN JOSÉ UTRILLA

JUDITH N. SHKLAR

# VICIOS ORDINARIOS

COLECCIÓN



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1984  
Primera edición en español, 1990

A

STANLEY HOFFMANN

Título original:  
*Ordinary Vices*  
© 1984, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts  
ISBN 0-674-64176-0 (pbk)

D. R. © 1990, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.  
Av. de la Universidad, 975, 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-3413-6

Impreso en México

## I. PRIMERO, LA CRUELDAD

Todo fue saqueado, traicionado, vendido,  
La gran ala negra de la muerte raspa el aire,  
La miseria roe el hueso.  
¿Por qué no desesperamos?

AJMÁTOVA

Los filósofos rara vez nos hablan de la crueldad. La han dejado en manos de dramaturgos y de historiadores, quienes no la han descuidado. La tragedia clásica resulta inimaginable sin crueldad física, y la comedia depende de la crueldad moral, pero en vano buscaremos la crueldad en un diálogo platónico. Aristóteles sólo analiza la bestialidad patológica, no la crueldad. La crueldad no es uno de los siete pecados capitales, entre los que la soberbia es, con mucho, el peor.

Las muy diversas manifestaciones de avaricia le parecieron a San Agustín más importantes que la crueldad. El afán de venganza como parte del pecado capital de la ira es con frecuencia mencionado por los teólogos en la Edad Media. Los crueles tiranos son censurados debidamente, y encuentran especial castigo en el "Infierno" de Dante. Pero las únicas crueldades que podemos ver entre los *Vicios* de Giotto, en la capilla de Santa María de la Arena de Padua, ocurren a los pies de una fría y negligente figura de la Injusticia. Si queremos realmente saber qué aspecto

tiene la crueldad, podremos buscar por supuesto, en el *Juicio Final* de Giotto, donde se aplica a los condenados hasta el último instrumento concebible de tortura física. También podemos leer a Dante, si queremos tales descripciones. Desde luego, se creía que el sufrimiento era bueno para nosotros, y hasta que era un signo del favor de Dios. Esto implica los rostros de los mártires. Acaso el grado de crueldad divinamente sancionada imposibilitara pensar en la crueldad humana como un mal distinto, no mitigado. Ciertamente, aquellos cristianos que llegaron a dudar de los relatos literales de los tormentos físicos en el infierno también se preocuparon por la crueldad y el afán de venganza atribuidos a Dios.<sup>1</sup>

En el siglo XVIII, éstas ya eran preocupaciones muy comunes, sobre todo en Inglaterra, donde el humanitarismo secular había comenzado su extraordinaria carrera. Jamás le faltarían enemigos, pues nunca cesarían el rigor religioso, la teoría de la supervivencia del más apto, el radicalismo revolucionario, el atletismo militar, el atletismo masculino y otras causas hostiles al humanitarismo. No obstante, tomar en serio la crueldad llegó a ser —y así se conservó— par-

<sup>1</sup> D. P. Walker, *The Decline of Hell* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). Arthur Danto, de la Columbia University, buscó referencias a la crueldad antes de que Montaigne escribiera sus *Ensayos* por la misma época en que lo hice yo y llegó a las mismas conclusiones. Me he apoyado tanto en su investigación como en la mía propia, y deseo expresar aquí mi agradecimiento. Keith Thomas, *Man and the Natural World, 1500-1800* (Londres: Alan Lane, 1983), muestra que el humanitarismo acaso estuviese más difundido (al menos en Inglaterra) de lo que se había creído.

te importante de la moral aceptada por Europa, aun en medio de matanzas ilimitadas. Sin embargo, considerar *primero* a la crueldad es cosa muy distinta del mero humanitarismo. Aborrecer la crueldad más que ningún otro mal, implica un rechazo radical de las convenciones políticas y religiosas. Condena al hombre a una vida de escepticismo, indecisión, repugnancia y, a menudo, misantropía. Por tanto, muy pocas veces se ha intentado poner ante todo a la crueldad, que no se analiza con frecuencia, pues constituye una amenaza demasiado profunda a la razón para que la mayoría de los filósofos se atrevan siquiera a contemplarla.

La mayoría de nosotros podemos convenir en forma intuitiva en lo que es justo y lo que es injusto, pero también —lo que es mucho más significativo— diferimos enormemente de la forma en que calificamos las virtudes y los vicios. Muy pocos han decidido correr los riesgos emocionales y sociales de colocar ante todo la crueldad, de considerarla, incondicionalmente, como el *summum malum*. Entre los moralistas, sólo de Montaigne y de su discípulo Montesquieu puede decirse que lo hicieron de manera congruente, y no es difícil ver por qué siguen siendo ejemplos bastante aislados. Colocar ante todo la crueldad es olvidarse de la idea de pecado, tal como lo interpreta la religión revelada. Los pecados son trasgresiones de un orden divino y ofensas contra Dios; el orgullo —el rechazo de Dios— siempre tiene que ser el peor, el que hace surgir todos los demás. En cambio, la crueldad —el infligir dolor físico voluntariamente a un ser más débil para causarle angustia y temor—

es un mal hecho, por entero, a *otra criatura*. Cuando se le considera como el mal supremo, se le juzga en sí mismo y por sí mismo, y no porque signifique un rechazo de Dios o de alguna otra norma suprema. Es un juicio hecho dentro del mundo en que la crueldad ocurre como parte de nuestra vida privada normal y de nuestras prácticas públicas cotidianas. Mas al colocarla incondicionalmente en primer lugar, con nada superior a nosotros que excuse o perdone los actos de crueldad, rechazamos toda apelación a cualquier otro orden que el de la realidad. Odiar la crueldad con extrema intensidad es algo perfectamente compatible con la religiosidad bíblica, pero colocarla en *primer lugar* nos pone en forma irrevocable fuera del ámbito de la religión revelada, pues es un valedicto puramente humano, sobre una conducta humana y, por ello, deja la religión a cierta distancia. Sin embargo, la decisión de considerar ante todo la crueldad no es motivada tan sólo por el escepticismo en materia de religión. Antes bien, surge del reconocimiento de que los hábitos de los fieles no difieren de los actos de los infieles en sus brutalidades y de que Maquiavelo había triunfado mucho antes de haber escrito un solo renglón. Por consiguiente, colocar ante todo la crueldad es estar en pugna no sólo con la religión sino, asimismo, con la política normal.

¿Por qué debemos odiar la crueldad con la mayor intensidad? Montaigne creyó que esta cuestión era por completo psicológica. Miró, antes que nada, en sí mismo, y descubrió que la vista de la crueldad lo llenaba instantáneamente de repulsión. Esta era una reacción absolutamente negativa pues, como él dice,

contenerlos aquí y ahora. De hecho, Maquiavelo había observado que un hombre que difunde la muerte por doquier no gozaría de la mejor de las reputaciones en la historia, aun si hubiese triunfado en todas sus empresas. Después de la muerte, perdería una parte de su gloria. Maquiavelo no dijo si esta advertencia resultaría eficaz; pero si consideramos el Tamerlán de Marlowe, llevado de una matanza a otra por su pasión por la gloria, podemos dudar de que el temor de empañar su fama le hubiese contenido. Montaigne tenía plena conciencia de la crueldad de los príncipes ambiciosos que eran espolcados por la pasión de la fama, y en realidad no puso muchas esperanzas en nada que pudiese frenarlos. Mas al leer *El príncipe*, como pudiese leerlo una víctima de la crueldad principesca, Montaigne puso una gran distancia entre su propio clasicismo y el de Maquiavelo. De este modo, considerar primero que nada a la crueldad fue una reacción instantánea para la nueva ciencia de la política. No reconcilió a Montaigne con la religión revelada. De hecho, reforzó su convicción de que el cristianismo no había hecho nada por contener la crueldad. Ni siquiera pudo reconocer que su odio a la crueldad era un residuo de la moral cristiana. Por lo contrario, colocar en primer lugar a la crueldad exacerbó su antagonismo hacia una religiosidad establecida que le pareció, cuando menos, hipócrita y, cuando más, activamente cruel.

Para Montaigne y, después de él, para Montesquieu, el fracaso del cristianismo desde un punto de vista moral se manifestó perfectamente en la conducta de los españoles en el Nuevo Mundo. Aquellos conquis-

tadores ya no eran simples figuras históricas, sino actores en una obra de moralidad intemporal. Montaigne los consideró como el ejemplo supremo del fracaso del cristianismo. Este predicaba una doctrina más pura que ninguna otra religión, pero tenía menor influencia sobre la conducta humana. Mahometanos y paganos solían mostrar mejores costumbres que los cristianos. ¡Qué oportunidad se perdió cuando el Nuevo Mundo fue descubierto por españoles! ¡Cómo habría florecido el Nuevo Mundo si entre los naturales se hubiesen introducido las virtudes griegas y romanas! En cambio, hubo una matanza sin precedente, causada por la sed de oro, mientras que hipócritamente se hablaba de hacer conversiones al cristianismo; y es que hipocresía y crueldad van de la mano y están, por decirlo así, unidas en su celo. El celo había ocupado el lugar de la religión y de la filosofía, y obraba maravillas "cuando fecunda nuestra propensión al odio, la crueldad, la ambición, la aversión, la maledicencia, la rebelión", y similares.<sup>4</sup> Esta acusación llegó mucho más allá de la tradición de los reformadores cristianos, que siempre habían invocado el recuerdo de Cristo y de los apóstoles para censurar a una Iglesia poco ejemplar. Para Montaigne, la distancia entre lo que se profesa y lo que se hace era insalvable. Montesquieu empleó la imagen de un Cristo caritativo que avergüenza a un cruel inquisidor, pero lo hizo irónicamente, pues pone el argumento en boca de un judío ibérico. Según Montesquieu, ya no servían para nada las profesiones declaradas de

<sup>4</sup> *Idem.*, "Apology for Raimond Sebond", *ibid.*, vol. 1, p. 434.

"el horror de la crueldad me empuja a la clemencia más de lo que pudiera atraerme ningún modelo de clemencia".<sup>2</sup> De hecho, la piedad es a menudo merquina. No hay en ella nada positivo, ninguna aprobación particular de la caridad o de sentimiento humano, salvo como freno a nuestros impulsos crueles. Montaigne desconfiaba de los hombres blandos: tienden a ser inestables, y con facilidad se vuelven crueles. Como la mentira, también la crueldad repele instantánea y fácilmente porque es "fea". Es un vicio que desfigura el carácter humano, no la transgresión de una regla divina o humana. No dudemos de la palabra de Montaigne cuando nos dice que sencillamente odiaba la crueldad y, como él dice, "lo que odiamos es algo que tomamos en serio".<sup>3</sup> Pero aun que este odio a la crueldad fuera una cuestión personal, no era debido al azar ni tampoco surgía en un vacío intelectual o histórico.

#### LA CRUELDAD Y LAS PRÁCTICAS CRISTIANAS

Es claro que mucho antes de que empezara a escribir sus *Ensayos*, Montaigne había perdido casi toda la fe en el cristianismo establecido, aunque tal vez no en Dios. Para él y para sus contemporáneos, el siguiente paso era un retorno a los filósofos de la antigüedad clásica, de cuya sabiduría siempre depen-

<sup>2</sup> Montaigne, "Of the Art of Conversing", en *The Essays of Montaigne*, trad. E. J. Trechman, vol. 2 (Nueva York: Oxford University Press, s.f.), p. 383.

<sup>3</sup> *Idem*, "Of Democritus and Heraclitus", *ibid.*, volumen 1, p. 296.

dió Montaigne. Sin embargo, en este neopaganismo había un peligro, cosa que él no podía ignorar. Dada su sensibilidad, tenía que reconocer que también Maquiavelo se había refugiado de las restricciones cristianas; que este declarado enemigo de la religión revelada era el más grande maestro de la crueldad y que su misantropía planteaba una constante amenaza moral. Debíó parecerle a Montaigne que la crueldad estaba por doquier: la enfermedad moral ubicua de Europa. La colocó como primera entre los vicios por que se había vuelto el mal más notable y el menos reformado, especialmente en el curso de las guerras de religión, que por entonces estaban en su apogeo. Por tanto, no es de sorprender que los tres primeros *Ensayos* estén dirigidos a Maquiavelo. El primero lo coloca de cabeza. En *El príncipe*, el florentino había preguntado si para un gobernante que hubiese subido al poder gracias a sus esfuerzos, era más conveniente gobernar con crueldad o con lenidad, y había llegado a la conclusión de que, en términos generales, la crueldad funcionaba mejor. Montaigne planteó la pregunta que podían hacer las víctimas del príncipe: ¿es mejor implorar piedad, o mostrar una actitud de desafío ante la crueldad? No hay respuestas ciertas, concluyó. Las víctimas no tienen certidumbres. Deben prescindir de libros de texto para ayudarse. El segundo de los *Ensayos* trata de la tristeza de aquellos cuyos hijos y amigos mueren. Y el tercero sugiere que pueden tomarse precauciones contra los terrores causados por los príncipes. Si se hiciese una revisión establecida de los hechos de los príncipes en cuanto éstos mueren, su pasión por una fama póstuma podría

religiosidad. Había que tratar todas las religiones como formas de control social: necesarias pero, en conjunto, no admirables. Desde luego, los engañados, españoles eran "soberanamente cristianos" mientras cometían sus matanzas, pero en realidad eran como cualesquier otros conquistadores, pasados y presentes. Se supone que hemos de sentir no poca repugnancia ante esta especie de crueldad tan airosamente entrelazada con piedad.

Los españoles, como los veía Montesquieu, habían creado un nuevo mundo de pesadilla. Mediante prejuicios, no sólo habían "renunciado a todos los sentimientos benignos y humanos", sino que también habían logrado reordenar la realidad. Cuando encontraron una población con hábitos y apariencia distintos de los suyos, les fue fácil decir que Dios no había puesto almas en tan horribles cuerpos; que sin duda aquellos seres carecían de las más altas cualidades racionales. Una vez que los españoles iniciaron sus crueldades, cobró especial importancia decir que "es imposible suponer que estos seres son hombres, por que si reconociéramos que lo fueran podría surgir la sospecha de que no éramos cristianos".<sup>5</sup> Para Montesquieu y para Montaigne, los españoles en el Nuevo Mundo fueron el ejemplo último de la crueldad pública. Tal fue el triunfo del maquiavelismo por quienes afirmaban ser sus principales adversarios. Allí, la crueldad y la mojigatería se habían unido, para dar la razón a Maquiavelo.

<sup>5</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, en *Oeuvres Complètes de Montesquieu*, ed. André Masson, vol. 1 (Paris: Nagel, 1950), pp. 330-331.

Dado que la crueldad se facilita mediante la hipocresía y el autoengaño, estos dos vicios tienen que ocupar un alto lugar en la lista que comienza con la crueldad. Y de hecho, Uzbeko, el inteligente y cruel tirano de las *Cartas persas* de Montesquieu, es el caso clásico del que se engaña a sí mismo. Cree que todas las mujeres a las que torturan en su serrallo lo aman, ya que todas son muy distintas a él. La insinceridad se vuelve, aquí, menos una violación de la verdad que una ayuda para la crueldad. Y otros vicios tradicionales que están muy lejos de la crueldad no escandalizan, para nada, a Montesquieu. No le preocupó ninguna manifestación de cariño auténtico, así fuera incestuoso. Éste fue un gesto intelectual, verdaderamente radical, que nos muestra que al colocar ante todo la crueldad, se había apartado de todas las tradiciones. Y Montaigne consideró la combinación de mentira, traición, malicia y crueldad como algo mucho peor que el adulterio, tan censurado por otros moralistas. La lujuria, en realidad, no era ninguna falta. Mucho peores nos hace, arguyó Montaigne, nuestro odio a nosotros mismos al realizar el más natural y necesario de los actos. ¿Qué puede ser más horrible que ocultarse en la oscuridad mientras creamos una nueva vida, mientras destruimos vidas con gritos de alegría, a plena luz del Sol, gritando, "matad, robad, traicionad"?<sup>6</sup> Fue esta inversión de los valores la que llevó a Montaigne mucho más allá del simple rechazo de la doctrina cristiana. En realidad, le colocó fuera de casi todas las convenciones de su mundo. El

<sup>6</sup> Montaigne, "On Some Lines of Vergil", en *Essays*, vol. 2, p. 303.

desprecio que los europeos sentían hacia su naturaleza física era, en su opinión, simplemente una señal más de la difundida imbecilidad moral de la humanidad.

Pese a su propio consejo y su habitual buen humor, el odio a la crueldad redujo a Montaigne y a Montesquieu a una profunda misantropía filosófica. Montesquieu fue un maestro del humor negro y de la sátira, mientras que Montaigne se permitió accesos de odio contra sus congéneres. En uno de tales momentos de repulsión concentrada, decidió que más valía reír que llorar por la humanidad, porque aquello “expresa más desdén”, lo cual es apropiado, pues “nadie puede despreciarnos más de lo que merecemos”.<sup>7</sup> No se trata ni siquiera de un mal inteligente, sino de simple inanidad. Sin duda, la misantropía es uno de los riesgos de colocar ante todo la crueldad. Si ésta, dados los hechos de la vida cotidiana, nos horroriza, debemos siempre estar escandalizados, abrumados como Hamlet por la densidad del mal. Montaigne no quedó tan paralizado ni tan desesperado que llegara a albergar la esperanza de que la humanidad sencillamente dejara de reproducirse, como Hamlet lo sugirió a Ofelia, pero a veces no pudo imaginar una sola cosa que pudiera decirse en favor de la humanidad. Por tanto, en busca de cualidades positivas, analizó las últimas víctimas de la crueldad humana: los animales. El impulso inmediato y la estrategia de quienes ponen ante todo la crueldad consiste en buscar en las víctimas una reafirmación moral.

Los animales son superiores a nosotros en cualquier

<sup>7</sup> *Idem.*, “Of Democritus”, *ibid.*, vol. 1, p. 291.

aspecto significativo, según Montaigne. Sólo buscan bienes “tangibles” y “alcanzables”, mientras que nosotros sólo buscamos “viento y humo”.<sup>8</sup> Los animales tienen un sentido no menoscabado de la realidad, y sólo buscan reposo, seguridad, salud y paz, mientras que nosotros perseguimos la razón, el conocimiento y el renombre, lo que no nos causa más que pesares. Con excepción de las abejas, lo único que les interesa es conservarse, y no saben nada de la guerra y del terror. El cerdo de Pirro, que no se preocupó por una tempestad en el mar, no tuvo admirador más ferviente que Montaigne. Montesquieu pensó que, comparados con los animales, nosotros somos hijos bastardos de la naturaleza, porque los animales no parecen “hacer tan mal uso de sus pasiones”, como nosotros.<sup>9</sup> Pero Montaigne pensaba que la naturaleza era absolutamente justa. Sólo a nosotros podemos culpar de nuestras locuras y nuestras crueldades. Aunque admirador de Lucrecio, no pudo aceptar el triste cuadro que éste pintó acerca de la insensata destructividad de la naturaleza. Ello habría llevado la crueldad completamente fuera del ámbito de la elección y la moral humana, y la habría convertido en nuestro destino; es decir, en una invitación a la complacencia. Montaigne comparó a los hombres con los animales, no para condenar la naturaleza sino para revelar la insensatez humana, en especial del tipo que mira con desdén la vida física, la de los sentidos. No concibió mayor señal de estupidez que la doctrina de que el hombre era la mejor de las criaturas, destinada a dominar los

<sup>8</sup> *Idem.*, “Apology”, *ibid.*, vol. 1, pp. 464, 468.

<sup>9</sup> Montesquieu, *Esprit*, en *Oeuvres*, vol. 1, p. 4.



reinos vegetal y animal. El resultado es que desde nuestros primeros años se nos alienta a ser crueles con las plantas y los animales. De hecho, ¿qué podría ser más absurdo que "esta miserable y minúscula criatura, que ni siquiera es amo de sí mismo... se llame amo y emperador del universo"?<sup>10</sup> Tal es el grado de misantropía al que es llevado el que ve a la gente por los ojos de nuestras principales víctimas: las plantas y los animales.

La necesidad de librarse de tal grado de misantropía es particularmente obvia si nos vemos llevados a ella por el odio a la crueldad. Sin duda, aborrecer nuestra propia especie y a nosotros mismos no será la mejor cura para la crueldad. Ello nos lleva al ámbito maquiavélico. Por consiguiente, es grande la tentación no sólo de identificarse plenamente con las víctimas, sino también idealizarlas y atribuirles las virtudes más inverosímiles. Así fue como Montaigne llegó a sobrestimar a los animales y a los campesinos. Montesquieu sobrestimó a los judíos, al menos con fines de discusión política. Dickens idolatró a los niños, y las mujeres de Eurípides son demasiado magníficas. Desde luego, ésta es una manera perfecta de avergonzar al cruel, pero de forma más reveladora, es el único modo de evitar la náusea de la misantropía. Las víctimas deben redimir a la humanidad. Las virtudes que mejor les sientan son la fortaleza y el orgullo, y son éstas las que habitualmente se les atribuyen. La soberbia puede ser un pecado capital para quienes predicán la fe y la mansedumbre, pero es

<sup>10</sup> Montaigne, "Apology", en *Essays*, vol. 1, p. 441.

recomendable para aquellos que ponen por encima de todo a la crueldad. Aprecian el magnífico orgullo de la torturada duquesa de Malfi, de Webster, para quien la "integridad de la vida" lo era todo. En las *Cartas persas* de Montesquieu, Roxana, una de las esposas de Uzbeco, se suicida en el harem como último acto de desafío y como medio de escapar del serrallo. En ello demuestra no sólo su propio valor sino también su superioridad sobre su amo, quien piensa en el suicidio porque se siente aburrido y frustrado: un déspota deseoso de irse de este mundo por que su existencia no tiene un significado cósmico. Sus frases son características del tirano que se da importancia, mientras que la muerte de Roxana es un acto de heroísmo y de liberación.

#### IDEAS ACERCA DE LAS VÍCTIMAS: ENTONCES Y AHORA

Para Montaigne, el valor es una gran virtud, aun cuando a menudo no estuviera seguro ni siquiera de ello. Podía disociarlo de la agresión, reconociendo su perfección sólo en la dignidad de los soldados vencidos, no en los victoriosos. Sólo los reyes indios conquistados por los depredadores españoles mostraban valor como cualidad espiritual y no sólo como virtud física. Su invencible valor era un digno rechazo a aplacar a sus conquistadores y no sólo un deseo de triunfo. Los campesinos, siempre victimados, vivían en la resignación y morían sin hacer ruido. Para Montaigne, también ésta era una forma de valor. Los

judíos de Montesquieu pronunciaban discursos filosóficos ante el cadalso y a menudo se mantenían leales a la fe de sus padres sin disimulo alguno. Esta no era su única virtud. Ellos y sólo ellos se dedicaban a actividades comerciales a pesar de las persecuciones y prohibiciones de los cristianos. Así conservaron en Europa la actividad social que mejor podía salvarla de la guerra y del maquiavelismo, pues el espíritu del comercio es el espíritu de la paz. Puede destruir las más elevadas virtudes platónicas y crear individuos horribles, pero todo era por el bien público, además de ser una gran fuerza civilizadora. Montaigne, quien vivió en una época anterior, no había comprendido siquiera esta poco probable esperanza. Como aristócrata, le pareció peculiarmente horrible que los españoles hubiesen puesto de cabeza un bello país tan sólo "por un tráfico de perlas y de pimienta".<sup>11</sup>

Para Montaigne, sólo el valor aristocrático puro, el valor como estilo de vida, merecía admiración y podía tener pretensiones de nobleza. Es lo adverso de la crueldad —la expresión de cobardía—, pues el valor es generoso. Sin embargo, debemos notar con cuanta frecuencia el valor parece hacer a los hombres indiferentes hacia los demás, pues su meta es la perfección de sí mismo. Sirve para satisfacer una autoimagen heroica. El valor puede ser un extremo de individualismo. En su marco militar, Montaigne pudo verlo ocasionalmente como la camaradería entre hombres valerosos, y lo admiró, así como supo valorar la compañía de sus iguales. Pudo hacer esto sin consi-

<sup>11</sup> *Idem*, "of Coaches", *ibid.*, vol. 2, p. 372.

derar el propósito que los había unido: la guerra, que él despreciaba. "La guerra, escribió, es el testimonio de nuestra imbecilidad y nuestra imperfección."<sup>12</sup> Montaigne no fue ni el primero ni el último en desconcertarse por el hecho de que la más brutal de todas las empresas sociales también fuese la ocasión de tanta nobleza personal, camaradería y valor. Montaigne no sólo detestaba la guerra; en particular, no admiraba a los vencedores. El triunfo en las guerras era, para él, algo que dependía por entero de la Fortuna. En contraste con Maquiavelo, no pensaba que la Fortuna fuese una mujer que debiera ser conquistada por príncipes resueltos y agresivos. Lo Fortuna, creía él, era la suma de circunstancias incontrolables e impredecibles. Alejandro Magno y Julio César no fueron más que sus beneficiarios. En suma, los conquistadores carecen de todo mérito. Sus victorias no se deben a sus esfuerzos o su carácter. Sólo las víctimas pueden elevarse a la auténtica fortaleza, porque evidentemente la Fortuna las ha abandonado. El brillo de la gloria ha desaparecido. Lo que importa es el valor con que se soporta la derrota. Poner antes que nada la crueldad conduce, de este modo, a una ideología de autodestrucción heroica. Y en realidad, Sócrates, el hombre que se suicida con dignidad, fue la figura ideal de Montaigne. El ostentoso acto de Catón le pareció muy inferior.

No cabe duda de que hay algo perturbador en el hecho de idealizar a los vencidos, como lo hizo Montaigne. También ellos son juguetes de la Fortuna, no

<sup>12</sup> *Idem*, "Apology", *ibid.*, vol. 1, p. 466.

menos que sus consentidos. Sencillamente, son los perdedores. Sin embargo, darles una consideración excesiva es un modo de librarse de la misantropía y de encontrar un *ethos* que, en contraste con la religión revelada, no nos conduce ni al excesivo celo ni a la crueldad. El valor en su forma de desafiante negativa a vivir como esclavo o como víctima puede ser una receta infalible para el aislamiento y el suicidio potencial. También es el orgullo el que salva sin atacar. Pero pensar así puede ser injusto para con las víctimas. Se las está aprovechando deslealmente, como medio de alimentar nuestra propia estima y de contener nuestros propios temores. Se les obliga a servir de comparsas. ¿Quién, en realidad, sabe cuál es la mejor manera de pensar en las víctimas? Puesto que cualquiera puede ser víctima, son, sencillamente, una muestra bastante imparcial de toda la humanidad. El ser víctimas es una cosa que nos ocurre, no es una cualidad. Además, ¿qué podemos hacer por aquellas víctimas que son muertas, no tan sólo dañadas? Con tantas ocasiones y tanto tiempo para pensar en las víctimas, realmente no hemos mejorado nada sobre Montaigne y Montesquieu. El ser víctimas puede haberse convertido en una categoría inevitable del pensamiento político, pero sigue siendo una idea intratable. A menudo ni siquiera estamos seguros de quiénes son las víctimas. ¿Son también víctimas los atormentadores, que tal vez sufrieran antes alguna injusticia o privación? ¿sólo son víctimas aquellos a quienes atormentan?; ¿somos todos víctimas de nuestras circunstancias?; ¿se nos puede dividir a todos, en cualquier momento, en víctimas y victimarios?, y ¿no

podríamos todos cambiar de papeles en un eterno drama de crueldades mutuamente infligidas? Cada pregunta acerca de la responsabilidad, la historia, la independencia personal y la libertad pública, y cada disposición mental nos obsesiona cuando empezamos a pensar en las víctimas. Esto se ha vuelto así, especialmente, gracias a las grandes matanzas de nuestra propia época. También nosotros hemos sido llevados a adoptar algunos de los recursos de Montaigne y Montesquieu para protegernos contra la total desesperación.

A pesar de todo, el grado de las matanzas más recientes ha hecho particularmente difícil escoger a los pocos héroes y pasar por alto a los silenciosos millones. Olvidar a los muchos sería falsificar las experiencias de los sobrevivientes, embelleciendo el pasado. Como todos nosotros, las víctimas fueron gente ordinaria que sufrió crueldades extraordinarias. ¿Qué debemos pensar de ellas? Una manera de hacerlas útiles es recordarlas denigrándolas. ¿Por qué los juicios fueron a su muerte como ovejas? Visto de esta manera, se trata de una acusación escandalosa y falsa. Asimismo, podríamos preguntar por qué fueron víctimas en realidad. Desde luego, esto no pretende ser una pregunta, sino evocar una respuesta necesaria: "¡nunca más!". Sin embargo, como nos lo ha recordado Bruno Bettelheim, es sencillamente inaceptable hablar de estas personas como bestias embrutecidas.<sup>13</sup> Es un insulto intolerable a sus amigos y sus parientes y muestra una ciega malicia retrospectiva. Una vez

<sup>13</sup> Bruno Bettelheim, *Surviving* (Nueva York: Vintage, 1980), pp. 84-104, 246-254, 258-273 y 274-314.

que los judíos estuvieron en los campos de exterminio, sólo una fuerza llegada del exterior habría podido salvarlos, pero ninguna llegó. Sin embargo, Bettelheim sí culpa a aquellas personas y grupos que no hicieron todo lo que habrían podido hacer para dificultar las cosas a los alemanes. Ciertos obstáculos habrían podido salvar algunas vidas. Hace estos cargos incluso a las víctimas, porque no desea absorverlas de toda responsabilidad. Hacerlo sería recordarlas como menos que humanas, como seres carentes de voluntad o inteligencia. Mientras tuvieron vida tuvieron responsabilidades, y negar esto, o pasar por alto sus errores y hablar sólo de quienes sí actuaron heroicamente, sería injusto para los muertos y para los sobrevivientes. Si las víctimas no podían fallar, entonces no eran humanas, y bien podríamos llamarlas ovejas. Decir menos que Bettelheim sería rebajador, pero decir más sería totalmente erróneo. A la postre, no son las víctimas sino los torturadores y los perseguidores los que son culpables. Censurar a las víctimas por sus propios sufrimientos es tan sólo un modo fácil de distanciarnos de ellas. Culpar a las víctimas sería como idealizarlas: en el mejor de los casos, algo superficial, quizás una señal de lo difícil que resulta hacer frente a la crueldad.

Sin embargo, no sólo es indigno idealizar a las víctimas políticas; también es muy peligroso. Una de nuestras realidades políticas es que las víctimas de la tortura política y la injusticia a menudo no son mejores que sus verdugos. Sencillamente están aguardando a cambiar de lugar con estos últimos. Por supuesto, si alguien pone ante todo la crueldad, esto no

establece ninguna diferencia. No importa si la víctima de la tortura es una persona decente o un canalla. Nadie merece ser sometido a los terribles instrumentos de la crueldad. No obstante, y aun al costo de caer en la misantropía, no podemos permitirnos simular que el papel de víctima mejora a alguien en alguna forma. Si se nos olvida que cualquiera puede ser víctima, y si permitimos que nos ciegue el odio a la tortura, o la lástima por el dolor, estaremos ayudando involuntariamente a los torturadores de mañana, al sobrestimar a las víctimas de hoy. Demasiado fácil es la tentación de pensar en todas las víctimas como si fueran igualmente inocentes, ya que, por definición, no puede haber una víctima voluntaria. Ello podría tener la consecuencia de promover un incessante intercambio de crueldades entre atormentadores y víctimas, que se alternarían.

Por muy irrazonable que esto parezca, en realidad hay una seria justificación filosófica de semejante programa. Jean-Paul Sartre, en sus primeros escritos, consideró que ésta era la auténtica situación de la humanidad. Empezó por el hecho incontrastado de que las víctimas son creadas por sus atormentadores. Según esta opinión, los judíos son por completo creaciones del antisemitismo.<sup>14</sup> Por supuesto, esto no pretende ser un relato histórico, sino una definición de los judíos como víctimas del momento (en 1946 desde luego lo eran, pero ha habido muchas otras desde entonces). Cosas peores hemos hecho que escuchar la definición de antisemita de Sartre como un "cobar-

<sup>14</sup> Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, trad. George J. Becker (Nueva York: Schocken, 1965).

de descontento" que ha "decidido ser aterrador". Gracias al estereotipo que imponen al judío, éste último queda tan sobredeterminado por su definición social que no tiene elección, salvo escapar de la realidad o aceptarse a sí mismo como judío y desempeñar auténticamente su papel de víctima. Y esto, como observa Sartre, requiere valor y más que valor. Tal parece que Sartre, en realidad, retornó sencillamente a Montaigne y a toda la tradición estoica que hacía del valor la más alta virtud, la gloria de las víctimas: en realidad, su triunfo moral sobre la adversidad y sobre sus perversos atormentadores. El valor de la víctima no puede salvarle de su tragedia, pero sí puede transformarla dentro de su situación, afirmando valerosamente su dignidad: en este caso, como judío, y en otra época, como guerrero indio. De igual manera, el esclavo puede todavía superar a su amo mediante la rebelión o el suicidio. La víctima como héroe representa la posibilidad de la libertad humana universal, aun en cadenas.

Existe, empero, una gran diferencia entre las ideas de Sartre y las de Montaigne sobre la condición de víctima. Sartre creía en un futuro transformador. Por muy desamparado que esté el judío de Sartre, hasta él será finalmente liberado por la guerra que pondrá fin a todas las clases. Montaigne nunca oyó hablar de esto; pero leyó a los mismos historiadores que Maquiavelo y compartió la opinión clásica de que todos los estados surgen, entran en decadencia, y caen. En contraste con Maquiavelo, él no sugirió que alguien modificara este ciclo dominando la Fortuna. Como todas las empresas que en alguna forma dependen

de las fuerzas de la historia, la maquinación de Maquiavelo contra sus altibajos estuvo marcada por crueles enormidades. Montaigne pensó que tales planes eran tan vanos cuanto crueles. La Fortuna había de contenernos, no de exaltarnos más en nuestro celo. Cuando las autoridades clericales le pidieron que suprimiese todas las referencias a la Fortuna, él sencillamente se negó.<sup>15</sup> En cambio, las víctimas de Sartre son aplastadas por una fuerza histórica tan exigente como la Fortuna de Maquiavelo. El valor pasivo de los judíos de Sartre sólo es una necesidad presente. Ellos, y todas las demás víctimas, no pretenden ser los duraderos monumentos morales o los héroes personales que las víctimas indias de Montaigne tuvieron que ser. La esperanza que se vislumbra al término del túnel de la historia es, en realidad, el alivio de una misantropía mucho más profunda que la que destilan aun las más negras páginas de Montaigne. Ésta resulta una esperanza muy sombría, en especial si sabemos que el camino de la liberación es interminable y está sembrado de crueldades que se perpetúan unas a otras.

La negrura del cuadro de Sartre se hace más densa cuando miramos más allá del antisemita y del judío. Éstos son sólo dos ejemplos de la situación cognoscitiva universal de todos los seres humanos. Todos somos víctimas y verdugos, ya que nos vemos unos a otros como objetos de observación; todos nos miramos unos a otros como cosas. Algunos, para escapar de este incómodo sometimiento, caen en el sadismo.

<sup>15</sup> Donald M. Frame, *Montaigne: A Biography* (Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1965), pp. 217-218.

Se convierten en el temor que inspiran. Se ven a sí mismos como han obligado a los demás a verlos, como crueles. El antisemita es tan sólo un caso extremo de este escape de sí mismo. En uno u otro caso, es un fútil esfuerzo por huir de sí mismo a la vez como víctima y como verdugo, como amo y como esclavo. El sádico sencillamente no puede soportar la doble carga de límites y posibilidades. Una relación más honrada entre seres auténticos parecería ser la de la completa indiferencia recíproca. Pues todos somos iguales, dado que todos somos obstáculos unos para otros. Este misantropico egoísmo es a lo que Montaigne habría llegado sin la amistad. En Sartre fue aliviado por una teoría de la acción, tomada de la doctrina de la guerra de clases. Aunque en realidad seamos unos para otros menos que nada como indviduos, hemos de tomar históricamente bandos entre las clases. De éstas, hoy sólo quedan dos: las víctimas y los opresores, reconocibles con facilidad como tales. Nadie tiene alternativa: hay que estar por los unos o por los otros. No hay escape de esta situación maniquea: por nosotros o contra nosotros. Y en tales luchas, todo está permitido. La víctima sólo puede aprender a respetarse por medio de la violencia si no quiere seguir siendo una persona sobredeterminada por otras, como el judío lo es por el antisemita y el esclavo por el amo. Como víctima de una clase "histórica universal", debe aprender a desempeñar su papel con crueldad. ¿Pretende esto ser un escape de la náusea, la indiferencia y la misantropía, que es nuestro destino como indviduos? Bien podría ser. En el mejor de los casos, lograremos vivir pacíficamente,

con mutuo desprecio, al término de una historia denominada por las clases.<sup>16</sup> No obstante, la ira revolucionaria es una respuesta a la crueldad humana, aun si es una fantasía de autoinmolación. Es un modo de "odiar cruelmente la crueldad", pero de un modo muy remoto del de Montaigne, quien fue el primero en pronunciar esta frase. Quienes hoy profesan aborrecer cruelmente la crueldad lo hacen a la manera maquiavélica, y con la convicción de que la crueldad es infinitamente eficaz, hasta para ponerse, fin a sí misma. La fuerza de esta opinión, y de la de Sartre, reside en su inflexible concentración en los torturadores, en los victimarios, tanto en la vida pública como en la privada. Nadie que tome en serio la crueldad puede olvidarse de ellos. Pero, como Montaigne, no nos veremos tentados a aceptar estas deformaciones ideológicas que con tanta facilidad nos hacen volvernos celosamente crueles. Sin embargo, es extraordinario ver con qué facilidad la misantropía mueve incluso a quienes más resueltos estaban a permanecer solitarios, al culto de la acción pública colectiva violenta. Tal es obra de la ideología, y como la Fortuna y la necesidad en épocas anteriores, sirve en la actualidad como excusa para todo tipo de crueldad política.

Una de las tareas de la ideología consiste en identificar a víctimas y victimarios en cualquier ocasión

<sup>16</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trad. Hazel E. Barnes (Nueva York: Washington Square Press, 1966), pp. 273-285, 315-370, 480-504, 513-526, 624-650 y 672-681. *Idem.*, Prefacio a Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Nueva York: Grove Press, 1963), pp. 7-26.

dada. Sus clientes se adhieren a ella para poder recibir guía instantánea. Quienes no han decidido abandonar su propio juicio pueden, en cambio, enfrentarse a las más devastadoras incertidumbres. Hay una escena inolvidable en *Burger's Daughter*, de Nadine Gordimer, en que Rosa se enfrenta a un negro ebrio que está apaleando a un exhausto borrico. Ella no se atreve a contenerlo, porque, a sus ojos, él es la verdadera víctima. Es "negro, pobre, y embrutecido", y como sudafricana blanca, ella es "responsable por él y ante él", como él lo es por el animal. Rosa Burger no es el tipo de mujer que se preocupa más por los animales que por los negros. Sin embargo, reconoce en ese cruel brazo levantado a *todo* torturador que ha existido a través de las edades. En ese instante, comprende que no puede quedarse ni un momento más en su país. Ésta no es, como podría parecerlo, una suposición de culpa colectiva. Rosa se ve desgarrada entre colocar por encima de todo la crueldad o la opresión política. Si la víctima fuese una mujer o un niño, ¿se iría ella de todos modos? Según sus propios principios, también a ellos tendría que abandonarlos. En contraste, si pusiera ante todo la crueldad, reconocería al ser inmediatamente doliente del que se ha abusado, como la víctima primaria, e interveniría en cada caso. Pero como ella ha antepuesto a todo la opresión, no es ilógico que diga que ésta causa heridas más profundas que las de la crueldad física y que se niegue a llamar a la policía blanca. Elegir entre estos dos males es, sencillamente, demasiado difícil, y Rosa no puede soportar más. Cuando, a la postre, vuelve al África del Sur, lo hace por razones

de lealtad y de valor, que la muestran como heroína de una tragedia clásica. Y aunque se desprecia a sí misma, nosotros podemos ver su fuerza de carácter, en especial en su negativa a simular que cualquier decisión habría sido obvia o impecable. Anteponer a todo la crueldad puede ayudarnos a decidir quién es la víctima en cualquier momento, pero no sin algunas muy auténticas dudas e incertidumbres, del tipo que las ideologías tan desenvueltamente desdennan. Tener normas no es un modo de evitar la duda; sólo la fe puede ofrecernos eso y, aun entonces, sólo a un gran costo intelectual y moral.

Pese a la riqueza de nuestra experiencia histórica, no sabemos todavía cómo pensar acerca de la condición de víctima. Casi todo lo que pudiéramos decir sería injusto, interesado, indigno, falso, engañoso, contradictorio o peligroso. Tal vez la mejor respuesta intelectual consista tan sólo en escribir la historia de las víctimas y los victimarios con la mayor veracidad y precisión posibles. Tal podría ser la realización más útil y duradera. Pero ninguna historia, por mucha atención que preste a las pruebas, por muy aguda que sea, podrá ayudarnos a pensar acerca de las víctimas. Anteponer a todo la crueldad no es más que un incentivo para hacerlo; también nos deja en un estado de indecisión y duda. ¿Cómo habremos de empezar?

#### EL VALOR: FÍSICO Y MORAL

Montaigne pensaba que debíamos medir el valor y la cobardía de las víctimas y de los agentes de la



crueldad en el momento mismo de la violencia. Cuando dijo de sí mismo: "a lo que más temo es al temor", estaba pensando a la vez en víctimas y en victimarios.<sup>17</sup> El temor hace crueles a éstos y aumenta los sufrimientos de aquéllos. Si aprendiésemos a no temer al vacío que vemos tras la muerte, el matar parecería a la vez su fascinación y sus aprensiones. Seguiríamos causando dolor; pero Montaigne insistió, pese a las objeciones explícitas de los censores de la Iglesia, en que cualquier castigo que hubiese más allá de sencillamente matar era cruel. Sin embargo, al parecer pensó que una visión más racional de la muerte haría mucho por combatir la crueldad en general. Ya Montesquieu comprendió mejor las cosas. Por mucho que admirara el temperamento estoico, no creyó que una actitud desapasionada hacia la muerte reduciría en lo más mínimo nuestra crueldad. Pensó que sería mejor que consideráramos a los hombres como seres sensibles, más que como seres racionales. Uzbeco, su tirano, es en realidad un modelo de racionalidad ilustrada, y está libre de todos los temores al más allá, pero es tan cruel como cualquier otro déspota. El valor ante la muerte puede ser admirable, mas no le parece a Montesquieu que reduzca las propensiones mortíferas de la humanidad. En cualquier caso, aprender a morir no es precisamente una virtud social. El aislamiento bien puede ser uno de los costos de anteponer a todo la crueldad. Conduce a una ética para los seres aislados, que es la condición de las víctimas. Si las víctimas tienen que temer más que al temor,

<sup>17</sup> Montaigne, "Of Fear", en *Essays*, vol. 1, p. 71.

entonces deben temer más a la crueldad que a la cobardía, a pesar de Montaigne y de tantos otros, antes y después de él. Como los cobardes tan a menudo son crueles, empezamos a pensar en el valor como lo opuesto de la crueldad. Pero esto, sencillamente, no es así. Sólo tenemos que pensar en la crueldad de los feroces príncipes de Maquiavelo, que son implacables y sin embargo admirados por ser tan valerosos. Sin embargo, el valor en cierto modo eleva las acciones crueles. ¿Por qué es tan repugnante el dolor infligido voluntariamente a seres indefensos, en especial a niños y animales? ¿Por qué la indefensión de estas víctimas conmueve hasta a gente muy encallecida? Interviene aquí todo un conjunto de reacciones, entre las cuales sin duda es una el desprecio a la cobardía. La compasión ciertamente desempeña un papel. Si la piedad es una identificación instantánea con un ser débil que sufre, entonces el hecho de que todos fuéramos niños un día, y recordamos nuestra vulnerabilidad, explica al punto nuestra respuesta normal a la tortura de niños. Sin embargo, nos condelemos de todos los que sufren y no sólo del dolor de las víctimas débiles de la crueldad. El objeto de la compasión puede ser sencillamente un enfermo, o hasta un paciente que está pasando por un tratamiento doloroso pero necesario. La piedad no parece ser el único elemento de nuestra respuesta a la crueldad a los indefensos; debemos añadir un sentido de injusticia. Ningún niño puede merecer la brutalidad. El castigo es justificadamente infligido al servicio de la justicia, la educación o la seguridad pública; pero si va más allá de estos fines, o se aparta de ellos, le llamamos,



“cruel e insólito” y lo prohibimos. El Estado imparcial de Montesquieu no tenía otro fin que “proteger la seguridad de los inocentes”.

La injusticia de la crueldad obviamente provoca indignación, pero ello no explica por completo nuestro horror ante la brutalidad cometida contra niños. Sólo quienes colocan la injusticia absolutamente como el primero de los males pueden pensar ello. Tales personas también dirían que en tiempo de guerra no hay que atacar a los indefensos civiles, porque ellos no han consentido en la guerra hasta el mismo grado que los soldados armados para combatir. Se supone que el consentimiento crea un derecho mutuo para emprender acción militar, y no puede decirse que los civiles lo aceptaron, puesto que están desarmados. Pero el sentido común tan sólo se rebela contra esta deformación legalista de la experiencia. Sin duda es la indefensión de los civiles la que los exime de todo ataque, no la ausencia del consentimiento que puede ser imputarse a un conscripto que está disparando contra otro. Se cree que es más cruel saquear una ciudad que matar hombres armados, pero no porque los civiles padezcan mayor dolor o sean más inocentes. No sólo es la piedad o un sentido de la justicia lo que nos mueve. La simple falta de valor también pone al desnudo un ataque cruel, por decirlo así. Sin el valor necesario para superar el miedo a los peligros auténticos como aquellos a los que se enfrentan los hombres en combate, la crueldad no encuentra ninguna virtud compensadora. No hay atenuantes ni ve los. Es crueldad pura, sin mezclas. El carácter de quienes saquean y destruyen y de quienes matan mu-

jeros y niños es de demencial crueldad y nada más. Un soldado valiente es sencillamente un personaje menos repulsivo que otro cobarde. Un enemigo armado tiene al menos la oportunidad de reafirmarse, de obligar a sus adversarios a hacer un esfuerzo de valor. En suma, no es tan indefenso ni tan lamentable como un civil desarmado. En combate, los conquistadores también muestran valor, y ello altera toda la situación. Mucho antes de la era cristiana, Tucídides presintió esto muy vivamente en su relato del saqueo de la ciudad de Miclano. “La raza tracia, como los más sanguinarios de los bárbaros, siéndolo más aun *cuando no tienen nada que temer*, mataron a todo ser vivo en la ciudad, niños, ancianos y hasta animales.” En particular, atacaron una escuela de niños y mataron a todos los que había en él. Según Tucídides, durante toda la larga guerra nada pudo acercarse a este saqueo “en su carácter súbito y su horror”.<sup>18</sup> Tucídides había narrado ya todas las crueldades de una guerra prolongada, que fueron muchas; pero esta barbarie fue tanto más despreciable por su cobardía. No había nada que temer. El valor no vino a reducir esta brutalidad.

La guerra habría de convencer a Montaigne de que el valor no bastaba. Sin la piedad para contenernos y la justicia para instruir a los príncipes, no había frenos contra la mutua destrucción. En realidad, había comenzado sus ensayos con unas reflexiones sobre la piedad y el valor ante la crueldad de la guerra. Con poca confianza en la justicia, no hubo nada que

<sup>18</sup> Tucídides, *The Peloponnesian War*, trad. R. Crawley (Nueva York: Modern Library, 1934), libro 7, sección 29.

contuviera su misantropía, salvo una fe en el heroísmo de las víctimas y en la modestia moral de los campesinos, que socialmente eran los últimos de los últimos. Sea como fuere, el valor tiene una mejor apariencia privada que pública. Por ello, Montesquieu lo abandonó, aunque no enteramente sin lamentarlo. El comercio no promueve esas virtudes aristocráticas, las más altas. No crea hombres buenos ni patriotas valerosos, pero sí cura nuestra vida pública de algunos de sus peores males. Reduce el maquiavelismo, la inestabilidad y la guerra. Al cambiar el valor por la codicia, reducimos de forma considerable la crueldad en gran escala. El mejor Estado moderno, en opinión de Montesquieu, no aprovecha más el valor que la piedad o alguna otra virtud privada. Se apega a una virtud y sólo a una: la justicia. Más aún la reciedumbre moral había remplazado implícitamente al valor físico, pues no es muy claro que una nación de completos cobardes pudiera ser justa. La seguridad y la libertad del ciudadano depende (si hemos de aceptar el retrato que Montesquieu pinta de los ingleses) de una conducta que podría ser demencial, pero también vigorosa y moralmente valiente.

Aun cuando se muestra más misantrópica, la teoría política de Montesquieu fue menos intensamente negativa que el inmenso *no* de Montaigne al mundo de la crueldad y la pretensión. Una confianza en el comercio y en la ley parece tranquilizadora, aun si se basa en el sacrificio de las más altas virtudes. Sin embargo, los mundos mentales de quienes anteponen a todo la crueldad, a pesar de tan hondas diferencias, conservan también ciertas profundas similitudes, en

especial una fácil aceptación de la variedad cultural y un igualitarismo negativo. Dado que las más especulaciones brutalidades públicas usualmente se cometen contra pueblos extranjeros, Montaigne y Montesquieu tuvieron que investigar las justificaciones que solían darse por las matanzas y la esclavización de los bárbaros. El argumento más antiguo y común ha sido que los bárbaros son inferiores por naturaleza. Puesto que la propia naturaleza, por lo visto, emitió reglas de conducta, era claro que se había propuesto que los europeos esclavizaran a aquellos pueblos inferiores a los que, con ese propósito, había hecho de otro color. Montaigne estuvo completamente de acuerdo en que la naturaleza era en realidad nuestra mejor guía para la buena conducta. Por tanto, era cuestión de cierta importancia para él saber si las diferencias entre culturas eran o no naturales, y en todo caso, cuál era inferior y cuál superior, juzgadas por su habitual crueldad. La barbarie, como no tardó Montaigne en descubrirlo, era algo que "no embona en nuestros usos". Cada pueblo le parece bárbaro a alguna otra tribu. Además, la infinita multiplicidad de costumbres y opiniones que tanto le gustaba enumerar demostró que ninguna de ellas surgía como cosa natural. Todas eran invenciones humanas. No hay nada que no sea decente o indecente en algún lugar. Todos son rompimientos con la original simplicidad de la naturaleza, y su variedad sólo prueba cuán insignificantes son, pues "la naturaleza avergüenza nuestros vanos y triviales esfuerzos".<sup>19</sup> Todas esas

<sup>19</sup> Montaigne, "Of Cannibals", en *Essays*, vol. 1, pp. 205-206.

costumbres son equidistantes de la naturaleza, y por tanto, las diferencias no importan por sí mismas. Lo que importa es saber quién es cruel. Los caníbales devoran la carne de los muertos, lo que nos hace retroceder horrorizados, pero somos nosotros quienes torturamos y perseguimos a los vivos. Nuestro orgullo no se justifica: no hay pueblos naturalmente superiores o inferiores, pero la arrogancia y la crueldad caracterizan a los europeos, y no a los que ellos desdennan, tildndolos de bárbaros. De hecho, había en Montaigne una veta de primitivismo, pero esto no es necesario para sus propósitos. Montesquieu no la compartía, y dejó de buscar normas humanas en la naturaleza. No obstante, también él empleó toda la variedad de costumbres para socavar el orgullo de la civilización europea. Tan sólo se trataba de exponer la falta de fundamento de las excusas ofrecidas por los enormes daños infligidos a los pueblos primitivos. "Como el negro prefiere un collar de cuentas al oro... se demuestra que no tiene sentido común." Los indios americanos se cortaban las barbas en una forma extraña, y por ello fueron legalmente esclavizados por los españoles. En contraste con Montaigne, Montesquieu supo que no debía explayarse sobre alguna supuesta superioridad de los pueblos aborígenes. Le bastó mostrar que ninguna diferencia podía justificar jamás la crueldad. Más aún, Montesquieu tenía otra razón para desear que sus lectores conocieran y comprendieran todas las culturas: en realidad creía que "el conocimiento hace manso al hombre", así como la ignorancia nos endurece. Después de todo, no son

los primitivos sino los supercivilizados los que deberían recuperarse de la crueldad.

Para Montesquieu, toda inferioridad y superioridad eran creaciones de la política. Una vez que hemos esclavizado a pueblos extranjeros, a quienes en nuestra ignorancia despreciamos, los reducimos a la inferioridad. La esclavitud los hace imbéciles, y no viceversa. "Nada asemeja más a un hombre a la bestia que ver siempre hombres libres sin ser libre él mismo."<sup>20</sup> Una vez reducidos los hombres por la esclavitud, la crueldad entra en acción para hacer mayor la distancia entre el amo y el esclavo. En Asia, afirmó Montesquieu, por esa razón castraban a los esclavos negros. Y en las *Cartas persas*, se emplean eunucos negros para mantener continua sumisión y dominio en el harem. Son como herramientas de su amo común, que lo gobierna todo por control remoto. Como comenta uno de los personajes de *Hécuba*, de Eurípides: "Esto es lo que significa ser esclavo: sufrir abusos y tolerarlos, obligados por la violencia a soportar la injusticia." El significado de la extrema desigualdad nunca ha sido mejor definido. Si tales distancias sociales crean el clima apropiado para la crueldad, entonces una menor desigualdad podría ser un remedio. Hasta Maquiavelo supo que no es posible gobernar por la crueldad a nuestros iguales, sino tan sólo a nuestros súbditos inferiores. Montesquieu elogió en ocasiones aquellas democracias antiguas cuya fragilidad e igualdad hacía que sus ciudadanos fuesen incapaces de gobernarse unos a otros, o que se negaran

<sup>20</sup> Montesquieu, *Esprit*, vol. 1, pp. 329-330 y 338.

a hacerlo. Y Montaigne llegó a admirar la simplicidad de los campesinos, cuyas relaciones mutuas, creía él, estaban mejor reguladas que las de la nobleza. Pero esto no era más que un rechazo del espíritu aristocrático de competencia, no una reflexión sobre la desigualdad como situación social. Y en realidad ni Montaigne ni Montesquieu estaban dispuestos a considerar la igualdad social como un bien positivo. La desigualdad sólo era preocupante mientras fomentara y creara oportunidades de ser crueles. Su igualitarismo fue puramente negativo, arraigado en una sospecha de las endeblez razones que solían ofrecerse para justificar no sólo la desigualdad, sino también sus peores consecuencias.

La desigualdad, además, engendra ilusiones. Montaigne pensaba que embota hasta tal punto nuestro sentido común que olvidamos que "el pedestal no es parte de la estatua".<sup>21</sup> Esta no era tan sólo la queja habitual de que no sabemos apreciar el verdadero mérito porque fácilmente nos dejamos engañar por simples galas y apariencias. Lo que Montaigne temía era el simple prestigio del poder, el despliegue de valor que lo acompaña y la crueldad que ambos fomentan. Y Montesquieu llegó a obsesionarse, gracias a Versalles y todo lo que representaba, por el poder destructivo de la pompa cortesana. La corte crea en torno del despota un vacío que lo separa de sus súbditos, y éste es el requisito para el máximo, a la vez, de desigualdad y de crueldad potencial y real. Nada, entonces, podría ser más peligroso que la deificación

<sup>21</sup> Montaigne, "Of the Inequality That Is among Us", en *Essays*, vol. 1, p. 255.

de nuestros superiores políticos. La desacralización de la política fue, de hecho, uno de los principales objetivos de Montesquieu. Para ello no se necesitaba igualdad, y él prefirió un pluralismo jerárquico, moderado por instituciones igualitarias como, por ejemplo, el jurado elegido por azar. Los jurados determinan el resultado de aquellas ocasiones en que el ciudadano ordinario se encuentra ante el derecho penal con sus consecuencias físicas. El igualitarismo negativo es en realidad un temor a las consecuencias de la desigualdad, y especialmente del deslumbrante efecto del poder, que libera de todo freno a sus tentadores. Tal es un corolario obvio de poner la crueldad ante todo.

La cura para la arrogancia no es la igualdad, sino la modestia. Y no hay forma de arrogancia más de testable, que la pretensión de algunos de nosotros de ser agentes de Dios, sus delegados en la Tierra con la misión de castigar a sus enemigos. Después de todo, fue en defensa del honor divino por lo que fueron torturados y quemados vivos todos aquellos herejes. Montaigne comprendió que la tortura había infectado todo el mundo oficial, fuese secular o eclesiástico. Se había convertido en el mal omnipresente. Montesquieu, viviendo en una época un poco más moderada, también se escandalizó por la persecución oficial de pecados y faltas menores. Ello fue en parte porque a ninguno de los dos le importaban ya aquellos pecados, pero también porque anteponian a todo la crueldad. Los crímenes tan brutalmente castigados no eran en sí mismos actos de crueldad. Por consiguiente, carecían de particular importancia precisa-

mente al contrastarlos con los horrores de la tortura oficial. Montesquieu aconsejó a las cortes dejar en paz las creencias y los hábitos sexuales y concentrarse en el serio asunto de proteger la seguridad de la vida y de la propiedad. Montaigne no tenía fe ni siquiera en este tipo de reforma legal. Creía que casi todas las leyes eran inútiles, porque las reglas generales nunca embonan realmente en la verdadera diversidad de los casos individuales y porque casi todos los procedimientos jurídicos son tan crueles que aterrizan a los ciudadanos respetuosos de la ley, sin lograr casi nada más. Sin embargo, él y Montesquieu convinieron en insistir en que la discreción de los jueces debía quedar tan limitada como fuese posible. Ello expresó una considerable desconfianza de la judicatura en general, lo cual no debe sorprendernos; después de todo, ambos eran magistrados con experiencia que habían pasado años en los tribunales de Burdeos. No confiaban en ninguna clase gobernante; ciertamente, ni en la suya propia.

#### LA POLÍTICA ESCÉPTICA

La sabiduría de la experiencia sólo intensifica el escepticismo de quienes colocan en primer lugar la crueldad. ¿Cómo podría ser de otro modo? La excusa habitual para nuestros actos públicos más execrables es que son necesarios. En realidad, ¿cuán auténticas son estas necesidades? Ni Montaigne ni Montesquieu estaban ciegos ante los imperativos de la ley ni de la razón de Estado, pero sabían que mucho de lo que pa-

saba por debajo de estos nombres no era más que capricho del príncipe. Responder al peligro es una cosa, pero "necesidad" en el vocabulario maquiavélico significa mucho más. Expresa una gran confianza en dominar los hechos una vez que han sido inteligentemente analizados. Dominar la necesidad es gobernar. Y esto, junto con el sometimiento de la Fortuna, está al alcance del gobernante sagaz. Una vez comprendida y captada la necesidad, ya sólo se trata de tramitar y de ejecutar. Éste es el utopismo de la eficiencia, con toda la crueldad y la traición a que ello invita. Montaigne pensaba que la política era demasiado caótica e incierta para poder gobernarla de acuerdo con algún plan. Desdeñó a Maquiavelo, considerando que no era más verosímil que cualquier otro intrigante político, y tan miope como casi todos. En suma, Montaigne no consideró concluyentes estos argumentos amorales. En realidad, no llegaban a ser respuestas racionales a ninguna necesidad. Pero cuando se duda de la necesidad, se duda de todo. Si los príncipes deben cometer atrocidades, que al menos las lamenten y hagan algún esfuerzo para no ir a la guerra por algún capricho personal, concluyó Montaigne.

En esto Montaigne no fue original. Eurípides ya había reconocido, mucho tiempo antes, la cobardía que impulsa la crueldad política. Las abominaciones justificadas por la necesidad rara vez son más que miedo del príncipe, no a sus enemigos extranjeros sino, como en el caso de Agamenón, al propio prestigio del soberano. ¿Quién podría ser más pusilánime, moral y físicamente, que Agamenón, dispuesto a sa-

crificar a su hija a las supersticiones de un ejército y a sus rivales por el poder? El valor y la abnegación de Ifigenia ponen de mayor relieve aún su inestabilidad. En las obras troyanas de Eurípides, sólo las mujeres atormentadas y vencidas tienen dignidad o valor; los héroes no son más que una partida de cobardes. Después que Troya ha quedado absolutamente destruida, Polimestor mata al último hijo de Héctuba, aunque él mismo lo había criado. Su acto, explica, "fue dictado, como veréis", por una política de sabia precaución. "Mi motivo primero fue el temor, el temor de que si este niño, nuestro enemigo, sobreviviera, algún día podría fundar una segunda e insurgente Troya" (*Hécuba*, 1136-1139).<sup>22</sup> Cuando en *Las troyanas* los griegos, con la misma precaución política, arrojan desde la muralla al pequeño hijo de Héctor, Hécuba grita abrazando el cuerpecillo destruido del niño,

Tomada la ciudad y amigüilados los frigios,  
Todavía os infunde miedo tan tierno niño.  
No alabo esta vil pasión, si carece de racional  
fundamento.

(*Las troyanas*, 1164-1165)

El ethos heroico nunca ha recibido peor paliza que a manos de las nobles mujeres de Eurípides. En todas estas obras, el zorro maquiavélico, Odiseo, hace los crueles cálculos de política: cálculos que apenas ocul-

<sup>22</sup> Eurípides, *Hecuba*, trad. William Arrowsmith, y *Trojan Women*, trad. Richmond Lattimore, en *The Complete Greek Tragedies*, ed. David Grene y Richmond Lattimore (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

tan las ambiciones personales y, sobre todo, los temores de estos héroes militares. Si en realidad apreciamos altamente el valor, tendremos que rechazar sus expresiones militares y no dejarnos impresionar por la afirmación de sus necesidades. Montaigne lo hizo, y pronto su escepticismo creció hasta abarcar toda convención del orden público y todos los usos aceptados de la vida privada. La pasión por la fama y la gloria sólo le pareció otra vana ambición, inspirada por el temor de superar a la muerte. El pensamiento mismo de cualquier vida —o renombre— más allá de la tumba pareció crear un terreno síquico apropiado para la crueldad. Montaigne prefirió disfrutar de la vida, y pensar en la muerte sin esperanza ni temor.

No hay nada menos utópico que este tipo de escepticismo. "El mundo es incapaz de curarse a sí mismo. Le impacienta tanto el peso que le oprime, que sólo aspira a librarse de él, sin considerar el costo", escribió Montaigne.<sup>23</sup> Montesquieu tenía más fe en la legislación y en el cambio social, pero no era un entusiasta. En las *Cartas persas* hizo la descripción de una pequeña comunidad utópica. Pero aun en este mundo imaginario, la utopía sólo parece probar que debe terminar pronto. La antigüedad y la continuidad son las mejores recomendaciones de las instituciones, no porque no sean "bárbaras" y "monstruosas", sino porque, arguyó Montaigne, "maravillosamente, tendemos a lo peor".<sup>24</sup> La mayor parte de nuestras leyes son dignas del más total desprecio, pero si las altera-

<sup>23</sup> Montaigne, "Of Vanity", en *Essays*, vol. 2, p. 423.

<sup>24</sup> *Idem*, "Of Presumption", *ibid.*, vol. 2, p. 107.

mos caeremos en la inestabilidad y la destrucción directa, lo que bien podría ser peor. Una lealtad decente pero no excesiva al orden actual sin excusas, le pareció el único camino. Hasta ese punto, escogió bando en la guerra civil, puesto que era inevitable. Pero siguió siendo justo a la oposición. Como escribiría de él Emerson, admirado: se encontró "igualmente adverso a los males de la sociedad y a los proyectos que se ofrecían para paliarlos"; Montaigne "niega, por pura probidad".<sup>25</sup> En este caso, probidad significa que Montaigne no vio razones para suponer que los cambios de creencias alterarían en forma considerable la conducta humana. Los que han intentado corregir el mundo mediante nuevas creencias, observó con cansancio, sólo han suprimido los vicios superficiales; no han tocado los vicios esenciales. Por consiguiente, la mejor religión, si se piensa en la paz, es aquella en la que hemos nacido: la que está mejor establecida en nuestra patria y aquella a la que estamos más acostumbrados. Esto no es un intento de pasar por alto las enormes fallas de las ideologías e instituciones existentes; es, antes bien, el reconocimiento de que las alternativas no son mejores. Es el conservadurismo de la repugnancia universal, si esto se puede llamar conservadurismo. Pues, ¿en qué sentido puede decirse que apoyamos un orden existente de cosas si no podemos pensar nada que decir en su favor, excepto que ahí está? Es un acto de perfecta

<sup>25</sup> Ralph Waldo Emerson, *Representative Men*, en *English Traits and Other Essays* (Londres: J. M. Dent, 1908), pp. 237 y 242.

disociación, pero no necesariamente una retirada del mundo público.

Cuando se empieza con la crueldad, como lo hizo Montaigne, parece abrirse una enorme brecha entre la vida privada y la vida pública. Comienza con la exposición de la flaqueza y la mezquindad de las razones que se ofrecen por las enormidades públicas, y luego pasa a ser un sentido de que los gobiernos son irrealistas, alejados de las realidades acerca de las cuales parecen hablar. No se trata de que la vida privada sea mejor que la vida pública: ambas son igualmente crueles. Antes bien, se trata de que todos tenemos un sentido de la incoherencia y la discontinuidad de la experiencia privada y la pública. Montaigne consideró imposible que el hombre bueno y el ciudadano bueno pudiesen ser uno solo. Ambos eran inherentemente incompatibles. Las exigencias de la vida social y las de la moral personal son tan sólo distintas. Esto puede causarnos mucha infelicidad, pero es inalterable. "Es uno de los infortunios de la condición humana", escribió, empleando la célebre frase de Montaigne, "que los legisladores deban actuar sobre la sociedad más que sobre el ciudadano y más sobre el ciudadano que sobre el hombre".<sup>26</sup> Montaigne no desesperó, pues creía que, en general, podíamos gobernar nuestra vida pública más eficazmente que nuestro carácter personal. El clima actúa en forma directa sobre nosotros, y aunque es posible modificar sus efectos, obligándonos a seguir direcciones sociales específicas, como personas en

<sup>26</sup> Montesquieu, *Esprit*, vol. 2, p. 170.



realidad no cambiamos. Los ingleses, dijo Montesquieu, tienen una excelente constitución y son sólidos ciudadanos, pero son gentes perfectamente horribles. También sufren de una incurable melancolía, con tendencias suicidas. Las leyes pueden hacer mejor o peor la vida colectiva, pero cada uno de nosotros es fundamentalmente inalterable, y la moral es, hasta cierto punto, cuestión personal. En realidad, le causaba optimismo pensar que la política y la moral fuesen totalmente distintas. Se podía intentar una reforma social sin exigir una revolución moral, lo que es, a la vez, imposible y tiránico en extremo.

Separar de este modo la política y la moral es abrir la puerta a un maquiavelismo potencial, lo que era imposible e intolerable para Montaigne. Él creía, en contraste con Montesquieu, que nuestra capacidad de gobernar nuestra vida personal, aunque sólo fuera en aislamiento, era mayor que nuestra capacidad de gobernar nuestra existencia colectiva, regida por la Fortuna. La volición humana sencillamente se reducía en la política, y los hombres públicos se veían obligados a hacer abominaciones, como por fuerza de la necesidad. Pues Montaigne no negó que hubiese mucho que era inalcanzable en la política, mas no por eso lo llamaría justo, y no quería saber nada de ello. Y aun cuando se resignara a las crueldades públicas, no podía aceptarlas como inevitables. Siempre ha habido hombres grandes y generosos que las han evitado. Su espíritu se dividía, imagen del desconcierto. De su carrera pública dijo que "el alcalde y Montaigne siempre han sido dos personas, muy claramente

separadas".<sup>27</sup> El alcalde Montaigne había desempeñado un papel en el escenario por deber, y había cumplido con sus demandas lo mejor que había podido. Montaigne no fue una de esas almas remilgadas que conservan su pureza interna evitando cuidadosamente la política. Como alcalde, nos dice, hizo lo menos que pudo: política que defendió como el curso de acción menos dañino que encontró. Obviamente, se sintió más impotente en las oficinas públicas que en su biblioteca; mas para él no hubo una diferencia moral. La lealtad seguía siendo la misma, en todas las circunstancias. No traicionaría a su príncipe por una persona privada, pero tampoco traicionaría a éste último por el bien del príncipe. Epaminondas le pareció admirable en particular a Montaigne, porque en combate no mató a un enemigo que una vez había sido su huésped. Empero, lo inaplicable de la política le impresionó profundamente. Dejen que los príncipes sean justos; si tratan de ser magnánimos, sólo serán arbitrarios. Además, la sociedad no depende, para su sobrevivencia, de la virtud personal. Una sociedad de perfectos villanos estaría tan sólidamente unida como cualquier otra que exista, y en general no sería peor. Lo que nos mantiene unidos no es la moral, sino la necesidad física y las leyes, así sean las más feroces. Tras años de luchas religiosas, el espíritu de Montaigne fue como una guerra civil en miniatura, la cual reflejaba la perpetua confusión del mundo. Pero su haz de percepciones políticas no refleja una falla intelectual, sino la negativa a aceptar las comodidades

<sup>27</sup> Montaigne, "Of Husbanding One's Will", en *Essays*, vol. 2, p. 482.



de la pasividad política o las trivialidades de Maquiavelo. Montaigne eligió un bando en la guerra civil, cumplió con su deber y mantuvo bajo constante vigilancia al alcalde.

La visión de una sociedad libre para Montesquieu estaba arraigada en suposiciones no menos sombrías ni menos halagüeñas para la humanidad que las de Montaigne. Sólo que, en su caso, a su odio a la crueldad añadió la creencia de que la justicia pública y la libertad política podían limitar nuestras peores propensiones. Sin embargo, estuvo muy lejos de ese activo y positivo humanitarismo que estaba a punto de cobrar gran difusión, especialmente en Inglaterra. La edad de reforma que comenzó en el siglo XVIII fue impulsada por una creciente repulsión ante la crueldad. Acaso no se la pusiera en primer lugar, pero bastantes personas odiaron la crueldad con tanta intensidad que las costumbres y las instituciones del mundo angloamericano se alteraron considerablemente. Como nos lo recuerda A. V. Dicey, apologista de aquella época, no fueron los derechos inalienables de la Declaración de Independencia sino una nueva percepción del sufrimiento de los esclavos la que produjo la abolición de la esclavitud en el sur de los Estados Unidos.<sup>28</sup> El efecto atribuido a *La cabaña del tío Tom* nos habla del mismo poder de la piedad. En ambos casos, se trata de una verdad a medias, que duda cabe, pero no enteramente engañosa. Desde las horripilantes caricaturas de Hogarth hasta la protección

<sup>28</sup> A. V. Dicey, *Lectures on the Relations between Law and Public Opinion in England* (Londres: Macmillan, 1952), pp. 188-190 y 309.

de los animales, y desde la literatura moralizante hasta la reforma penitenciaria, se dijo y se hizo algo que fue por completo nuevo, y se comprendió que así era. La indignación por la crueldad tuvo mucho que ver con la reforma práctica durante bastante más de 100 años, y así sigue siendo, aun entre los baños de sangre de nuestra época. Desde sus orígenes, y en realidad desde la reforma social en general, a menudo se dice, aunque no con mucha precisión, que corresponde a la época de Jeremy Bentham.

### CRUELDAD MORAL Y MISANTROPÍA

Entre los más grotescos errores intelectuales de interpretación se encuentra el que Bentham sea considerado, a veces, como culpable, en cierta medida, de los terrores de la dictadura contemporánea. Hoy se hacen burlas de su plan para mejorar las prisiones, como modelo para futuros *gulags* y campos de concentración. Este escrito, que pretendía desacreditar a todos los críticos del orden tradicional, no debe detenernos. Una teoría moral que comienza identificando el mal con el dolor tomará, obviamente, en serio la crueldad; y en realidad Bentham la aborreció, así como muchos de sus discípulos que tanto hicieron por reformar las prisiones y los hospitales, y por reducir la brutalidad de la vida cotidiana en Inglaterra y en los Estados Unidos. La diferencia entre los benthamitas y Montaigne o Montesquieu no fue de sensibilidad, sino de esperanzas. Bentham estuvo enteramente libre de misantropía, y en realidad creyó que una actividad de

beneficencia era uno de los placeres básicos: la piedad es una emoción dolorosa, y aliviar los sufrimientos de los demás es, asimismo, un alivio para nosotros mismos. Además, podemos tener la esperanza de disfrutar aún más de la beneficencia, cuando aprendamos a rechazar la religión y a planear más racionalmente nuestras vidas. Calculando nuestros propios placeres futuros, pasaremos de la prudencia y la beneficencia privadas a un gobierno responsable, dispuesto a tender la mano. Examinándose a sí mismo, Bentham creyó que estaba cabalmente capacitado para actuar como planificador para las personas que ya estaban a punto de aprender una precisa contabilidad moral y política. Entre sus muchos proyectos hubo el del gobierno de los indigentes, que en retrospectiva nos parece un modelo de crueldad moral. La administración de los pobres, como decía Bentham, sin duda eliminaría el más grave dolor físico de la pobreza, y lo haría con eficiencia y economía. También prescribiría hasta con los más nimios detalles cómo cada momento del día de los pobres albergados en ciertas instituciones sería administrado por sus omnipotentes regidores. El que los pobres quisiesen hacer unas cuantas elecciones o anhelaran un poco de libertad no aparece en este ejemplo de filosofía práctica. Al parecer, no se le ocurrió a Bentham que estaba restringiendo a sus futuros pupilos, pues estaba muy abrumado por su actual miseria física.<sup>29</sup> Sin embargo, la mezcla de beneficencia y de opresión

<sup>29</sup> Jeremy Bentham, *Pauper Management Improved*, en *Works*, ed. John Bowring, vol. 8 (Nueva York: Russell and Russell, 1962), pp. 369-439.

moral no resulta muy alentadora, y fácilmente puede desencadenar todo tipo de oficiosidad autoritaria e insensible, tanto pública como privada. Tal vez el más grande error de Bentham consistió en haber creído en la verosimilitud de una benévola-clase gobernante, tan humanitaria como él mismo en su interés por poner fin a la crueldad física perpetrada contra los esclavos, los delincuentes, los animales, los pobres y los débiles.

Bentham no se cuenta entre aquellos revolucionarios cuya piedad les llevó a un violento celo público. No fue Robespierre. En realidad, desde Mandeville y Montesquieu ha habido un general reconocimiento de que la piedad no es buena guía para la política pública. Es un freno necesario puesto a todos nosotros como personas, que de otra manera podríamos tender a la crueldad. El desdén de los estoicos por la piedad entendida sencillamente como otra perturbación emocional fue abandonado, pero los límites de la piedad sí fueron extensamente reconocidos y analizados.<sup>30</sup> Sin embargo, ello no implicó una desconfianza de la benevolencia personal o de todas las reformas públicas. Desde luego, hubo desafíos todo el tiempo en cuanto a la transformación humanitaria de los modales y los sentimientos de Europa y América. El marqués de Sade tuvo sus admiradores, los cristianos más ortodoxos no olvidaron el pecado, y no pasó inadvertida la hipocresía de tantas afirmaciones humanitarias. Hubo todo un ejército de críticos de la

<sup>30</sup> Norman S. Fiering, "Irresistible Compassion in the Eighteenth Century", en *Journal of the History of Ideas*, 37 (1976): 195-218.

sociedad que desdeñaban una cultura sentimental, satisficha de sí misma y cuasihumanitaria. Siempre hubo quienes notaron cierta crueldad moral en la aplicación práctica de la filantropía. De hecho, Hawthorne y Nietzsche sólo fueron los más notables y más elocuentes entre los que sintieron repugnancia ante un humanitarismo inmune ante el escepticismo e inconcieniente de sus propias limitaciones. Algunos hasta llegaron a preferir la crueldad física a la monstruosa crueldad moral que veían.

¿Qué es la crueldad moral? No se trata, tan sólo, de herir los sentimientos de los demás. Es la humillación deliberada y persistente, de tal modo que la víctima al final no confíe en sí misma ni en nadie más. Tarde o temprano, entrañará un daño físico, pero éste no es inherente a ella. Por muy dolorosa que sea la humillación, no causa daño corporal. Montaigne tenía clara conciencia de la crueldad moral, y la veía como peligro personal, mas nunca la confundió con la brutalidad física. Tuvo buen cuidado de no humillar ni traicionar a otros, y de evitar que lo insultaran. Todo su argumento en pro de la autonomía personal y del minucioso autoexamen fue un plan de defensa propia moral. No miró en sí mismo, como lo hicieron posteriores atletas de la introspección, como Rousseau, para redimirse presentándose como modelo universal de una víctima moral. Se conocía a sí mismo, y se gustaba demasiado para ello. Por tanto, se salvó de la crueldad moral. También como él en este aspecto, Montesquieu evitó todos los planes que pudiesen recrear las crueldades y humillaciones morales que él asociaba con la religión revelada.

Sin embargo, quedó reservado a escritores protestantes explayarse, no sólo sobre las mezquinas crueldades de las prácticas cristianas, sino sobre el autotortormento de su moralidad internalizada. De la angustia de una conciencia cruel, Montaigne y Montesquieu conocieron relativamente poco. Después de todo, ninguno de los dos nació en Nueva Inglaterra.

Para apreciar la angustia de una conciencia privada moralmente cruel, basta leer *The Scarlet Letter*, de Hawthorne. Arthur Dimmesdale se quita la vida, lleno de odio a sí mismo, y con la conciencia culpable. Desde luego, es un ser débil, centrado en sí mismo, pero sus sufrimientos, infligidos por él, son terribles, mucho peores que todo lo que causan a Hester sus perseguidores puritanos. Además, ella está protegida por el valor y el orgullo contra su enconojigato. Dimmesdale, el ministro, no tiene ninguno de sus recursos, decididamente no cristianos; tan sólo se tortura a sí mismo y no hace nada por ella ni por el hijo de ambos. Cuando escribió sus verdaderas pesadillas acerca del Boston puritano, Hawthorne había llegado al mismo punto del camino que Montaigne y Montesquieu, apartándose del cristianismo. Aún podía aprovechar la censura más tradicional y ortodoxa que solía hacerse en la práctica religiosa: que había abandonado la religión del amor y la pureza de la fe original. Pero también se preguntó, como ellos, si no había algo inherentemente cruel en el cristianismo. Para alguien que pone en primer término la crueldad, esta pregunta no puede ser trivial.

*The Scarlet Letter* no es un ataque implacable al Boston puritano, pero las virtudes que Hawthorne

atribuyó a sus antepasados fueron cívicas, no religiosas. El más cruel de sus relatos no es *The Scarlet Letter*, sino "The Gentle Boy", en que todo un pueblo se une para acosar a un inerme niño quáquero. Los muchachos son especialmente crueles, y hasta el único amigo del niño, un impedido, levanta su pequeña muleta para golpearlo. Mientras el niño sufre, su madre está lejos: demasiado ocupada promoviendo su tipo de religión para cuidar de su hijo. La verdad acerca del cristianismo, como Hawthorne lo veía, era que alimenta nuestra natural propensión a la crueldad, y de ella medra. Y cuando no puede encontrar un objeto externo, se vuelve hacia adentro, hacia el yo, para producir misántropos como "Young Goodman Brown", que por doquier ve el pecado. Pero Hawthorne estuvo característicamente sostenido por una fe en las virtudes de las víctimas. Sentido común, competencia y ante todo un orgullo muy anticristiano salvan a algunas de las mujeres de sus novelas y, en realidad, las hacen admirables. Cuando no poseen estas recias virtudes, son destruidas por los fanáticos que las rodean; esto le ocurre a la pobre Zenobia en *A Blithedale Romance*. Sin embargo, no hay esperanza ni redención para los que se odian a sí mismos, para los varones obsesionados por el pecado, como Dimmesdale.

Nadie habría comprendido el destino de Dimmesdale mejor que Nietzsche, que también dejó atrás su religiosidad protestante. El, no menos que Hawthorne o Montaigne, se pasó la vida contemplando el espectáculo de la crueldad cristiana, pero no pudo imaginar víctimas que como Hester Prynne fueran dignas

de nuestra admiración. Su misantropía era demasiado profunda para ello. El horror de la crueldad vuelta contra uno mismo le pareció tan abrumador y lo odió tan cruelmente que, a la postre, buscó el alivio en la violencia física. En ello, no se diferenció de Maquiavelo. Ambos vieron la religión de la mansedumbre como una enorme máquina de tal improbidad y humillación culturales que sólo un arranque de energía pagana lograría borrar sus efectos.

Hay un mundo de diferencia entre la sombría creencia de Hawthorne, de que la cantidad del mal es constante, aunque su cualidad se altere, y la visión de la historia de Nietzsche, como perpetua decadencia. Aunque Hawthorne sabía que con el puritanismo se habían perdido cierta dignidad y probidad, él no lo lamentó. Siguió la lógica psicológica de poner en primer lugar a la crueldad y abrazó la mediocridad estadunidense, regocijándose en la simplicidad de sus modales y en las modestas aspiraciones de su pueblo. Nada más que crueldad dejan quienes buscan la perfección y olvidan el humilde bien que se encuentra directamente a su alcance. Eso fue lo que le hizo desconfiar tanto de los filántropos declarados, como el reformador de las prisiones, Hollingsworth, quien acababa por destruirse a sí mismo y a aquellos que le aman. De tan obsesivos reformistas dijo Hawthorne: "El continuo pecado de un filántropo, me parece a mí, suele ser una oblicuidad moral. Su sentido del honor deja de ser el sentido de otros hombres honorables. En algún punto de su carrera —no sé exactamente cuándo o dónde— se ve tentado a modificar el derecho, y apenas puede dejar de persuadirse de que la

importancia de sus fines públicos le permite dejar a un lado su conciencia privada.”

Lo abstracto de las reformas penitenciarias de Hollingsworth no sólo le hacen intolerante, sino que le ciegan ante las verdaderas emociones y sufrimientos de quienes le rodean. Sólo existen para él como ayudas u obstáculos a su proyecto. Ni siquiera tiene conciencia de que los sacrifica, ya que no puede reconocer ningún apego personal. Cuando por fin se percata de que su helada indiferencia ha llevado a Zenobia a la muerte, pierde sus convicciones y queda reducido a una inerte imbecilidad. Hollingsworth vencería a cualquiera de la supremacía del hombre privado, aun en lugares públicos, pues los sentimientos privados son nuestro auténtico carácter. Si no tenemos ninguno —tan sólo “causas” públicas—, somos dementes, como pronto queda Hollingsworth.

Para Nietzsche, la plácida resignación de Hawthorne era una vergüenza impensable, mediocre, y la crueldad se volvió para él una preocupación obsesiva e incontinente. A veces la consideró como un vicio de la inmadurez, que los hombres dejarían atrás. Otras veces, recordando los horrores de la Inquisición, temió que las sectas políticas aún fuesen capaces de tales crueldades. Mas, por mucho que se estremeciera ante la crueldad física, detestaba mucho más la crueldad moral. La piedad y la hipocresía le parecían verdaderas plagas, enfermedades de una cultura decadente y putrefacta. La piedad no es natural en nosotros: hay que aprenderla; y Nietzsche pensó que Europa la había aprendido demasiado bien. Ahora, todo era ovejas, ya no había lobos. La descarga física

de crueldad había sido bloqueada por el cristianismo, y vuelta en contra del ego. Tal *psiqué* estaba hecha para sufrir cruelmente de pecado, culpa y mala conciencia. Hacia los demás sólo sentía piedad, porque gracias a una religión humillante, cualquiera podía identificarse al punto con el sufrimiento y el papel de víctima. Los europeos, víctimas de sí mismos, no eran ahora tan sólo una masa de Dimmesdales auto-mortificados; eran seres débiles y mezquinos que sofoaban todo espíritu más fuerte que ellos con su concentrada fuerza social. En su ya larga carrera, el cristianismo y sus retoños secularizados había hecho que los europeos fuesen como animales de rebaño enfermos, tullidos, mansos, débiles, torpes, mediocres, hastiados y tímidos. Había castrado y practicado la vivisección en cada uno de ellos, convirtiéndolos en una “horrible vieja”.<sup>31</sup> Ésta es una lista considerable, y Nietzsche le añadió más epítetos de tiempo en tiempo. Europa había quedado permanentemente domesticada, sin por ello superar la crueldad. Tan sólo la había dirigido hacia adentro, cubriéndola con una gruesa capa de hipocresía. La crueldad moral, arma del clero, y la piedad, ideología del débil, habían reducido hasta los más nobles espíritus a la impoten-

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage, 1974), sec. 352 y *passim*. *Idem*, *Beyond Good and Evil*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage, 1966), sec. 229 y *passim*. *Idem*, *The Genealogy of Morals*, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage, 1969), *passim*. Para las ambigüedades de Nietzsche acerca de la crueldad, véase *Menschliches, Allzumenschliches*, en *Gesammelte Werke* (Munich: Musarion Verlag, 1923), secs. 43, 88, 100, 633.

cia, como lo haría una enfermedad contagiosa. Hasta en nuestros más elevados niveles intelectuales, sólo reinaban la represión y la tortura espiritual. El imperativo categórico de Kant apesta a crueldad. Es, dentro de nuestros espíritus, como un juez dispuesto a enviar a todos a la horca. El gran minotauro ya no era un símbolo de crueldad animal, en opinión de Nietzsche, sino lo opuesto; nuestra propia cruel conciencia, que se devora a sí misma.

Al volver hacia dentro nuestra crueldad, también transformamos la crueldad física en el atormentador moral de los demás. No siempre fue así. La crueldad tenía un propósito. Ni religión ni arte eran posibles sin ella, según Nietzsche. El Dios del Antiguo Testamento, con su exigencia de sacrificios, sus plagas y sus iras, era bastante cruel, y sin embargo, se justificaba a sí mismo. ¿Quién puede olvidar las indecibles crueldades representadas en el teatro griego? Nietzsche afirmó que pretendían entretener a los dioses, quienes gozaban el espectáculo del sufrimiento humano. No puede haber fiestas ni celebraciones, ni salud, ni arte, ni auténtica cultura, ni grandes hombres como dioses sin una crueldad saludable y manifiesta. La humanidad, de hecho, sólo tiene dos posibilidades: una cruel conciencia automutiladora que gobierne al imperio de los débiles, o un implacable egoísmo en que el fuerte domine con crueldad a sus inferiores. Nos vemos reducidos a una elección entre la crueldad física y la crueldad moral. En semejante visión, el mundo queda de cabeza. Los débiles son los poderosos, gracias a su dolo y a sus grandes números, mientras que los individuos auténticamente fuertes son en realidad

las víctimas. Así pudo Nietzsche enseñar a las clases socialmente poderosas y a los varios megalómanos de la Europa de entre guerras a temer a los débiles. En realidad, no sólo había que aborrecer la pobreza y la debilidad física; los pobres y los débiles se convirtieron en blancos de una crueldad justificable. Las más florecientes ideologías europeas de aquellos años no fueron violentos ataques al socialismo. En realidad, el fascismo aborreció a los débiles. Tal vez no fuese ésta la intención de Nietzsche, pero el cruel odio de la crueldad moral aprobó la brutalidad física. En este aspecto como en muchos otros, Maquiavelo y Nietzsche fueron muy semejantes. Ambos encontraron su venganza contra la religión, la filantropía y la compasión en una gloriosa crueldad. La primera Guerra Mundial tuvo que inyectar vida en esas ideas. La mojigatería humanitaria unida a imaginados sufrimientos físicos creó una generación que en realidad aborreció la hipocresía, tanto como Maquiavelo y Nietzsche la habían aborrecido. Estos hombres "elevaban la crueldad a una virtud mayor porque contradecía el humanitarismo de la sociedad y la hipocresía liberal".<sup>32</sup> La revuelta contra la hipocresía fue una afirmación de la alegría por medio de la crueldad.

Cuando Montaigne habló de su cruel odio a la crueldad, estaba pensando en la brutalidad física.<sup>33</sup> No obstante, si alguien pone la crueldad moral en primer lugar, ya sea la injusticia, como a veces lo hacen los revolucionarios, o el tormento de sí mismo

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harvest, 1973), p. 331.

<sup>33</sup> Montaigne, "Of Cruelty", en *Essays*, vol. 1, p. 421.

y la hipocresía, como lo hizo Nietzsche, fácilmente podemos adoptar cada una de las más crueles máximas de Maquiavelo. Para quienes ponen ante todo la crueldad física, también serán reprensibles la impropiedad y la hipocresía. Montaigne consideró que estos vicios eran feos, cobardes, maquiavélicos y conducen a la crueldad. Son un peligro para los nexos de la sociedad que dependen de la confianza mutua. Empero, no los colocó en primer lugar, como lo hizo Nietzsche. La hipocresía era una falla tan convencional que no provocó en él más que desdén. Hasta la traición tenía un lugar en la política, pero no la crueldad. Poner en primer lugar la crueldad exige una reordenación diferente y mucho más dislocadora de las reglas morales. Se convierte en un radical espíritu de negación. Cuando Montaigne "nos" comparó con los animales, mostró un agudo sentido de su repugnancia moral a su propia sociedad histórica o a cualquier otra. Los persas de Montesquieu que visitan Europa logran el mismo efecto: una pérdida de la habitual aceptación de nuestro propio mundo. Tras pasar revista a todas las acciones que los hombres consideran honorables y útiles, Montaigne decidió que en realidad sólo había una "acción que es necesarísima y muy útil para la sociedad humana, que sin duda es el matrimonio. Y sin embargo, el consejo de los santos ha concluido lo contrario".<sup>34</sup> Éste es un rechazo de la misantropía y a la vez de un mundo cuyas fantasías y aspiraciones nos conducen tarde o temprano no a la crueldad; pero también significa que Montaigne había dado la espalda al mundo en que vivía.

<sup>34</sup> *Idem.*, "Of the Useful and Honest", *ibid.*, vol. 2, p. 257.

El hecho de que colocar la crueldad en primer lugar tuviera dramáticas consecuencias para Montaigne se debió, muy probablemente, a su sentido de la futilidad de la acción pública. En esto, Montesquieu difirió de su maestro, como ya hemos visto. Montesquieu puso la crueldad en primer lugar, pero en tal forma que pudiera inventar una teoría del gobierno constitucional, teoría que logró su mayor repercusión en los Estados Unidos. Fue a enriquecer la tradición local de los derechos naturales, consagrando cierto sombrío realismo y un temor al poder político unificado en sus leyes constitucionales. Allí, por fin había encontrado su lugar la misantropía. De hecho, odiar, cruelmente, y colocar esto en primer lugar, sigue siendo parte poderosa de la conciencia liberal. Sin embargo, no es una posición tan sencilla como podrían pensarlo aquellos que intuitivamente dicen "lo que más aborrezco es la crueldad". Semejante ordenamiento de los vicios tiene consecuencias a las que tal vez sólo Montaigne dio la cara. Hace que la acción política sea intolerablemente difícil; puede nublar nuestro juicio y acaso nos reduzca a una debilitadora misantropía, y hasta recurramos a la crueldad moral. Estas trampas sólo puede evitarlas el escepticismo y una aisladora altivez. Esto está abierto a pocos de nosotros, y hasta puede estar por debajo de nuestra dignidad, como Montaigne lo pensó al ser nombrado alcalde de su ciudad. La misantropía, especialmente, es algo que podemos temer tanto como la temió él. Hemos aprendido a encogernos de hombros ante las matanzas, en especial entre pueblos a los que con crueldad desdeñamos como nuestros inferiores racia-



les o culturales, pero aún reaccionamos a las que ocurren en nuestra propia órbita cultural. Como las guerras religiosas de la temprana Europa moderna, no sólo revelan nuestra capacidad para la crueldad, sino también una infinitud de engaño y de hipocresía. Y es esta última, más que la crueldad que tratan de ocultar, la que parece provocar la mayor censura pública.

La concentración de Montaigne en la crueldad es, desde luego, difícil de soportar. Por ello somos tan evasivos cuando hablamos de crueldad, de la misma forma que lo fueron los filósofos que nos antecedieron. Cuando se menciona la crueldad, de inmediato decimos "sadismo", que es un estado patológico, así como Aristóteles decidió hablar de la condición de los brutos.<sup>35</sup> Aún más, a menudo eludimos la crueldad discutiendo gravemente sobre si la agresividad humana es innata y hereditaria o aprendida y condicionada por el medio. Puede suponerse que una de estas opciones nos da cierta esperanza de que con el tiempo vaya cesando la crueldad aunque por qué debiera ocurrir así, es algo que no está claro. Sospecho que evadimos hablar de la crueldad porque no nos gusta hablar de ella. Esto puede ser tan sólo cobardía intelectual, pero yo no lo creo. Me parece que si a personas liberales y humanitarias, muchas de las cua-

<sup>35</sup> Esto puede decirse hasta de un libro reciente que trata directamente de la crueldad y que, como no es de sorprender, lo escribió un especialista en Montaigne. Véase Philip F. Hallie, *The Paradox of Cruelty* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1969). Esto puede decirse con más razón aún de Barington Moore, Jr., *Reflections on the Causes of Human Misery* (Boston: Beacon, 1970).

les están entre nosotros, se les pidiera ordenar los vicios, pondrían en primer lugar la crueldad. Intuitivamente elegirían la crueldad como lo peor que hacemos. Entonces se encontrarían muy pronto ante todas las paradojas y los acertiños con que tropezó Montaigne. Éstos no desaparecerán. Están aguardándonos; sencillamente elegimos no reconocerlas, como tendríamos que hacerlo si habláramos de lo que conocemos. De lo que parece que hablamos sin cesar es de la hipocresía, y no porque oculte cobardía, crueldad u otros horrores, sino porque las fallas de probidad y de sinceridad nos perturban enormemente, y son vicios que podemos atacar de manera directa y con facilidad. Son más fáciles de soportar y parecen menos intratables. Sin embargo, hacer de la hipocresía el peor de todos los vicios es una invitación a una misantropía nietzscheana y, asimismo, a una mojigata crueldad. Por ello la hipocresía y quienes la aborrecen son de interés inmediato para todos los que ponen en primer lugar la crueldad.