

---

# Un humanismo bien temperado\*

## Conversación con Tzvetan Todorov

Ger Groot

Una lápida en la fachada indica que allí vivió el filósofo Auguste Comte: «Fundador de la religión positivista», una religión a la medida del hombre. En la actualidad, el edificio que alberga una dependencia minúscula de la École des Hautes Études –cerca del Teatro Odéon de París, en una de las tortuosas calles respetadas por los planes de remodelación del barón Haussmann– no tiene nada de distinguido ni de oficial. La pesada puerta se abre al pulsar el timbre y da acceso a una escalera que ha conocido tiempos mejores, pero que sigue conservando los letreros esmaltados que exhortan al visitante a limpiarse los zapatos. En el tercer piso aparece la primera señal de vida académica: un letrero de cartón sobre la puerta despintada menciona el nombre de la Escuela Su-

---

\* El presente texto constituye un capítulo del libro *Adelante, ¡contradígame! Filosofía en conversación*, recopilación de entrevistas con dieciocho pensadores de nuestros días, que será publicada próximamente por la editorial Sequitur.

perior. Al otro lado, una estancia pequeña y sombría: el despacho del teórico de la literatura y ensayista, Tzvetan Todorov.

Todorov nació en Bulgaria, pero obtuvo hace años la nacionalidad francesa. En 1963 llegó a París como becario a bordo del Orient Express y no volvió a irse nunca más. Tardó dieciocho años en regresar de visita a Sofía, su ciudad natal. Al igual que su compatriota Julia Kristeva, ha dejado su impronta en la teoría literaria francesa, a la que enriqueció en la década de los sesenta y setenta con ideas procedentes de las escuelas eslavas, sobre todo de los formalistas y estructuralistas de Moscú y Praga. Desempeñó un papel clave en la introducción del teórico ruso Mijail Bajtin en los países francófonos y a través de éstos en el mundo occidental. Ha escrito más de una decena de libros sobre simbolismo, interpretación y crítica literaria.

Ahora, en su despacho parisino califica estos libros de obra de juventud. «En un momento dado, uno deja de interesarse por los instrumentos analíticos para pasar a utilizarlos y abordar con ellos los temas que considera esenciales. Durante la carrera y cuando empecé a investigar, mi deseo era descubrir el método adecuado. Poco a poco comprendí que en las ciencias humanas no existe una fisura entre el investigador y el objeto de investigación. Se trata en ambos casos de la persona en su especificidad. No hay que intentar eliminar a la persona, sino, todo lo contrario, convertirla en el tema de investigación.»

El tema que suscitó su interés de forma casi natural fue el encuentro entre diferentes culturas, un encuentro del que Todorov constituye un vivo ejemplo. Si bien a estas alturas es más francés que búlgaro, sigue experimentando la irreductible diferencia que le distingue de un francés de nacimiento y de un búlgaro corriente. Nunca fue tan consciente de esa diferencia como cuando regresó por primera vez a su país en 1981. Tal como escribió: «En casa» (Sofía) se sentía un extranjero, pero en «su casa» (París) seguía siendo el «extranjero».

Este desdoblamiento, sin embargo, no tiene por qué ser fatal. Todorov no cree en un «nomadismo sistemático», como predica un

pensador como Gilles Deleuze, ni tampoco en un cosmopolitismo desvinculado de cualquier lugar. Dos almas nacionales en un solo cuerpo son soportables, siempre y cuando entre ambas exista una jerarquía. La pérdida de la propia cultura no es una tragedia si es sustituida por otra que se convierte en un nuevo punto de orientación.

Desde el principio eligió con un fervor total la identidad francesa. Vista con cierta distancia, esta elección incluía, sin embargo, ciertas reservas. «A pesar de mi voluntad de adaptarme, nunca me esforcé por perder mi acento original», escribió en 1996 en su autobiografía *L'homme dépaycé*. «Llegué a París de repente, con mi historia, procedente de un país con una determinada tradición y un determinado régimen político», explica en París con una voz suave en la que sólo las marcadas erres delatan su procedencia eslava. «Durante el primer año de mi estancia eso no me preocupó lo más mínimo. Prefería olvidar el pasado y con ello mi identidad. Pero en un momento dado la diferencia cultural empezó a ser importante. Me fui dando cuenta de que el ser humano no es una hoja en blanco sobre la que se pueda escribir impunemente lo que uno quiera, sin relación con el pasado. Entonces se me planteó el tema de la relación entre dos hechos incontestables: la unidad de la humanidad y la enorme diversidad de culturas. De este tema se desprendía automáticamente la cuestión de las relaciones entre las personas en general: las relaciones intersubjetivas que constituyen el fundamento de la identidad humana y que inevitablemente desembocan en una moral.»

De teórico de la literatura se convirtió en ensayista y, como él mismo dice, sin temor a las connotaciones negativas de la palabra, en «moralista». Al principio, sobre todo, en Francia, era un caso excepcional. Desde hacía años, los pensadores franceses mantenían silencio sobre temas como la moral y el humanismo. El estructuralismo, en palabras de Foucault, había anunciado la muerte del hombre y se había burlado del humanismo. El sujeto no era ya más que un punto en una red, un efecto del lenguaje, un peón en un

campo de fuerzas anónimas. «Pero quien deconstruye al ser humano, no puede defender al mismo tiempo los Derechos Humanos», escribió Todorov a finales de los ochenta en un duro artículo publicado en el *Times Literary Supplement*. Frente al antihumanismo en boga, Todorov defendía un humanismo temperado y consciente de sí mismo.

Este humanismo fue bien acogido por filósofos jóvenes, como André Comte-Sponville, Luc Ferry y Alain Renaut, que en 1991 publicaron el polémico volumen titulado *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, en protesta contra lo que consideraban un inmoralismo antihumanista. «Entre tanto», dice Todorov con cierta satisfacción, «la revista *Autrement* ha iniciado una serie especial titulada “Morales”, que en cada número trata de una virtud concreta: honor, amabilidad, lealtad, etcétera. Además hay otros indicios de que el tema ya es menos tabú.» La autoridad de la que goza su pensamiento contrasta con la modestia con la que define su propio valor filosófico («Llámeme crítico cultural, no pretendo ser filósofo»), dando así un nuevo e inesperado relieve a la lápida de la fachada sobre la religión humanista de Comte.

Durante la conversación en su despacho, la cuestión de si los postestructuralistas y sus oponentes antinietzscheanos se refieren realmente al mismo humanismo queda sin resolver. Todorov está intranquilo, sus ojos se desvían continuamente hacia su hijo, que en el último momento se ha puesto enfermo y ha tenido que ir con él al despacho. El niño sigue la conversación pálido, sentado en un taburete. De pronto se echa a llorar y tiene accesos de vómito. Al final acaba acurrucándose debajo de la chaqueta de cuero de su padre, mientras aprieta contra sí su foca de peluche. Una vez superada la peor crisis, entrevistado y entrevistador dedican un tiempo a adecentar la habitación con paños y pañuelos de papel. Después de hora y media de vómitos y llantos, el pequeño ya no está para debates humanistas profundos.

*Ilusiones*

«Hasta finales de los setenta mi campo de trabajo era relativamente limitado», explica Todorov. «Desde joven me había interesado la literatura, lo que implicaba automáticamente la lingüística, pues la literatura se desarrolla en el universo del lenguaje. Poco a poco, ese terreno empezó a ampliarse. A ello contribuyó considerablemente mi estudio de las obras de Bajtin. Hasta ese momento, la literatura era para mí un objeto ajeno, que podía estudiarse como se estudia un compuesto químico o un fenómeno natural. Las circunstancias personales, la situación histórica o el trasfondo político no podían desempeñar papel alguno. Pero Bajtin demuestra cómo tú, en tanto que lector, estás implicado con toda tu persona en el texto. De este modo surge un diálogo en el que el texto deja de ser un objeto para convertirse en un interlocutor. En 1981 publiqué mi libro *Mikhail Bakhtine et le principe dialogique*. Ese trabajo me puso en una nueva senda, en la que empecé a prestar mucha más atención a cuestiones como la intersubjetividad y todo lo que sucede entre las personas. Quizá no fuera un giro de ciento ochenta grados, pero sí uno de noventa.»

Tres años más tarde, Todorov describió ese giro en su ensayo *Critique de la critique* (Crítica de la crítica, 2005), en el que ajustaba cuentas con lo que llama la «tradición romántica» en la crítica literaria: la idea de que una obra literaria sea un todo formal y cerrado en sí mismo, que sólo pueda estudiarse de una manera «inmanente». El siglo XIX había inventado la idea de la autonomía de la obra de arte, y los estructuralistas del siglo XX, con su fijación con los principios inmanentes, las oposiciones y los mecanismos de la obra, hicieron exactamente lo mismo. Incluido el propio Todorov, quien en 1968 fue el encargado de redactar la parte «Poétique» del muy leído compendio *Qu'est-ce que le structuralisme?*

Isaiah Berlin, quien le escuchó una conferencia sobre Henry James en Oxford, le sacó de su ilusión al observar durante el cóctel que siguió a la conferencia, con una amabilidad algo distante: «Henry James, estructuras narrativas, hum, ¡Ya veo! Pero ¿por qué no se ocupa usted de cosas como el nihilismo y el liberalismo en el siglo XIX? ¡Eso es muy interesante!». Aquella observación le impresionó, porque Berlin, un ruso de nacimiento, había vivido el mismo cambio de cultura que él, pero tenía que admitir que había sabido reflexionar indudablemente mejor sobre esa experiencia de «ser diferente». Al parecer, el distanciamiento no era el mejor camino para entender los resortes que mueven a las personas, y –como iría descubriendo poco a poco– ése era el objetivo de la literatura.

Todorov tenía sus motivos para mantener aquella actitud de distancia. En Bulgaria había crecido en un ambiente en el que la ideología era tan omnipresente que también se hacía sentir en el estudio de la literatura. La teoría literaria se dedicaba básicamente a evaluar las obras en función de su corrección marxista-leninista. Un enfoque puramente formal, como el que Todorov descubrió en el estructuralismo, constituía un remedio eficaz frente a este método: la única respuesta lúcida a la firmeza del sistema comunista, que le había llevado desde Bulgaria a Francia, era la indiferencia política y ésta parecía armonizar bien con el enfoque estructuralista. Pero esta indiferencia también empezó a tambalearse cuando, después de otra conferencia en Inglaterra, Arthur Koestler le dijo, en tono amable pero firme, que veía poco futuro en su actitud fatalista de mantenerse al margen.

En *Crítica de la crítica*, Todorov constató que un enfoque formalista es tan infructuoso como uno ideológico y que ninguno de los dos toma en serio las ideas del escritor. Si el enfoque ideológico sólo quiere ver en la literatura la confirmación de sus propias opiniones, el formalista ni siquiera se detiene en el contenido de lo escrito. «Rousseau –padre de la Revolución francesa– y Gobineau –padre

del racismo— enviaron sendos mensajes, pero el crítico literario los considera con igual simpatía», ya había observado Sartre.

Todorov comprendió hasta qué punto esa crítica estaba justificada cuando, durante una conferencia sobre Diderot, se atrevió a poner en tela de juicio las ideas de éste y acto seguido uno de los especialistas en este autor presentes en la sala le criticó duramente, preguntándole si pretendía leerle la cartilla a Diderot. Más tarde, Todorov escribió: «A mi juicio, a ese experto le faltaba precisamente respeto por las ideas de Diderot. Al parecer éstas sólo podían ser reconstruidas como una especie de puzzle, quedando vetada cualquier crítica.» Lo que de hecho significa que habían sido declaradas muertas como ideas.

Así, aunque su modestia le haga afirmar lo contrario, fue adentrándose cada vez más en la filosofía. En su libro *La vie commune* de 1995 (*La vida en común*, 1995), cuyo subtítulo reza «Ensayo de antropología general», sus interlocutores ya no son Bajtin, Jakobson y Propp, sino Rousseau, Hegel, Feuerbach, Hobbes y Freud. En su estudio *La conquête de l'Amérique* de 1982 (*La conquista de América*, 1997) la literatura dejó paso a la historia y la antropología cultural. Por primera vez Todorov se inspiraba en la historia de su vida para escribir un libro, si bien de una forma bastante distante. «¿Qué pasa cuando entran en contacto culturas distintas?», se preguntaba Todorov. Para responder a esta pregunta analizó el descubrimiento y la conquista del continente americano, seguramente el mayor choque cultural que ha sufrido la civilización europea en toda su historia.

«*La conquista de América* se gestó de una manera bastante casual», dice en su despacho parisino. «Me interesaba mucho el tema del encuentro entre culturas, pero no sabía muy bien cómo abordarlo. Estando en México, empecé a leer las crónicas de los conquistadores españoles. Es una literatura extremadamente fascinante, muy rica en detalles, aunque no siempre estimulante, pero de

suma importancia para nosotros. Cabría decir que con aquel encuentro empezó la era moderna: en cierto sentido la conquista de América constituye su fundamento. Más tarde volví a estudiarla desde el otro punto de vista. De ahí surgió una antología de textos en los que los aztecas contaban cómo habían vivido la llegada de los europeos.»

El libro de Todorov deja claro lo complicado que es reconocer al otro cuando no se le quiere negar la igualdad, pero al mismo tiempo tampoco se le quiere privar de sus rasgos característicos. Mientras leía las crónicas, Todorov descubrió que la fuerza de los conquistadores radicaba en su habilidad para manejar, mucho mejor que sus contrincantes, el simbolismo del mito y de la ideología. Sobre todo Hernán Cortés, el conquistador de México, fue un maestro en ese campo. Esa superioridad fue, según Todorov, tan importante como la superioridad de las armas europeas.

El virtuosismo tenía, sin embargo, un precio. Fray Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los indios en el siglo XVI, fue capaz de reinterpretar los sacrificios humanos de los indios, que tanto horrorizaban a los europeos, como un signo de máxima devoción: ellos regalaban a los dioses lo más preciado que tenían. Pero Fray Bartolomé de las Casas despejó de este modo el camino hacia un relativismo cultural que, según Todorov, terminó en el siglo XX en la indiferencia y el abandono de cualquier valor absoluto.

### *El derecho a la diferencia*

Combatir el nihilismo sin dejar de ser ateo: ésa fue la tarea que Todorov se impuso en las primeras páginas de *Crítica de la crítica*. Su libro sobre América le había dejado claro cuál era el callejón sin salida, pero no le había enseñado cuál era la respuesta. «Cuando lo



acabé me sentía bastante insatisfecho. Quería seguir, pero no tenía sentido volver a estudiar otro choque de culturas. Por supuesto, podría haber analizado el papel de Francia en Argelia o en África, pero seguramente habría obtenido los mismos resultados. Quería seguir analizando los conceptos que había utilizado en mi libro sobre América. Por ello empecé a estudiar a autores que se habían planteado las mismas cuestiones antes que yo.» El resultado fue el libro, *Nous et les autres* (1989) (*Nosotros y los otros*, 1991), un estudio sobre las maneras en que los autores franceses han reflexionado, desde el siglo XVI, sobre la «alteridad» de los pueblos extranjeros. En ese libro, Todorov ajustó cuentas tanto con el relativismo cultural, que adjudica a cada civilización un valor propio intocable y la hace inmune a las críticas desde el exterior, como con el chovinismo cultural que quiere imponer sin miramientos sus valores y costumbres a otros pueblos.

Llegó a la conclusión de que sólo la libertad y la igualdad pueden considerarse valores universales y de que el Estado democrático es el sistema que mejor las salvaguarda. Dentro de este sistema, las culturas pueden adoptar la forma que quieran, pero todas ellas pueden y deben ser juzgadas en base a ese principio humanista. No todas las culturas obtendrán los mismos resultados. Hay sociedades objetivamente mejores y peores. Eso no impide que también una democracia deba poner límites a la libertad de sus ciudadanos. Toda vida social exige cierta condescendencia: incluso los principios más fundamentales exigen moderación. Todo humanismo es en la práctica un *humanismo bien temperado*, concluía Todorov haciendo un guiño a Bach: un humanismo temperado o moderado que, para garantizar su supervivencia, no teme fijar límites a las libertades y a los derechos absolutos de cada individuo.

«Dentro de las libertades democráticas también pueden producirse actos que son totalmente intolerables», dice en su despacho. «Una democracia nunca puede tolerar el uso de la violencia cuyo

objetivo es derrocar a la democracia. Es un error creer que la democracia no puede resistirse con medios violentos a los intentos de aniquilarla. Pongamos el tristemente famoso ejemplo de la República de Weimar: me pregunto si no habría sido preferible reprimir con dureza las fuerzas que la amenazaban, precisamente porque la democracia encarna el principio de libertad y universalidad.»

«La filosofía política siempre ha establecido una distinción entre la libertad en sentido antropológico —el derecho de hacer lo que me venga en gana— y la libertad política, que imponía un límite a esa libertad absoluta de acción personal, puesto que *mi* derecho a matar al otro (arraigado en la libertad personal absoluta) niega a éste *su* libertad. Hemos de poner límites a nuestras acciones, sencillamente porque vivimos en una sociedad y no vagamos por los bosques como seres solitarios.»

*¿No existe una libertad absoluta en la sociedad?*

«No. Pero sus límites se han de trazar y someter a discusión en el debate público. La democracia se caracteriza por su negativa a aceptar aquellas limitaciones que sólo pueden legitimarse desde la tradición. El hecho de que siempre han de poder someterse a debate es un indicio del buen funcionamiento de la democracia. Los límites de la libertad han de fijarse a través de un consenso libre, en un proceso en el que todos tienen derecho a pronunciarse al respecto.»

*La democracia se basa en diversas premisas que ella considera universales. Hay quienes afirman que esa pretensión de universalidad es en sí misma opresora. Por ello, hoy en día se hace hincapié en el derecho a la diferencia.*

«Las instituciones surgidas a raíz de la Declaración de los Derechos Humanos, que ahora forman el preámbulo de la Constitución y garantizan la igualdad de derechos a todos los ciudadanos, constituyen el fundamento de la democracia. Por supuesto, siempre hay personas que están en contra, pero la democracia tiene derecho a defenderse, si es preciso, incluso recurriendo a la violencia.

En Francia, los partidos de extrema derecha, por muy antidemocráticos que sean sus principios, han decidido participar en el juego de forma democrática. Participan en el debate público y respetan sus reglas. Por consiguiente, no hay motivo para prohibirlos. En este contexto quisiera seguir a Habermas y decir que, al someterse a estas reglas, aceptan implícitamente la idea de universalidad. Se sitúan dentro de un horizonte de comunicación y con ello dentro de un proceso que empieza entre dos individuos, pero que acaba abarcando a toda la humanidad.»

*No sólo la derecha se ha resistido a la idea de universalidad. También lo han hecho algunas corrientes de izquierdas.*

«En Francia eso apenas ha ocurrido. Hoy en día, sólo la extrema derecha defiende el derecho a la diferencia. La tradición de izquierdas, siguiendo los pasos de la Revolución francesa, siempre se ha orientado hacia el universalismo: hacia lo que también se llama el «espíritu republicano». La república francesa siempre se ha considerado a sí misma como la encarnación de valores universales, frente a lo puramente nacional, jerárquico, etcétera. Es cierto que un movimiento como *SOS racisme*, que en este país desempeña un papel muy importante, apeló en un principio al derecho a la diferencia. Consideraban que para poder defender a los inmigrantes y a otras minorías, éstos tenían que mantener sus particularidades. Eso parecía lógico, pero pronto se dieron cuenta de que era un camino funesto y volvieron a hacer hincapié en el derecho a la igualdad.

»Por supuesto, las diferencias han de tener suficiente espacio para manifestarse, pero siempre sobre el trasfondo de una idea fundamental de igualdad. La exigencia de igualdad de derechos es la primera condición para la democracia. En cambio, no hace falta exigir la diferencia. Yo soy siempre diferente: no es una cuestión de derechos, sino un hecho. Lo importante es que no se me margine por el hecho de ser diferente. Por consiguiente, si algo hay que exigir es la igualdad, y no la diferencia.»

*Sin embargo, el feminismo, después de una fase igualitaria, empezó a acentuar la diferencia.*

«Eso pertenece a otro ámbito. La segunda generación de feministas no pone en tela de juicio el principio de la igualdad de derechos. La igualdad de derechos es una base que permite plantear la cuestión de la especificidad de la mujer. Pero si se hace al revés, se logra lo contrario y se vuelve a encerrar a las mujeres en la cocina. Es más bien una cuestión de orden de sucesión y de jerarquía. Eso no supone que ambas cuestiones sean mutuamente excluyentes.»

*La diferencia que establece usted entre libertad antropológica y libertad política afecta también a la diferencia entre lo personal y lo público. Usted dice que no le corresponde al Estado ponerse en el lugar del individuo para buscar la felicidad por él.*

«Un Estado que quiera regular la vida de sus ciudadanos de principio a fin acabará inevitablemente en el totalitarismo. Uno de los principios básicos de la democracia es la separación entre lo privado y lo público. En la vida privada tengo derecho a hacer lo que quiera, siempre y cuando no perjudique a otros, mientras que en la vida pública estoy sometido a ciertas normas, porque en algún momento se decidió que unas reglas son mejores que otras y que éstas no pueden someterse a debate constantemente. Por supuesto hay casos ambiguos en los que resulta difícil determinar qué pertenece al ámbito privado y qué al público, pero lo mismo sucede con todas las oposiciones que atraviesa la vida social.»

*Como el debate sobre la eutanasia o sobre la inseminación artificial...*

«Son los típicos casos ambiguos en los que es necesario que intervenga una especie de *sabiduría pública*. Por ello en Francia aún no se ha legalizado la eutanasia. En Holanda quizá sea distinto, pero también allí esta cuestión se somete a un continuo debate. La inseminación artificial es legal hasta cierto punto. Pero el médico que en Francia trajo al mundo al primer bebé probeta interrumpió poco después su investigación y se pronunció en contra de una aplica-

ción ilimitada de la inseminación artificial, porque podría tener consecuencias perjudiciales para la comunidad en su conjunto.

»No se trata de un asunto que atañe únicamente al individuo. El hecho de no tener hijos puede ser un problema personal grave para una pareja, pero la posible solución de este problema tiene también repercusiones públicas. Baste con pensar en la financiación; irá en detrimento de otras investigaciones, de la lucha contra el cáncer, contra el sida, etcétera. Por muy personales que parezcan esas cosas, no están al margen de la vida pública y, por consiguiente, la opinión pública tiene algo que decir al respecto.»

*Por un lado tenemos un debate público sobre cuestiones como la equidad y la justicia y por otro un debate moral, que no es necesariamente menos público. Usted defiende también una moral pública.*

«La moral pública es la justicia, la equidad. Aunque, en verdad, la moral es siempre privada: tiene que ver con el proceder del individuo. Por eso no hemos de intentar que la humanidad sea moral a través de la política. Por ejemplo, poco nos importa que los motivos de quienes introdujeron la semana laboral fueran morales o no. Quizá sólo querían hacer carrera, qué más da. Lo importante es que con ello impusieron un acto de justicia social que ha hecho más llevadera la vida para millones de personas. La virtud no tiene nada que ver con ese acto. La virtud sólo se practica por el propio bien, y por eso es siempre personal.»

### *Peluche*

«¿No te encuentras bien?», le pregunta a su hijo, al que se le ha caído el peluche. El pequeño niega con la cabeza y vuelve a quedarse dormido en los brazos de su padre. Todorov alarga el brazo para recoger el peluche. Mientras se incorpora prosigue: «Ahí radica la diferencia entre moral y moralismo. La moral es algo que

me exijo a mí mismo, que sólo puedo exigirme a mí mismo, si la moral quiere seguir siendo moral. Exigírsela a otro no me hace más moral. Como mucho me hace aparecer como un conformista que dice a otros cómo han de comportarse, sin añadir nada a mi propia virtud.»

En 1991, Todorov escribió su estudio moral más sobrecogedor: *Face a l'extrême (Frente al límite, 1993)*, sobre la conducta de personas que fueron recluidas en campos de concentración y que tuvieron que vivir en condiciones extremadamente inhumanas. «En la elección de este tema hay un elemento autobiográfico. No sólo provengo de una cultura distinta a la de Europa occidental, sino también de una cultura política que hasta hace poco era totalitaria. Así pues, la conducta de personas en una situación totalitaria me conmueve de forma especial. Estudié este tipo de situaciones a partir de testimonios sobre los campos de concentración, que son la forma más extrema de totalitarismo. Los testimonios que aparecen en el libro no provienen de mi propio país, pues allí apenas había testimonios disponibles, sino del Gulag ruso y de los campos de la Alemania nazi. El campo de concentración constituye en cierto sentido la quintaesencia del Estado totalitario. En él, el totalitarismo se manifiesta de la forma más clara y elocuente.»

Esas situaciones no despiertan lo mejor de las personas. «Sin embargo, quedó claro que, incluso en tales circunstancias, muchas personas seguían comportándose de una manera conmovedora y humana. No porque estuvieran obligadas a hacerlo, sino porque, al parecer, es inherente a nuestra naturaleza y forma parte de nuestra identidad humana. La madre que sigue ayudando a su hija aunque sabe que también a ella le puede pasar lo peor, o el hombre que comparte su pan, a pesar de estar a punto de desfallecer de hambre: esas personas no lo hacen porque piensen que deben comportarse como seres morales. Las reglas aprendidas desaparecen tras veinticuatro horas de hambre, frío y maltrato. En

cambio, los motivos más profundos, que proceden de la identidad humana, son inextirpables. Esa identidad tiene siempre un carácter social. La conducta moral se deriva de la propia humanidad del hombre, del hecho de que hemos nacido como seres comunitarios.»

Cuatro años más tarde, Todorov volvería a abordar este tema en su libro *La vie commune (La vida en común, 1995)*, en el que arremete contra la tradición «egoísta» de la filosofía, según la cual el hombre sería en primer lugar un ser solitario y egoísta. Platón y Hegel, Kant y Nietzsche, Hobbes y Freud: todos partieron de la premisa de que las personas buscan ante todo su propio beneficio y que por ello es preciso *obligarlas* a adoptar una conducta social. Esto desemboca en una visión bastante pesimista que no se merece el ser humano, piensa Todorov. Casi nadie se comporta como si sólo él fuera importante en el mundo y los demás no fueran sino obstáculos molestos para su propia felicidad. Al contrario, dependemos por completo de otros para nuestra felicidad. La autoestima, el orgullo, la alegría y una existencia plena sólo son posibles si otros complementan nuestras deficiencias, como demuestra Todorov con el ejemplo del desarrollo del bebé en niño. Y esa dependencia nunca desaparecerá.

Por desgracia, dice Todorov, la filosofía ha partido en demasiadas ocasiones de la idea de que el ser humano ideal es una persona totalmente independiente y ese error le ha llevado a la convicción de que el carácter humano es fundamentalmente asocial. El egoísmo y el solipsismo son el reverso oscuro del ideal de autarquía individual. Pero la dependencia no es una imperfección, sentencia Todorov. Es una carencia afortunada que hace que siempre necesitemos a otros para poder ser nosotros mismos, y que desde el principio nos convierte en seres sociales. Esto significa además que la moral no tiene que ser exclusivamente represiva. No nos convertimos en seres morales reprimiendo nuestra naturaleza interna, como ha pensado durante tanto tiempo la filosofía. Nos converti-

mos en seres morales por cuidar con esmero el altruismo que nos es inherente.

»No, no creo que sea demasiado optimista, pues lo contrario también es cierto. Nos dejamos guiar tanto por el altruismo como por el egoísmo. Creo que la educación, en el sentido amplio de la palabra, la *Bildung*, puede desempeñar un papel importante a la hora de reforzar el altruismo. Puede hacernos conscientes de las implicaciones de nuestros actos. Y en ese sentido quizá podamos progresar un poco. No creo que llegemos nunca a superar nuestro lado egoísta, pero es igualmente ilusorio negar nuestro lado social, que incorpora una generosidad fundamental. Al fin y al cabo sólo conocemos la felicidad gracias a los otros y a través de ellos. Es decir, a través de los actos de generosidad.»

A mediados de la década de los ochenta, en un pequeño ensayo sobre el pensamiento de Rousseau –cuyo título de *Frêle bonheur* (*Frágil felicidad*, 1997) hacía referencia a la extrema fragilidad de la felicidad que otros nos regalan aliviando nuestras carencias con amor, admiración o reconocimiento– indicó que el primer filósofo que había visto la dependencia humana como algo positivo había sido Rousseau. Nuestra dependencia es una bendición, pero al mismo tiempo es nuestra mayor tristeza. Eso le enseñaron los pensadores que en el transcurso del siglo XX desarrollaron una filosofía –como escribiría más tarde– «en primera y segunda persona»: Buber, Bajtin, Lévinas y Habermas.

También en su propia obra, como se irá viendo a lo largo de la conversación, el tema de la primera y segunda personas ha desempeñado un papel importante desde el principio, aunque de una manera encubierta. «En mi primer libro, *Introduction à la littérature fantastique* (*Introducción a la literatura fantástica*, 1982), tuve que recurrir a lo que yo denomino los temas del “yo” y del “tú” para comprender los mecanismos que utilizaban los escritores de literatura fantástica de los siglos XVIII y XIX. Tuve que primar la manera en



que ellos jugaban con una situación comunicativa, con la presencia y ausencia de un interlocutor. Veinte años más tarde ese mismo tema ha vuelto a surgir en un contexto diferente; ahora hablo de la dignidad y del cuidado por el otro.»

### *Virtud*

Su hijo vuelve a despertarse, quiere irse a casa. «Un poquito más», le dice Todorov, «diez minutos». Acaba de explicar por qué se ha atrevido a recuperar en su moral un concepto que en la filosofía ha estado durante mucho tiempo bajo sospecha: la virtud. Los griegos no tuvieron problema alguno en cimentar una ética en esa idea de la excelencia humana, pero a medida que el pensamiento europeo cristiano se fue modernizando, cada vez había menos filósofos que se atrevían a seguir por ese camino. Es posible que las virtudes fueran difícilmente aprensibles para el pensamiento crítico moderno, pero lo más importante era que la mayoría de los filósofos partían de un concepto demasiado negativo de la naturaleza humana como para atreverse a aceptar como premisa una chispa de bondad original.

En *Frente al límite*, Todorov aborda algunas de las virtudes que sobresalen en las historias de los campos de concentración: el valor, la dignidad, la actividad espiritual y sobre todo el cuidado por el otro, la más sublime de todas ellas. No siempre era cuestión de comportamientos heroicos, dice. Quizá debamos prestar más atención a las virtudes cotidianas que –como escribiría más tarde en su ensayo antropológico– constituyen un punto intermedio entre el realismo desencantado y el idealismo represivo. En un mundo desintegrado, quizá la conducta ética también se haya dispersado y ya no pueda encontrarse en conductas sobresalientes, sino en asuntos pequeños, casi incidentales.

«Quizá sea el tipo de virtudes que desde siempre han ejercitado las mujeres y que por ello llaman menos la atención», dice. «Las practican sobre todo las madres. Basta con mirar los cuadros de género del siglo XVII holandés con esas escenas típicas: Terborch, Pieter de Hoogh y otros. Acaso la actual igualdad entre los sexos acabe haciendo más atractivas estas virtudes para los hombres, pero por ahora sigue siendo poco usual que un hombre cuide de un niño enfermo, pese a que es tan gratificante.»

Seguramente esté pensando ya en el hermoso libro sobre pintura holandesa que publicaría poco después bajo el título de *Éloge du quotidien*. En esos lienzos, Todorov aprecia sobre todo la exaltación de las virtudes de la vida cotidiana. «De Hoogh consigue santificar el espacio íntimo en el que las mujeres realizan su trabajo», escribe, «y con ello exalta las virtudes domésticas.»

*Pero ¿qué hace que un acto sea realmente moral?*

«¡Ay! no tengo apenas nada nuevo que aportar al respecto. Creo que quien mejor ha disertado sobre el tema ha sido Kant, el filósofo ético más importante de la tradición occidental. Sólo que Kant, como siempre, lo expone de una forma tan abstracta que nos cuesta reconocer la relevancia de su filosofía para la época actual. Creo que lo que él denomina “imperativo categórico” sigue siendo la ley fundamental de la vida moral: no reducir a nadie a un medio, a un mero instrumento, sino considerarlo siempre como un objetivo en sí mismo. Por supuesto, me está permitido utilizar al otro: cuando le pido a un zapatero que cambie las suelas de mis zapatos, lo considero un medio para poder aprovechar mi calzado durante más tiempo. Pero nunca puedo llegar al extremo de considerarlo *únicamente* un medio, y de sacrificarlo, por así decirlo, a mis zapatos.

»Se trata por supuesto de principios muy banales y generales, pero creo que aún son válidos. Kant fue realmente genial al comprender que una norma de vida nunca puede ser universal, pero sí el *criterio* formal con el que juzgamos actos concretos. Y ese crite-

rio radica en la propia universalidad. Un acto sólo es moralmente defendible si todo el mundo puede y debe tomarlo como norma de vida. Por consiguiente, no una regla relativa a cómo vestirse o lavarse, pero sí la cuestión de si se puede o no robar. Si todo el mundo robara, la sociedad se vendría abajo; por lo tanto, el robo es éticamente inaceptable.

»Kant dejó claro que la universalidad es un criterio indispensable. Creo que el problema no radica tanto en la pregunta sobre los principios morales como en su aplicación. ¿Cómo se les puede dar una forma concreta? Eso es lo que intento investigar en mis libros. Por eso no me considero un filósofo. Por ejemplo, no creo que *Frente al límite* aporte muchas novedades filosóficas. Intento más bien unir entre sí los principios filosóficos abstractos de la moral y los hechos concretos de la historia. Los filósofos clásicos llamaban a este ámbito el terreno de la prudencia: una especie de sabiduría práctica.»

*¿Es éste el terreno de la virtud?*

«Es el terreno de las virtudes, sobre todo de las virtudes cotidianas, aunque a partir de ahí es preciso desarrollar un aparato conceptual que pueda tender un puente hacia lo general. Quizá todas las virtudes puedan reducirse a una sola, pero sinceramente eso no me interesa tanto. Prefiero permanecer en un plano fenomenológico que me permita describir tipos de conducta y de proceder ideal para así, al generalizar, mantenerme cerca de la vida concreta.»

*Sin embargo, Kant, a quien usted recurre, basó toda su moral en el deber y no en la virtud.*

«Es cierto, aunque Kant no excluye la virtud. Sólo que para él la virtud coincide con el deber. La razón de esta coincidencia estriba en que Kant considera la moral como una forma de superar nuestras tendencias naturales. Tiene una visión bastante hobbesiana de la naturaleza humana. En este sentido no estoy de acuerdo con él. Para Kant, nuestras tendencias son por naturaleza malas,

pues son egoístas. Por eso tiene que recurrir al deber, el cual está, por así decirlo, por encima del ser humano y le redime de su estado egoísta convirtiéndolo en un ser moral. Viendo las historias que he recogido en *Frente al límite*, eso me parece muy injusto. Lo extraño es que, pese a que Kant estaba profundamente influenciado por Rousseau, el cual reconocía nuestra tendencia social, no supo apreciar este aspecto.»

*Al igual que Kant, usted tampoco quiere formular valores universales de contenido, y sin embargo afirma que existen valores absolutos.*

«Creo que la tradición europea se ha excedido muchas veces al formular “valores” que, aunque eran presentados como el fruto de la razón universal, en realidad pertenecían a una determinada cultura. Desconfío de este tipo de etnocentrismo. No hemos de perder de vista la pluralidad cultural y la tolerancia frente a ella. Pero hay límites. No se puede hablar de tolerancia sin reflexionar sobre lo que es insoportable. Pongamos el peor de los casos: el guardián de un campo de concentración. ¿Hemos de limitarnos a ser tolerantes con una persona así? Hay un momento en que la tolerancia ha de dar paso a la resistencia y a la lucha, un momento en que intervienen valores universales e irrefutables. Y éstos proceden del principio de intangibilidad del ser humano, del que habla Kant, y del principio de universalidad sobre el que se fundamenta el juicio moral.»

*Continuamente se presentan problemas sobre ese límite de tolerancia. No sólo en torno a las minorías étnicas en Europa que mantienen determinadas costumbres, sino también frente a otras culturas en el exterior, donde existen costumbres que nosotros consideramos totalmente censurables. ¿Qué hemos de hacer en esos casos?*

«Para empezar, cada problema concreto ha de examinarse en su propio contexto. No se puede exigir a un filósofo universalista que tenga una respuesta para cada problema concreto. Podemos estar de acuerdo acerca de determinados valores, pero sólo con suficiente

conocimiento de causa podemos decir cómo han de aplicarse en la práctica. Raymond Aron, uno de los pensadores franceses que más valoro, sabía combinar muy bien estos dos aspectos. Tenía en cuenta en todo momento el horizonte universal, pero también disponía de vastos conocimientos sociológicos, económicos y estadísticos. No podemos actuar basándonos en la *schöne Seele*, el alma bella, y pensar que un buen razonamiento será suficiente para dar una respuesta.»

»Pongamos el ejemplo del velo islámico que tanta conmoción ha causado en Francia. Esta cuestión ha enfrentado a los intelectuales franceses, aunque partían de los mismos principios universalistas. Un bando sostenía que el universalismo no consistía en obligar a las personas a someterse al laicismo, mientras que el otro exigía la integración y hablaba de la agresión social.»

»En semejante situación carece de sentido buscar directamente una respuesta en los principios kantianos. Hay que ensuciarse las manos, y eso hizo en Francia el *Conseil d'État*, al emitir un dictamen muy matizado por el que las alumnas en cuestión podían seguir llevando sus velos, sin que de esa sentencia pudieran desprenderse otros derechos que dieran a la misma un significado totalmente diferente. Creo que es la respuesta correcta ante este tipo de tensiones. Por supuesto, también yo considero escandaloso que las mujeres no puedan conducir un coche o no tengan derecho a la enseñanza. Pero la cosa es más complicada. Hay que mirar a las personas con quienes se trata y averiguar lo que quieren. A veces, las personas quieren su propio sometimiento: existe algo así como un avasallamiento voluntario. No hay que forzar a las personas. Mire el caso de Irán, donde una liberación demasiado rápida de la moral provocó de rebote el efecto contrario.»

*Un universalismo bien temperado...*

«Exacto. Por ello hablo de un humanismo moderado o bien temperado. La búsqueda de ese tipo de respuestas no corresponde

a los filósofos, sino al que conoce la situación. Ahora bien, éste deberá estar atento a todos los aspectos filosóficos que entran en juego. Lamentablemente, no basta con tener bellos principios.»

El peluche cae por última vez al suelo. Todorov acaricia a su hijo. «Sí, cariño, nos vamos a casa.»

G. G.

Traducción: *Catalina Ginaró Ferón.*