

Rémi Brague

Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 23 de mayo de 2019

## **La fuerza del bien**

Antes de todo, querría dar las gracias a la gente que me hizo el honor de invitarme, en primer lugar mi colega filósofo Juan Arana. Me hace también mucha ilusión hablar frente a esta academia, en la cual tengo varios amigos, y que es un poco como la hermana de la academia de la cual soy miembro, igualmente dedicada a las ciencias morales y políticas, en París.

En lo que se refiere al idioma en el cual daré esa conferencia, intentaré que sea el castellano.

### **La vida humana como problema metafísico**

Lo que me hizo escoger el tema de esta ponencia es la situación nueva en la cual nos encontramos ahora, y desde unos setenta años. Soy filósofo y por eso, según mi parecer profesional, dicha situación constituye un desafío y al mismo tiempo una ocasión para la cofradía de san Sócrates. En efecto, si buscamos una palabra que podría caracterizar esta situación, encontraremos que no se puede llamar con otra palabra que « metafísica ». Y resulta ben claro que la metafísica es de la competencia del filósofo, como la ética, la filosofía de la naturaleza, etc. Por otro lado, esta metafísica no tiene nada que ver con la imagen demasiado común de una asignatura abstracta, de un castillo en el aire.

En efecto el asunto de que se trata no es nada menos que el ser o no ser de la especie humana, especie a la cual pertenecemos. Supongo que entre nosotros la cantidad de ángeles y de extra-terrestres hábilmente disfrazados de seres humanos es escasa. Por eso, me parece que la cuestión del ser y del porvenir de la especie humana posee cierta pertinencia.

La existencia de dicha especie ha dejado de ser una evidencia. El fin de la vida humana en este planeta se ha convertido en una posibilidad real.

Los filósofos solemos distinguir dos tipos de posibilidad.

De un lado esta la posibilidad lógica según la cual todo lo que no implica contradicción resulta posible. El campo de esa posibilidad es inmenso: los hechos más raros también son lógicamente posibles. Por ejemplo, no implica contradicción que las naranjas sean azul.

Por otro lado, está la posibilidad real. Es decir, hay algunos hechos cuyas causas ya existen, aunque dichas causas todavía no han producido sus efectos. Por ejemplo, soy capaz de dar esa conferencia porque tengo cuerdas vocales, una lengua, dientes, etc. Cuando me callo, sigue existiendo en mi la posibilidad real de hablar.

El no-ser de la humanidad siempre ha sido una posibilidad lógica: nos es necesario que haya gente. Ahora bien, el fin de la humanidad se ha convertido de una posibilidad meramente lógica en una posibilidad real, puesto que las causas de tal fin ya están.

### **Tres medios para un fin**

Tenemos ahora los medios técnicos que podrían permitir la desaparición de la vida humana de esta tierra. Yo mencionaré tres.

a) Antes de todo están las armas atómicas. Aparecieron al final de la segunda guerra mundial y hoy constituyen un arsenal suficiente para destruir toda civilización y quizás borrar toda vida de la superficie de la tierra. También dicen que se preparan armas nuevas, químicas, bacteriológicas, nanotecnológicas, respecto a las cuales bombas termonucleares parecerían poco más que una broma un poquitín pesada, pero inocente.

b) también está el deterioro del medio ambiente que podría hacer que la vida se haga imposible, por culpa del calentamiento climático y de sus consecuencias, de la contaminación del aire y del agua, etc.

c) Por fin está el progreso de los medios artificiales, por ejemplo químicos, de contracepción. Como consecuencia, la existencia futura de la humanidad depende cada vez menos de la naturaleza y cada vez más de una elección libre de los padres.

Estos tres hechos no se pueden poner en el mismo plano. Son muy diferentes por cuatro razones.

a) Una primera diferencia se halla en la velocidad de una posible destrucción. En un conflicto nuclear, la muerte sería casi instantánea, mientras que la conversión de la Tierra en un desierto sucedería poco a poco; y una extinción demográfica podría suceder muy despacio, sin ruido, y casi inconscientemente.

b) Otra diferencia atañe a las causas que podrían iniciar el proceso de destrucción. Tienen algo en común: todas estas causas dependen de la voluntad humana, pero se distinguen por la cantidad de los agentes. Me atrevería a decir que pueden ser monárquicas, oligárquicas o democráticas. Una guerra total se desencadenaría por culpa de un hombre único que apretaría el botón; una catástrofe ecológica por culpa de tal o tal grupo de industriales o de accionistas que preferirían sus intereses a corto plazo; la extinción demográfica acontecería por culpa de la humanidad entera, de todas las parejas que decidirían quedarse sin descendencia.

c) La tercera diferencia es el eco en la conciencia pública. En los años cincuenta y sesenta, se hablaba mucho de la guerra atómica y sus posibles consecuencias. El recuerdo de Hiroshima estaba todavía fresco en las memorias, y además el riesgo de una confrontación entre los Estados Unidos y la Unión soviética era real. Filósofos de gran fama escribieron libros gorditos sobre el tema. Por ejemplo, los alemanes Karl Jaspers y Günther Anders<sup>1</sup>. Ahora, otro tema se ha sustituido al apocalipsis militar y los periódicos están llenos de artículos dedicados a los problemas del clima. En cambio, poca gente habla del llamado “invierno demográfico”, y cuando lo hace, se refiere a Europa, y menos a la situación de la Tierra como vivienda común.

d) Por fin, la valoración moral de las acciones que conducirían a que se acabase con la humanidad es también muy diferente. El asesinato de todo ser viviente por medio de un bombardeo nuclear u otro sería un crimen espantoso. Un inglés le encontraría tan grave que ponerse una corbata de un *college* que no se ha frecuentado. La desaparición del género humano por causas de carácter ecológico sería seguramente una matanza, pero resultaría difícil calificarla. En cuanto a la extinción demográfica, apenas sería un crimen, porque se parece al crimen perfecto: ¿dónde está la víctima? No hay ningún cadáver. Hasta Sherlock Holmes se quedaría chafado.

Además, ¿qué tipo de ley moral hubiera sido infringida? ¿A cuál mandamiento se hubiera desobedecido? ¿Cuál virtud se hubiera quedada desatendida? No existe ningún deber de reproducirse.

### **Una legitimidad sospechosa**

Hay también otra serie de hechos nuevos. Los hechos que acabo de mencionar son exteriores. Los que voy a señalar ahora son interiores, de carácter intelectual y moral.

En pocas palabras: la humanidad duda de si misma. Duda de la legitimidad de su existencia.

---

<sup>1</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit*, Munich y Zurigo, 1957; G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, Munich, C.H. Beck, 1993 (6<sup>e</sup> éd.)

Para entender las razones de esa duda, yo propondría verlas como la inversión de los niveles recorridos por el proyecto del humanismo. Es como si la modernidad tardía se empeñara en de-construir lo que la modernidad inicial ha construido. Aquí también se pueden distinguir tres etapas:

a) La edad moderna, a principios del siglo diecisiete, quería que el hombre se hiciese “señor y poseedor de la naturaleza”--para decirlo con las palabras de mi compatriota y colega Descartes, el cual no hacía más que repetir las ideas del inglés Francis Bacon<sup>2</sup>. Ese proyecto tenía que cumplirse gracias a las aplicaciones prácticas de las ciencias matemáticas de la naturaleza según el modelo de la física de Galileo. Así las técnicas tradicionales, artesanales, iban a convertirse en la tecnología industrial.

Ahora, nuestra modernidad se da cuenta de las consecuencias peligrosas de la industria. La contaminación por los abonos químicos o los herbicidas, el calentamiento climático son fenómenos conocidos.

b) Para la cosmovisión de la Antigüedad clásica y del Medievo cristiano, judío o musulmán, el hombre tenía un valor moral superior; era el mejor de los seres vivientes. El motivo de tal superioridad era diverso: para los paganos, era la Naturaleza que había realizado en el hombre su obra maestra, en la cual había llevado a cabo la síntesis de todos los niveles del ser ; para los creyentes, era el Dios creador y legislador; para los Cristianos, Dios era además el redentor que ha escogido que Su Verbo se hiciese hombre.

Ahora, salen voces para decir que algunos animales tienen un sentido moral. Peor aún, las mismas voces nos dicen que nosotros somos el más cruel y peligroso de todos los seres vivientes. Mientras las fieras viven en su rincón ecológico y se contentan con su presa específica, el hombre invade todo el planeta y se convierte en un animal de rapiña universal.

c) Hay desde tiempos inmemoriales un presupuesto fundamental, y por eso casi siempre implícito, que el hombre se distingue de los demás animales. Puede ser que no tenga una dignidad superior, pero, por lo menos, es diferente.

Ahora, dudamos del carácter radical de la diferencia entre lo humano y lo animal. Se dice por ejemplo que tenemos más de noventa por ciento de nuestro ADN en común con tal raza de monos. De ese hecho científicamente establecido se deduce la tesis ideológica según la cual somos monos que tuvieron suerte en la lotería de la evolución, nada más.

Por eso se pretende que el hombre en la naturaleza, es el último mono.

Frente a ese doble reto, material e intelectual, tendríamos que ser capaces de decir porque es un bien que haya hombres, y, por ende, porque merece la pena salvar a la vida humana.

### **El paradojo del bien**

Ahora bien, nuestras sociedades viven una situación paradójica. Podemos producir un sinnúmero de bienes, con los cuales nuestros antepasados no podían siquiera soñar. Los bienes que producimos son materiales, como una cierta prosperidad económica, como un alto nivel de salud, como una esperanza de vida más larga.

No esperen ustedes algún desprecio de tales progresos como se fueran síntomas de un “materialismo”. La crítica de tal pretendido “materialismo” de parte de gente que puede comer opíparamente me da un poco de asco. Además, no producimos solo bienes de ese tipo, sino también bienes sociales y espirituales: algo de democracia, algo de justicia social, libros y discos baratos, cultura para todos, etc.

---

<sup>2</sup> Descartes, Discours de la Méthode, VI, Œuvres, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Cerf, 1902, t. 6, p. 62.

Sin embargo, nuestro comportamiento demuestra con evidencia que no nos parece que la vida sea un bien tan grande que la podemos transmitir a la generación siguiente de nuestros hijos y nietos. Es decir que no queremos producir la gente que puede disfrutar de los bienes que producimos. Los países más ricos son también los en los cuales las generaciones no se reemplazan, de tal manera que tenemos que importar material humano de países en los cuales la situación demográfica sigue, de momento, siendo sana.

Y de hecho engendrar niños es un acto problemático. Es un acto totalmente anti-democrático, puesto que no podemos pedir su opinión al que todavía no ha nacido. Le echamos a una vida de la cual no podemos saber por adelantado se será agradable y que, sea lo que sea, acabará con la muerte.

Cuando decimos que sería un bien que hubiesen hombres, tenemos que poder decir lo que entendemos cuando usamos la palabra “bien”. No me refiero a una definición en debida forma, puesto que ya se sabe desde la Edad Media que tal definición no se puede dar. “Bien” es un concepto primitivo que no se puede descomponer en los elementos de una definición: genero prójimo y diferencia específica<sup>3</sup>.

Aludo a una pregunta más concreta: ¿Qué sería un bien lo suficientemente grande para que pueda justificar todas las dificultades que la vida trae consigo? ¿Qué tipo de bien necesitamos? Para describir este bien, no he encontrado un adjetivo mejor que “fuerte”. Ahora bien, ¿qué sería un bien fuerte?

### **La debilitación del bien**

Esta pregunta, es preciso que la hagamos, puesto que tendemos a contestar con demasiada prisa y ofrecer un bien débil. Los pensadores europeos suelen concebir el bien según un cierto modelo, que la mayoría de las veces se queda inconsciente. Este modelo viene de un filósofo, el griego Aristóteles. Ese pensador, a principios de su ética, reduce el bien a lo que se puede producir por la actividad del hombre. Tenía perfectamente razón de hacerlo, desde su punto de vista. Estaba escribiendo un tratado de ética, y por eso estaba buscando reglas para lo que llamaba *praxis*, es decir, lo que *hace* la gente, lo que tienen que hacer. Por eso hablaba el Filósofo solo de lo que llamaba un “bien hacedero” (*prakton agathon*)<sup>4</sup>. La idea sublime del Bien de la cual hablaba su maestro Platón en la *República*, él la desechaba porque no la necesitaba para nada.

Los filósofos de la moral siguieron las huellas de Aristóteles. Hasta Kant, posiblemente el mayor pensador de la ética, escribe en su segunda Crítica que, mientras el agradable y su contrario el penoso son cosas del afecto, el bien y el mal son cosas de la acción<sup>5</sup>.

En el mundo de hoy, vivimos entre varias formas de un bien débil. Utilizamos a diario modismos para describir ese bien, de tal manera que el adjetivo sencillo “bueno” está ahora casi fuera de uso. Muy a menudo, se sustituyen a “bueno” voces que pertenecen al inglés globalizado que se chapurrea en todo el mundo. Yo pienso en las palabritas *fun*, *cool*, y *o.k.* En un nivel un poquito más elevado, algunos filósofos reducen el bien a lo que acuerdan los ciudadanos de un país democrático. “El bien es lo que dice la ley, punto basta” ha dicho un senador francés hace algunos años, en el contexto de la polémica alrededor del matrimonio gay. No se daba cuenta que este argumento, la reducción de la moralidad a la obediencia a las

---

<sup>3</sup> Felipe el Canciller, Summa de bono, q. 1a, ed. N. Wicki, Berna, Francke, 1985, p.5-8.

<sup>4</sup> Aristóteles, Ética Nicomáquea, I, 7, 1097a23.

<sup>5</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, I, i, 2, ed. K. Vorländer, Hamburgo, Meiner, 1929, p. 74-75.

leyes del gobierno legítimo de su país, era el argumento de los acusados en el proceso de Nuremberg.

Esta visión de las cosas no carece de legitimidad en muchos campos. En el campo de la política, no es preciso que tengamos un bien fuerte. La primera tarea de la política es permitir la coexistencia pacífica de los sujetos o ciudadanos de un país. Por eso, es verdad que solo necesitamos un bien débil, por ejemplo, la preservación de la vida y de la paz civil. La filosofía política de la edad moderna, desde el inglés Thomas Hobbes, ha rechazado el deseo del Bien<sup>6</sup>. Ha fundado la existencia de la comunidad política sobre el miedo de la muerte y especialmente de la muerte violenta. El fundamento último de la ciudad es un contrato por lo cual cada uno se compromete en respetar el otro: su vida (Hobbes), sus posesiones (Locke), su libertad (Rousseau).

Una imagen muy impresionante de la vida de la ciudad se halla en una breve novela del escritor inglés de origen polaco Joseph Conrad, “El Negro del ‘Narciso’” (1897). Se trata de un barco y de las quehaceres y deberes de los marineros que viven en el y fomentan un motín, pero la obra se puede leer como una parábola de la condición social de la humanidad. Nosotros estamos todos embarcados a nuestro pesar, y víctimas de una leva forzosa. El filósofo danés Kierkegaard ha propuesto otra parábola más radical: somos como esos marineros que reclutadores han embriagado y llevado a bordo donde duermen la mona, y que se despierten en alta mar<sup>7</sup>. Tenemos que arreglárnoslas mientras estamos a bordo, es decir establecer reglas de comportamiento que harán posible la vida común. Y por eso, no es necesario que nos agarremos a un bien fuerte.

### **Necesidad de un bien fuerte**

Sin embargo, la co-existencia — ya lo dice la palabra — presupone la existencia a secas. Únicamente gente que ya existe puede pedirse como hay que existir con otros que ya existen. Antes de buscar cómo pueden vivir juntos sin conflictos, hay que vivir. Aristóteles escribe a principios de su *Política*: la política no produce hombres, sino los recibe de la naturaleza<sup>8</sup>. La presencia de la Naturaleza en su totalidad la exprime el mismo Aristóteles por la metonimia del sol, a la cual aludió Cervantes donde escribe: “oh sol, con cuya ayuda el hombre engendra al hombre!”<sup>9</sup>

Eso queda cierto, con un matiz: como ya dije, la existencia de la generación siguiente depende siempre menos de la naturaleza y siempre más del deseo de los padres. El proceso de producción del humano queda—de momento—natural, aunque más y más elementos artificiales se añaden. Pero la decisión de lanzar el proceso sigue dependiendo de la voluntad humana. Si la vida humana debe seguir existiendo, tenemos que tener razones para hacer posible esta existencia. Para seguir con la imagen del buque y de su tripulación, ¿cómo podemos atrevernos a seguir con el engaño que nos ha llevado a bordo llevando a bordo otros que hubieran podido quedarse en una apacible nada? La generación precedente nos ha echado a la vida. ¿Porque tendríamos que echar a la vida a la generación siguiente? Sería obedecer a una especie de lógica de la novatada: he tenido que sufrir de mis antepasados, voy a vengarme haciendo sufrir a los jóvenes.

---

<sup>6</sup> Hobbes, *Leviathan*, I, 11, ed. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, 1960, p. 63.

<sup>7</sup> Kierkegaard, *Gjentagelsen. Et forsøg i den experimenterende Psychologi* [1843], II; 11 de Octubre; francés: *La Répétition*, tr. P. H. Tisseau, *Oeuvres Complètes*, Paris, Orante, 1972, t. 5, p. 67.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Política*, I, 10, 1258a21-23. Véase también Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, IV, xiii, 34, ed. T. Schiche, Leipzig, Teubner, p. 135.

<sup>9</sup> Cervantès, *Don Quijote*, II, 45, ed. F. Rico, Madrid, Punto de lectura, 2012, p. 887. Aristóteles, *Física*, II, 2, 194b13.

Cada vez que se plantea la cuestión del posible fin de la especie humana, se contesta muy a menudo: ¡cálmense, el instinto de supervivencia se encargará de la continuación de la especie humana!

Suponemos que eso sea verdad—una suposición de la cual yo personalmente no me fío. Las causas que hacen que la gente tiene niños pueden ser varias y, entre esas causas, puede ser que el instinto desempeña un papel importante, incluso decisivo. Pero aquí no buscamos causas, sino más bien razones. Las causas bastan para dar una explicación de lo que aconteció en el pasado; pero, cuando se busca lo que tenemos que hacer en el presente, necesitamos razones. Razones, es decir, como lo dice la palabra misma, argumentos que pueden convencer nuestra razón. Contentarse de causas sería hacer depender la suerte del ζῶον λογὸν ἔχον, del viviente racional, de factores irracionales, entregar la razón a la irracionalidad. Sería una traición de la razón por la razón misma, una especie de suicidio intelectual.

Aquí, en este caso, no podemos prescindir de un bien fuerte. La vida debe de ser un bien tan fuerte que pueda contrapesar todos los males, incluso la muerte.

### **Bondad del ser**

Para decir que la existencia de la humanidad es un bien, no podemos hacer como el barón de la Castaña tirándose a sí mismo. Necesitamos un punto de referencia exterior, un punto de Arquímedes. La auténtica fuerza del Bien debe ser fundada en un principio trascendente, independiente de nuestro parecer, y con mayor motivo, de nuestro poder. La idea de una transcendencia horizontal que sería el futuro no se puede defender en serio, puesto que la existencia futura de la humanidad depende de nosotros.

Para que nos hagamos una idea de tal principio, tenemos dos modelos, uno sacado de la Antigüedad clásica y uno sacado de la revelación bíblica. Ambos afirman una bondad fundamental del ser que era el fundamento común de la cosmovisión clásica, antigua y medieval. Ese punto era uno de los pocos que compartieron los filósofos griegos y los sabios del Antiguo Testamento. Según el primero relato de la creación en el libro Génesis, el Dios bíblico, al acabar Su obra de Creador, tiene declarado que lo hecho es טוב מאד, es decir “muy bueno” o “muy hermoso” (Génesis, 1, 31). El mal viene del uso perverso que hacemos de lo que es. Según el segundo relato de la creación, viene el mal de la tentativa del hombre de fijar por sí mismo lo que es bien y lo que es mal (Génesis, 2, 17; 3, 5).

El otro modelo se halla en Platón. El filósofo veía en la idea del Bien, que hace entender mediante la imagen del sol, el manantial de todo lo que es, y por eso coloca esa idea επεκεινα της ουσιας, lo que se puede a lo mejor traducir por “más allá de la esencia” o “más allá del ser”<sup>10</sup>. Su discípulo Aristóteles, a pesar de su rechazo de la idea platónica, y en sus huellas una larga tradición del pensamiento antiguo y medieval, en las distintas religiones, identifican el Ser y el Bien. Esto desemboca en la doctrina escolástica medieval de la convertibilidad de las propiedades transcendentales del ser o, para decirlo en términos menos técnicos, de la idea según la cual todo lo que es, es, como tal, bueno<sup>11</sup>. “Como tal”, es decir, abstrayendo de la relación que tiene con nosotros, aunque nos molestara o siquiera nos destruyera.

Aquí sería deseable volver a encontrar una capacidad que hemos perdido, la capacidad de oír la lección de Platón y de toda la tradición neoplatónica, para la cual el Bien era el principio supremo. Este Bien no se contenta con suministrar la regla última del obrar moral—lo que

---

<sup>10</sup> Platon, República, VI, 509b.

<sup>11</sup> Véase mi libro *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique de la vie humaine*, Paris, Seuil, 2011, §10, p. 36-41.

llamamos “valor”—, es también un principio creador. Como lo dice la imagen platónica del Sol como retoño de la idea del Bien, el Bien es al mismo tiempo la luz que ilumina las cosas y antes de todo lo que hace que las cosas vengan al ser.

Aquí tenemos nuestro Bien fuerte.

### **Debilidad de la violencia**

Nos espera aquí, sin embargo, una trampa peligrosa, que tenemos que identificar y evitar. Es de carácter intelectual, pero tiene consecuencias muy concretas. Se trata de la confusión entre la fuerza del bien y la fuerza que se supone ser en el servicio del bien. Ustedes han reconocido la leyenda sobre la violencia como partera de la historia.

Claro que puede ser que la fuerza se ponga al servicio de un bien, por ejemplo, que la policía sea en el servicio de la paz interior de la ciudad o el ejército en servicio de la paz entre naciones. En este caso, esa fuerza tendrá que estar controlada y limitada por una fuerza superior que será precisamente, en última instancia, la fuerza del bien.

Yo propondría la regla siguiente: La fuerza del bien debe ser la del bien *como tal*, y no la fuerza que viene del exterior para defender o, aún peor, para imponer un bien. Solo un bien débil necesita una fuerza exterior. Cuanto más se siente que un pretendido bien es débil, más necesita la fuerza. Tenemos que ver más allá de las apariencias del poder político, militar o mediático, quitarles la máscara. El recurso a la fuerza es una confesión de debilidad intrínseca.

En una novela del escritor ruso Vasili Grossman, hay un personaje que defiende contra la grande idea del Bien lo que llama una “pequeña bondad”. Observa que los mayores crímenes que se cometieron en la historia casi siempre se hicieron en el nombre de un bien<sup>12</sup>. Se acuerda uno de la presentación de sí mismo que hace el demonio en el Fausto de Goethe: “soy una parte de esa fuerza que siempre quiere el mal y siempre hace el bien”<sup>13</sup>. Pues, se sabe que el diablo es padre de la mentira, puesto que acontece muy a menudo que el peor mal venga de la voluntad de un bien. Por eso, se podría volver al revés la fórmula y decir que hay una fuerza que siempre quiere el bien y hace el mal.

Y de hecho, las dictaduras ideológicas de los siglos pasados, y especialmente las del siglo veinte, todas querían un bien. Un bien falso, de seguro: Es falso porque es un bien particular, no el bien de todos, sino el bien de una nación con exclusión de las demás, el bien de la raza superior con exclusión de las razas inferiores, el bien del proletariado con exclusión de las demás clases sociales, etc. Sin embargo, no viene la maldad de ese bien de su carácter particular. Se podría muy bien imaginar una coexistencia pacífica entre instancias que se compartirían la realidad, en tal modo que cada una buscaría su bien propio y dejaría en paz las demás.

Al revés, un bien particular falso, se sabe falso, y por eso anhele de convertirse en una verdad presuntamente universal, y por eso necesita la fuerza. La utiliza tomando al pie de la letra la “exclusión” que acabo de mencionar, excluyendo muy concretamente todo lo que no es el mismo, destruyéndolo. A pesar de su particularidad, o para mejor decir por culpa de la misma, todos los supuestos bienes deseaban el bien de la humanidad: la *grande nation* tenía la misión de conducir las demás hacia la luz de la razón; la dominación de la raza superior y el exterminio de las otras, inferiores, debía permitir el progreso biológico de la especie—Hitler hablaba de progreso en su *Mein Kampf*<sup>14</sup>; el partido comunista se entendía como la parte más

<sup>12</sup> V. Grossman, *Жизнь и судьба*, II, 16, Moscú, ЕКСМО, 2011, p. 407-414.

<sup>13</sup> Goethe, *Faust*, I, v. 1335-1336.

<sup>14</sup> A. Hitler, *Mein Kampf* [1925], I, 11.

consciente del proletariado, que es la vanguardia de la humanidad sobre el camino que va a cumbres radiantes. Todos esos tuvieron que poner al servicio del bien una fuerza que se reveló destrozadora.

Si la fuerza del bien viene del bien mismo y no tiene que tomar prestada una fuerza exterior, ¿cómo es esa fuerza? No tiene que ser una fuerza que fuerza. Tiene que ser capaz de obrar sobre una libertad como tal, es decir, no obligándola, pero al contrario dejándola libre, incluso promoviendo esta libertad, y, si se puede decir, liberando la libertad misma.

Yo propondría: esta fuerza funciona como lo que llamamos el *encanto*, lo que puede atraer a sí mismo porque suscita en nosotros las ganas de disfrutar de él. En mi idioma francés, hay una sola palabra para significar la ligereza de una bailarina y el indulto de un juez, *grâce*. Lo mismo acontece en el idioma griego con la palabra *χαρις*. En el siglo diecinueve, el filósofo francés Félix Ravaisson ha subrayado y encarecido el doble aspecto de la gracia<sup>15</sup>. Ha atraído la atención a un fenómeno sorprendente: el encanto atrae dando y da atrayendo, en una paradójica combinación del dar y del tomar.

### **Conclusión**

Al fin de mi ponencia, quisiera resumirla proponiendo algunas tesis fundamentales

- a) La existencia del hombre en la tierra y la continuación de tal existencia no son hechos necesarios de una necesidad absoluta. Pero, hay una necesidad hipotética: si la especie humana tiene que seguir existiendo, tiene que colgarse a un Bien “fuerte”. Por eso se puede decir con Ortega: “la metafísica no es metafísica sino para quien la necesita”<sup>16</sup>.
- b) Ese Bien fuerte tiene que ser trascendente, no dependiente de la voluntad humana, sino existente en sí mismo.
- c) La fuerza de ese Bien tiene que ser parecida al encanto que respeta la libertad.

---

<sup>15</sup> F. Ravaisson, *Testament philosophique et fragments*, Paris, Vrin, 1933, p. 81, 89.

<sup>16</sup> J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza, 1966, p. 12.