

mental, el ministro... Tampoco se hace alusión clara a cómo debe entenderse la afirmación de que el matrimonio es un sacramento permanente. Y cabe decir algo similar sobre la necesidad de la fe en la celebración del matrimonio entre bautizados.

Por otro lado, si entiendo bien el texto, me parece que algunas afirmaciones necesitan exponerse con mayor precisión y claridad. No debe olvidarse que estamos ante un manual dirigido a los que por primera vez se enfrentan con el estudio de la teología sobre el matrimonio. Así, en el apartado «la disciplina de la Iglesia» (pp. 202-206) hablando de la indisolubilidad del matrimonio, se da la impresión de que se identifican la ley de Dios con la disciplina de la Iglesia: al respecto es necesario advertir que la ley de Dios sí contempla todos los casos particulares; cierto que el Autor está tratando de la disciplina de la Iglesia en relación con la indisolubilidad del matrimonio; pero se debe tener en cuenta que la ley de la indisolubilidad es divina. Mayor precisión es necesaria cuando se afirma que «en el fondo el vínculo es una realidad ‘misteriosa’ entretejida con los sentidos y actos de la pareja, y por tanto dinámica, que puede nacer, crecer, decrecer y morir...» (p. 206, nota 52 [lo mismo en p. 209]). Parece que se confunden el vínculo conyugal y el amor conyugal. Ciertamente una y otra realidad están estrechamente relacionadas, pero son diferentes: el amor conyugal sí es una realidad que puede desaparecer; el vínculo no. Por último, el autor sostiene que «la literatura clásica cristiana considera igualmente que el matrimonio es el principal de los estados de vida» (p. 175). Posiblemente lo que el Autor quiere decir es que es el más común de los estados de vida; porque en otros lugares se afirma, según recuerda el Concilio de Trento y la doctrina constante de la Iglesia, la preeminencia de la virginidad por el reino de los Cielos. De todos modos, los deseos que vengo expresando no pueden ocultar otros logros indudables que, ciertamente, son de agradecer: uso de la bibliografía, inclusión de los temas actuales en la teología del matrimonio, orden y claridad en la exposición, etc.

A. SARMIENTO

André COMTE-SPONVILLE, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Ed. Espasa Calpe, S. A., Madrid 1996, 355 pp., 22 x 15, ISBN 84-239-7732-3

Es la primera obra publicada en España de Comte-Sponville, *maitre de conférences* de la Universidad de París I, y se presenta como uno de los libros más vendidos en Francia durante el año 1995.

Trata por separado de 18 virtudes, desde la urbanidad hasta el amor, pasando por la prudencia, la pureza, la tolerancia, el humor o la justicia. El propósito del autor no es tratar de forma exhaustiva ninguna de ellas, sino señalar «lo que son, o lo que deberían ser, y lo que las hace siempre necesarias y siempre difíciles» (p. 16). El criterio que ha seguido para determinar las virtudes más importantes fue preguntarse cuáles eran las actitudes del corazón, del espíritu o del carácter cuya presencia en un individuo aumentaba su estima moral hacia él, y cuáles eran, por el contrario, las que la disminuían. El resultado fue una lista de unas treinta virtudes, de las que eliminó aquellas que podían estar incluidas en alguna otra, y todas aquellas que no le parecía indispensable tratar.

Aunque el libro va dirigido al gran público, el frecuente recurso a citas de grandes pensadores de todos los tiempos, y el empleo de argumentos un tanto confusos y de expresiones a veces farragosas, hacen que esta obra no sea fácil de asimilar para el lector que carezca de conocimientos filosóficos.

No es fácil comprender qué concepto de virtud suyace en esta obra. El mismo autor advierte que no debe buscarse aquí un sistema moral, pues su pequeño tratado pretende ser «más moral aplicada que teórica» (p. 17). A pesar de todo, detrás de una moral aplicada es lógico que intentemos buscar los principios especulativos en los que se sostiene.

En el prólogo encontramos algunas indicaciones sobre el concepto de virtud. «La virtud de un hombre —se afirma— es aquello que le hace humano, o mejor dicho, es la potencia específica que él tiene de afirmar su propia excelencia, es decir (en el sentido normativo del término), su humanidad» (p. 15). «Es nuestra forma de ser y de actuar humanamente, es decir (ya que en este sentido la humanidad es un valor), nuestra capacidad de actuar *bien*» (p. 15). Como vemos, el autor trata de definir la virtud en función de las ideas de humanidad y bien, pero ¿qué entiende por ambos conceptos?

La única afirmación que nos aproxima a la clarificación del concepto de humanidad aparece cuando se afirma que las virtudes hacen que un hombre parezca más humano o más excelente que otro, «lo cual supone un deseo de humanidad, deseo evidentemente histórico (no existe virtud natural), sin el cual cualquier moral sería imposible. Se trata de no ser indigno de lo que la humanidad ha hecho de sí misma y de nosotros» (p. 15). Pero caben muchas y contradictorias respuestas a la pregunta sobre lo que la humanidad ha hecho de sí misma y de nosotros, por lo que el concepto de humanidad permanece ambiguo.

En cuanto a la idea de bien, Comte-Sponville nos dice que la virtud «es el esfuerzo para conducirse bien; el bien se define como este mismo esfuerzo» (p. 16). Lógicamente, esta afirmación plantea muchos problemas, pero el autor no los resuelve, sino que nos remite a otros trabajos suyos en los que ya han sido estudiados.

A continuación haremos referencia tan sólo a algunas de las virtudes tratadas en el libro que reseñamos: la fidelidad, la templanza, la humildad, la tolerancia y la caridad. Nos parece que son suficientes para hacernos cargo de algunas ideas básicas del pensamiento reflejado a lo largo de toda la obra.

Con respecto a la fidelidad, el autor habla de tres ámbitos en los que esta virtud puede actuar: el del pensamiento, el de la moral y el de la pareja. En cuanto al primero de ellos, después de la laudable afirmación de que «ser fiel a los propios pensamientos más que a la verdad, sería ser infiel al pensamiento como tal y condenarse, aunque fuera por una causa justa, a la sofística. ¡Antes que nada hay que ser fiel a lo verdadero!», sin base argumental alguna, excluye la fe del ámbito de la verdad: «La fidelidad se distingue en esto de la fe y *a fortiori* del fanatismo. Ser fiel en el pensamiento no consiste en negarse a cambiar de ideas (dogmatismo), en someterlas a otra cosa que no sean ellas mismas (fe), ni en considerarlas como absolutos (fanatismo)» (p. 36). ¿No debemos ser fieles a la verdad que conocemos por el testimonio razonable de otra persona? Y si Dios existiese y hablase a los hombres, ¿no deberíamos ser fieles a la verdad que nos da a conocer?

La fidelidad, en el campo de la moral —afirma Comte-Sponville— estaría sometida a la ley moral si ésta fuese universal, absoluta, intemporal, y, por tanto, si tuviese un fundamento objetivo. «Pero yo no conozco ninguno, y, a mi parecer, la suerte que nuestra época nos impone es tener que ser morales habiendo dejado de creer en la verdad (absoluta) de la moral». Estas palabras tan claras parecen contradecir la afirmación precedente, según la cual hay que ser fiel a lo verdadero. Y tal vez por ello se pregunta el autor: «Entonces ¿en nombre de qué hemos de ser virtuosos?». La respuesta no puede ser más ambigua: «En nombre de la fidelidad: ¡por fidelidad a la fidelidad!» (p. 37). Tal vez se aclara más su pensamiento cuando poco después afirma: «La moral no es verdadera, pero tiene valor: no es objeto de conocimiento (al menos el conocimiento que se puede tener de ella es incapaz de exhibir su valor), sino de voluntad. No es intemporal, sino histórica. No va por delante de nosotros, sino detrás. Si la moral no tiene fundamento, si no lo puede tener, la fidelidad hace las veces de él» (p. 38).

El lector se queda bastante perplejo, porque tiene en sus manos un libro sobre las virtudes morales, un libro que pretende enseñarnos cómo hemos de vivir moralmente, y el autor nos dice que la moral no tiene fundamento, y que su lugar lo ocupa la fidelidad. Pero tan pronto como preguntamos: fidelidad ¿a qué?, se nos responde con una afirmación vacía: fidelidad a la fidelidad.

La fidelidad a la pareja también es entendida de un modo muy singular: «El hecho de que haya parejas que son fieles y otras que no lo son, es una verdad de hecho que no parece, o no parece afectar ya, a lo esencial. Al menos si se entiende por fidelidad el uso exclusivo, mutuamente exclusivo, del cuerpo del otro. ¿Por qué sólo se va a amar a una sola persona? ¿Por qué sólo se va a desear a una sola persona? Ser fiel a las ideas que uno tiene no significa (¡menos mal!) que haya que tener una sola; ni ser fiel en la amistad significa tener sólo un amigo. En estos ámbitos, la fidelidad no significa exclusividad. ¿Por qué va a ser distinto en el amor? ¿En nombre de qué se pretende el disfrute exclusivo del otro? Es posible que sea más cómodo o más seguro, más fácil de vivir y, quizá a fin de cuentas, más feliz. Es más, creo que es así mientras el amor permanece. Pero no me parece que la moral y el amor estén esencialmente vinculados a esto. Cada uno debe elegir según su fuerza o sus debilidades. Cada uno, o más bien cada pareja: la verdad es un valor más alto que la exclusividad y el amor me parece menos traicionado por el amor (por el otro amor) que por la mentira» (pp. 39-40). «¿Cómo podría jurar a alguien que le amaré siempre y que no amaré a nadie más? ¿Quién puede jurar sus sentimientos? ¿Y para qué mantener la ficción, las cargas o las exigencias cuando ya no hay amor?» (p. 41).

Después de esta larga cita, que define bastante bien las ideas del autor sobre el amor y la fidelidad conyugal, y que constituye un buen resumen de muchos de los tópicos actuales sobre la cuestión, el lector podría también abrir los siguientes interrogantes: ¿Es que la fidelidad de los cónyuges puede definirse en términos de uso del cuerpo? ¿Es equiparable la fidelidad a varias ideas (cosa que no implica ninguna contradicción, siempre que las ideas no sean contradictorias) o a varios amigos (no hay ningún problema para que la amistad sea plural) con la fidelidad al cónyuge? ¿Es serio decir que la verdad del deseo es un valor más alto que el de la fidelidad conyugal? Es más, para que el amor conyugal sea verdadero ¿no se requiere que sea exclusivo? ¿Tendría sentido decirle al cónyuge «me entrego a tí, pero cuando dejes de proporcionarme sentimientos agradables me entregaré a otra persona»?

Pero tal vez la clave para entender el concepto de matrimonio que tiene el autor es su pregunta: «¿Quién puede jurar sus sentimientos?». Lógicamente, nadie puede jurar sus sentimientos; por tanto, el matrimonio no puede fundarse en eso, y si alguien lo fundase en tal juramento, estaría prometiendo ofrecer algo —los sentimientos— sobre lo que no posee un pleno dominio. En cambio, sí que podemos tener un pleno dominio sobre nuestro querer, y eso es precisamente lo que se promete en el matrimonio: querer a la otra persona como esposo o esposa independientemente de que los sentimientos que nos produzca en el futuro, y que dependen de múltiples circunstancias imprevisibles, sean agradables o desagradables.

En cuanto a la templanza, Comte-Sponville nos ofrece una concepción de esta virtud que no supera la línea de un epicureísmo refinado o, como le gustaría decir a Rousseau, de un epicureísmo de la razón: «La templanza —como la prudencia, y quizá como todas las virtudes— pertenece, pues, al arte de gozar: es un trabajo del deseo sobre sí mismo, del ser vivo sobre sí mismo. Su objetivo no es sobrepasar nuestros límites, sino respetarlos. Es un elemento más de lo que Foucault llamaba *la preocupación por uno mismo*: es una virtud ética, más que moral, y depende menos del deber que del sentido común. Es la prudencia aplicada a los placeres: se trata de gozar lo más posible y lo mejor posible, pero por una intensificación de la sensación o de la conciencia que se tiene de ella, y no por la multiplicación indefinida de sus objetos» (p. 54).

En su estudio de la virtud de la humildad, basta con leer sus últimas líneas para apreciar que el autor no es ajeno a la tentación de la sofística que él mismo ha rechazado en otros momentos: «Quizá la humildad sea por eso la más religiosa de las virtudes. ¡Cómo desearíamos arrodillarnos en las iglesias! ¿Por qué negármolo? Sólo hablo por mí: pero para eso tendría que imaginarme que un Dios me ha creado y de esta pretensión al menos estoy liberado. Somos tan poca cosa, tan débiles, tan miserables... La humanidad sería una creación tan irrisoria: ¿cómo podemos imaginar que un Dios haya querido *esto*? De ese modo, la humildad, nacida de la religión, puede conducir al ateísmo. Creer en Dios sería un pecado de orgullo» (pp. 182-183).

Lógicamente, el concepto de humildad que Comte-Sponville trata de defender dista mucho del concepto cristiano de esta virtud. El argumento que el autor propone podría conducir coherentemente a una humildad irresponsable: somos tan poca cosa que no hemos podido ser creados por Dios; por tanto, tampoco tenemos ninguna responsabilidad moral ante Él, en el caso de que exista. La humildad cristiana, en cambio, supone el reconocimiento de ser creados por Dios, es más, de ser «recreados» y converti-

dos en hijos de Dios. La grandeza y dignidad del hombre, hijo de Dios, no impide la aceptación de nuestra pequeñez, pero a la vez implica la exigencia de una vida que esté de acuerdo con tal dignidad, exigencia que no es posible realizar sin la ayuda de Dios.

Tal vez sea al hablar de la virtud de la tolerancia cuando el autor defiende de un modo más claro la independencia recíproca entre la verdad y el valor, entre la verdad y el bien, y la necesidad de sostener ese divorcio para conseguir una convivencia social pacífica: «Si la verdad es la que manda, como piensan Platón, Stalin o Juan Pablo II, la única virtud es someterse a ella. Y puesto que la verdad es la misma para todos, todos deben someterse por igual a los mismos valores, a las mismas normas, a los mismos imperativos: una misma verdad para todos significa, pues, una misma moral, una misma política, una misma religión para todos. Fuera de la verdad no hay salvación, y fuera de la Iglesia o del Partido, no hay verdad...» (p. 204).

Después de situar a Juan Pablo II y a Platón en una órbita muy diferente de la que realmente les corresponde, no puede sorprender que nos encontremos a continuación con una crítica tan breve como injusta de la Encíclica *Veritatis splendor*, a la que el autor considera como la expresión de la intolerancia del Papa y de la Iglesia católica. Creemos que puede ser interesante transcribir textualmente sus palabras: «El dogmatismo práctico, que considera el valor como una verdad, conduce así a la buena conciencia, a la suficiencia, al rechazo o al desprecio del otro, a la intolerancia. Todos aquellos que no se someten a “la verdad sobre el bien y sobre el mal moral —escribe por ejemplo Juan Pablo II—, verdad establecida por la ‘Ley divina’, norma universal y objetiva de la moralidad”, viven en el pecado, y si es cierto que hay que compadecerles y amarlos, no se podría reconocer su derecho a pensar de otra manera, pues sería caer en el subjetivismo, el relativismo o el escepticismo, y olvidar “que no hay libertad ni fuera de la verdad ni en contra de ella”» (pp. 204-205). Bella manera de hacer decir al Papa lo que no dice. Para no alargarme, remito al lector al n° 60 de la *Veritatis splendor*, donde encontrará las palabras citadas por Comte-Sponville, y que juzgue por sí mismo sobre la *fidelidad* de este autor al texto, al contexto y al espíritu de Juan Pablo II. Por mi parte sólo quiero añadir que identificar la defensa de una verdad objetiva con la intolerancia es confundir dos planos totalmente diferentes. La actitud intolerante puede darse tanto en un objetivista como en un relativista, porque tiene menos que ver con la actitud teórica ante la verdad en sí que con la actitud práctica de respeto hacia los que mantienen posturas distintas a las nuestras.

El último capítulo del libro está dedicado al amor bajo los tres conocidos aspectos de *éros*, *philia* y *ágape*. Detengámonos en este último. En un autor que niega la existencia de Dios y de lo sobrenatural, ¿qué tratamiento cabe esperar de la virtud teologal de la caridad? Él mismo se da cuenta de que, en su caso, no tiene sentido hablar de *ágape* como lo entienden el Evangelio, los teólogos y los santos. Después de una interesante cita de Santo Tomás en la que se dice que «nuestra amistad de caridad se extiende incluso a nuestros enemigos: les amamos por caridad, en referencia a Dios, a quien va dirigida principalmente nuestra amistad de caridad» (*S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1), se pregunta el autor: «Pero ¿qué queda de todo esto si Dios no existe?». En su respuesta expresa precisamente lo que queda de la caridad cuando se concibe como una virtud simplemente humana: «Quizá una cierta idea de humanidad, gracias a la cual todos los hombres están vinculados: es lo que los griegos llamaban *philantropia*, a la que definían como “una inclinación natural a amar a los hombres, una forma de ser que lleva a la beneficencia y a la benevolencia hacia ellos”. La caridad entonces sólo sería una amistad muy amplia, como se veía quizá en Epicuro, ciertamente debilitada en lo que se refiere a su intensidad, pero aumentada en lo que se refiere a su alcance y enriquecida en cuanto a sus objetos...» (p. 336). En otro lugar dirá también que la caridad tal vez «sólo sea realmente un halo de dulzura, de compasión y de justicia, que vendría a calmar la violencia de la carencia o de la alegría, que vendría a moderar o a ahondar lo que nuestros demás amores puedan tener de demasiado brutal o de demasiado engreído» (pp. 346-347). En un nuevo intento de aproximación afirma que «quizá la compasión sea el contenido principal de la caridad, su afecto más efectivo, e incluso su verdadero nombre. En todo caso es el nombre que le da el Oriente budista, que en esto, como he sugerido antes, sería más lúcido o más realista que el Occidente cristiano» (p. 347).

El autor cita el *himno a la caridad* de S. Pablo (1 Cor 13). Su comentario es especialmente interesante para conocer el modo de pensar de Comte-Sponville. Con respecto a la fe y a la esperanza, afirma, lógicamente, que están ausentes del presente tratado «porque me ha parecido que su único objeto plausible era efectivamente Dios, en el que yo no creo. Por otra parte —sigue diciendo—, de estas dos virtudes se puede prescindir: la valentía basta, de cara al futuro o al peligro, del mismo modo que la buena fe basta de cara a la verdad o a lo desconocido. ¿Pero cómo podríamos prescindir (al menos como idea o como ideal) de la caridad? ¿Y habría alguien que se atreviera a pretender que ésta sólo puede conducir a Dios, cuando todos sabemos lo contrario (y cuando san Pablo lo escribe explícitamente), a saber, que sólo puede existir por entero en el amor al prójimo».

mo?» (p. 345). Nos parece que no es necesario comentar estas afirmaciones porque son muy claras, y son coherentes con su falta de fe y esperanza sobrenaturales. Lo que no parece tan claro es que se pueda atribuir a San Pablo (y que todos lo sepamos) la idea de que la caridad sólo pueda existir por entero en el amor al prójimo: esto supone adjudicar a San Pablo el mismo desconocimiento de la esencia de la caridad que manifiesta el autor.

A pesar de la falta de fe en Dios, en Jesucristo y en la Revelación, Comte-Sponville no se priva de ofrecernos sus interpretaciones personales sobre el espíritu de Cristo. Así, por ejemplo, afirma que no tener fe ni esperanza «no es traicionar forzosamente el espíritu de Cristo, ni renunciar forzosamente a seguirlo. Cristo, señala santo Tomás, no tenía «ni la fe ni la esperanza», y, sin embargo, tuvo «una caridad perfecta»» (pp. 345-346): conclusión teológica que no necesita comentarios.

Escribir hoy en día un libro sobre las virtudes es un propósito realmente plausible y audaz. Que tal libro consiga un buen puesto en las listas de obras más vendidas, puede demostrar que el interés de la gente por el viejo asunto de la virtud es mayor del que podría parecer. Es una lástima que, en este caso concreto, el autor no haya profundizado suficientemente en los temas de los que trata, privando así a sus lectores de lo que podría ser una gran ayuda para encauzar adecuadamente su vida moral.

Comte-Sponville se declara agnóstico con respecto a la existencia de Dios, y relativista en relación a los valores morales. Con estos presupuestos de fondo, no deben sorprender algunas de las afirmaciones expresadas a lo largo de su libro. A pesar de ello, el lector se siente inclinado en muchas ocasiones a pedir al autor un mayor rigor intelectual en el tratamiento de temas de tanta trascendencia para la vida moral de las personas y de la sociedad.

Por otra parte, cabe preguntarse por qué un autor que niega la objetividad en moral y afirma que no se puede considerar el valor como una verdad, se ha molestado en escribir un libro de más de 350 páginas para decirnos que las virtudes *deben vivirse* de un determinado modo y no de otro.

T. TRIGO