

JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN

DE ÉTICA Y DE MORAL

Lo que sabemos de moral

Moral de la vida
cotidiana, personal y religiosa

de

El presente libro es la suma de dos publicaciones aparecidas en distintas fechas. Se trata, la primera de ellas, de una versión revisada, actualizada y aumentada de la ya clásica obra aparecida en 1967 *Lo que sabemos de moral* y que en 1983 salió publicada con el título de *Propuestas morales*. En relación a las intenciones que ha abrigado el autor sobre la misma, escribe en el prólogo de la actual versión que «Si las actitudes, como las asignaturas, pudiesen enseñarse, ésta es la lección que yo habría querido

explicar, antes desde la cátedra, ahora fuera de ella».

Respecto a la segunda, aparecida en 1983 con el título de *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, supone un recorrido breve y esclarecedor acerca de las preguntas y respuestas que han presidido su larga vida dedicada a la reflexión en la triple dimensión del hecho social cotidiano, del individual y de lo religioso. José Luis López Aranguren invita a un viaje intelectual sobre las preocupaciones éticas de una época, la nuestra, que si bien, como él mismo afirma,

en ella existe una verdadera crisis de la fundamentación teórica sobre los grandes principios sustituida por un radical pluralismo moral, sin embargo, sigue estando presidida por el «impulso ético, el aliento moral».



José Luis López Aranguren

De ética y de moral

**Lo que sabemos de moral.
Moral de la vida cotidiana,**

personal y religiosa

ePub r1.0

Artifex 06.02.14

Título original: *De ética y de moral*

José Luis López Aranguren, 1991

Diseño de portada: Winfried Bährle

Editor digital: Artifex

ePub base r1.0



Prólogo

Se unen en este volumen, con ligeras modificaciones, dos libritos: *Propuestas morales* (1983), que antes había aparecido bajo el título de *Lo que sabemos de Moral* (1967), y *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (1987).

Propuestas morales, primera parte de este viejo-nuevo libro, es, de algún modo, una Introducción a la Moral. El título «Introducción» es, sin embargo, engañoso porque, al constituir un género, se vuelve importante y hasta pretencioso, además de abstracto. Lo

que yo he querido ha sido, más bien, presentar al lector medio español la situación actual de la filosofía moral y su problemática, que es, radicalmente, la de la *moral misma como problema* hoy. El *contenido* de la moral puede, en épocas de inseguridad y transición, tornarse cuestionable. Lo que al hombre verdaderamente moral nada ni nadie le puede arrebatarse es la *actitud* ética. Si las actitudes, como las asignaturas, pudiesen enseñarse, ésta es la lección que yo habría querido explicar, antes desde la cátedra, ahora fuera de ella. Evidentemente, el caso de las actitudes es muy diferente del de las asignaturas.

Creo, sin embargo, que, de algún modo más existencial que el académico, pueden enseñarse. En *un curso* que no es semestral o anual, sino el de la vida misma.

La segunda parte o, anteriormente, el segundo libro, es una descripción socio-moral de esas formas de vida, la cotidiana, la personal-privada y la religiosa. Su primera sección se dedica al examen de la vida cotidiana de hoy. La segunda, a la personalización de la vida, en principio cotidiana, y al «tránsito» —problemático— a la vida religiosa, por la vía, como se decía antaño, del «recogimiento», o por la del

«éxtasis», tomada esta palabra en su acepción más amplia, «desprendimiento» de uno mismo. La vida cotidiana presenta una superficie pautada, reglada, cotidianizada en suma, en tanto que la vida personal y la apelación religiosa irrumpen en aquélla por elevación o por ahondamiento y, consiguientemente, el tratado sobre ellas parece demandar un esfuerzo suplementario y propio por parte del lector. Sus temas, aquí tratados, son la felicidad, la esperanza, su dicción o profecía, la vida y la muerte, la creencia, la imaginación, el mito, la religión y, en especial, la forma

cuestionable que ésta tiende a revestir en nuestro tiempo.

Confieso que por dotar de mayor unidad o de menor dispersión al libro, pensé en suprimir los Apéndices de esta primera sección, tal como he hecho con los cuatro últimos capítulos de la segunda sección. Pero sus temas, especialmente el tercero, «Desde la competitividad hacia una ética de la paz», han cobrado notable vigencia hoy, tras el comportamiento mundial en la Guerra del Golfo Pérsico, y por eso los he retenido.

Primera
parte

PROPUESTAS
MORALES

I - MORAL, FILOSOFÍA

MORAL Y LÓGICA DE LA MORAL

La palabra «moral» puede tomarse en dos acepciones diferentes: con referencia directa al comportamiento humano y a su calificación como moral o su contrario, inmoral; y como la parte de la filosofía —filosofía moral, Moral a secas también, escrito con mayúscula—, o Ética que se ocupa del comportamiento humano en cuanto bueno o malo. Generalmente, en los libros de Ética, se suele afirmar que el objeto de ésta son los «actos humanos». Pero,

como ya expliqué en mi *Ética*, tal definición nos hace pensar en la vida humana como una sucesión atomizada de «actos», independientes los unos de los otros. Ahora bien, así se prejuzga una concepción de la moral que, a mi juicio, no es verdadera: lo que yo haga ahora depende, en buena parte al menos, de lo que he hecho antes; mis actos anteriores me han abierto unas posibilidades de acción y obturado otras. Además, como veremos, adoptar, como casi todos hacemos, un patrón de existencia, un *way of life*, un modo de vida, otorga, si es mantenido consecuentemente, un estilo unitario a nuestros actos

sucesivos.

Naturalmente, esto no elimina la realidad de que, en determinados momentos, haya que tomar *decisiones*, llevar a cabo una *elección*, lo que da lugar a un *acto* o varios actos que con razón llamamos *decisivos*. Pero la palabra «comportamiento» (o «conducta») cubre también, como neutral, este ámbito de los actos aislados y decisivos, en tanto que la palabra «actos» tiende a hacernos olvidar la conexión —mayor o menor, pero en alguna medida presente siempre — entre todos ellos.

Más adelante hablaremos de los

actos y del comportamiento. Es inevitable hacerlo, pero ello no constituye el carácter distintivo, propio, característico de la moral y de la filosofía moral. (Y no es mal método, creo, empezar por tal estudio: yo mismo lo he hecho en otras ocasiones.) Lo que singulariza la moral es la consideración de esos actos, de ese comportamiento, en cuanto *buenos o malos*. Ahora bien, debemos tratar aquí, y lo haremos en seguida, aunque por el momento sólo provisionalmente, de una objeción: ¿Qué sentido tendría ocuparse de moral si nuestros actos, nuestro comportamiento, estuviesen rígidamente

predeterminados? Es la objeción del determinismo. Antes de entrar en ella, permítaseme acabar de delimitar el campo de la filosofía moral o ética.

La Ética ha sido entendida, a lo largo de toda su historia, hasta los tiempos presentes, como *ética normativa*, es decir, como la disciplina filosófica que nos dice, en el orden de los *principios* —no en el de los actos o el comportamiento singulares, de cada uno de nosotros, lo que es misión de la prudencia o, si se admite, de la casuística—, lo que es bueno y lo que es malo, en general, como comportamiento; o, dicho de otro modo, lo que hemos de

hacer y lo que debemos dejar de hacer. Sin embargo, el gran filósofo Husserl puso los fundamentos de una *axiología* general, o disciplina puramente teórica que se limitaría a *describir* la esencia de los valores; disciplina con respecto a la cual la ética (normativa) sería su aplicación práctica. Y la tendencia todavía en el ámbito filosófico anglo-americano es la de ver en la Ética una disciplina puramente teórica y metodológica, consistente en el estudio de la lógica (o carencia de lógica) del lenguaje moral.

Naturalmente nosotros vamos a seguir aquí la concepción tradicional de

la Ética como disciplina normativa, entre otras razones porque así es como la entienden todos los no-filósofos y hasta los lógicos de la moral cuando se comportan no como filósofos, sino como hombres que tienen que tomar decisiones y darse a sí mismos un modo coherente de vida; y porque nos embarcaríamos en difíciles cuestiones técnicas de lógica de los juicios éticos y análisis lingüístico de los términos y de las proposiciones lingüísticas.

Pero tampoco podemos pasar por alto las aportaciones, importantes desde el punto de vista de la presente obra, hechas por tales filósofos. Y, por de

pronto, ¿cómo omitir el examen de lo que queremos decir con la palabra «bueno» y los otros términos morales fundamentales? No debemos olvidar que Aristóteles se planteó ya esta cuestión lingüística, a propósito, para empezar, de la palabra misma «ética» y su etimología, y también de los términos «bien» y «bueno», «felicidad», etc.

Pero antes de acoger aquí, muy parcialmente, la problemática del análisis del lenguaje moral, debemos preguntarnos el *porqué* de la preponderancia, en la actualidad, del punto de vista teórico, lógico, metodológico y lingüístico sobre el

punto de vista normativo o prescriptivo. Razones no faltan y vamos a dividir las en dos clases: formalmente científicas, y de crisis de la moral prescriptiva (en el fondo unas y otras hablan de lo mismo). Los cultivadores de esta dirección de la Ética quieren convertir a ésta —o a lo que se pueda de ésta— en una ciencia rigurosa. Ahora bien, la ciencia propiamente dicha es siempre puramente teórica, descriptiva, y consiste en la formulación, verificación y sistematización de *juicios de hecho*. La ética normativa, por el contrario, consiste en un sistema *de juicios de valor*, de evaluaciones y estimaciones.

Y ¿de dónde los saca, en qué los fundamenta? Evidentemente, de proposiciones procedentes de la metafísica, de la religión, o de lo que los alemanes llaman *Weltanschauung*, de la visión del mundo o lo que en antropología cultural —más adelante hablaremos de ella— se denomina «cultura» en una acepción diferente de la usual. Ahora bien, la visión del mundo y la religión nada tienen que ver con la ciencia: y en cuanto a la metafísica, no hay duda de que está atravesando una profunda crisis^[1].

Pero la crisis —y entramos en la segunda serie de razones— no se limita

a la metafísica sino que, querámoslo o no, alcanza también a la ética normativa. Antes dije, quizá demasiado rápida o simplificadoramente, que este libro sigue siendo de ética normativa. Ahora es menester agregar que, a través de su lectura, resultará que su tema fundamental es el *problema mismo de la posibilidad de una filosofía moral normativa*, la cuestionabilidad de esta disciplina filosófica. La dificultad no puede extrañarnos. Hasta ahora no hemos *vivido* de verdad en el seno de una sociedad secular pluralista y cambiante. Cada comunidad, aun existiendo yuxtapuesta a otras, no las

aceptaba; hoy, después del movimiento ecuménico, Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, sí. El principio de libertad religiosa, en cuanto que cada religión (y cada irreligión) implica una moral, nos exige respeto a la moral de los otros y, desde este punto de vista, en esto precisamente consiste la aceptación de una sociedad pluralista. Nuestra sociedad, además de pluralista, se compromete más y más en un proceso de secularización. ¿No son los mismos teólogos cristianos los que se debaten con el problema de la «muerte de Dios»? Es verdad que tal teología conduce, como con razón se ha

señalado, a una *eticización* creciente de la fe. Pero esta «eticización» de ninguna manera significa un consenso en cuanto al *contenido* concreto, normativo de la moral. Finalmente, nuestra sociedad es también cambiante. Es verdad que todas las sociedades lo son. Pero la aceleración del cambio, el *tempo* vertiginoso de transformación es, en la actualidad, evidente. Pensemos en que, cualquiera que haya sido la decisión papal, el derecho a usar medios anticoncepcionales es *ya*, entre los católicos, una cuestión disputada; y que incluso se discute, aunque se mantenga, el celibato eclesiástico.

Instalados en esta situación anímica de mutabilidad de las normas, ¿cómo asombrarnos del sentimiento de crisis con respecto a la moral normativa? Por eso el acento se desplaza de lo general a lo particular y en vez de libros de moral general, a partir de cuestionados principios universales, se tiende a tratar problemas éticos concretos (pues nada de lo dicho significa que se haya amortiguado el sentido moral, al contrario); lo que pasa es que, en una época de crisis, los principios se dejan más o menos a un lado, y las situaciones morales concretas —guerra, problema racial, libertad real y no meramente

jurídico-formal, etc.— son las que importan. Se repite, *mutatis mutandis*, lo que ocurrió al principio de la época moderna con respecto a normas generales tales como, por ejemplo, las referentes a la usura, o a la proscripción de toda sexualidad, incluso dentro del matrimonio: el casuismo y los numerosos tratados *De Matrimonio* trataron de adecuar, mediante la resolución de «casos» prácticos, las normas en crisis a la cambiante realidad.

Resumiendo lo que acabamos de decir y anticipando el sentido de lo que diremos, es menester reconocer que la

ética normativa se encuentra en un *impasse*. ¿Cómo salir de él^[2]? A mi juicio, como veremos, conservando su carácter prescriptivo, pero puramente formal. Más adelante se entenderá lo que quiero decir, que no tiene mucho que ver con el formalismo de Kant.

II - NEGACIÓN DEL PROBLEMA DE LA MORALIDAD. DETERMINISMO, AMORALISMO, RELATIVISMO

Antes de seguir adelante, y como prometimos, vamos a ver si tiene sentido nuestra investigación. Ahora no me refiero a la posibilidad, a la problematicidad de una Ética o Filosofía moral normativa sino, más radicalmente, a la posibilidad de ser moral, de comportarse moralmente, de

elegir entre el bien y el mal.

A primera vista parece que el determinismo elimina el problema moral. Sin embargo, no es así. Por de pronto el determinismo, aunque fuese cierto, es una *explicación* de nuestra conducta, una especie de «psicoanálisis» en el sentido del desenmascaramiento de una ilusión, perfectamente compatible con nuestra *conciencia y vivencia* de libertad. Por tanto, aunque ser buenos o malos resultase, vistas las cosas desde una omnisciencia extrínseca, algo totalmente independiente de nuestra voluntad, la moralidad subsistiría como la lucha —

inútil— por hacer lo que nos dicta nuestra conciencia. El punto de vista de Kant —causalidad psicológica y libertad moral— podría ser tenido en cuenta aquí.

Mas, por otra parte, el determinismo, aun aceptado, ¿es incompatible con la moral? ¿Qué afirma, en realidad, el determinismo? El determinismo, que (lo mismo que el indeterminismo) es una hipótesis psicológico-metafísica y, por tanto, problemática, no afirma de ningún modo que nuestros actos, nuestra conducta sean determinados por causas extrínsecas, totalmente ajenas a nuestra

voluntad (eso sería fatalismo, concepción completamente desprovista de fundamento científico). Al contrario, lo que los deterministas sostienen es que (con las restricciones comunes al indeterminismo: circunstancias o situación, voluntad de los otros, etc.) yo mismo me determino, es decir, hago lo que *quiero*. El problema y la divergencia comienzan justamente aquí. Porque, en efecto, ¿podría *querer* hacer otra cosa de la que en realidad quiero? Por pura *veleidad* y aisladamente, sí. El alcohólico puede dar a su amigo (darse a sí mismo) la engañosa satisfacción de rechazar un vaso de alcohol que aquél le

ofrezca. Pero ¿qué hará tan pronto como el amigo se marche? ¿Seguirá privándose de beber? Como antes decíamos, lo que decide sobre la moralidad no son actos aislados, gratuitos, irrelevantes, sino el comportamiento a la larga, la conducta total. ¿Puede el alcoholizado liberarse de su alcoholismo? Puede, aunque no fácilmente, por ejemplo, tomando la decisión (aislada pero extraordinaria) de ponerse en manos de un médico especialista e incluso, rara vez, por autodisciplina, como consecuencia de un fuerte *shock* psíquico que libere en él energías en reserva. E incluso, si no

puede *ya*, pudo a su tiempo, al principio, y, como según hemos dicho tantas veces, el comportamiento forma una secuencia unitaria, es, por tanto, responsable o corresponsable (con la sociedad en que vive; en seguida volveremos sobre ello) de su vicio. El carácter mismo puede modificarse, al menos parcialmente. Y, por supuesto, el *way of life* o modo de vida, también. Pero trabajosamente y nunca, por decirlo así, como apretando un botón. Por otra parte, la tesis del indeterminismo, entendido como indeterminación pura, desemboca en la arbitrariedad, el obrar sin motivo y la incoherencia de la conducta.

En realidad, el determinismo razonable y el indeterminismo razonable, tomando el problema cada cual por su lado, vienen a decir lo mismo. Pero incluso el más rígido determinismo deja espacio para la moralidad. Sólo que ésta, si no podemos hacer más que lo que hacemos, consistiría en el vano *deseo*, condenado al fracaso, pero reiterado, mantenido, de *poder querer* otra cosa. Es decir, y para remedar el lenguaje luterano, la justificación (moral) por el solo, pero auténtico, deseo.

Respecto del amoralismo hay que distinguir su presentación como teoría

filosófica y la existencia de casos particulares de amoralidad. En realidad, ninguna teoría filosófica es amoralista. Cuando Nietzsche preconizaba situarse *Más allá del Bien y del Mal*, lo que rechazaba es el bien y el mal entendidos —justa o injustamente— a la manera cristiana. Pero predicaba, en cambio, a través de la subversión de la escala recibida de valores, *otro* bien y *otro* mal.

Kant, en la primera fundamentación verdaderamente moderna de la ética, partió del *faktum*, del *hecho* de la moral, de la conciencia y sentido de lo que debe hacerse. Y la antropología

cultural ha confirmado que ninguna comunidad vive sin un sistema de normas, válidas para todos los que la constituyen. ¿Significa esto que no puedan darse casos aislados, aberrantes, de privación del sentido del bien y del mal? No necesariamente. Pero el problema pertenece a la psicopatología, no a la ética.

Llegamos, en fin, a la cuestión del relativismo. La Antropología cultural, es decir, el estudio de las «culturas» de los diferentes pueblos, en especial de los primitivos, nos muestra que los sistemas de normas morales, vigentes en ellos, suelen ser muy diferentes. Pero

prescindiendo de que esas normas, con frecuencia, no difieren en el principio fundamental inspirador —por ejemplo, el vínculo de amor y fidelidad conyugal—, sino en la interferencia, al nivel de su concreta aplicación, de creencias religiosas que de ninguna manera compartimos (como el escéptico en materia religiosa podría considerar al mártir como un insensato suicida), ¿es lógicamente lícito el «salto» del plano del relativismo antropológico-cultural al del relativismo ético? En el peor de los casos el relativismo ético no eliminaría la moral: el comportamiento moral consistiría en la aceptación de las

normas de la comunidad a que se pertenece.

Pero ¿es tan sencilla la respuesta? Cuando, más adelante, consideremos el contraste entre las «sociedades cerradas» y las «sociedades abiertas», la problemática en torno a lo que tradicionalmente se ha llamado la «ley natural» y el carácter fundamentalmente dinámico, histórico y funcional de la moral, veremos que el problema es harto más complejo de como lo ven el absolutismo y el relativismo.

Antes de cerrar este capítulo, y puesto que estamos hablando de relativismo e historicismo, quisiera

hacer referencia a un punto que he desarrollado con mayor extensión al comienzo de mi libro *Ética, y Política*. La afirmación que acabamos de hacer, de que es imposible vivir sin normas o principios morales, no implica de ningún modo que éstos tengan que estar explicitados en cuanto tales: al contrario, el desgajamiento de la moral de la religión y el derecho en que, históricamente, ha aparecido tantas veces subsumida, es un hecho relativamente tardío. Y todavía lo es más el desarrollo de sistemas morales individualistas. El individualismo moral ha sido, bien un *refugio* frente a una

situación brusca y radicalmente cambiante (estoicismo, epicureísmo), bien un *lujo* propio de la época moderna, que ya no nos podemos permitir. A su modo, el utilitarismo de Bentham (en rotundo contraste con la moral de Kant, de la misma época) inició el retorno al sentido social de la moral. Hegel y, contra su voluntad expresa, Marx formularon una moral de carácter completamente social. Y de un modo u otro, con mayor o menor radicalidad, nuestra época, *en todos los países*, está volviendo a la concepción social. El individualismo fue una suntuaria solución provisional. Hoy casi

todos nos damos cuenta de que la «buena voluntad» personal, aunque necesaria e imprescindible, es insuficiente; y que los grandes problemas morales que tiene hoy planteada la humanidad no pueden resolverse, evidentemente, más que a escala social, mediante soluciones comunitarias. Una vez más vemos que tras el rótulo, fácilmente condenatorio, de relativismo, no hace sino ocultarse o soslayarse un grave problema.

III - QUÉ SIGNIFICA EL TÉRMINO «BUENO». LO DESEABLE Y EL PLACER

La palabra que, inmediatamente, forma parte del vocabulario moral usual no es el substantivado «bien» sino el predicado «bueno». «Bien» es una hipótesis metafísica, un trascendental, como dicen los escolásticos. Cuando empleamos esta palabra en sentido sobriamente moral es en giros tales como «está bien», etc. Por otro lado, y aparte de que, como concepto

metafísico, no nos interese aquí definirlo, sería imposible, pues no puede subsumirse en ningún género al que agregar su propia diferencia específica: según la concepción tradicional, el *bien* es coextensivo al *ser*, es el ser mismo en cuanto que todo ser es bueno. De este modo, incluso instalándonos en el plano metafísico, seríamos remitidos del abstracto «bien» a los concretos cosas, actos, comportamiento, personas, etc., «buenos». En consecuencia, por lo que tenemos que preguntarnos es por el significado «bueno», no ciertamente con el vano intento de definirlo —el gran

filósofo inglés S. E. Moore mostró hace ya muchos años que es indefinible—sino en el de, por decirlo así, apuntar a él, señalarlo, mostrarlo: en otras palabras, decir qué cosas, comportamientos, actos, etcétera, son buenos y cuáles no.

Antes dijimos que el vocablo «bueno» forma parte del vocabulario moral. Pero es menester añadir que no siempre. Cuando decimos de un plato de comida o de una casa que son buenos, es evidente que no los estamos juzgando moralmente. La palabra «bueno», como todas las palabras del léxico moral, es susceptible, al menos en nuestras

lenguas latinas, de un uso ajeno al ámbito moral. En otros lugares he tratado de esta «analogía» del concepto de lo bueno, analogía que ya entrevió Aristóteles, en correspondencia con el concepto de la analogía del ser. Esta ambivalencia, este doble sentido de lo que llamamos «bueno» (y de los demás términos morales) en el lenguaje ordinario, es evidentemente perturbador y molesto para los amantes del rigor. Y también lo es su carácter inaprehensible conceptualmente, según Moore. Se comprende, pues, que se haya intentado cortar tal nudo gordiano, lo que puede hacerse de dos modos opuestos: o bien

nivelando el concepto del bien o, por decirlo con la terminología tradicional, afirmando su «univocidad», lo que sólo puede hacerse, como veremos en seguida, reduciendo los juicios morales a juicios no-morales, o bien al revés, afirmando la equivocidad del término «bueno», que es, dicho sea simplificadoramente, a reserva de explicarlo más abajo con mayor rigor, lo que llevó a cabo Kant.

El reduccionismo unívoco —mezclado con el vislumbre de la analogía—, se encuentra ya en Aristóteles y, siguiéndole, en la Escolástica. «El bien es lo que todos [y

todas las cosas, pues se trata de una afirmación [cómico-metafísica] apetecen.» Es, dirán los escolásticos, lo *appetibile*. Pero, según tal concepción, es apetecible o deseable *necesariamente*. Es una tendencia natural, a la que nadie ni nada puede escapar. Por tanto, no pertenece todavía al ámbito de la moral. La moral se convierte así en una cuestión de adecuada *preferencia*: todos apetecemos y elegimos el bien, pero cuando no nos comportamos moralmente es porque preferimos bienes inferiores a bienes superiores. Concepción, como se ve, fundada en una metafísica que no vamos

a discutir aquí. Lo que nos importa es retener la comprensión de lo bueno como lo *deseable*, comprensión común a otros muchos moralistas posteriores.

Mas también la palabra «deseable» es ambigua, es una palabra-jano, como diría Nowell-Smith, una palabra de dos caras. Por su cara ética significa lo digno de ser deseado, lo que debe desearse. Significación que, por tautológica, no agrega nada a la que, por sí sola, ya nos está diciendo a todos la palabra «bueno». Pero por la otra cara, «deseable» significa lo que de hecho se desea. Lo bueno, para cada uno de nosotros, sería entonces simplemente lo

que de hecho y en cada momento deseamos. Definición que destruye toda posibilidad de orden moral, y que nos sumerge en un subjetivismo total; definición que sólo ha podido sustentarse sobre esa doble valencia, que hemos mostrado, del término «deseable», es decir, sobre el juego de una palabra.

Esta concepción de lo bueno como de hecho deseado puede objetivarse y universalizarse, sustituyendo la palabra «deseable» por la palabra «placer». Es el sistema ético que se ha llamado «hedonismo» y «epicureísmo» y que, como dijimos, está en la línea de la

reducción del significado moral de «bueno» a un concepto, como el de «placer», en principio ajeno a la moral. Digo «en principio» porque la verdad es que, con el advenimiento del cristianismo, su forma ascética acentuada en la Edad Media, y, después, con el puritanismo y el jansenismo, el término placer se ha incorporado al vocabulario moral, pero con un signo negativo («Renunciad a los placeres de la tierra», «los vergonzosos placeres de la carne», etcétera). Y por eso un problema pendiente es el de arrancar ese estigma a la palabra «placer»; es decir, devolverle, en el plano

intramundano, una positividad paralela a la que en el ultramundano se llevó a cabo mediante su sustitución por la palabra «*fruitio*», fruición, o sea, reconocer que todo placer es bueno (en el sentido no moral de esta palabra) y como concomitante, siempre, de un modo o de otro, a todo lo que hacemos voluntariamente (incluso aun cuando no nos agrade, como la compensatoria satisfacción del deber cumplido, según suele decirse). Pero de ahí a reducir el área semántica entera del vocablo «bueno» a la de lo «agradable» hay un abismo.

Y el intento reduccionista es

insatisfactorio, como la prueba, verdadero huevo de Colón, del ejecutar la sustitución lingüística nos lo muestra en seguida. En la frase «esta temperatura es buena», poner, en vez de «buena», «agradable» parece admisible, aun cuando con reservas: pensamos, por ejemplo, en la temperatura agradable de una región sin estaciones, sin variaciones climáticas. ¿Llamaríamos «buena» sin vacilar a una temperatura igual a lo largo del año? ¿Es seguro que la consideramos buena para la salud? Tomemos otra frase, en el extremo opuesto de la gama: «Cumplir el deber, por penoso que a veces resulte, es

siempre bueno». Aquí la sustitución, que haría contradictoria la frase, es simplemente imposible. Pero, incluso sin llegar a entrar en el uso moral de «bueno», ambas palabras no son coextensivas: cuando decimos de un coche que es bueno, no queremos decir que proporciona placer, aunque lo proporcione también, sino, ante todo, que funciona bien y da buen resultado.

Por otra parte, la objetivación exige para la comparación («mejor», «peor») la comensurabilidad. Casi todos los hedonistas, hasta Stuart Mili, aplicaron un criterio meramente cuantitativo. Pero ¿cómo comparar el placer que un

hombre aficionado a la música y dotado de buen apetito obtiene de la satisfacción del uno y el otro de sus gustos? Y si se distingue entre la *calidad* de los placeres, *eo ipso* se introduce un criterio extrahedónico.

Modernamente, Freud ha puesto de nuevo en boga la perspectiva hedonista. Pero en su caso se trata de hedonismo psicológico, cosa diferente del hedonismo ético: una cosa es que el hombre sea movido por el principio del placer y otra que deba moverse por él. Y, por otra parte, el mismo Freud habló de la «sublimación» y escribió *Más allá del principio del placer*.

Quizás, sin embargo, el reproche capital que desde la social sensibilidad actual haya que hacer al hedonismo como proyecto de vida es, junto a la cortedad de miras, su egoísta individualismo. Por eso lo que nos interesa hoy más de él, y sobre lo que volveremos, es su versión *social*, el utilitarismo, especialmente bajo la nueva etiqueta de la ética de la «sociedad del bienestar».

IV - FELICIDAD Y MORAL

Un análisis un poco riguroso de la palabra «felicidad» es imprescindible, porque se trata, quizás, del término más confundente de toda la ética. Volvamos a Aristóteles. Veíamos que, según él, todos los hombres apetecen el bien. Y *a priori* apetecen el bien supremo o felicidad, que él define como la «operación [o acto] del alma, conforme a la virtud perfecta». El fin (metafísico) del hombre, como el de todos los seres creados, consiste en la actualización de todas sus capacidades, potencias o facultades; y, en especial, de las más

elevadas, que en el hombre son el espíritu y la prudencia. La contemplación como acto del espíritu y el bien práctico como acto de la prudencia constituyen el fin del hombre y en la contemplación —contemplación puramente teórica, impersonal— se encuentra la felicidad. Esto, contemplación, es lo que Aristóteles entendió por felicidad; y aunque no se planteó de frente la aporía moral de la Antigüedad, representada en la figura del hombre justo y, sin embargo, desgraciado (a la que ha correspondido en la época moderna el «escándalo» de un mundo «malo», creado y gobernado

por Dios), Aristóteles era lo suficientemente realista para darse cuenta de que no hay plena felicidad sin la posesión de los otros bienes también.

La Escolástica sustituyó la contemplación teórica por la de Dios, a lo que unió la fruición amorosa; y trasladó todo ello, en su plenitud, a una vida ultramundana. Por otra parte, el estoicismo puso esa felicidad, siempre el bien supremo, en la virtud, con indiferencia de todos los bienes exteriores, lo que, evidentemente, es demasiado paradójico y desconcertante. (Ya vimos que detrás de este ideal de sobrehumana autosuficiencia lo que

había era una falta de confianza en una confrontación abierta con la realidad.)

Los hedonistas, menos metafísicos que Aristóteles y, en contraste con los estoicos, cerca del sentido común, entendieron por felicidad el placer mismo, pero no el efímero sino el duradero, el mantenido a lo largo de la vida y, por tanto, moderado, equilibrado. Y hoy todos entendemos por «ser feliz», bien este estado de *aurea mediocritas*, bien instantes pasajeros de máxima satisfacción de nuestros deseos, ensueños e ilusiones. En cualquier caso, como se ve, algo que —como advirtió el primero Kant— no

tiene nada que ver con una moral secularizada, intramundana. La felicidad es, para los modernos, un «estado de conciencia» o una «vivencia» personalísima que, como ha señalado Hare, sólo puede juzgarse desde fuera mediante un «ejercicio de imaginación». Lo cual significa que no sólo no es un término ético, sino tampoco un concepto empírico^[3]. ¿Cómo es entonces que ha conservado y, en parte, sigue conservando tan gran prestigio entre los moralistas? Sin duda una de las razones consiste en que, en el vocabulario filosófico, es la traducción no simplemente de la *eudaimonia*

ultramundana y laica, sino también de la religiosa y aun mística *beatitudo*. Si a esto agregamos que la pura «formalidad» del concepto de felicidad, su vacuidad, permite que se le llene con los más variados contenidos, ¿qué otro concepto puede compararse a éste en cuanto a comodidad de manejo, para poner dentro de él lo que cada filósofo quiera? El bien (supremo) consiste en la felicidad y ésta, a su vez, en: *a)* la unión con Dios, por contemplación, por fruición o de ambos modos; *b)* la vida recta o el cumplimiento del deber; *c)* el ejercicio de la virtud; *d)* el desarrollo de la personalidad o la formación de sí

mismo; e) la perfección o la autorrealización; f) el servicio a la comunidad, el amor al prójimo, etc. g) la satisfacción de todos los deseos y el goce de todos los placeres, etc. Por paradójico que parezca, es esta cualidad meramente «recipiente» del término, lo que ha generalizado su uso por los filósofos hasta tal punto que, excepto Kant, y quienes han sido influidos por él, todos usaron y siguen usando tal concepto.

Entre los no filósofos, la *inclinación* de todos los hombres a la felicidad, al unirse el creciente acercamiento de su «contenido» a nuestras posibilidades, ha

producido la sensación psicológica de haberse tornado más asequible. Antiguamente era sentida como un ideal sólo alcanzable por los filósofos contemplativos (Aristóteles), por los que sobrehumanamente renunciaban a todo (estoicos), por los que, a la vista de lo engañoso del placer, terminaban haciendo lo mismo (epicúreos), y por los que la reservaban para los «elegidos» y, para colmo, no en éste sino en otro mundo (Escolástica). Ahora las cosas han cambiado. La actual trivialización de la palabra «feliz» («me hace feliz», dice la gente de la consecución de la cosa más accesible)

corresponde a la democratización, al acercamiento, a la vulgarización de las expectativas de la felicidad. La felicidad parece estar ahí, a la vuelta de un año, cuando al fin podemos adquirir el cochecito, la casa propia o el aumento de sueldo; la felicidad parece así haberse puesto ya al alcance de todas las fortunas espirituales, a poco que crezcan los ingresos materiales. Claro está que luego la cosa resulta más complicada y, cuando ya hemos logrado aquello en que, ilusoriamente, poníamos la felicidad, ésta vuelve a alejarse; ahora ya no basta el cochecito, para ser feliz hace falta un automóvil suntuoso,

nuestra vivienda necesita ser una lujosa *villa* y tampoco nos parece ya la felicidad ser cuestión *sólo* de dinero, sino también de *status*—, ¡si pudiéramos llegar a ser directores de la empresa en que trabajamos, si pudiésemos llegar a ser ministros! (Este último ejemplo no es bueno: cualquiera puede llegar a ser ministro, según demuestra la experiencia.) La agrídulce verdad es que, a medida que parece que nos acercamos a la felicidad, ella se aleja. Pero es justamente este continuo «acercarse», esta excitante sensación de estar ya «tocando» la felicidad, esta «intensidad» que adquiere la vida

cuando tiene una prometedora meta a la vista, junto con determinados «momentos» de aparente plenitud, todo lo que a los hombres les es dado sentir intramundaneamente como la felicidad.

Desde un punto de vista no estrictamente ético, no valorativo, sino simplemente descriptivo, es menester reconocer que, en el proyecto vital de la mayor parte de los hombres, los imperativos éticos, cuando se aceptan por sí mismos, ocupan un lugar subordinado o al menos puesto al servicio de la felicidad que, sobre todo bajo la forma *social* que estudiaremos a continuación, constituye la ética

cotidiana, la ética usual de nuestro tiempo.

V - UTILITARISMO Y «SOCIEDAD DEL BIENESTAR»

El utilitarismo, sistema ético inventado en Inglaterra a fines del siglo XVIII, considera también el placer como el único bien intrínseco. Pero ahora no se trata del egoísta placer individual, sino que el objetivo moral consiste en la promoción del mayor placer posible para el mayor número posible de seres humanos. Evidentemente, y pese a la sustitución que sigue intentándose hacer del concepto ético de bien por el concepto no ético de placer, este sistema

es, como ética puramente intramundana, claramente preferible a los anteriormente estudiados: la nota «altruista», «social», es ya netamente ética. El obstáculo psíquico que sigue dificultando su aceptación procede, principalmente, de la tradicional devaluación del término «placer», sobre la que ya hemos hablado. Ahora bien, si sustituimos, como hoy todos hacemos en el lenguaje ordinario, «placer» y «felicidad» por *bienestar*, ingresamos en el ámbito de la ética realmente practicada y vivida en nuestro tiempo, que, al menos en el mundo occidental, no es otra sino la de la «sociedad del

bienestar». «Placer» nos hace pensar en algo demasiado efímero; «felicidad», en algo demasiado romántico. «Bienestar» es la palabra que mejor define nuestra aspiración, dependiente, tanto como de nosotros, de la sociedad y del Estado por la ayuda, la protección, la seguridad que nos consideramos con derecho a esperar de éstos: los unos nos ayudamos a los otros a través de la organización político-social, por nuestra propia conveniencia y para nuestro mayor bienestar. El individualismo de las éticas del placer y la felicidad aparece así conjugado con un cierto «socialismo». La vinculación del

utilitarismo y el *Welfare State*, como procedentes de una inspiración ética hasta cierto punto común, no tiene por qué extrañarnos si recordamos, por una parte, la voluntad de los utilitaristas de plasmar en las leyes sus principios y, por otra, el interés de Stuart Mili, en los últimos años de su vida, por el socialismo y el comunismo premarxistas.

El utilitarismo del bienestar, que probablemente es la moral material más extendida hoy, no solamente entre los no filósofos, sino también entre los filósofos (aunque, por su carácter normativo y ajeno a la ciencia, no lo

expongan mucho, prefiriendo limitarse a los análisis lógicos del lenguaje ético), presenta, sin embargo, graves dificultades: al no considerar como «bien intrínseco» más que el bienestar, tiene que reducir a la categoría de «bienes instrumentales», en la medida en que producen, como consecuencia, un aumento en el bienestar general, a todos los actos intrínsecamente éticos: cumplimiento de las normas, ateniimiento al deber, práctica de la virtud, etc. Es decir, lo que desde un punto de vista rigurosamente ético consideramos *bueno* no es estimado por los utilitaristas como tal, sino en el caso de que, como

consecuencia de su práctica, acrezca el bienestar común.

Una reformulación del utilitarismo encaminada a paliar esta dificultad es el llamado «utilitarismo de la regla», que consiste en la tesis de que observar la regla es *siempre* útil. Es verdad que infringirla en algún caso particular podría, considerado aisladamente, producir, como consecuencia, un bien mayor; pero al precio, demasiado caro, de una debilitación de las reglas, que acarrearía males muy superiores a ese aumento particular de bienestar. Según esta concepción, los actos deben ser juzgados por sus consecuencias, pero las

reglas están ya prejuizadas, se ajustan al principio del utilitarismo, su observancia produce, como balance de bienes y males, un saldo favorable de bienestar.

Pero la suposición sentada por el utilitarismo de la regla es excesiva, y si la aceptásemos sin crítica tornaría a ésta intocable. La verdad es que ciertas reglas son injustas o, más frecuentemente, se tornan injustas; dicho en el lenguaje utilitarista, lejos de maximizar el bienestar común, su observancia rigurosa disminuye la satisfacción general. Son las reglas que es menester, si no cambiar, sí matizar y

especificar, precisamente de conformidad con el genuino criterio utilitarista.

La crítica del utilitarismo —el cual, por supuesto, no necesita ser crudamente hedonista, sino que puede estar abierto a los más finos aspectos del bienestar anímico y espiritual intramundano— debe hacerse hoy, no pensando en su formulación histórico-filosófica, sino, fieles a su norma, *por sus consecuencias, por sus frutos*, que hoy tenemos a la vista en la concepción de la vida, en el ideal individual y colectivo de la llamada «sociedad del bienestar». Es evidente que la promoción del

bienestar, la elevación del nivel de vida de *todos*, la satisfacción completa de sus necesidades, etc., constituyen fin primario de toda ética razonable. Pero el fin último prescrito por una ética, por muy intramundana que sea, ¿puede consistir en que cada ciudadano posea, en propiedad, aunque adquiridos a plazos, una casa y un automóvil, un aparato de televisión, varios de radio, un frigorífico, una lavadora de ropa y otra de platos, etc.; y junto a esto todos los derechos de seguridad social, accidentes, jubilación, vida, y todas las pólizas de seguros imaginables, incluido el de la vida eterna mediante la

pertenencia a la confesión religiosa que mejor se adapte a su etnia, clase social y modo individual de ser? Si los sobrios e idealistas Jeremías Bentham y los Mili, padre e hijo, levantasen la cabeza y vieses en qué ha desembocado la prolongación práctica de su utilitarismo, es seguro que denunciarían nuestra sociedad, con razón, como materialista. Si Henry Sidgwick, el último gran utilitarista, comprometido con su mujer en la lucha de emancipación feminista, viese que la aspiración de la mujer hoy parece limitarse a la emancipación sexual, aceptando en todo lo demás la supremacía masculina; y si todos ellos,

empeñados en la lucha política para la implantación de una auténtica democracia, viesen cómo nuestros contemporáneos, con tal que se les garantice una confortable vida, aceptan de buen grado la total privación de su existencia y se someten a cualquier autoritarismo, mejor o peor disfrazado de democracia, es seguro que considerarían completamente traicionado su utilitarismo. Sin embargo, la actual moral vivida del bienestar como único «bien intrínseco» tiene derecho a considerarse heredera de la doctrina de aquellos austeros utilitaristas. Lo que nos hace pensar que

el bienestar puede y debe ser un fin primario propuesto a nuestro esfuerzo moral. Pero una «saturación» de bienestar —por otra parte no suficientemente extendido, ni mucho menos, a todos los hombres— conduce a la protesta y a la repulsa de una sociedad orientada hacia tales ideales y provoca una actitud moral cínica en el sentido histórico-moral de aquellos filósofos desarrapados y mendigos que en el mundo antiguo daban, con su forma de vida, un testimonio contrario a la decaída civilización antigua; pues es a tal actitud «inutilitaria» a la que se asemeja, incluso en la exterioridad del

desaseo, la de los jóvenes rebeldes de una época relativamente reciente.

VI - MORAL DEL DEBER Y ÉTICA DE LOS VALORES

Hasta aquí la palabra considerada como básica en moral ha sido la palabra «bueno». En el presente capítulo vamos a considerar los intentos de sustituirla por otras: la palabra «deber» y la palabra «valor», respectivamente.

Hemos visto que *bonum*, en latín, y sus equivalentes en las lenguas occidentales modernas tienen, a la vez, un significado no moral y un significado moral. Y hasta ahora hemos considerado, sólo en líneas generales,

como corresponde al reducido porte del presente libro, el intento de deshacer esa ambigüedad, reduciendo el pretendido sentido moral al sentido no moral. «Bueno» significaría *siempre*, de este modo, lo agradable o deseable, el placer y la felicidad, con cuanto a ellos conduce, y lo útil. En el mismo sentido llamaríamos *bueno* a un plato de comida, a un automóvil, a un acto virtuoso: todos ellos proporcionan placer, o son útiles, o conducen a la felicidad que hoy, menos románticamente, preferimos denominar bienestar.

Ya hemos visto también lo

insatisfactorio de tales reducciones. Hora es, pues, de considerar el otro modo, el otro camino que puede emprenderse para acabar con la ambigüedad: mostrar que se debe a una pobreza de nuestras lenguas, que no disponen más que de *una* sola palabra para significar *dos* cosas completamente diferentes; pobreza y equivocidad enraizadas en un hedonismo y *eudemonismo* como concepción de la vida, heredados de la Antigüedad grecolatina.

Kant fue el autor que llevó a esta revolución copernicana de la moral, paralela de la que hizo en la teoría del

conocimiento. Para ello se apoyó en una *posibilidad* que le brindaba su lengua: la de distinguir entre *Gut* y *Wohl* (así como entre *Böse* y *Schlecht*) acotando la significación de las primeras palabras para el bien (y el mal) moral y asignando las segundas al bien (y al mal) de carácter no moral. Así, las cosas que llamamos buenas lo son en el sentido de *Wohl*. Pero lo único que merece ser llamado bueno no está fuera de nosotros, sino en nosotros mismos; ni puede ser la felicidad, puesto que, en cuanto tendemos a ella necesariamente, por inclinación natural, no tiene nada que ver con la moral; sino que es,

exclusivamente, la *buena voluntad*, atendida al *deber*. La equivocidad queda así destruida al atribuir una palabra para cada cosa; y tampoco se incurre en el *reduccionismo* de las doctrinas anteriores, esto es, en la sustitución por pretendida sinonimia de términos morales por términos no morales.

Como se ve, Kant no sólo «depuró» moralmente el término «bueno», sino que, a su modo, practicó otro reduccionismo: el de lo moralmente bueno al cumplimiento del deber. Reduccionismo que no todos, ni mucho menos, estamos dispuestos a admitir, pues es patente que muchas acciones

sería *bueno* que se llevasen a cabo, aun cuando de ningún modo puede decirse que constituyen *deber*. El deber es, por decirlo así, la cara negativa, coercitiva, obligatoria del bien moral.

Ciertamente, la asimilación de lo *bueno* al deber, y el traslado de la centralidad del concepto moral de aquello a éste, habilitaba a Kant para hacer ética en términos estrictamente morales; tanto más cuanto que también el verbo «deber» (igual que el verbo «poder») tiene en alemán (como en inglés) su palabra propia, diferentes del «deber» y «poder» en sentido no moral, lo que no ocurre en castellano. (Por

ejemplo, «si quieres ir al pueblo, debes tomar el camino de la derecha».) Pero el análisis, tan reiteradamente llevado a cabo por los ingleses, de *ought* (así como de *right*, otro término de uso estrictamente valorativo, pero no siempre moral), ha demostrado que estas palabras —como *duty*— ni son sinónimos de «bueno» ni equivalentes entre sí.

El sistema de Kant, contemporáneo del utilitarismo, se opone frontalmente a él; fueron las dos respuestas contrarias a un mismo problema. La moral de Kant pone la cualidad moral en el acto mismo; más aún, en la fuente interna de

que brota, la *Gesinnung*, la buena voluntad, independiente de todo logro, resultado o consecuencia, así como de toda inclinación natural. El utilitarismo, por el contrario, veía lo intrínseco del bien en algo a lo que naturalmente nos sentimos inclinados, el bienestar; y el carácter moral de nuestro comportamiento en la maximización del bienestar, en el resultado consistente en la expansión y crecimiento del bien, en algo, pues, que no es intrínseco a nuestros actos, sino consecuencia de ellos. En el sistema de Kant, la *ley moral*, por formal que sea, inspira el máximo respeto, y en este sentido la

moral kantiana, aun cuando plenamente autónoma, es rigurosamente normativa; en el utilitarismo el bien (instrumental) se mide por los frutos, y cuando la norma representa algún papel —lo que, como vimos, ocurre en el llamado utilitarismo de la regla— es en atención a las buenas consecuencias que, según se supone, comporta su observancia. Por otra parte, la ética de Kant era rigurosamente individualista y consistía en una apelación a la conciencia de cada cual, para que cumpla su deber. El utilitarismo, aun cuando en forma insatisfactoria, es una ética social, pues tiene como meta la promoción del

bienestar común.

La ética de los valores ha pretendido ser una superación del dilema naturalismo-moralismo. Lo bueno no serían *cosas*, ni siquiera *cosas psíquicas* (placer) o una mezcla de ambos (bienestar, felicidad); pero tampoco primariamente el deber, sino algo que está *por encima* de lo uno y de lo otro, el *valor*. Este «por encima» a veces debe entenderse en sentido metafísico y tenemos entonces la metafísica de los valores de Scheler y Hartmann: los valores serían unas entidades ideales, que pueden tomar cuerpo en las cosas (buenas) y que, por

otro lado, demandan y a veces exigen de las personas —ellas mismas centros de valor— su realización. El caso de la espontánea realización es el más elevado moralmente; el cumplimiento mínimo, y convertido en regla, de aquella exigencia, constituye el deber. La teoría del valor ha tenido también especialmente en el mundo anglosajón, formulaciones no metafísicas. Para el americano John Dewey el bien (moral) no es ni una «esencia» separada ni una realidad dada, sino la *valuation* o relación del sujeto con las cosas en función de la acción que se proponga y su finalidad; y para su compatriota Perry

el valor es, como ha dicho más tarde Nowell-Smith, una «actitud-pro», un «estar a favor» o, dicho de otro modo, el objeto de un «interés». Ambos filósofos, como se ve, tratan también de poner el concepto de valor por encima de la antítesis naturalismo-moralismo. Pero la vía de superación no es ahora la metafísica, sino una teoría psicológica de la acción, es decir, el pragmatismo. Y la moral consistía en la armonización de los diferentes intereses.

Como representante actual de la teoría de los valores debe ser mencionado Hans Reiner, cuyo libro *Vieja y nueva ética* fue hecho traducir al

castellano y prologado por quien escribe estas páginas. Su concepción muy formalizada del valor le acerca a Kant, así como su comprensión depurada de la llamada «Regla de Oro», de la que la intuición moral central del gran filósofo no estaba lejos, aun cuando no le gustase reconocerlo. Más adelante, cuando tratemos de los principios o criterios de la Moral, hablaremos de la Regla de Oro y del Imperativo categórico kantiano.

VII - PLURALIDAD DE USOS Y ANALOGÍA DEL CONCEPTO DE «BUENO»

De cuanto hemos dicho hasta ahora se desprende la vanidad del triple esfuerzo: a) de reducir el concepto de bueno a otro no moral (la llamada por Moore «falacia naturalista»); b) de depurar el concepto de bueno para hacerlo unívocamente moral (moralismo de Kant), y c) de superar la antítesis anterior mediante la supraposición de otro concepto, el de valor.

Son sin duda los filósofos del grupo de Oxford quienes han analizado con mayor cuidado la pluralidad de usos del término «bueno» (así como de los demás términos del lenguaje ético). Pero para ellos la distinción entre términos o juicios morales y no morales es la segunda que hay que hacer, no la primera. La primera es la que se establece entre el uso normal, que es *evaluativo*, de la palabra «bueno», y un uso que, por convencional, debe ser considerado como *descriptivo*. (Esta distinción tiene una gran importancia en el ámbito de la moral, como veremos en seguida.) El uso evaluativo es el que

tiene lugar cuando se emplea la palabra «bueno», como expresión de una actitud personal, para fundar una elección o decisión, para aconsejar, alabar y aplaudir, recomendar, juzgar y aprobar, y predicar la eficiencia de una cosa (cuchillo bueno) o (buen carpintero) de una persona (Nowell-Smith); o bien, como prefiere resumir Hare, para, en el más amplio sentido de la palabra, «recomendar». El uso descriptivo de «bueno» tiene lugar cuando quien se sirve de tal palabra no lo hace comprometiéndose personalmente con ella, sino describiendo «lo que la mayor parte de la gente llama “bueno”»,

incluso él mismo quizás, pero ateniéndose a la oposición común o al criterio de los expertos y no emitiendo por su cuenta un juicio de valor.

Atengámonos por el momento al uso evaluativo. ¿Podemos decir igualmente de un cuchillo, de un carpintero y de un hombre que son buenos? Juzgamos que un cuchillo es bueno cuando corta *bien* (eficiencia en la función), lo que depende fundamentalmente de que tenga un *buen* filo, pero también de que sea manejable, es decir, *bien* proporcionado y con un *buen* ensamblaje de la hoja al mango (propiedades). Consideramos que un carpintero es bueno cuando

vemos que sabe elegir *bien* la madera adecuada para cada obra, sabe cortarla, cepillarla, etc., bien y finalmente hacer buenas puertas, ventanas y demás obras de carpintería. Pero decimos de ese carpintero que, además de ser bueno como carpintero, es bueno como hombre cuando es formalmente cumplidor de sus compromisos, es trabajador, cobra lo justo, etc. —en su oficio—, y, fuera de su oficio, si es buen marido y buen padre de familia, buen ciudadano (lo que no suele tenerse en cuenta), honrado en su conducta general, e interesado en la suerte de sus compañeros de oficio (lo que tampoco suele ser tomado en

consideración). De la calidad de bueno juzgamos en los tres casos por nosotros mismos (si nos limitásemos a suponer que un cuchillo, un carpintero o un hombre determinados son buenos, porque así son considerados, nuestro uso de «bueno» sería descriptivo y no evaluativo).

Ahora bien, ¿qué es lo que otorga bondad a ese cuchillo, ese carpintero y ese hombre? Nada misterioso, inaprehensible o solamente captable por intuición, sino sencillamente una propiedad o conjunto de propiedades, diferentes ciertamente en cada uso que hacemos de la palabra «bueno»: las

propiedades que hacen que un hombre sea juzgado bueno son completamente diferentes de las que ha de reunir un buen cuchillo. Pero, según Hare, el uso que hacemos de la palabra «bueno», la función que desempeña siempre que se emplea evaluativamente, es la misma: recomendar^[4] una elección, antes de que sea hecha, elogiarla después. Con ello yo diría que el filósofo inglés desemboca en una «univocidad» del uso evaluativo del término «bueno». El contexto moral o no moral en que la palabra se emplee es irrelevante. Las propiedades y funciones —algo puramente descriptivo—, en cada caso,

son sin duda diferentes, y no sólo entre el «bueno» dentro de un contexto moral y el «bueno» dentro de un contexto no moral, sino también entre los usos de «bueno» en los diferentes contextos evaluativos no morales: lo que hace bueno un cuchillo no es lo mismo que hace buena una mesa o lo que hace que un electricista sea bueno como electricista. (Corrigiendo lo anterior habría que agregar que junto a la «univocidad» de «bueno» hay también una «multivocidad», la de —para hablar con Aristóteles— las *virtudes* que justifican su uso.) Lo que pasa —continúa Hare— es que con cuchillos,

mesas, carpinteros y electricistas tenemos una relación limitada: las cosas, buenas o malas, son usadas por nosotros, pero ninguno de nosotros es una de ellas. Podemos, sí, ser carpinteros o electricistas, pero, en rigor, sólo lo estamos siendo mientras ejercitemos el oficio: antes, después, entremedias y siempre, lo que somos es hombres. Y, aunque podemos dejar de ser carpinteros, no podemos dejar de ser hombres; del mismo modo que, aun cuando podríamos prescindir de usar cuchillos o mesas, no podemos dejar de tratar con los otros hombres.

La teoría de Hare creo que es en

líneas generales satisfactoria. No lo es en su tendencia a la nivelación de lo bueno moral y lo bueno no moral, pero en este aspecto, aunque nos deje descontentos, o precisamente por eso mismo, se revela como muy propia de nuestro tiempo, expresiva de la sensibilidad actual.

Es satisfactoria porque, frente a la rígida distinción de sentido descriptivo y sentido emotivo, a los términos evaluativos, y concretamente al término «bueno», les es reconocido un valor de objetividad mucho más firme que la mera expresión de un sentimiento. «Bueno» es la palabra que usamos,

especialmente en el comparativo, «mejor», para recomendar una elección (la de un instrumento, una acción, una persona, una forma de vida). La especial «analogía» consiste aquí en la distinción de dos momentos: el del uso — evaluativo— de la palabra «bueno», que es unívoco (recomendación), y el del análisis de las «virtudes» de que depende que pueda ser llamado bueno, momento de evidente multivocidad (las «virtudes» que hacen que un cuchillo, un caballo, un carpintero en tanto que carpintero y un hombre en cuanto tal sean buenos son completamente diferentes). Este desdoblamiento es más

satisfactorio que la consideración de la bondad, hecha por otros filósofos, como una «propiedad de propiedades» o de la relación estructural entre ellas, porque distingue mejor el nivel evaluativo o estimativo del nivel descriptivo.

Veíamos antes que Hare iguala prácticamente el significado de bueno en los contextos morales al de los contextos no morales. Creo que en esto va demasiado lejos. La pregunta «bueno para qué» separa radicalmente uno del otro. El buen cuchillo es bueno *para* cortar, el caballo es bueno *para* cabalgar sobre él y correr o *para* tirar de un carruaje, el buen carpintero es

bueno *para* hacer puertas y ventanas. Pero respecto de las buenas acciones, el buen comportamiento, la personalidad buena o el buen modo de vida, la pregunta «para qué» no tiene sentido; como ha visto bien Toulmin, en esa pregunta topamos con el límite mismo de la ética, tomada en el más amplio sentido *práctico* del total comportamiento humano, de la acción del hombre con los otros hombres en el mundo y entre las cosas. Entonces, o bien dejamos que la moral descansa sobre sí misma —es lo que hizo, de una vez por todas, Kant—, o bien reconocemos que la moral necesita

abrirse a la religión. Pero en este segundo caso abandonamos ya el contexto filosófico.

Consideremos ahora el por qué Hare ha procedido así. La razón metodológica está muy a la vista: para huir de los dos extremos, el naturalismo y el emotivismo morales, necesitaba apoyarse a la vez en las propiedades naturales —las «virtudes» que, según los griegos, todas las cosas tienen— y en el carácter estimativo o evaluativo del término «bueno». Pero ambas notas se dan en el uso moral y en el no moral. Separar la función moral aparecería, a partir de estas bases, como arbitrario.

En realidad, Hare es completamente fiel a lo más permanente de la ética aristotélica: los hombres, como las cosas, son buenos en tanto que realizan su virtud. Que la «virtud» más propia del hombre sea el espíritu no se discutirá más que como una cuestión de palabras; y que la actualización de esa virtud o capacidad sea la contemplación teórica es una concepción del *rôle* del hombre propia de la «teología» filosófica griega, y no sólo de Aristóteles. Ni Hare ni nosotros la compartimos ya.

Pero, aparte razones, la concepción de Hare responde, en su sentido

profundo, a la sensibilidad actual. A mil leguas del «deber por el deber», del moralismo, del sentido solemne, augusto, reverencial de la ley moral, Hare hace ya esa *einfache Sittlichkeit* de que ha hablado Bollnow, ese modo «positivo» de llevar a cabo la tarea moral como una *buena* obra de construcción: construcción de una casa, construcción de un comportamiento, construcción de una vida. Los hombres son buenos, como son buenas las cosas, cuando sirven para lo que hay que hacer, para lo que de ellos cabe esperar.

VIII - LOS PRINCIPIOS DE LA MORAL Y LA EMPRESA DE LA MORALIZACIÓN

De lo anterior resulta que el concepto de «bueno» (como los demás conceptos morales: lo justo, el deber, etcétera), en cuanto puramente estimativo, contiene una prescripción vacía, se desarrolla en un juicio de valor y, por sí mismo, no nos dice lo que está bien, lo que debemos hacer. ¿Es posible saber, en concreto, qué es bueno y qué es malo, dentro del contexto

moral? Después de lo que hemos dicho, parece que sí: no habría sino que considerar las propiedades que nos autorizan a llamar «bueno» a un acto, un comportamiento, un modo de vida, y que están como subyacentes a ellos. El primer criterio o principio que se nos ocurre, tras lo dicho, para discernir lo bueno, es el de la *virtud*, tomada la palabra en el sentido griego. Si lo que hace que un cuchillo sea bueno es su «virtud» de cortar bien, ¿cuál será la virtud por excelencia del hombre en cuanto hombre? Lo probable es que el hombre, realidad infinitamente más rica y compleja que el cuchillo, tenga muchas

«virtudes». Para Aristóteles y su época, las más estimables eran la capacidad de contemplación intelectual y la inteligencia práctica o «prudencia», así como la armonía o equilibrio entre todas las tendencias de la personalidad. Anteriormente, en una época más heroica, la «grandeza de alma» y la «valentía» habían aparecido como las virtudes más eminentes. Y posteriormente, con el estoicismo, todas ellas iban a ser desplazadas por la orgullosa abnegación ascética. El cristianismo iba a convertir la caridad en virtud fundamental; y junto a ella desarrolló un ascetismo de

extrañamiento del mundo. Con la Reforma y sobre todo con el calvinismo, la laboriosidad y un nuevo ascetismo dentro del mundo pasan al primer plano. En fin, para no alargar indefinidamente esta lista de virtudes fundamentales, las que hoy se prefieren son, como hemos dicho hace un momento, las sencillas y positivas; se diría que vivimos una época de democratización de la virtud.

Pero, de esa larga historia del cambio de las virtudes del hombre, ¿qué se desprende? Como ya anticipábamos, el hombre, en oposición al cuchillo, sirve para muchas cosas, tiene muchas virtudes, las cuales, además, se han ido

poniendo de manifiesto a lo largo de la historia. Sí, el hombre se caracteriza por su plasticidad, por su capacidad para ejercitar las más variadas virtudes. Pero, entonces, sigamos preguntando: ¿cuál es, entre todas ellas, la más elevada, la que merece ser llamada «mejor» o buena por excelencia? La respuesta a esta pregunta depende de un nuevo principio o criterio moral: el modo o estilo de vida, el patrón de existencia, el *way of life*. Para Aristóteles lo eran el hombre teórico y el varón prudente; para el cristianismo, el Santo, palabra que recubre a su vez una multiplicidad de subestilos de vida

(compárense Santos tan diferentes como San Francisco de Asís, Santo Tomás de Aquino, San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz); para la época moderna, el hidalgo y el caballero, el *honnête homme* y el *gentleman*. Ninguno de estos ideales parece ya mover eficazmente al hombre de hoy. (Ni siquiera la palabra misma «ideal».) Nuestro segundo criterio parece tan cierto como el primero. ¿Adónde recurrir? Los escolásticos y después los llamados iusnaturalistas nos hablaron de un tercer criterio o principio, el de la llamada *ley natural*. La mayor parte de los tratadistas afirman hoy el carácter

evolutivo y cambiante, dinámico e histórico de éste. ¿Nos ocurrirá con ella algo parecido a lo acontecido con nuestro instrumento para cortar? Al principio estaba muy lejos de ser cuchillo: un hacha de piedra hacía sus veces. Después se aprendió a utilizar los metales y más tarde se inventó el acero. Hoy ya, lo mismo, aunque por lo contrario que en la Prehistoria, los instrumentos para cortar con toda eficacia y precisión no se llaman «cuchillos». La «ley natural», que prescribía en los tiempos bíblicos la poligamia, que parecía no oponerse a los métodos de la Inquisición ni a la

negación de toda libertad religiosa, y según la cual parece todavía a muchos que es lícito el uso de medios anticoncepcionales, ¿nos proporciona un incommovible criterio de lo que es bueno y lo que no lo es?

Es cierto que existen otros principios menos cuestionables: la llamada «*Regla de Oro*» (cuya más conocida formulación es: «no quieras para los demás lo que no deseas para ti»), su depuración en el *Imperativo categórico* de Kant, y los resultados analíticos a que ha llegado Reiner. Pero estos principios, lo mismo que el de la «*autenticidad*» existencialista, son

puramente *formales* y no nos dicen nada preciso sobre *lo que* hay que hacer y dejar de hacer. Otro tanto, agravado por la subjetividad, ocurre con el principio del *amor* y el de la *conciencia* (que, además de poder errar, con frecuencia produce dictados oscuramente elaborados por nuestros impulsos, y sometidos a un proceso de «racionalización»).

En el extremo opuesto a esta vana búsqueda de unos criterios inmutables en los que descansar con seguridad, la llamada *moral de la situación* rechaza todo criterio, todo principio, toda norma, y pide que cada sujeto moral, en

cada situación de su vida, invente una solución o decisión original. Demanda completamente irrealista, es claro, pero que nos ayuda a comprender cuál es nuestra verdadera situación moral como punto de partida. El hombre vive y ha vivido siempre —hasta donde llega nuestro conocimiento— dentro de una sociedad provista de un *código moral* (subsumido en el religioso o el jurídico, o bien, como en las sociedades modernas, no escrito). Este código moral (como, por otra parte, todos los demás códigos) en la «sociedad cerrada» era único, inmutable e indiscutible. La presión social forzaba a

los miembros de tal sociedad a someterse a él. Podemos llamarle código *moral* porque se refería a los *mores*, a las formas de vida, al comportamiento; pero no era moral porque no se contentaba con imponerse por el convencimiento, sino que se imponía forzando la libertad o, mejor aún, no dejando lugar a la ideación de otra alternativa, como no fuese la de la negativa desobediencia. La sociedad moderna tiende a constituirse como «sociedad abierta» (aunque nunca llegue a serlo completamente): el código moral vigente no se presenta ya como intocable, sino como susceptible de

modificación. En segundo lugar, la sociedad verdaderamente abierta es pluralista y, por tanto, rigen en ella una pluralidad de códigos morales. Desde el punto de vista *social*, la moralización pasa necesariamente por la apertura y el pluralismo. Desde el punto de vista individual o *personal*, incluso dentro de esa sociedad abierta y pluralista, cada persona se encuentra perteneciendo a un grupo que posee su propio código moral. La tarea moral no consiste ni en someterse ciegamente a él, ni en rebelarse ciegamente contra él. La moral no tiene nada que ver ni con la sumisión por la sumisión ni con la rebeldía por la

rebeldía. La tarea moral que nos incumbe a cada uno de nosotros consiste en la progresiva *moralización* del código moral que encontramos vigente en nuestro grupo. Que ni ese ni ningún otro código son moralmente perfectos se desprende de lo que antes dijimos: un código no es sino la explicitación y el desarrollo, en un sistema de normas, de unos principios morales generales. Ahora bien, hemos visto hace un momento la in-perfección o, si se prefiere decirlo de una manera positiva, la perfectibilidad de todos los principios morales. Por otra parte, el código moral no nos dicta sino el

sistema de normas o deberes a que debemos ajustar nuestra conducta; lo creativo de ésta, el sistema de posibilidades morales, de formas de vida, que nos ofrece, con su apertura, la sociedad en que vivimos, no aparece inscrito (digámoslo así: los «códigos morales» nunca se escriben ni se promulgan como los códigos propiamente dichos) en el código moral; es el otro lado, inventivo, desarrollado por la imaginación, la idea, libre de lo que, en sentido amplio, debe ser llamado la moral. La *moralización* consiste, pues, no en rechazar todo código o construirnos uno

arbitrariamente a nuestro subjetivo capricho, sino: 1) En poseer el valor moral e intelectual suficiente para someter a crítica y revisar no sólo los «artículos», por llamarlos así, de nuestro código moral sino, remontándonos a su fundamento, los principios en que se inspiran. Y al llegar aquí debemos recordar y traer a aplicación práctica el uso *descriptivo* del término bueno (y de los otros términos morales). Veíamos que consiste en la aceptación *convencional* de lo que la gente viene diciendo y repitiendo que es bueno, sin que nosotros hayamos sometido a serio examen intelectual y

moral tal bondad, dada simplemente por supuesto. Como vio perspicazmente John Dewey, «*at any given time an adult person in a social group has certain ends which are so standardized by custom that they are taken for granted without examination*». Pues bien, es precisamente esa *estandarización*, esa aceptación, como en serie, de los preceptos morales la que hay que combatir mediante esa «*examination*» que echa de menos el filósofo americano. Obrar conforme a normas o principios morales que aceptamos dócilmente sólo porque están vigentes en nuestro grupo social, pero

sin que nosotros veamos su razón de ser, no es obrar moralmente, porque de ese modo no contribuimos a la progresiva *moralización*, sino que, al contrario, convertimos la moral en una realidad inerte, osificada, muerta, que, lejos de mover a la acción creadora, pasa como una losa que empuja al individuo y, si esta conformista actitud se generaliza, a la comunidad entera al estado de «sociedad cerrada». La moralización consiste también, 2) en poseer la suficiente inteligencia práctica, y el necesario talante moral, para crear nuevas pautas de comportamiento, nuevos patrones de vida, todo ese *élan*

creador de moralidad que, fuera de todo código moral (pero no forzosamente *contra* él), inventa moralidad y contribuye a crear una existencia mejor. Esta y no otra es la tarea del reformador moral constructivo, progresista, creador.

Adviértase que, desde la perspectiva que aquí nos interesa, que es moral y no religiosa, en esa ruptura de la inercia y la convencionalidad, en una empresa de revivificación, de revisión y de actualización, es en lo que han consistido la tarea de Juan XXIII y la obra del Concilio Vaticano II. En eso y en la conversión de la Iglesia de «sociedad cerrada» o, como se decía,

«perfecta», en una comunidad misteriosa, diferente y separada del Estado, y abierta a toda libertad y a todo enriquecimiento espiritual, venga de donde viniere. La revisión o *aggiornamento* religioso es un buen ejemplo de la ruta que habría de emprender la moral normativa para responder a las demandas de nuestro tiempo.

IX - EL CONTENIDO DE LA MORAL

Si, al llegar hasta aquí, volvemos la vista atrás y reflexionamos un poco sobre lo que llevamos escrito, pronto advertimos una contradicción al menos aparente. Pues, en efecto, por una parte hemos hablado de «códigos morales», los cuales es de suponer (bien supuesto) que regulen con el mayor detalle posible el *contenido* de nuestro comportamiento. Mas, por otra parte, los principios morales en que esos códigos han de inspirarse, o son puramente *formales* y, por ende, vacíos de contenido, o son

mutables a lo largo del tiempo y se desarrollan históricamente^[5].

La contradicción ni siquiera lo es aparentemente. Como nos muestra el clásico trabajo de los partidarios de la ley natural, arrancando de un principio puramente formal tal como «el bien se ha de hacer y el mal se ha de omitir», se puede ir gradual y paulatinamente inyectando contenido. (Que el proceso deductivo sea, en lógica rigurosa, cuestionable, como el que también lo sean muchos de esos preceptos, dotados ya de contenido —por ejemplo, el de la excepción, pena de muerte, al principio general de no matar, o la consideración

de la propiedad privada como de derecho natural—, es algo sobre lo que los iusnaturalistas suelen pasar rápidamente, o bien «explicar» con razones poco convincentes.) Este contenido, en cuanto admitido por la comunidad, en una determinada fase siempre de desarrollo moral, pasa a su correspondiente «código moral». No tanto porque haya sido «deducido» por los tratadistas, sino porque es vivido como justo (acertada o erróneamente) por la comunidad. Pues, como vio bien Maritain, los hombres no han esperado a los moralistas para tener reglas morales y los moralistas van detrás de los

hombres que viven lo moral y detrás de las normas que se dan para regular su comportamiento. Por tanto, como se ve, las reglas que los moralistas formulan no son, en realidad, inventadas por ellos. ¿De dónde salen entonces, de dónde procede el *contenido* de la moral? De la *cultura*, entendida esta palabra en su acepción antropológico-cultural: del *way* o *ways of life* propios de ella, de los patrones que, dentro de ella, rigen el comportamiento y, muy especialmente, de la moral implicada en su religión. Pero no reparemos tanto en los pueblos de cultura cerrada; atendamos sobre todo al contenido

moral que va decantando la experiencia de la vida en el desarrollo histórico de las culturas «abiertas». He aquí la fuente de la materia moral, la fuente que alimenta los «códigos morales». De este modo puede decirse que cada «código moral» realmente vigente, sobre todo si atendemos también a aquel otro lado de la moral, del que antes hablábamos, que no está recogido en él, es como el retrato —retrato moral— de la comunidad que lo tiene por suyo. Cuando esta comunidad está ya bastante desarrollada, el «código moral» como formulación de la moral vigente, cotidiana, la que cada época considera

como de «sentido común», es compatible con la existencia de sistemas morales contruidos con una pretensión filosófica. Estos sistemas, si no son completamente irrealistas, constituyen una depuración crítica de la moral vigente, o bien, en el caso de que su autor tenga bastante genio para ello, la respuesta *moral* a una situación nueva, que todavía no ha sido reflejada en la moral vigente pero que, andando el tiempo, de un modo u otro acabará por incorporarse al cambiante «código moral».

Pero todo esto no es ya filosofía moral, ética, ni siquiera en el clásico

sentido normativo en que hemos tomado aquí estas expresiones. Es moral a secas, moral *in fieri*, el espontáneo hacerse del comportamiento moral y la estructuración de una sociedad mediante la producción, también prefilosófica, de su código moral. Por eso no es ninguna casualidad: 1) que los códigos morales no se promulguen formalmente y ni siquiera se escriban, y 2) que ordinariamente aparezcan subsumidos en la parte prescriptiva de los libros religiosos y en los códigos legales.

La tarea de la filosofía moral es diferente de la tarea moral. El filósofo no crea moral: reflexiona sobre la ya

existente, la crítica, depura y sistematiza, pero, salvo que se trate de la problemática «moral prospectiva» — formulada para situaciones nuevas, anticipadas—, no la inventa. Lo que sí hace es: 1) analizar el lenguaje de la moral —tarea ayer de moda, y que hemos tocado, en la medida en que era necesario a nuestro fin, en capítulos anteriores—; 2) mostrar el carácter moral del hombre individualmente y en comunidad, y 3) revisar filosóficamente la moral histórica creada y, en especial, los problemas morales planteados en la actualidad.

Sobre el primer punto no diremos

nada más. Del segundo, algo hemos dicho, pero convendría hacer una exposición más temática y sistemática. En cuanto al tercero, solamente podremos hacer algunas alusiones esenciales. Los trabajos verdaderamente elaborados deben exponerse monográficamente y no dentro de una breve Introducción a la Ética, pues no otra cosa es el presente estudio.

X - EL HOMBRE, ESTRUCTURALMENTE MORAL

Cuando tratamos la cuestión del determinismo ya vimos que, desde el punto de vista moral, es completamente indiferente que, *metafísicamente*, nos inclinemos por la tesis de la libertad o por la tesis determinista. Con independencia de que también ésta dejaría lugar para la moral, todos y cada uno de nosotros, por deterministas que seamos o podamos ser como filósofos, vivimos *como* si fuésemos libres.

¿Qué quiere decir esto? Que, como

diría Ortega, hemos de *hacer* nuestra vida. (Repito que, desde el punto de vista *moral*, no importaría nada que este «quehacer» fuese una ilusión, determinada metafísicamente, psicossomática o sociológicamente: lo que importa es la intensidad de nuestro *querer* hacerla.) Pero ¿qué quiere decir «hacer nuestra vida»? Evidentemente, la vida no se hace de un golpe, sino paso a paso, a lo largo de ella. Nuestro hacernos a nosotros mismos no es sino el negativo, el vaciado o la mascarilla, la resultancia de nuestro hacer cosas en el mundo. Es barriendo como nos hacemos barrenderos, es labrando el

campo como nos hacemos labradores, es haciendo cosas como hacemos nuestra vida. En moral, pues, no hay lugar para el ensueño, o, mejor, sí: es no haciendo nada efectivo, no modificando de verdad la realidad, sino imaginándola meramente de otra manera, como reducimos nuestro ser moral al de puros soñadores. El soñador no opera sobre la realidad, no «muerde» en ella: resbala sobre ella, y, al no hacer nada con las cosas, tampoco se hace a sí mismo más que negativamente, como ser inoperante, deficiente moral.

La vida se hace *con* las cosas, *en* el mundo. Pero, decíamos, no de un golpe,

sino paso a paso. ¿Qué significa esto? Que es completamente «platónico» el proyecto de «llegar a ser lo que somos». No ya real, tampoco ideal, proyectiva, imaginariamente, somos al principio nada o casi nada. Lo que seremos no nos preexiste de ninguna manera, ni como idea, ni como imaginación, ni como proyecto. Lo que seremos va, lenta, confusa, indeterminadamente adviniendo, dibujándose, siendo, a través de nuestros *actos*. Ahora bien, estos actos tienen que ser decididos uno a uno, elegidos, determinados por nosotros mismos. (En los capítulos siguientes examinaremos las reservas

que hay que hacer a esta afirmación.) De ahí la importancia moral de la *elección*, de la *decisión*. Pero repitamos lo que antes dijimos: la elección, la decisión, no se hacen una vez por todas. Es verdad que hay decisiones más importantes que otras y momentos decisivos de nuestra existencia. Pero todos nuestros actos han de ser «decididos» y todos, por nimios que parezcan, reinfluyen sobre nuestro confuso proyecto y sobre lo que llegaremos a ser.

El hombre, pues, se hace a sí mismo a través de sus actos, es decir, a través de sus elecciones o decisiones. Pero

entonces ¿en qué queda la concepción aristotélica, según la cual el hombre obra siempre con vistas a un fin que, en la intención, estaría, desde el principio, dirigiendo todos nuestros actos? Evidentemente, se trata de una comprensión excesivamente racionalista, e incluso «platónica», del comportamiento humano. Platónica porque supone que el fin estaría perfectamente dado de antemano; racionalista porque la vida sería como un discurso construido lógicamente, en el que cada uno de los actos nos iría acercando, derechamente, a la conclusión final. La verdad es

estrictamente la contraria. Es claro que Aristóteles, como los demás filósofos antiguos, cuando razonaba así, ponía ante los ojos un fin abstracto: el «bien» (= fin), el «placer», la «felicidad». «Bien», según estos filósofos, es *todo*; por consiguiente, un concepto vacío. «Felicidad» es un fin tan indeterminado y puramente formal que puede llenarse —o intentar llenarse— con los más diversos contenidos. Y en cuanto al «placer», es conocida e incontrovertible la llamada «paradoja hedonista», según la cual el placer no puede ser perseguido en sí mismo —lo que sería perseguir una abstracción—, sino

persiguiendo las cosas. Todo esto sin entrar en la cuestión de que, como ya vimos, ni el «placer» ni la «felicidad» individualistas son conceptos éticos y, por tanto, tampoco pueden ser fines morales.

Al hombre, al comienzo de su vida, le es imposible prever un fin concreto que dé sentido preciso a su vida. Los llamados fines son puros impulsos o ambiciones —«prosperar», «hacerse rico», «hacerse poderoso»—. Pero admitámoslos por un momento. El poder por el poder y la riqueza por la riqueza no son fines morales; como diría Kant, no pertenecen a la *ética*, sino a la

pragmática. La riqueza es buena en cuanto cumple una función social y el poder en cuanto sirve para gobernar bien a los hombres; es decir, una y otro como *medios*, no como *fin*es. La tragedia de nuestro tiempo consiste en que esos simples medios tienden a convertirse en fines: el *bien*, para la mayor parte de las gentes, consiste en la superabundancia de los *bienes* (de consumo), símbolos del *éxito*, del *triunfo* social; unos pocos aspiran, también como fin en sí mismo, al poder por el poder, al puro *factum* de mantenerse en él. En los Regímenes de democracia más o menos inorgánica, una

sola condición han de cumplir para este mantenerse, como aquellos muñecos de juguete, «siempretiesos» (en los otros Regímenes ni eso: basta con el puro apoderamiento): *dispensar* cantidad suficiente de aquellos *bienes* y, simultáneamente, *dispensar* a los ciudadanos de elegir; el Gobierno lo hace por ellos.

La distinción de medios y fines es, como se ve, extrínseca y convencional: en la realidad, unos y otros son intercambiables, el medio puede convertirse en fin y viceversa. Un hombre puede querer alzarse con el Poder (medio) para salvar el país (fin).

Pero elevado hasta él, y resuelta, bien o mal, la situación de emergencia, la posesión permanente del Poder deja de ser un medio para convertirse en el fin (es el caso de la casi totalidad de los Dictadores). Ha habido en América hombres —por ejemplo Carnegie— que, hasta cierto momento de su vida, erigieron en fin de su vida la posesión del máximo poder económico; pero que, llegados a él, redujeron esa finalidad a medio para la realización de un fin filantrópico.

Por supuesto, la vida no es incoherente. Pero tampoco tiene impresa la dirección, como el proyectil, desde

que se dispara. Como ya vio Dewey, fines y medios forman un *continuum*, y sus papeles son conmutables.

Pero el hombre no es *moral* sólo, ni principalmente, porque hace su vida —*mores*— a través de actos, decisiones, proposición de fines y arbitrio de medios, sino también porque ha de hacerla siguiendo un imperativo: que sea «buena», en el sentido ético de la palabra. Este *momento imperativo* pertenece a la estructura misma de la vida humana. (Recordemos lo que al principio dijimos: pueden darse casos aislados de amoralidad, pero son casos a-normales, patológicos.) El *contenido*

de tal imperativo puede ser variable y sobre esto es menester remitirse a lo dicho en los capítulos inmediatamente anteriores. Aquí nos basta con la consideración de que el hombre se ha dado a sí mismo un *lenguaje moral* y de que, como vimos, este lenguaje es irreductible a cualquier otro.

XI - DECISIÓN POR RAZONAMIENTO Y DECISIÓN POR PERSUASIÓN

Hemos visto que el oficio de la ética como disciplina normativa consiste no en *dictarnos lo que* hemos de hacer, sino en ayudarnos a ese hacer orientándonos en medio de las prescripciones concretas por el código moral bajo cuya vigencia vivimos, de las formas de vida que constituyen el repertorio disponible en nuestra sociedad, y de los principios o criterios

en que se basa todo el sistema moral.

Esa ayuda que la ética nos presta es eminentemente racional. Es justamente desde el punto de vista de la razón como ella nos enseña a examinar los preceptos y propuestas de la moral en uso. La diferencia entre la *sociología de la moral* y la filosofía moral o ética normativa consiste en que aquélla se limita a describir una moral dada, en tanto que ésta somete a crítica toda moral dada y, en especial, aquella bajo la cual vivimos o vive el autor.

Mas la misión de la ética no es solamente *negativa*, en cuanto critica. También es *positiva* en el sentido de

que, como ha subrayado especialmente Toulmin, «da razones» para la producción de decisiones, la modificación de sentimientos y la elaboración de un comportamiento moral. La ética es, pues, *discurso* moral.

Pero ¿es siempre y sólo discurso, acción de discurrir racionalmente sobre asuntos morales? Debemos distinguir las dos cuestiones envueltas en esta pregunta: 1) si es *sólo* puro razonamiento, y 2) si es *siempre* razonamiento.

A ambas preguntas debe responderse afirmativamente, si es que nos movemos o proponemos movernos en el plano

estrictamente filosófico. La filosofía es razonamiento y no debe ser sino razonamiento. Pero el pensamiento normativo se mueve a diferentes niveles: el superior, de la ética filosófica, pero también otros de discusión, convencimiento o preparación racional de una decisión moral. Por otra parte, hay gentes que, siendo suficientemente razonables, se sienten incapaces de leer tratados de ética a palo seco. ¿Habría entonces que renunciar a hablar con ellos de moral? Tenemos ante nosotros la vieja distinción platónica de *dialéctica* y *retórica*. Y frente a Platón debemos afirmar con energía que todos

los hombres son capaces de entender el lenguaje de la dialéctica (al menos *potencialmente* capaces, y nosotros, la sociedad, el Estado, tenemos la obligación de actualizar esa potencia) y dignos de que se les hable en él. Pero ¿en el lenguaje de la *pura* dialéctica, sin concesión, sin ilustración, sin metáfora alguna? ¿Es irracional, es inmoral presentar el discurso ético en forma atractiva, artística, figurativa, para que sea capaz de mover al lector y oyente en todo su ser, no contentándose con hablar secamente a su razón^[6]? Los analistas del lenguaje distinguen en todo término una dimensión cognitiva y una dimensión

emotiva. No hay palabra —verdadera palabra—, por puramente emotiva que parezca, que no comunique alguna información, ni tampoco término, tan fríamente descriptivo, que no proyecte un cierto halo emocional, que puede oscilar entre el «gusto» científico y el aburrimiento. Impedir el aburrimiento, suscitar interés, escribir brillantemente, da a la dimensión emotiva su parte legítima, siempre que con ello no se sacrifique el rigor del razonamiento, que sirve al bello discurso de sólida armazón. El discurso moral no necesita ser siempre *puro* razonamiento.

Pero, en cambio, necesita ser

siempre razonamiento. La dimensión emotiva no puede prevalecer sobre la cognitiva, porque entonces salimos ya del ámbito del razonamiento, para entrar en el de la *persuasión*. El lenguaje que no se propone convencer, sino persuadir disparando los impulsos, las tendencias, los oscuros sentimientos o las violentas emociones, es *ya* inmoral, cualquiera que sea el fin que se proponga conseguir, e incluso si ese fin fuese bueno. El hombre es acreedor a que se le trate como fin en sí mismo, no como medio manipulable tocando sus resortes emocionales y, a veces, ni siquiera eso, accionando lo que su psiquismo tiene de

inertemente mecánico (persuasión por mera repetición).

Con esto entramos en un tema que es de moral social de rigurosa actualidad. En efecto, una tendencia muy sensible en los regímenes occidentales (incluso Rusia y los llamados países satélites suyos) es la de ir sustituyendo lentamente los métodos de dominio por el terror, propio de los fascismos y del estalinismo, por otros más sutiles en que se desposee asimismo al individuo de su libertad pero, por decirlo así, «sin que él se dé cuenta». Un eficiente sistema de «información», que es, en realidad, pura propaganda en la más peyorativa

acepción de esta palabra, consigue preservar a los ciudadanos la «ilusión» de la libertad, en el mismo sentido en que ocurrirían las cosas si fuese verdad el determinismo psicológico-metafísico: los ciudadanos *quieren* lo que el Ministerio de Información a través de los medios de comunicación de masas ha decidido que quieran. La pregunta que hay que hacer, puesto que están siendo manipulados, no es si en efecto quieren tal o cual cosa (lo previsto desde arriba), sino si les sería posible *querer* otra cosa. Se me objetará que es posible, y que la prueba se encuentra bien a la vista, en este mismo párrafo

que estoy escribiendo ahora^[7]. Sí, es posible, pero sólo para aquellos cuya voluntad, y casi diríamos cuyo oficio, es erigirse en censores morales del aparato de poder, es decir, para los tan denostados «intelectuales» y para los alevines de intelectual pervertidos por aquéllos, según es bien sabido. De los demás ciudadanos, los que leen los periódicos y, sobre todo, escuchan la radio y atienden a la televisión, se podría decir lo que de la piedra, movida por la ley de la gravedad, afirmaba Spinoza: que si pudiera tener conciencia de lo que le pasa, creería que está cayendo libremente, movida por su

voluntad. Ellos tienen conciencia — como en un espejo, que no hace sino reflejar la imagen original que se proyecta ante él— de lo que (según sus medios de información, controlados por otros) pasa; y, sobre la base de esa «información», que no sólo es deficiente sino «tendenciosa», creen juzgar y elegir libremente. Por eso, en un cierto sentido, yo diría que la dictadura de la *manipulación* es *peor* que la dictadura del *terror*. Ésta se presenta como es, a cara descubierta. Aquella otra comete lo que podríamos llamar el «pecado contra el espíritu» del Estado: presentar e incluso instilar gota a gota la falsa

conciencia de una libertad que se ha arrebatado.

Es verdad, y con esto termino el capítulo, que la decisión imbuida por pura persuasión requiere un fino instrumental y un mínimo grado de consenso y legitimidad que no todos los Regímenes poseen. En ciertos países en vías de desarrollo, una dosificada combinación de persuasión y terror es la fórmula más frecuentemente recetada. Al reunir en sí lo peor de cada sistema, tales regímenes se hacen acreedores a la más grave condena moral.

XII - EL HOMBRE EN LA SOCIEDAD, DESDE EL PUNTO DE VISTA MORAL

En el capítulo diez afirmábamos provisionalmente que el hombre, cada hombre, es el autor de sus decisiones. Ahora acabamos de ver lo exagerado de aquella afirmación. Pero todavía no lo hemos visto del todo. Aunque sea lo más odioso, lo más inmoral, no es lo más importante que el Gobierno haga creer a los ciudadanos-súbditos que toman decisiones, cuando en realidad se

limitan a pronunciar el «sí» predeterminado en la oficina correspondiente. Lo verdaderamente importante, porque es previo y ulterior a cualquier manipulación *gubernamental*, es el condicionamiento *social* del hombre por la comunidad a que pertenece. Cada individuo adviene al mundo no solitariamente, sino en el seno de un grupo social poseedor de una cultura y de una estratificación social, por someras que éstas sean. La cultura, desde el punto de vista que aquí nos importa, consiste en un repertorio de pautas de comportamiento aprobado, de un «código moral» que dicta qué clase

de actos son «buenos» y cuáles «malos», y de unos patrones de existencia (estados —no en todas las comunidades hay lugar para el matrimonio poligámico, ni menos para su forma poliándrica, ni tampoco para el «estado religioso»— y profesiones —pues tampoco en todos los grupos sociales existen el chamanismo, el oficio de fresador y el de agente de bolsa—), todo lo cual se articula o estructura en los que hemos llamado una forma de vida o *way of life*. El hombre, pues, *es hecho* por la cultura a que pertenece, tanto por lo menos como *se hace él*, a golpes de decisión individual. Naturalmente, una

cultura verdaderamente dinámica se está transformando siempre a sí misma, por lentamente que lo haga, y los autores de esta transformación son siempre los hombres (¿quién habría de ser si no?). Sí, pero rara vez individualmente. Es cierto que, de tiempo en tiempo, aparecen los grandes reformadores, los grandes revolucionarios y, con más frecuencia, los meramente rebeldes. Pero aun los reformadores y revolucionarios necesitan un grupo — los discípulos— a través del cual operar. La nueva moral surge así en un pequeño grupo, inserto en la sociedad global que, en el caso de triunfo, llega a

transformar en su totalidad. Por otra parte, el nuevo proyecto de reforma o revolución moral se elabora —¿cómo iba a ser de otro modo?— a partir de la cultura establecida, en relación dialéctica con ella. Y en cuanto al rebelde, hasta tal punto depende de la cultura y de la sociedad, que todo lo que hace es decirles «no».

No todos los hombres que integran una sociedad participan de la cultura social en el mismo grado. Su participación depende del lugar que ocupen en aquélla: como dijimos antes, toda comunidad posee una estratificación. Los miembros del estrato

superior poseen no solamente el grado máximo de la cultura establecida, sino también el poder y la riqueza. Esta estratificación ha tenido en cada comunidad su propia génesis, pero los factores determinantes suelen ser el valor físico, la violencia y la astucia mucho más que el mérito moral. En mayor o menor grado, según que en la comunidad de que se trate haya más o menos posibilidades de movilidad vertical, el acceso a los bienes materiales, culturales y morales es predeterminado por el lugar que se ocupe en la escala social. Y en el caso de que no haya tal escala, sino una

superposición de estratos, herméticamente cerrados los de arriba a los de abajo, puede decirse que *el lugar es el destino* (o que el destino viene dado por el lugar). Puede objetarse que a los inferiores les queda siempre la posibilidad de ser *mejores* que los superiores, de cumplir con mayor rigor el vigente «código moral». Pero ¿es completamente seguro que la *sumisión* a las normas imperadas por otros sea siempre un alto valor moral? Si se hace por espíritu de cobarde sumisión, evidentemente no. Y si se hace ingenuamente, un marxista —y también un existencialista— hablaría de

alienación. En fin, el totalmente desposeído es el que, para continuar el lenguaje marxista, pertenece al subproletariado, es decir, el totalmente marginado de la sociedad. A éste, normalmente, ni siquiera la posibilidad de ser «bueno» en el conformista sentido de «bueno» le es dada. Es el totalmente desposeído de los bienes de la sociedad, en rigor, incluso el de pertenecer a ella. De todo lo cual se infiere que *toda* la sociedad es injusta porque en toda sociedad el acceso a los bienes de todo orden está, en mayor o menor grado, condicionado por el puesto en que nace uno de sus miembros.

Pero no todas las sociedades son igualmente injustas. Y, desde este punto de vista, quien con mayor razón merece el calificativo de «bueno» es quien con más empeño lucha por la justicia.

Pero el problema de la moral en el seno de la sociedad debe ser considerado también desde otro punto de vista, que no es el de las limitaciones y los privilegios, sino el de la *función* moral de la sociedad. Durante la época moderna, y hasta hace relativamente pocos años, el ámbito de la moral se limitaba al de la persona. Ser bueno como cristiano cumplidor de los preceptos religioso-morales, ser bueno

como político es todo lo que había que ser. Sin duda, se reconocía la existencia de injusticias sociales. Pero estas injusticias eran juzgadas, más que tales, inevitables desigualdades, consecuencia del *estado* en que cada cual ha sido puesto por la Providencia. Esta condición menesterosa de los desheredados debía ser paliada mediante obras de beneficencia, las llamadas «obras de caridad».

Hoy comprendemos todos los que no somos «liberales manchesterianos», como diría Unamuno, que con los medios de la buena voluntad individual y haciendo apelación a la caridad no

puede irse muy lejos; y que, por tanto, es menester una verdadera acción social, un enérgico y eficaz intervencionismo del Estado, una *moral social* en el sentido de que el sujeto de esa reforma moral estructural tiene que ser la sociedad, a través de los Poderes que libremente se dé a sí misma. No voy a insistir en este tema, que constituyó el objeto principal de mi libro *Ética y Política*. En el capítulo siguiente veremos cómo, en contraste con la época anterior, este carácter *social* de la moral —tomada esta palabra en su más amplia acepción— se extiende por doquier, y no siempre para bien.

XIII - LOS CARACTERES DE LA CRISIS ACTUAL DE LA MORAL

Lo primero que nos llama la atención en la civilización contemporánea occidental es el contraste entre el desarrollo tecnológico y socioeconómico, por una parte, y la crisis de la moral, por otra. No quiero decir con esto último, al modo de los predicadores de todas las épocas, que cualquier tiempo pasado fue mejor. No, de ningún modo me refiero a una supuesta *inmoralidad* mayor de nuestro tiempo, sino a algo, en definitiva, más

grave y de lo cual esa inmoralidad, en el caso de que, en efecto, fuese creciente, no sería sino una consecuencia. La crisis de nuestro tiempo es, sobre todo, una crisis de los *principios* morales. Veamos esto con algún detalle.

Al hablar del *contenido* de la moral vimos que éste es siempre, en realidad, previo a la filosofía moral o ética y viene dado por la religión, la *Weltanschauung*, el *estilo de vida* decantado a través de la experiencia histórica y la compilación de todos los preceptos que se derivan de esa manera de considerar el mundo y la vida en el correspondiente «código moral». Ahora

bien, ¿qué pasa hoy con esas fuentes reales de moral? Tomemos, para empezar, la religión. ¿Qué ocurre con ella? Según las estadísticas de los Estados Unidos, al menos un 95% de americanos creen en Dios y alrededor de un 75% se consideran miembros de Iglesias. Sin embargo, según otra fuente, declaran que lo que les preocupa más seriamente no es la vida más allá de la muerte, en la que, sin embargo, afirman creer, sino en llevar en este mundo una vida lo más confortable que sea posible. Y, en fin, un 54% reconocen que su fe religiosa no produce ningún efecto en su conducta por lo que se refiere a la

política y los negocios^[8]. Esta realidad que en los Estados Unidos manifiestan las encuestas no debe ser muy diferente de la de los otros países. ¿O es que, en el nuestro, oficialmente tan religioso, se aprecia una gran influencia de las creencias religiosas, tan ruidosa o tan institucionalmente profesadas, en el comportamiento político o en el del mundo de los negocios? La religión, cuando no se transforma —como, según Will Herberg, ocurre en América— en una «fe en la fe», sin contenido alguno^[9], en un puro «creo» que, como «droga milagrosa», proporciona confianza en uno mismo, y se mantiene

en el alma como un sucedáneo y a lo sumo como un «seguro de vida eterna» para hacerlo valer cuando llegue el grave momento del acercamiento de la muerte.

Pero si la religión está dejando de ser la fuente de la moral, ¿de qué se alimenta ésta hoy? Según el mismo Herberg, el *American Way of Life* con su carácter de «super-fe» y de «democracia como religión» sería la fuente de los valores últimos. Y, por otra parte, frente a ella se alzaba el comunismo como religión o, al menos, como moral (social). Pero, por lo que se refiere a este último, ¿dónde encontrarle en su

verdadera ortodoxia?

Y por lo que se refiere al *American Way of Life* (y la consiguiente «americanización» como forma de vida de los otros países no comunistas) es evidente que también, a su vez, está en crisis. El individualismo, la *inner-direction* y un complicado «idealismo» que, a través de su ingenuidad, proporcionaba buena conciencia están siendo reemplazados por esa «heterodirección» estudiada por Riesman, en virtud de la cual el individuo deja de «conducirse» a sí mismo y es guiado por el grupo a que «pertenece» y el inconformismo frente al ideal moral del

perfecto «ajustamiento» a la sociedad toma cada vez mayores proporciones entre los jóvenes.

El hombre, como diría Ortega, no sabe ya a qué atenerse, pero en vez de angustiarse o desesperarse por ello, acepta esta contingencia que parece ser su destino contemporáneo, y la inconsistencia de los valores. El excelente historiador del pasado y el presente americanos, Profesor Daniel J. Boorstin, ha subrayado la significación del deslizamiento del plural al singular de la palabra «valor». En los viejos diccionarios se leía: «VALOR: ... *Ética*: Lo que es digno de estimación por sí

mismo: lo que posee una razón intrínseca de estimación». En cambio, los diccionarios actuales dicen: «VALOR: ... *pl.* en *Sociología*: Actos, costumbres, instituciones, etcétera, considerados de un modo especialmente favorable por un pueblo, un grupo étnico, etcétera»^[10]. No es ya el relativismo discriminador que ponía en relación la moral con el grado de civilización y que creía en el *progreso moral*, sino una resignación tranquila de la inseguridad y la inconsistencia. Como ya he puesto de relieve en otra ocasión, se trata de un talante completamente diferente ya del existencialista, que no

se resignaba, que luchaba, aunque fuese en vano, y que se desesperaba ante el absurdo de la existencia. En este sentido ha podido escribir el gran teólogo protestante Paul Tillich que el existencialismo ha sido el aliado natural del cristianismo, que le sirvió para ayudar a redescubrir la interpretación profundamente cristiana de la existencia humana. Pero el mundo actual vuelve la espalda, conjuntamente, al existencialismo y al cristianismo.

Hemos trazado, a grandes rasgos, el cuadro actual de la crisis de la moral. ¿Cuáles son las consecuencias de esta profunda crisis?

XIV - PROBLEMAS

MORALES

CONTEMPORÁNEOS

El primer problema es, evidentemente después de cuanto acabamos de decir, el *value-vacuum*^[11], el «vacío moral», el sentimiento de la pérdida de los valores que, como veíamos antes, ceden en su fuerza ética para ser vividos —y considerados— sólo sociológicamente. Al tender a secarse la fuente religiosa, origen principal del contenido de la moral, el problema, a mi juicio, se presenta en los términos siguientes: o bien el

cristianismo se reactualiza, vivifica y deja de estar al servicio de los intereses conservadores, para lo cual es menester que la revolución iniciada por Juan XXIII y el Concilio Vaticano dé todos sus frutos, o bien el mundo occidental tendrá que buscar otra solución. Esta solución *moral* puede venir por la vía de un neomarxismo crítico en Europa o por la de las problemáticas propuestas que surjan de la «nueva izquierda» americana o europea. Creo que hay dos posiciones de las que, por el contrario, nada se puede esperar: una de ellas es la cerrazón hispánica oficial, de retroceso a la actitud preconiliar en lo religioso,

y de apariencias de modernización tecnocrática que, si no fuese porque la padecemos, ni siquiera valdría la pena de mencionar. La otra, ya se ha dicho antes, es la «americanización» de la existencia. Es lo que en otras ocasiones he llamado materialismo práctico. Evidentemente, la expresión «materialismo» debe entenderse con reservas y en sentido polémico. Se trata, en efecto, de una expresión que sólo es adecuada a su significación, con respecto al materialismo metafísico de mediados del siglo XIX y, quizás, de fines del XVIII. La concepción de Marx *no* era materialista y el rótulo

«materialismo dialéctico» es, a mi parecer, muy desafortunado: sólo frente al (pseudo)-espiritualismo de la época cobraba sentido. Y, del mismo modo, la en sí misma inadecuada expresión «materialismo práctico» es válida contra quienes denuncian como «materialista» el marxismo cuando en realidad son ellos mismos más materialistas que nadie. Es un sociólogo nada sospechoso de radicalismo, el americano R. K. Merton, quien ha subrayado la tendencia creciente a convertir en *fin* de la vida el «prosperar», el ganar dinero y adquirir los bienes materiales, principalmente de

consumo, que simbolizan el *triunfo* en la sociedad actual. El problema, la raíz del problema, se encuentra en que esta finalidad de la existencia es aprobada moralmente por la mayor parte de nuestros contemporáneos (y si no lo hacen *expressis verbis*, como ocurre con frecuencia entre nosotros, peor aún, porque entonces suele tratarse de un materialismo, el más repugnante de todos, que se disfraza de espiritualismo); pero la discriminación moral se hace a nivel de los *medios* empleados para lograr aquel fin. Las gentes bien situadas en el punto de partida de su carrera, gracias a su

formación, relaciones y, sobre todo, al «mundo» a que pertenecen, pueden adquirir esos *success symbols*, esos símbolos del éxito social sin demasiado esfuerzo, o incluso poniendo en juego medios ilegítimos pero legitimados por su propia influencia social, política, etc. En cambio, los que no gozan de esa situación privilegiada al comienzo de su carrera, pero que son igualmente atraídos por aquellos bienes (en este sentido puede y debe hablarse de una desaparición total de la «aristocracia»: salvo unos pocos hombres religiosos, unos pocos intelectuales y unos pocos chiflados, todos los hombres parecen

hoy aspirar a lo mismo), tropiezan con barreras sólo franqueables al precio de caer, más o menos pronto, en la trampa del delito y su pena correspondiente. Por eso, continúa Merton, están surgiendo más y más personas —que, según yo pienso, constituyen, con todo su «romanticismo», una esperanza de regeneración moral—, las cuales, asumiendo una actitud de repulsa total de la convencional y «materialista» sociedad en que viven, rechazan en bloque *los fines y los medios*. Esta y no otra es la actitud de los «jóvenes rebeldes».

¿Qué hacer en una situación tal de

completa desorientación moral? Por supuesto, continuar viviendo, cada cual como pueda, pues la vida no se detiene, en espera de recetas éticas. Mas ¿qué pueden hacer el moralista, el filósofo moral? Me parece que nuestra situación es comparable a la del orto de la época moderna. También entonces hizo crisis el sistema moral normativo de la Edad Media: las circunstancias habían variado de tal modo que la condenación como usura del préstamo con interés, de la sexualidad, etc., se había tornado anacrónica e inoperante; mas, por otra parte, no se podía improvisar un nuevo o renovado sistema moral. La *casuística*

no fue una calamidad ni ocurrió por puro azar: era la única manera de salir de la situación, resolviendo los conflictos morales, no conforme a una regla general que se había tornado cuestionable, sino *caso por caso*. Pues bien, en cierto modo hoy nos encontramos en una situación semejante a la que vio nacer la casuística. De ahí la tendencia de los filósofos —cuando no se limitan a un análisis lingüístico de los términos éticos— a abordar *problemas morales concretos*. Hoy sólo por inercia, y de modo puramente repetitivo, se escriben tratados de moral. En cambio, el problema moral de

la justicia social, el del colonialismo — especialmente el larvado colonialismo económico—, el problema racial, el de la juventud y el de la mujer, el problema de la culpa colectiva o corresponsabilidad (frente al fácil recurso anterior de proyectar toda la culpabilidad sobre individuos «estigmatizados», los «delincuentes»), el de la pena de muerte, el de la guerra y la tortura, y hoy, en especial, el de la guerra nuclear, el de la relación entre la moral y la política, el de la democracia real, el sexual (limitación artificial de la natalidad, divorcio, etc.), el de la diversión y, en general, el empleo del

tiempo libre, el muy grave del desempleo o, más francamente dicho, del paro, el de la relación entre la Iglesia y el Estado, la auténtica libertad religiosa, son aquellos sobre los que se escriben libros verdaderamente vivos.

Mundo difícil desde el punto de vista moral, duro de afrontar y en el que, por tanto, la tentación de la deserción se hace más fuerte que nunca. Deserción que puede revestir las más diversas formas, desde la búsqueda de apoyo social en una organización religiosa o parareligiosa, que sirve de seguro terreno y ultraterreno, hasta el refugio en el erotismo y en el ensueño burgués —el

proporcionado por el cine, las revistas femeninas, etc.—, o el rebelde, provocado por las drogas.

Naturalmente, no es éste el lugar de entrar en el pormenor de tales problemas éticos que, como he señalado en otras ocasiones, tienen que ser tratados en relación con sus condicionamientos sociológicos y económicos concretos, como se hacía en otro tiempo (y siguen haciendo nuestros «profesores de filosofía»). Pero sí que parece conveniente, para terminar, decir una palabra acerca de la llamada por Jean Fourastié «moral prospectiva», porque —muy en la línea de ideas

actuales— acierta a poner la moral en relación muy estrecha, no solamente, como acabamos de decir, con la Sociología y la Economía, sino, en general, con la ciencia moderna.

Según Fourastié, la línea de despegue del nuevo pensamiento ético comienza a dibujarse al perder vigencia el existencialismo de Sartre y Camus, metafísico el primero y «moralista», en el sentido de los moralistas franceses, el segundo. Uno y otro han hecho repercutir sobre nosotros una forma tardía de moral romántica. Es después de ellos, al cesar su influencia, cuando comienza a haber lugar para una moral científica

(pero no científico) y probabilística de la coyuntura, la planificación y la orientación hacia el futuro, que utiliza la teoría de la información y analiza las que él llama «decisiones-soluciones», que pueden ser inferidas rigurosamente, en contraste con las «decisiones-opciones», únicas que pertenecen al ámbito de lo que podríamos denominar moral pura. A su tiempo veíamos que, aun cuando el utilitarismo sea unilateral, la previsión de las consecuencias ha sido valorada moralmente en todos los sistemas, salvo el kantiano. Ahora bien, los medios de previsión de que se disponía hasta hace poco tiempo eran

sumamente toscos o puramente intuitivos. La investigación operacional y la econometría, así como ciertas aplicaciones de la teoría de los juegos^[12] y, en general, de la teoría de la información permiten una maximización de los objetivos y, consiguientemente, una formalización científica (probabilística siempre, claro) de la teoría utilitarista. También dentro de esta orientación —por lo demás todavía muy en estado de nebulosa— se trata, según se ve, de resolver *problemas concretos* y no de formular principios generales. Las opciones fundamentales tienen que seguir siendo tomadas por

nosotros, bajo nuestra personal responsabilidad, lo mismo en el orden privado que en el orden público de nuestra existencia. ¿En qué podremos fundarnos, si la ciencia no llega tan arriba, para razonar moralmente tales decisiones? Ya lo dijimos: en la religión, en la visión del mundo, la ideología, el *way of Life*, en la aceptación más o menos revisada de los principios establecidos. Pero la religión no puede ser probada según los razonamientos clásicos (de ahí la enorme modernidad de la intuición de Newman sobre el argumento — probabilístico— por la confluencia de

probabilidades) y la verdadera actitud racional consiste en reconocer los límites de la razón en vez de tratar de cubrir con ella lo que, a lo sumo, puede ser razonable, pero no racional en el sentido científico. Y, *mutatis mutandis*, otro tanto hay que decir de las otras fuentes de la moral, *Weltanschauung*, ideología, *way of life*, etc. Si el hombre, para tomar una decisión principal, no quiere hacerlo sin apoyo alguno (ética de la situación), tiene que acudir a esas fuentes del *conocimiento* de la moral (personal o político). Por eso la tecnocracia no es sino la última forma del ciencismo, aplicada a la moral

política; y el anuncio hecho hace muchos años por ciertos sociólogos americanos, y en Europa por Raymond Aron, del final de las ideologías, una nueva ideología en el sentido más peyorativo de esta palabra, a saber, el de enmascaramiento

(pseudorracionalizador) de la realidad.

Las ideologías, como aparatos simplificados y municionados de ideas, subsistirán, lo mismo que los *Weltanschauungen* y los *ways of Life*.

Pero la actitud ética racional no consiste en aceptarlos dogmática, rígidamente, sino en revisarlos cuantas veces sea necesario para mantenerlos en contacto

con la cambiante, móvil realidad.

XV - NUEVOS ENFOQUES DE LA MORALIDAD

La moral, desde Kant, ha sido concebida, fundamentalmente, como moral del deber. Y la reacción frente a ella, representada por la germánica ética de los valores, se comprometió en un intuicionismo y, aun cuando ella misma no lo reconociera así, en una metafísica de la moral, de ecos platónicos, compromisos que pronto la tornaron difícilmente admisible. Si a ello agregamos el pluralismo en todos los órdenes, también en el orden moral, característico de nuestro tiempo, se

comprende bien esa afirmación reciente según la cual «la fase moral de nuestra cultura [occidental] ha terminado». Pero ¿es esto verdad? Si se entiende por Moral un rígido código de deberes, o un sometimiento ascético, bien de ascetismo extramundano de vida claustral, al modo medieval, bien de ascetismo intramundano, propio de la Modernidad, del vivir para trabajar y de centralidad de la virtud de la laboriosidad y el *ethos* del trabajo, ciertamente sí es verdad. Pero ¿no hay otros modos, modernos o posmodernos, de entender la Moral?

Hace decenios se hablaba mucho de

«concepción(es) del mundo» o «cosmovisión(es)» que, en el mapa de las actividades del espíritu, eran situadas entre la religión o sus sucedáneos, principalmente las ideologías, y la metafísica o pseudometafísica. Mas el núcleo central de esas visiones, aparentemente de la totalidad de la realidad, era, en verdad, una concepción de la existencia, de la vida. Ahora bien, eso es justamente, y, como vamos a ver a continuación, doblemente, lo que hoy, con plena vigencia de un concepto nada superado sino al contrario, se entiende por moral: una parte, el sentido que se da a la

existencia en su globalidad, es decir, lo que podemos llamar *macromoral* o, con la denominación de una obra de tradicional atribución aristotélica, «gran Moral» o *magna moralia*; y, por otra parte, el «sentido» que otorgamos a los actos de nuestra vida, el «modelo» de existencia y el «estilo» de vivirla, en cuanto inscritos en la cotidianidad misma, esto es, lo que cabe denominar *micromoral* o, tomando de Adorno la expresión, *minima moralia*. Si, como yo pienso, la moral hoy, en una ampliación de su idea, ha extendido ésta a áreas de pensamiento que antes se atribuían a la filosofía teórica, porque se ha

comprendido que, en filosofía lo mismo que en lingüística, la *pragmática* se inscribe en el centro mismo de su interés, entonces no hay duda de que la moral no ha terminado, sino que, al contrario, difuminada su antigua y precisa, rígida identidad, se ha situado en el centro mismo de la reflexión humana.

Esta reflexión humana, en cuanto moral, es la *narración* —o «autobiografía»— que nos hacemos a nosotros mismos, indisolublemente unida a la *interpretación* —hecha, deshecha, contrahecha y rehecha— que de este relato llevamos a cabo. En tal

constructo consistiría «mi» moral: nos vemos, narramos, interpretamos y juzgamos siempre con los ojos morales de los demás, quizá no de todos, ni siquiera de la mayor parte, pero sí, siempre, con los ojos de otros, en acuerdo-desacuerdo con ellos. Y por eso toda moralidad es, mayoritaria o minoritaria, inexorablemente *moral social*. Y esta moralidad en y con la que vivimos es el objeto de estudio de lo que he llamado ética narrativo-hermenéutica.

Mas, como ya se ha sugerido, junto a esta preocupación central por la moral, entendida tal como acabo de hacerlo, se

da hoy un frondoso *pluralismo* moral: coexisten muy diversos modos de dotar de sentido a la vida (incluido el paradójico del «sinsentido», de la nuda «contingencia» radical, para no hablar ya, porque la expresión pasó de moda, del «absurdo» de la existencia), y coexisten asimismo diversos «modelos» y «estilos» de vida.

En la actualidad no es posible todavía una síntesis de esta pluralidad moral. La tarea a nuestro alcance es hoy por hoy, desde el punto de vista teórico, lograr la *comunicación* entre los supuestos de las diferentes morales y, desde el punto de vista de la praxis,

mantener la *solidaridad*, principio esencial de toda moral. La moral de Kant, que en su *contenido* seguía siendo la moral (o, mejor dicho, una moral) cristiana, continúa siendo válida en su pura *formalidad*, al menos parcialmente: el doble presupuesto de toda moralidad es su sentido *categorico* (y no meramente «hipotético» o interesadamente «pragmático») y su *universalidad* —concreta— de «regla de oro», de un no querer y de un querer para los demás lo que, sólo formalmente, es claro, no queramos y queramos, respectivamente, para nosotros mismos.

¿Existe hoy una teoría moral o ética, plenamente elaborada, del actual pluralismo moral? No. Disponemos, desde hace unos pocos decenios, de una metaética o análisis del discurso moral. Disponemos de una fenomenología, una psicología y una psicología social de la moralidad. Desde tiempo atrás se afirmaba la *subalternación* (así se decía en lenguaje escolástico) de la ética a la psicología, y hoy habría que agregar que también a la biología, la ecología y la etología, la antropología y la sociología. Y se sostenía asimismo su *subordinación* a la metafísica. Esta última relación se halla en crisis, pues

la metafísica de hoy, en la medida en que se hace, es sobre todo una metafísica cuestionante, un sistema de preguntas más que de respuestas y que, por tanto, no aspira sino a la apertura de la moral a la *problemática* de la metafísica, así como, en su caso, a la *seguridad* (arriesgada seguridad) de la fe religiosa.

La primera relación a que hemos hecho referencia, la de lo que se llamó subalternación, provee a la ética de una cierta base real de positividad científica (en la medida en que posean ésta las llamadas ciencias humanas; positividad que estaría más firmemente afianzada en

esta misma línea si se admitiera la «subalternación» de la moral a la sociobiología y la madurez verdaderamente científica de esta pretendida ciencia). Como ya se dijo anteriormente —es la contrapartida de la ampliación de su territorio y de la conservación de su vigencia—, ha perdido identidad de reflexión cerrada sobre sí misma, al modo kantiano, y se ha tornado enteramente *interdisciplinar*, marca o terreno fronterizo de sabidurías —metafísica, religiosa— cada vez más *indisciplinadas* y de ciencias que aspiran a su construcción puramente *disciplinada* o disciplinar. Este

particular estatuto de encrucijada le impide a la ética, por un lado, volver a su antigua autocomprensión de saber tan categórico, en cuanto a su contenido, como débilmente problemático. Y, por el otro lado, prohíbe su reducción a mero inventario de *mores*, tipos, modelos y estilos de comportamiento. En la presente época de crisis de la cultura en todos sus aspectos —también, por supuesto, en el moral—, no estamos en condiciones de poder decir lo que ha de ser como disciplina la *ética*. Apenas si podemos ir un poco más allá de sentir su *centralidad* —el imperativo, pero no siempre de un (deber) hacer

determinado— en que consiste; y su *interdisciplinarietà* o apertura a toda suerte de disciplinados e indisciplinados saberes humanos.

XVI - LA SITUACIÓN DE LOS VALORES MORALES HOY

El concepto de «Valor»

A la cuestión propuesta en el título cabe responder, tópicamente, pero hurgando en el tópico, para ver lo que tiene dentro, que la situación social de los valores éticos es hoy la de su crisis. Pero antes de hacerlo parece conveniente preguntarnos por qué se ha empleado, y seguimos empleando nosotros, el término «valor». No

ciertamente por un compromiso formal con la llamada ética de los valores, que le otorgó rango filosófico. Según esta concepción, junto a la realidad de lo que *es*, de los *entes*, habría la realidad de lo que *vale*, de los *valores* que, en tanto que tales, flotarían, por decirlo así, en su reino ideal y, en tanto que incorporados a los entes, a las cosas, los constituirían en *bienes*, en *lo bueno* de ellas. Todo lo que hay es bueno, bueno cuando menos para algo, es decir, útil. Pero junto a lo útil se da lo bueno en sí mismo. Quizás todo es bueno en sí mismo, y nada hay indiferente, pero no todo lo que es bueno en la acepción

general del término es bueno en sentido moral. (Pensemos, por ejemplo, en los llamados valores estéticos.) Lo que lo hace moralmente bueno es que sea preferible o deba ser preferido, conforme a un *orden* de preferencia, dentro de una *situación* concreta. Probablemente tenía razón Scheler al pensar que los «valores morales» no constituyen, en contraste con los estéticos, los religiosos, los económicos, etc., un conjunto, por decirlo así, sustantivo, sino que *moralidad* es, ni más ni tampoco menos, preferencia justa, en cada circunstancia o situación. Pero ya se dijo que no se

contrae aquí compromiso filosófico alguno con la teoría de los valores.

Los valores vitales y la democratización

Lo que nos importa en este *excursus* sobre el «valor» es destacar, por una parte, que quienes lo incorporaron al léxico de la ética lo tomaron inmediatamente del de la economía, en el siglo XIX: las cosas todas son bienes, todas poseen un valor o valía. Pero este valor o valía, ¿es siempre cuantificable?, ¿es siempre estimable en un precio?, ¿tiene siempre un monto para

su adquisición o cambio?, y ¿es siempre cambiante, intercambiable? Y, por otra parte —o por la misma—, antes de la vigencia de la Economía como ciencia, y también después, ¿valor es la cualidad para «acometer grandes empresas» (es decir, la virtud clásica de la magnanimidad) y para «arrostrar sin miedo los peligros» (es decir, valentía). El valor, en esta acepción, no está en las cosas sino en las personas, en el «alma», o mejor, para evitar términos metafísicos, en la vida, y es la vida misma en su plenitud o rebosamiento: magnanimidad, *générosité* cartesiana, entusiasmo (con su resonancia

etimológica), capacidad de ponerse ella misma por entero en su propio, orteguiano *quehacer*. Es, por tanto, el *valor vital* por excelencia («valores vitales» por encima de los «valores económicos» en la tabla scheleriana de valores), la vitalidad misma y su valoración por el vitalismo, pero no en el sentido restringido, cerrado sobre sí, de estas palabras, sino, como veremos en seguida, en el amplio y abierto, trascendente. Valor, magnanimidad, valentía, cuyos opuestos son la pusilanimidad, la cobardía ante la vida, y también la indiferencia, el conformismo, la inercia vital y, en el

plano de la moral como estructura, en la acepción corriente hoy de la palabra, la *desmoralización*, el encontrarse bajo de moral o en baja forma moral, desde el punto de vista de la empresa colectiva. Y ahora empezamos a entrar en nuestro tema, el de la situación social de los valores hoy, el de su crisis. La vida humana, individual y colectiva, es, dice Ortega, *quehacer*, porque no se nos da hecha sino que tenemos que hacérsela nosotros. (El hombre es constitutivamente moral, en tanto que es libre.) La moral, en este primer plano estructural, es *quehacer* en *libertad*. Mas he aquí la cuestión: *De facto*, ¿es

posible, se vive como posible hoy el quehacer de la vida colectiva? ¿Somos de verdad nosotros quienes hacemos nuestra vida? La crisis consiste, por de pronto, en esa desmoralización del sentir que son otros —peor aún, nadie con rostro identificable— quienes hacen y deciden nuestra vida colectiva, nos la hacen o, cuando menos, no nos dejan hacérsela por nosotros mismos. ¿Quién se siente que nos la hace o nos impide hacérsela? La sociedad, en tanto que «institución» y poder institucional. Piénsese en esa forma de desmoralización política que consiste en la pérdida de todo *ethos* revolucionario,

de toda o casi toda pérdida de confianza-esperanza en el cambio liberador. Piénsese en USA, en tanto que superpoder del Bloque dentro del cual nos sentimos satélites los españoles. Piénsese en la actuación de los aparatos represivos de los «mayores», en el sentir de los jóvenes. Represión, la ha habido siempre, sin duda. Pero hoy se empieza a aceptar como ineluctable, se empieza a no luchar contra ella, a dar por perdida la batalla de antemano, y en eso, justamente, es en lo que consiste la desmoralización. La crisis actual de valores consiste pues, por de pronto, en la *desmoralización*, en la pérdida de

confianza en la empresa del quehacer colectivo, que trasciende el personal de cada uno de nosotros.

El valor moral de la profesión

Pero, desde el plano vital-moral, vengamos a este otro quehacer personal, quiero decir al plano profesional-moral. Y reparemos, para empezar, en la semántica religiosa de los términos «vocación» y «profesión», «llamada» de Dios al estado religioso e ingreso en una orden religiosa y, antes, creer y confesar la fe, respectivamente. En Lutero no hay ya vocación o llamada de Dios al

claustro y, por tanto, la profesión ha de ejercerse en el mundo: ocurre, pues, una secularización —por oposición a la vida claustral— de la profesión, y se transfiere a la profesión civil o en el mundo su valor religioso que, por consiguiente, se conserva. Toda profesión consiste en el ejercicio de un *trabajo* —quehacer *con* las cosas, *en* el mundo, a través del cual, en el cual, se forja el quehacer de la vida— que, como es sabido, en tanto que fructífero es, dentro del calvinismo, signo de predestinación. La secularización prosigue su curso, y paulatinamente se fue perdiendo la dimensión teológica de

la laboriosidad que retuvo esta valoración laica de virtud fundamental: todo el *ethos* de la Modernidad reposa sobre la moral del trabajo y de su fruto, la producción. Pero, en el tránsito de la economía de producción a la economía de consumo, el trabajo, ya «desprofesado», pierde toda *trascendencia*, no sólo la religiosa o escatológica ultramundana, sino también la trascendente intramundana, la que ha conservado hasta hace relativamente poco tiempo, como sentido de la vida en tanto que profesión («Vivir para trabajar»), Hoy, el trabajo necesita ser «interesante», pues ha perdido su valor

en sí mismo, no se vive la laboriosidad apenas como virtud, y ni siquiera se confía en su valor económico de *rendimiento* (que se ha desplazado al «negocio»). Lo único que se valora, por razones puramente de economía de subsistencia, es el «puesto de trabajo». Antes hemos visto la crisis de los valores éticos expresada en la desmoralización en cuanto al valor vital-moral del quehacer colectivo. Ahora la vemos reflejada en la crisis profesional-moral del trabajo y la vocación.

El sentido de la vida

Al fallar, según acabamos de ver, el valor de la vida como quehacer en su doble vertiente, quehacer de la vida a través de la «dedicación» (otra palabra de origen trascendente, religioso) al quehacer con las cosas, ¿dónde poner el sentido de la vida? Al no estar ya nuestra época, desde el punto de vista económico, enfrentada centralmente con el problema de la *producción*, sino con el del *consumo*, es explicable que al activismo del trabajar y producir como finalidad de la vida haya sucedido la pasividad del consumir y el «vacar» (*vacación* versus *vocación*) y, desde el punto de vista social, la representación

de la *imagen* que, de uno mismo, se proyecta ante los demás... y ante sí mismo (el «verse» con los ojos de los otros). Estos son el «bien supremo» bajo el que se presentan hoy, respectivamente, las *riquezas*, el *placer* y los *honores* de los que hablaban los viejos manuales de ética, como de aquellos bienes en los que se puede poner, erróneamente, la felicidad. De la vigencia social que, como sentido de la vida, poseen estos bienes, no hay duda, y no es especialmente relevante volver, una vez más, sobre ello. Mayor interés posee hacer notar que la voluntad de instalación psíquica cotidiana en el

consumismo, la diversión (el pascaliano *divertissement*) y la «representación» o, por el contrario, la repulsa de ese «bienestar» como mediocre, han dado lugar a dos *formas de vida*, desgraciadamente muy actuales y más, según todas las probabilidades, en un futuro inmediato: la *delincuencia*, no en tanto que comportamiento radicalmente asocial, sino, por el contrario, como «atajo» para entrar de lleno en ese disfrute de la vida en su cotidianidad; y la *drogadicción* (ligada, cada vez más, a la delincuencia también) como procuración de un placer *absoluto*, *fruición* más allá de la vida moral,

euforia total, *plenitud* inalcanzable en la vida no drogada. Formas de búsqueda de la felicidad en la *inmanencia* de la vida o en el *instante* (la hora o las cortas horas) de su *trascendencia* en los «paraísos artificiales», como se decía, con acierto, en el siglo XIX. He aquí, paradójicamente, otra forma de trascendencia *en* la inmanencia: el «instante», así como antes el quehacer de la vida y el quehacer de la profesión.

Los valores religiosos

Mas la culminación del sentido trascendente de la vida se presenta en la

religión, que nos importa aquí por su valor ético intrínseco y porque las religiones han sido la fuente originaria y principal de la moral en tanto que contenido o sistema de preceptos. La crisis de las religiones —y el intento involutivo de su imposición como «religión de masas»— parece indudable. Crisis de su carácter cerrado y dogmático, institucional (sobreinstitucional, más bien) y organizatorio, cuando no burocrático (ramo administrativo de la cura de almas). Crisis también, lo que quizás es más grave aún, de su sentido comunitario, manifiesto, en la que los

sociólogos han llamado «religión invisible». Sí, todo eso es innegable. Pero a la vez se está dando lo que en múltiples ocasiones he llamado el «reencantamiento del mundo», la devolución a éste de su dimensión misteriosa y, en general, la proliferación de toda suerte de religiones, esoterismos y supersticiones. A su lado puede ponerse el auge del pensamiento utópico y, si se permite la expresión, de la razón utópica. Pero hay que distinguir entre la *utopía* programada, simplificatoria cuando no pueril, o ideologizada, y el pensamiento utópico, vertiente del hombre a un futuro escatológico, cuya

correspondencia dentro de nuestra religión es la esperanza cristiana. ¿Hay una crisis de esperanza (cristiana o no) en el mundo actual? Sin duda que sí. En definitiva, todo lo que anteriormente se ha dicho sobre la *desmoralización* y la carencia de fe-fiducia o confianza en un proyecto vital de *quehacer* no es sino crisis de la *esperanza*. Antes se aspiraba, de uno u otro modo, a *sobrevivir*. Hoy nos conformamos con *sobre-vivir*, con que no ocurra la catástrofe o, cuando menos, que sus «efectos-colaterales-no-pretendidos» no nos alcancen. En suma, el «que no tengas novedad», antigua despedida usual de un

viejo pariente mío, como el mayor de los bienes posibles.

Los valores morales. La «buena voluntad», la conciencia moral, la prudencia

Se acaba de afirmar que la fuente primordial de la moral como contenido ha sido la religión, han sido las religiones. Y se debe agregar que últimamente también han sido, sin confesarlo, fuente de moral (*Marxismo como moral*) el marxismo, sucedáneo

funcional de aquéllas, sobre todo en los países donde ha logrado imponerse como *dogma* establecido. Se comprende, por tanto, que una época como la actual, de crisis de las religiones y cosmovisiones dogmáticamente, monolíticamente impuestas, haya acarreado la crisis de la moral como tabla *única* o escala jerárquica de valores derivados de aquéllas, como «código» o «decálogo» válido *para todos* en cuanto sistema de preceptos o deberes. Y como consecuencia de ello se produce un repliegue ético, cuyo iniciador fue Kant, desde el *contenido* a la *forma* de la

moralidad. Si, aunque sólo sea por un momento, distinguimos entre *moral* (estructura, forzosidad de *tener que* hacer —quehacer— la propia vida) y *moralidad* (precepto, *deber de* hacerla de una determinada forma), entonces hay que decir, volviendo a Kant, que lo único bueno sin limitación es la *buena voluntad* o, dicho con lenguaje más actual, la moralidad en tanto que *moral como actitud*. Y ¿cuál es la autónoma guía de ésta? La *conciencia moral*. Ciertamente que también ésta ha sido sometida a crítica, particularmente tras el psicoanálisis: la conciencia es susceptible de ser manipulada, es

oprimida por el *superego*, y ella misma reprime al subconsciente todo aquello de lo que no quiere «darse cuenta» a sí misma. Por eso, mejor que a la «buena conciencia» —«conciencia tranquila» decimos, más prudentemente, en castellano—, invitación permanente al fariseísmo, es preferible fiarse a la «mala conciencia», al «remordimiento» (por más que éste, aparte de poder presentarse bajo formas patológicas y, como tales, carentes de valor moral, tiene el grave inconveniente de llegar siempre tarde, cuando todo, o casi todo, ha ocurrido ya).

A esta crisis, total del código único

y parcial de la conciencia, debe agregarse la moderna depreciación, desde el punto de vista estrictamente moral, de la antigua virtud de la prudencia, reducida a un ámbito doméstico, cuando no desenmascarada, siguiendo el espíritu de la Modernidad, como «prudencia mundana» o, lo que es igual, «egoísmo racional». Al ocurrir esta devaluación de las guías de la acción moral se produce una perplejidad ética que ya se presentó, en el inicio de la época moderna, y que dio lugar al *casuismo* o intento de responder caso por caso —ya que las normas generales parecían haberse quedado obsoletas— a

las nuevas situaciones, y ha dado lugar, simétricamente, en el inicio de nuestra época, a una *ética de la situación* que demandaba extraer de cada situación misma la respuesta o decisión, la norma o no-regla, por única e intransferible, verdaderamente moral.

Pluralismo moral y ética cívica

Desaparecida, pues, la antigua unicidad del «código» o contenido moral, que venía derivada de la vigencia social de una cosmovisión (generalmente religiosa) única, la

condición insoslayable —en esto como en tantas otras cosas— es el pluralismo como concepto y como praxis morales. Mas, ¿cómo es posible la convivencia en el seno de una sociedad de moral plural, de pluralismo moral? Es el tema de la *ética cívica*, en el que no me extenderé. Ética cívica, civil o laica es la propia de una sociedad civil ética. En ella el acuerdo moral sólo puede proceder del consenso racional y libre, de la sustitución de cualquier clase de *heteronomía* o imposición, de cualquier clase de *violencia*, no sólo la violencia física, por el *lenguaje* y el *diálogo*. ¿Cuál es el supuesto de esta actitud oral

dialógica o dialogal? No ciertamente la tolerancia, la condescendencia o la transigencia, que son demasiado poco. Tolerancia, de *tolerare*, es soportar, ser paciente, consentir... el mal (por evitar males mayores); condescendencia, condescendencia, es descender a un nivel moral inferior; transigencia, ceder del propio derecho para facilitar la convivencia. En el plano de la moral cívica no se trata de nada de eso. Su punto de partida es el respeto al *valor moral de la persona*, a la *dignidad* del otro. No un valor fríamente reconocido, sino por el que debo ser *afectado* en la doble acepción de sentir afecto moral

por el otro en tanto que otro, y de sentirme afectado por lo que dice, por su punto de vista, por su parte de razón moral. La «situación ideal de diálogo» llevaría, sin más, a la coincidencia. Pero esa «idealidad» no está realmente *situada*, no se da en la realidad y, por tanto, no puede fundarse sobre ella ningún consenso. Sí, en cambio, sobre el reconocimiento de que (salvo la buena voluntad) en este mundo no hay nada bueno sin limitación y de que, por consiguiente, toda afirmación moral es bifronte, bivalente, ambivalente, es afirmación, cuando menos, parcial, de un algo que no es todo, de una luz que va

acompañada de su propia sombra. Y el otro lado de la afirmación, lo que tiene, indefectiblemente, de negación de lo que no es ella misma, de negación de su contrapunto, es lo que el punto de vista de otro aporta y lo que me debe *afectar*, Respeto, pues, moral al otro, por el valor en sí de su dignidad personal, pero respeto intelectual también, por la aportación moral que su punto de vista puede suponer.

Moral de la sociedad civil y democracia como moral

Existe una correspondencia entre la

moral cívica en el plano de la *sociedad civil* y la *democracia como moral* (de la que en diversas ocasiones he hablado) en el plano de la *sociedad política* (democrática). Y, aunque se dé separación de razón, no hay separación *real* entre uno y otro plano. Veámoslo deteniéndonos un instante en el plano moral: ¿es que no contienen y condicionan la libertad propia, la autoridad moral del otro, su prestigio, su poder intelectual? En la *realidad* no hay solución de continuidad entre la autoridad moral y la autoridad política (democráticamente legitimada), entre la coerción sociomoral y la coerción

política democráticamente
institucionalizada. Bergson habló de las
sociedades cerradas y las sociedades
abiertas. Pero ninguna sociedad está, en
la realidad, plena y actualmente abierta;
sólo está, en el mejor de los casos,
potencialmente, disponiblemente
abierta. La instancia intermedia entre
uno y otro plano de los que venimos
hablando, el de la sociedad con su moral
cívica, y el del Estado con su derecho
positivo, ha sido desempeñada en los
tiempos modernos por el iusnaturalismo
y la función moral progresiva que él
asignó al llamado Derecho natural;
después, pasando del plano meramente

teórico y crítico al de la praxis, por los movimientos revolucionarios, de inconformidad con el orden cívico-moral y jurídico-político establecidos y de voluntad de su transformación. Pero, ¿hoy qué? ¿Cuál es la situación actual de los valores éticos de la voluntad de cambio y progreso moral?

Entre la desmoralización y la moral de los objetivos concretos inmediatos

Ya vimos al principio que la crisis actual de los valores éticos es, primariamente, una crisis consistente en

desmoralización. Mas ahora estamos en condiciones de entender plenamente la doble dimensión conceptual de este término: es, como se vio, falta de confianza *vital* en el quehacer, personal y comunitario, de la existencia. Pero es también confusión *intelectual* ante la perturbadora ruptura de la anterior unicidad del «código» moral; es decir, perplejidad, tendencia al relativismo y desmoralización, ahora ético-teórica, a la vista de la contradicción entre las diferentes morales como contenido. Así pues, faltan a nuestra época, a la vez, según hemos visto al comienzo, el *élan vital* reformador y, según vemos ahora,

el espíritu crítico de examen y contraste gnoseológicos de las diferentes valoraciones establecidas.

Esta situación de problematicidad filosófica en cuanto a los fundamentos éticos y los valores últimos mueve — cuando se consigue salir de la atonía y se recobran el impulso y la esperanza— a trasladar el acento desde los grandes principios de la ética, la *magna moralia* o cuestión moral fundamental, a lo que es *minima moralia*, sí, desde el punto de vista teórico, pero que atañe directamente a la vida y obra de cada día, a la supervivencia aquí y ahora, a lo que inmediatamente se ha de hacer u

omitir. El siglo XVIII fue el del iusnaturalismo o reforma progresiva y racionalista de los principios de la sociedad. Su final, el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX, la época de la esperanza mesiánica en la revolución, política, económica, cultural, en definitiva, revolución moral. La actualidad, la época de los llamados *movimientos* —en los que no se «milita» como en los partidos políticos, a los que, simplemente, la gente se incorpora—, movimiento por la paz y el desarme, movimiento ecologista, movimiento feminista... Época ya no de Revolución, con mayúscula, pero sí de

re-moralización, es decir, de recuperación de la actitud moral y de confianza, frente a la violencia y la agresión, en el lenguaje y la razón para la resolución de los conflictos a través de la comprensión del punto de vista del otro, en el diálogo, y del establecimiento de una sociedad de auténtica comunicación moral y no simplemente material.

*Segunda
parte*

MORAL DE LA
VIDA
COTIDIANA,
PERSONAL Y
RELIGIOSA

*Primera
sección*

MORAL DE LA
VIDA
COTIDIANA

XVII - LA IMPORTANCIA DE LA COTIDIANIDAD

La vida cotidiana es, por de pronto, la mayor parte, con gran diferencia, de nuestra vida. Cuantitativamente nos pasamos la vida, insertada ésta en las estructuras de la cotidianidad, en el trabajo de cada día, nuestra jornada laboral, en el reposo y el sueño nocturno, cuando no diurno también (la «siesta»), el aseo de cada mañana, las tres —o cuatro— comidas diarias, la distracción —lectura de la Prensa, audición de la radio, horas ante el televisor, conversaciones más o menos

convencionales, convencionalidad del amor entre cotidiana y semanalmente hecho—, las llamadas telefónicas, el ir y venir en el coche o el autobús, el paseo más o menos habitual...

Ciertamente la vida no consiste sólo en cotidianidad, y solemos estar firmemente persuadidos de que, cualitativamente, lo de verdad importante se sale de la cotidianidad, y es excepcional o —lo veremos luego— puede y aún debe sacarse de la cotidianidad, ahondando en el sentido de ésta. Pero antes de empezar a hacerlo —lo que constituye, en definitiva, el tema de esta Segunda parte, que se irá

desarrollando a lo largo de él y, sobre todo, en sus capítulos finales—, reparemos en la otra cara, la inmediatamente no cotidiana, de la vida. ¿Cuál es? Vida cotidiana no es sinónimo de vida privada, ni vida privada sinónimo, sin más, de vida personal. (Hablabamos, a su tiempo, de ambas.) Aun así a la *cotidianidad* como estructura de la vida, cabe oponer la *publicidad* en el sentido de «vida pública» o «salto a la fama», como *otra* estructura existencial. Hay los «hombres públicos», los «famosos» y, en mayor, menor o mínima medida, muchos salimos hoy a la publicidad, individual

o colectivamente, muchos «aparecemos», por decirlo así, «expuestos», convertidos por efímeramente que sea, en personajes. Antiguamente la cotidianidad era *la Ville*, la publicidad, *la Cour*. Actualmente puede decirse, sin exageración, que la aparición en la TV ha sustituido a la pertenencia a la Corte, y que el rol del cortesano se ha democratizado y convertido, de espectáculo lejano, más bien inaccesible, o casi inaccesible, menos visto que «oído», en imagen de consumo colectivo. Ocurre así una paradójica cotidianización de la fama, hasta el

punto de que la «estrella» del cine, o de la canción, se ve «expuesta» a todas las horas, y la bella famosa, vuelta, fuera o no, «mujer pública», es despojada de su intimidad a la vez que, merced al teleobjetivo, de su vestido. Hace cincuenta años no eran pocos quienes conocían el nombre de Unamuno, o el de Ortega, pero muy escasos eran quienes los identificaban al cruzarse con ellos por la calle. Hoy son muchos los que, a cualquiera de nosotros, nos reconocen y nos paran para saludarnos.

Repito que no estoy definiendo la cotidianidad por contraposición a la fama o la publicidad, y que mi

propósito, o dicho pedantemente, mi método, es el de ir acotando gradualmente el objeto del presente estudio. Vida cotidiana es, se diría, la redundantemente de todos los días, la habitual, aquella en la que estamos como «instalados». (No siempre de grado: con frecuencia se vive la cotidianidad como monótona, aburrida, ininteresante, sin alicientes, «privada», en el sentido negativo de carecer de variedad, intensidad, interés.) Se vive en la cotidianidad al convertirse ésta en costumbre sin sorpresas. El niño, en la medida en que, todavía, lo es plenamente, no tiene cotidianidad: todo

es aún nuevo, único, maravilloso. Tampoco el poeta o el artista, en tanto que tales. Otro tanto, aunque por modo diferente, le ocurre al hombre religioso, para quien siempre «también entre los pucheros anda el Señor». En fin, *hace* de filósofo —filósofo de la cotidianidad— quien, ahondando en ella, sale de ella por su otro lado, atravesándola, o, lo que es igual, transmutándola en «reflexión» *sobre* —o *bajo*— ella. Pero no se puede ser niño durante toda la vida, ni «hacer» continuamente de poeta o de artista, de religioso o de filósofo.

Vivimos todos, ya se ha dicho, instalados en nuestra cotidianidad, la de

cada cual. (Pues no todas son iguales.) Mas, en ocasiones, se rompe el marco de ésta y entramos en las *situaciones-límite* —la lucha, la culpa, el dolor, la muerte como angustia o, cuando menos, preocupación por ella—, las cuales nos enfrentan con la desnuda existencia, en tanto que tal. A diario estamos «en las cosas», en las preocupaciones o cuidados menores de cada día. La preocupación radical o *Sorge* y la angustia nos sacan de la *petite histoire* de cada cual y nos transportan a la escatología, ultramundana o intramundana, al cuestionamiento radical del para qué de la vida, individual y

colectiva, a la toma en peso de la realidad en su totalidad unitaria. Es verdad que, en seguida, podemos, y hasta sabemos muy bien, volver a la familiar cotidianidad, y hacer como en la copla que cita Unamuno:

*Cada vez que considero
que me tengo que morir,
tiendo la capa en el suelo
y no me hartó de dormir.*

Y en ese ir y venir de la cotidianidad al kierkegaardiano *instante*, pero permaneciendo en éste sólo un instante cada vez, consiste nuestra vida.

Además de esta re-flexión radical,

también nos sacan de la cotidianidad, aun cuando no escatologizándola, los *acontecimientos*, las *efemérides* o fechas señaladas de nuestra vida y, en definitiva, las grandes *decisiones* (la adopción de una profesión y la «toma de estado», como antes se decía, por ejemplo), que en ella se toman y que le asignan un rumbo. No hay solamente el *instante* de Kierkegaard, el «salto» fuera, por decirlo así, del tiempo; hay también el *momentum* o, como todavía se dice en castellano, los aconteceres no *de poco*, sino *de mucho momento*.

Pero la cotidianidad, la «estructura de la vida cotidiana» no consiste en

nada de esto, sino en la habitual instalación en unos usos, reglas, supuestos y sobreentendidos, con arreglo a los cuales —empleo del tiempo, «es la hora», por ejemplo— ordenamos con regularidad casi todos los momentos, de poco momento, es cierto, de nuestra vida. ¿Estamos todos sometidos a la cotidianidad? Podría objetarse que los vagabundos, los bohemios, los aventureros, no. Pero ¿puede vivirse permanentemente en la aventura? Y aun admitiendo que sí, ¿no se convierte ésta, en tanto que habitualizada, *eo ipso*, en el marco, en una, aunque diferente, «cotidianidad» de

la vida?

Resumamos y anticipemos: el objeto de esta Segunda parte consiste, primeramente, en poner de relieve los supuestos de la cotidianidad, en iluminar ésta, en llevar a cabo una re-flexión merced a la cual podamos «dar cuenta» de ella. Y después, y sobre todo, valorar moralmente, éticamente, esa cotidianidad. En suma, estudiar la moral de la vida cotidiana. O, dicho con filosófica prosopopeya: Aristóteles escribió una obra conocida en la Edad Media bajo el nombre de *Magna Moralia*, y T. W. Adorno replicó a este título, hace unos decenios, con el de

minima moralia; pues bien, si entendemos por lo primero la reflexión existencial sobre la vida en su globalidad, esta Segunda parte, en tanto que referida a la vida cotidiana, trataría de *minima moralia*. Pero repito que proponerse estudiar la vida cotidiana es ya traspasar el modo de vida de la cotidianidad, cuya consistencia estriba, precisa y paradójicamente, en su inconsistencia, en su no autocuestionamiento. Lo que, por el contrario, pretende hacerse aquí es «dar momento» a los cotidianos, usuales, rutinarios, reiterativos «momentos» de la vida.

XVIII - EL «PEQUEÑO MUNDO» O ESCENARIO DE LA VIDA COTIDIANA

Hay el mundo como cosmos, al que corresponde el concepto cosmológico de mundo. Paralelamente hablamos también del mundo histórico-cultural, al que corresponde el concepto histórico de cultura. Cultura es el sistema total de artefactos, invenciones e ideas *sobre* las cosas, el mundo *artificial* levantado o construido sobre la naturaleza, en el cual inmediatamente vivimos: alimentos, en

tanto que cocinados, viviendas y, en general, edificios, construidos, vestidos, confeccionados, herramientas e instrumentos, fabricados; «creencias» en las que estamos o vivimos, «ideas» sobre la realidad; esperas y esperanzas, más allá de las meras presencias; memoria colectiva, acervo común de técnicas y saberes, de artes y oficios, de mitos y de ritos.

Cada uno de nosotros vive *en* la naturaleza y, no menos, *en* la cultura. La orteguiana afirmación de que «yo soy yo y mi circunstancia» hace referencia a las dos dimensiones de ésta: circunstancia natural, sí, y, sobre ella, circunstancia

cultural. (El ecologismo, considerado desde esta perspectiva, hace patente la voluntad de relativo despojamiento del revestimiento tecnológico, y de vuelta o regreso al contacto con la naturaleza y al respeto a ésta como nuestro entorno «natural».)

Vivimos, pues, en el mundo, natural y cultural o, rescatando la expresión de su trivial eco de sociedad, en el «gran mundo». Pero también en el «pequeño mundo», en el mundo de cada cual, en «mi mundo», el de mi pueblo, mis parientes y mis amigos, mi trabajo y mis diversiones cotidianas, en el mundo dentro del cual se va desarrollando mi

vida.

Pero ¿es realmente *mío* mi mundo? ¿He construido yo el marco de mi vida? La familia, el pueblo, la lengua, el país que llamo *mío*, me han sido dados; y los estudios, la profesión, la pareja, los amigos que yo creo haber elegido, me han sido, si no determinados, sí, ciertamente condicionados. Si vivir es estar y vivir *en* el mundo, la cotidianidad es vivir y actuar en ese pequeño mundo, siempre en situación, como decían los existencialistas, dentro de un contexto en el que he de desempeñar un rol o papel muchas veces impuesto, hasta el punto de que

secuencias enteras de nuestra actuación se ajustan a un «guión» al que, de grado o por fuerza, hemos de plegarnos. Alfred Schutz y, tras él, los sociólogos de la interacción simbólica y los de la vida cotidiana, han puesto de relieve el repertorio de conocimientos *sobreentendidos* de «lo que hay que hacer». La llamada «experiencia de la vida» se inicia con una organización social de esa apariencia misma, el llamado «sentido común», que nos dicta, como dándola por supuesta, por «consabida» (por eso se denomina «común»), nuestra «re-presentación», atendida a las convenciones establecidas.

La «identidad» cotidiana resulta ser así, cuando menos en buena parte, una identidad atribuida, asignada, al modo del reparto de papeles en una representación teatral, en conformidad con las «reglas de juego» de la constitución de la cotidianidad.

Ya hemos visto antes, es verdad, que el «inocente», el «ingenuo», el niño no actúan ni viven, todavía, atenedos a ellas; que el poeta, el artista, en tanto que tales, se salen de ellas; y que a cualquiera puede sobrevenirle una «crisis de identidad», con rechazo de esa «identidad» social y búsqueda, a través de la ruptura con lo establecido,

de un ser sí mismo o «auténtico», como decían los existencialistas. La tarea del filósofo consiste, a este respecto, en el cuestionamiento de tales supuestos. Pero el cuestionamiento filosófico es general, abstracto, y referido directamente a las apariencias o convenciones, en tanto que la aportación de los sociólogos de la vida cotidiana, más específicamente analítica, ha consistido en poner de manifiesto los supuestos que yacen bajo esas apariencias o convenciones.

¿Mediante qué estrategias? La más antigua y, por decirlo así, principal, consiste en considerar la cotidianidad desde fuera de ella misma, en

distanciarse de ella, poniéndola deliberadamente entre paréntesis, al modo como el antropólogo social se ve forzado a estudiar las culturas primitivas y, por tanto, extrañas a él, que constituyen el objeto de su investigación. Es un «enfoque», subsiguiente a un previo «desenfoque», que la sociología ha aprendido, como digo, de la antropología cultural. Las *Cartas Persas* de Montesquieu han sido, históricamente, la primera ejemplificación de esta adopción de otro punto de vista cultural, de otra «mentalidad», de la manera de vernos a nosotros mismos como vemos a los

chinos o a los persas, de *extrañarnos* de nuestro modo de proceder y de ser. Se trata pues, así, de lograr perspectiva con respecto a nosotros mismos, con respecto a nuestra cultura y, concretamente, con respecto a nuestra cultura de la cotidianidad y de toda cotidianidad.

Hasta aquí se ha tratado de una *mirada* diferente, o desde otro «lugar» cultural. Garfinkel, más preconizador de una metodología concreta, ha propuesto y desarrollado dos técnicas específicas. La primera consiste, a la vista de un determinado comportamiento o secuencia de comportamientos, en la

simulación de «no entender de qué va», de «hacerse de nuevas», con el fin cíe que esta «provocación» cree confusión e irritación («¿estás tonto?»), y de ella surja, por inversión o contraste, el sobreentendido del marco estable de organización de la experiencia que se trata de poner de manifiesto. Su segunda técnica es la de ponerse en la necesidad de *explicar* a un tercero, que no está en antecedentes, los sobreentendidos de una relación interpersonal. (La intercomunicación de esas personas, grabada en cinta magnetofónica, resulta ininteligible al tercero que no está dentro de la cotidianidad de la

relación.) Y, en fin, hay una forma de evidenciación, «método» o camino que recorreremos todos a nuestras expensas, alguna vez, al entrar en relación social, y por «paso en falso» o «fallo», por «indiscreción» o «torpeza», infringir esas reglas no escritas de la conducta esperable. («Pero, hombre, ¡de eso no *se* habla!, eso no *se* hace».)

«Mi mundo» es, pues, y, por de pronto, no tanto *mío* como un mundo que me precede, en el que estoy y que estaba ya «ahí», no sólo en tanto que escenario fijo, sino también móvil, por decirlo así, en el que hay que actuar observando unas *reglas* que se dan por sabidas,

reglas para cada una de las *escenas* que en él se representan. (Más adelante veremos que esas reglas no rigen igualmente para todos y que hay quienes tienen bula, o se ganan esa bula.)

Es el escenario de mi vida. En ese escenario es en el que, como *actor*, he de representar mi papel. Pero no somos solamente actores. En mayor, menor o mínima medida, cada uno de nosotros es *autor* de la obra personal de su vida y *director* o, cuando menos, co-director de su escenificación.

XIX - LA CONSTITUCIÓN DEL YO COTIDIANO EN SU ESCENARIO

El yo va apareciendo, construyéndose, identificándose a sí mismo y consigo mismo, y de este modo, adviniendo al ser, siendo, en un escenario, singular primero, plural luego, que está ya ahí antes de que él aparezca y que, ya desde el mismo nacimiento y ulteriormente sobre todo, en mayor o menor grado, él contribuirá a modificar.

El yo actúa, comienza a actuar, en los roles que le atribuyen los hombres,

se ve, conoce y reconoce en éstos, en el espejo que ellos le presentan, y con el que tiene que contar, por deformante que le parezca la imagen que de él le da. Hay ese espejo que son los otros, pero hay también, va habiendo, y cada vez más nítidamente, la imagen de sí mismo en el espejo propio. Y en ese contraste y aun rebeldía o en ese ajustamiento o «negociación» entre unas y otras imágenes, en ese juego de espejos, se va forjando la llamada identidad personal, cuyas «señas» vienen afirmadas por la memoria: lo que hemos sido, modificado de uno u otro modo, seguimos siéndolo.

La familia lleva a cabo un primer

reparto de papeles y Adler lo hizo ver con claridad. Hay en ella el primogénito, es decir, en principio, el protagonista; tras él, siempre así detrás, el segundón. Hay entre las hijas, «la guapa» y, por comparación, aunque en sí no lo sea, «la fea». Y, fea o no, «la pobrecita»; y tantos otros calificativos definitorios. Hay, al final, el benjamín.

En el Colegio o en la Escuela se lleva a cabo una nueva distribución de papeles, el del empollón, el vago, el torpe, el popular o simpático y tantos más, concreta e individualmente asignados. El espejo que, a lo largo de nuestra vida, nos van presentando los

otros, querámoslo o no, nos va definiendo. Y el de nuestra consciencia (psicológica) y nuestra conciencia (moral), asimismo. El desdoblamiento en que consistimos —*I* y *me* en inglés, *je* y *moi* en francés, «yo ejecutivo» y «yo reflexivo» en la terminología orteguiana — va desde la identificación consigo mismo hasta la contradicción —yo soy yo y mi contradicción—. Soy, de un modo o de otro, para mí mismo, y soy, de un modo o de otro también, pero más allá de mi control, para los demás, el *être-pour-autrui* de Sartre, que, hagamos lo que hagamos, tiende a quedar inexorablemente fijado,

coagulado o cuajado, casi como un *en-soi*.

Existen unos, llamémoslos así, «mecanismos» de la autoidentificación. El primero y principal, la memoria, que mantiene el hilo de nuestra identidad, anuda y re-anuda los diversos papeles en ella y nos preserva de la ruptura de la continuidad. Otros mecanismos son los que, por analogía, podemos llamar de *play-back* y de *feedback*. Mediante el primero re-presentamos el «papel» o «guión» que nos ha correspondido y que llevamos ya «grabado» en nosotros. Por el segundo vamos retroalimentando y, a la vez, corrigiendo, modificando,

afinando la «dirección» de nuestra personalidad. Mas ¿cómo se constituye ésta? Ya lo hemos insinuado, y atendamos ahora a la etimología: persona es la «máscara» o, mejor dicho, para no exagerar, la cara (= careta) que nos vamos —nos van— «poniendo». Y en el vaivén caracterización-carácter y «forja del carácter» (como antiguamente se decía), en la acción o la inacción, en la «competencia» y la «actuación», en la representación se va decantando lo que se entiende y entendemos por nuestra personalidad.

En esta concepción «dramatúrgica» de la vida cotidiana, como se la ha

llamado, en relación con Goffman, aun cuando el *escenario* viene en principio dado, el *actor* es siempre más o menos «versátil», más o menos capaz de moverse en toda una gama de roles, y cada cual es *autor* —coautor más bien—, como hemos visto, de su propio personaje, con todo un más o menos amplio repertorio de papeles; y en tanto que *director* —o codirector— de escena, transforma siempre, en mayor o menor grado, el escenario, pues en el mero hacerlo *suyo*, lo modifica.

Sí, es, si se quiere, el calderoniano Gran Teatro del Mundo, con los personajes que entran en escena y salen

de ella, los que permanecen en el proscenio, los que se quedan entre bastidores, los que abandonan la compañía y los que vienen a reemplazarlos. Pero hay también el «Pequeño Teatro» para uno mismo, donde llevamos a cabo el «contarse», del que hablaremos ampliamente, y que va desde el «soñar», «imaginar» o sustituir la realidad por el autoengaño y el refugio en la ensoñación, hasta el voluntarioso «querer ser» y la voluntad individual de la que escribió Schopenhauer.

Entre el Grande y el Pequeño Teatro se sitúa el «Teatro de Cámara» de la

cotidianidad. En ésta es preceptivo ajustarse a un *ritual*, y tomarlo en consideración siempre, aunque sea para quebrantarlo. Pero el ritual de los sobreentendidos, de los supuestos, de lo que *se* tiene que hacer, ¿es, sin más, rutinización? En la vida cotidiana abundan los automatismos y, sobre todo, los cuasi-automatismos. Los escolásticos distinguían certeramente el *actus humanus*, que es el que nos importa, del *actus hominis*, que tenemos en común con los animales, y que carece de relevancia moral. Si *ritual* significara, sin más, mera *rutina*, el título de esta Primera sección, *Moral de*

la vida cotidiana, carecería de sentido o constituiría una *contradictio in terminis*. No, ajustándonos a los ritos de la vida cotidiana, los penetramos de mayor o menor sentido; hay un *cómo* hacemos lo que hacemos y un *para qué* lo hacemos, es decir, un *pro-yecto* (*pro-iectum*) cotidiano, sobreentendido y, si se prefiere, subentendido. O, según dijimos anteriormente, hay un proyecto global de la existencia (el sentido de la vida, visto a la paradójica luz de la *meditatio mortis*), el que es objeto del estudio de la *Gran Moral*.

Y hay el pequeño proyecto de la vida de cada día, el objeto de estudio de

Minima Moralia. Para el uno y el otro proyecto vale aquel adagio de Aristóteles, que yo vengo citando desde que empecé a enseñar Ética, según el cual el buen zapatero no es el que hace los «mejores» zapatos, sino el que saca el mejor partido posible del cuero, bueno, malo o regular, que le ha sido dado para hacerlos.

Mas ¿qué quiere decir «sacar el mayor partido posible»? ¿Cuáles son las acepciones de esta locución? En esta Segunda parte no se trata tanto, aunque por ellas haya de haberse empezado, de poner de manifiesto las estructuras latentes de la cotidianidad, tarea llevada

a cabo por los cultivadores de la sociología y la psicología de la vida cotidiana, sino de valorar su sentido. El mayor o mejor partido posible que aquí nos importa es el partido moral.

XX - EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Se toma aquí prestado este ilustre título de Schopenhauer, transportándolo del elevado plano metafísico al cotidiano psicosocial y minimoral: del plano de la concepción del mundo como pura representación idealista, pantalla de ilusoria consistencia, a la que la individualista voluntad de cada cual pretende, inútilmente, prestar realidad, al plano de la precisa constatación de que el mundo de la vida cotidiana es un escenario en el que cada uno de nosotros

intenta representar bien su papel, es decir, «quedar bien». El papel, ya lo hemos visto, en parte le ha sido dado de antemano, con un margen, mayor o menor según la situación social, de modificarlo y, en ciertos casos, hasta de elegirlo libremente. Las dotes, atributos o cualidades para desempeñar el rol, también, por lo general, se encuentran originariamente dadas, aunque siempre quepa desarrollarlas, mejorarlas e incluso adquirirlas. Con ellas y guión en mano, salimos a escena o nos presentamos en ella un poco al modo como, cuando yo era chico, las jóvenes distinguidas efectuaban su «presentación

en sociedad». *Aparecer y aparentar* son verbos casi sinónimos. Es verdad que se puede «aparecer» con naturalidad; pero frente a la caracterización o maquillaje psíquicos, es decir, frente al cálculo y la afectación, ¿no funciona muchas veces la «espontaneidad» a modo de inversión de la *pose*, incluso como *pose* de naturalidad? El *aparecer o aparentar*, por encima del *ser* (¿qué puede significar un modo de ser que no se manifiesta y exhibe?) es rasgo fundamental de la actual *civilización de la imagen* y de una *sociedad del espectáculo*, para la cual lo que «cuenta» es, precisa y únicamente, lo

«contante y sonante», que es menester, sin falsas (ni verdaderas) modestias, contar y hacer sonar, exhibir, sí, pero sin malgastarlo, reservando las cartas mejores para las grandes ocasiones, y procurando, en todo momento, dominar la situación, sacar el mayor partido posible de ella, «maniobrar» para ello cuando sea menester y, si las cosas vienen irremisiblemente mal dadas, procurar «salvar la cara» y quedar lo mejor posible.

La vida cotidiana no es, sin más, asearse y trasladarse a la oficina, cumplir unos ritos consuetudinarios, laborales o burocráticos, hacer *lo que*

hay que hacer. Se dan, por de pronto, grados diferentes de rutina en la cotidianidad. Hay quien tiene un trabajo «interesante», hay quienes llevan, cotidianamente, una «vida intensa». Pero aun cuando no sea así, a través del uso y el rito, cabe «sacar partido», el mejor posible, en esa «comedia de costumbres» que es la vida cotidiana. Es verdad que hay personas incapaces, que «no saben» —son «tontas» o «no pueden»— ¡«las pobres»! Sí, no han entendido nada, están en el limbo. Mas ¿qué es lo que no han entendido, de qué están en blanco? De la micrometafísica y de las *minima moralia* de la vida

cotidiana. Conforme a la primera, ya lo hemos visto, el *ser* es reducido al *aparecer*, el *to look*, el «lucir», como dicen los latinoamericanos, o brillar. La ética usual de la cotidianidad es una variedad —menor— de la *ética de la competición*. Hay la competición heroica, en la cual el riesgo, la apuesta, es la vida misma. Hay el enfrentamiento agonal-deportivo, cuya regla es el *fair-play* o «juego limpio», su premio, el triunfo y la subida al podio, su castigo, la derrota.

Pero por debajo de ellas hay la competición trivial, cotidiana y no confesada sino, por el contrario, las más

de las veces, encubierta, la competición por el cargo, el ascenso, la, por decirlo así, «buena puntuación» o, simplemente, la buena imagen.

Ya se ha hecho notar que, para esa cotidiana competición, se puede estar, en principio, bien o mal equipado, tener o no «buena fachada»; tenerla y *saber* que se tiene, vivir cotidianamente instalado en esa seguridad y a partir de ella. Mal equipado es el marcado por un *estigma* (Goffman), individualmente el que padece defecto físico o defecto de carácter, individual y socialmente, el que pertenece a una etnia o grupo social considerado, en la sociedad racista,

inferior, la mujer en las sociedades machistas (casi todas), los pobres, oprimidos y explotados, o marginados en las sociedades (casi todas) de estamentos o clases dominantes y, en fin, el desviado de los *mores* establecidos: por ejemplo, el homosexual. El *estigma* no es un *fatum*. Puede serlo, ciertamente —en el plano individual—, cuando es vivido con sentimiento de inferioridad, los llamados vulgarmente «complejos», que, sin embargo, pueden ser supercompensados, o tomados como punto de partida para otro tipo de vida —pues «donde una puerta se cierra, otra se abre»—, para recomenzarla a partir,

precisamente, de tal condicionamiento, y asumir el papel del autodistanciamiento, o el del jugar a la contra, elegir —más o menos forzadamente— ser *outsider*, y representar, bien la alternativa, bien la marginalidad. Y en el plano social, la inferioridad puede y debe ser combatida moralmente, asumiendo una ética de liberación de las estructuras sociales de dominación, manifiestas también, y con qué intensidad, en la vida cotidiana.

De lo que acabo de decir se desprende una división radical, en el modo de «jugar» la vida según estas dos maneras, favorecida, o desamparada y aun estigmatizada, de *estar* o *aparecer*

en ella, que Michel de Certeau ha distinguido con los nombres, clásicos en el lenguaje de la polemología, de la estrategia y la táctica. Puede operar estratégicamente quien se encuentra dominando territorio y situación, el que parte como «favorito», el del «valor reconocido», el que socialmente se encuentra inserto en alguna de las estructuras de la dominación. Quien, por el contrario, emprende la carrera de la vida con un *handicap* en contra, tiene que empezar por cobrar plena conciencia de esa situación, con sus posibles, paradójicas, ventajas y, al no ser dueño del campo, habrá de moverse

tácticamente, oponerse y rebelarse, hacer guerra de guerrilla, etc.

La ética griega de la competición fue la agonal del *heroísmo*. Pero repárese en el giro semántico-histórico que la Modernidad dio a aquél, y que ha sido presentado *por El Héroe*, de Baltasar Gracián, que tanto y más que de tal tiene de *Discreto*. Discreto o prudente, en la reduccionista acepción barroca de la «prudencia mundana», que es la que, en definitiva, ha prevalecido. *Prudencia mundana* es el nombre clásico para esta ética de la cotidiana competición, de la que estamos hablando. Ética de la competición —excepcional o heroica y

cotidiana o «prudente»— que no es, felizmente, la única, y hablaremos de ello: hay, frente al espíritu competitivo, el cooperativo, y comportamientos morales de generosidad y de sacrificio, de solidaridad, de altruismo, de caridad.

Por otra parte, es evidente que la vida cotidiana no es, en toda su integridad, competitiva. Aparte de lo que tiene de inerte uso, ritualización y hasta automatismo, hay, puede haber dentro de ella muchas más cosas, y de algunas hablaremos pronto. También reconozco que, siguiendo a los sociólogos de la vida cotidiana, tiendo a identificar la cotidianidad con el

comportamiento determinado por la ética de lo que estoy llamando inconfesada competitividad. Sí, es cierto que puede plantearse aquí una cuestión meramente terminológica. Según la terminología a la que me estoy ateniendo, de la cotidianidad entendida del modo descrito, cabe salir, por un «arriba» social, ingresando en la «vida pública», y también por las grandes decisiones, en las situaciones-límites. Pero también cabe trascender la cotidianidad «desde dentro» de ella misma, y ya hemos hecho referencia al artista, al poeta, al hombre religioso. Pronto hablaremos de esta vida personal

o propia —prefiero llamarla así, mejor que «privada»— con profundización y autenticación de la cotidianidad. Pero antes vamos a hablar de la interrupción ritual de la cotidianidad, es decir, de la Fiesta.

XXI - LA FIESTA

La religión, en su plenitud, quiero decir, en las épocas y entre los pueblos donde se vive, o se ha vivido, plenamente, es un hecho *colectivo*, un hecho social y público. La religión pertenece a la comunidad —o la comunidad a la religión—, y el individuo está, todavía, inmerso en ambas. Ciertamente, no todas las épocas son religiosas. El final de la Modernidad se ha hecho des-creído y, según hicieron notar tanto Ortega como Zubiri, entre los «pecados históricos», los capitales de nuestro tiempo, o del

tiempo del inmediato ayer, se encuentran el ateísmo y el agnosticismo.

Pero por religiosa que sea una comunidad, no vive continuamente sumergida en lo religioso. Hay *tiempos sagrados*, e igualmente *espacios* (o escenarios, altares, templos) *sagrados*, en los cuales adviene la Deidad y se comunica públicamente; tiempos y lugares de Proclamación, Celebración y Liturgia. (Estoy hablando de la religión en tanto que vivida comunitariamente por modo espontáneo, y no de la institucionalización, estatalización u oficialización de la religión, la cual ocurre en una etapa ulterior, y ya menos

inmediatamente religiosa, de la evolución histórica.) La Fiesta es, justamente, la salida de la cotidianidad o vida en el cada día mundano, profano, y la entrada en comunicación con la allendidad de lo sacro en la fecha y el lugar sagrados.

Ahora bien, religión no quiere decir únicamente, por supuesto, cristianismo. Ha habido y hay otras religiones. A nosotros, occidentales, ibéricos, la religiosidad que más nos afecta de todas esas otras comunicaciones con lo sagrado es la que, genéricamente, podemos llamar *paganismo*. El cristianismo, y especialmente el

cristianismo católico, lejos de abolir el aspecto pagano de la religión y sus Fiestas, lo ha retenido y asumido, sobre todo, es claro, por parte del pueblo. La Fiesta, así considerada, es la ruptura de la cotidianidad, la constitución de otro *escenario* —romerías, Noches de San Juan—, la liberación del rol habitual, en ocasiones, la conculcación de la *identidad* mediante el *disfraz* y, en fin, la *transgresión* en contraste con la observancia cotidiana de las convenciones. «Es una Fiesta» significa, coloquialmente, que aquello así calificado quebranta la cotidianidad e introduce en un ámbito diferente. Se

cambia de rol y se dimite de la propia identidad adoptando la del disfraz: el Carnaval, mundo al revés, mundo de los hombres vueltos mujeres y mujeres vueltas hombres, de reinas por un día y de reyes mendigos. Se cambia de actitud y en vez de preservar y ahorrar, se derrocha y —Fallas— se destruye, más aún, se crea o se edifica para ofrendar y, en definitiva, para destruir. La auténtica Fiesta es siempre la Fiesta de los Locos, la transgresión de los escenarios y los usos, de las actitudes y las caracterizaciones, el desmarque y el desmadre, la confusión, el desorden, el dispendio y el derroche, las ofrendas,

los regalos, la destrucción y el consumo exorbitante del comer y el beber, la orgía y, en fin, la locura.

Pero la Modernidad penúltima, para la cual «todo el año es Carnaval», y el alejamiento de la religión han producido la *secularización* de la Fiesta. Yo diría que la Fiesta moderna consiste fundamentalmente en Aventura, en Viaje y en Espectáculo, tres formas laicas de salida de la cotidianidad. El aventurero es el que, al convertir la vida entera en aventura, la sitúa fuera de la cotidianidad. El vagabundo, que carece de hogar y vive en los caminos del mundo, el bohemio, en tanto que

vagabundo urbano, y los estrafalarios y excéntricos, aspiran a mantenerse en un permanente desajuste de la cotidianidad. Por su parte, el viajero, mientras lo es, se ha salido de su cotidianidad y está descubriendo formas de vida hasta entonces para él desconocidas. Y el espectáculo, mientras dura, es el ingreso —en tanto que espectador— en lo Insólito, lo Mágico, la Ilusión, el Circo, lo Nunca Visto.

El final de la Modernidad ha consistido, desde el punto de vista de lo que aquí hablamos, en una cotidianización y rutinización de la Fiesta. ¿Cómo transgredir ya, si todo el

año es Carnaval o transgresión, si la sociedad de masas es la de la «rebelión de las masas», si el «orden es desorden», desorden establecido, y el desorden *otro* orden? El Fin de Semana y las Vacaciones han sustituido a las Fiestas. Pero unas y otras son recaídas en la cotidianidad, que rutiniza y vuelve monótono —fin de semana en la discoteca o en la autopista de la segunda residencia— lo que habría de ser Diferente. Por otra parte, la Fiesta alargada y empalmada —los puentes— pierde su carácter de *día único* que, de colegiales, disfrutábamos todavía cuando el domingo, y también el jueves

por la tarde, separados, uno en la mitad, otro al final de la semana, eran vividos señeros, como verdaderas Fiestas. (Ya dijimos anteriormente que para el mundo infantil, en tanto que tal, no existe aún la cotidianidad, sino que, al revés de los adultos actuales, todos los días son de fiesta.)

Hoy se quiere volver a la Fiesta, recuperar la Fiesta. En los pueblos, sobre todo, pero las grandes ciudades también se la montan. ¿Qué va a ser, qué está siendo ya la Fiesta posmoderna? Una gran «movida». La transgresión, la desviación y aun la inversión apuntan ya, creo yo, como sus principales

características. En España, y colectivamente, quizá sean los Sanfermines la principal representación de ésta, no diré que recuperación, pero sí incorporación de gentes venidas de todas partes para participar en una Tradicional Fiesta.

XXII - LA VIDA PERSONAL Y EL EMPLEO DEL TIEMPO LIBRE

La vida cotidiana, exaltada hasta su comunitaria ruptura en la Fiesta, era siempre, antaño, colectiva y pública, en tanto que social. Poco a poco, a esta vigencia social de la Fiesta, a esa «publicación» antigua del pueblo, el barrio, los vecinos, se fueron superponiendo —y sobreponiendo—, por una parte, la publicidad laboral —la vida en el taller, en la fábrica, en la oficina— y, por otra, la publicidad administrativa y burocrática. Ha sido

invento de la Modernidad la compensación de la pérdida de vigencia social de la Fiesta pública, y de la creciente intromisión del Estado y la Administración en la vida de las gentes, por el desarrollo de la vida del hogar, la creación de la intimidad, la afirmación de la pequeña fiesta íntima de cada cual, en suma, la constitución de lo que se llama en inglés *privacy* y aquí suele llamarse *vida privada*, expresión que, a causa de su aspecto privativo (privada-de) y, en definitiva, individualista, prefiero denominar *vida propia* o *vida personal*. (Los *hippies* oponían la «comuna» a la *privacy*.) Antes se vivía

en un «fuera» que era el de la gran familia o familia patriarcal, y de la cuasifamilia aún mayor que era la vecindad. Ahora la familia nuclear, la pareja, los individuos, se encuentran solos, «muchedumbre solitaria» de Riesman, en medio de la gran ciudad; y, lo que aún es peor, su soledad se ve asediada, vigilada y regimentada, en primer lugar, por el policial despotismo *duro* del Sistema Panóptico (Benthan, Foucault) —cárcel, cuartel, concentraciones, manicomio, hospital, escuela, ficha de identidad y antecedentes—; también por el despotismo *blando* de la presión social,

de lo que hace la Gente (Ortega), de lo que *se* hace y, consiguientemente, en una sociedad ayer llamada de masas, hoy de la Imagen, *hay que hacer*; y, en fin, de la tiranía cotidiana, que procede de nuestra autosumisión al Calendario, es decir, a la Agenda, y a la puntualidad, es decir, al Reloj.

No todos nos encontramos, sin embargo, en la misma situación. Algunos podemos todavía defender y preservar nuestro propio «territorio» (*A room of my own*, de Virginia Woolf) y mi entorno, pues que yo soy también mi circunstancia o entorno, mi personal *jemeinigkeit*. Pero los más viven sin

refugio propio, en territorio ocupado por la Administración y/o por la Gente en su hacinamiento, frente a lo que solamente les queda ejercitar la táctica del repliegue, de la continua movilidad, de la vida nómada, sin cotidianidad.

La Modernidad erigió la laboriosidad en virtud fundamental, canonizó laicamente la profesión, toda profesión, y ha venido educando a «los más», a «los muchos» para el trabajo (vivir para trabajar, el trabajo y la profesión como el sentido de la vida), paralelamente a como la Antigüedad educaba a «los menos», a «los pocos», para el ocio. El ocio ha aparecido a las

gentes modernas, negativamente, como el «estar ocioso», como «el no tener que hacer»; el ocio se degradó en ociosidad, que es, como se decía, «la madre de todos los vicios». El activismo se ha convertido en el rasgo fundamental de la Edad Moderna (y de su prolongación, la que en los libros de textos de Historia se denominaba Edad Contemporánea).

Recientemente, por el impulso de la necesidad económica y aun economicista de desarrollar el consumo, el acento de la vida cotidiana se ha desplazado desde el tiempo del trabajo al *tiempo libre*. Pero ese tiempo libre,

apenas ofrecido, nos es arrebatado por la regimentación consumista y la entrega de esa supuesta libertad a los consumos socialmente prescritos. (Se da hoy una *alienación* del tiempo libre, paralela a la alienación del trabajo denunciada por Marx.)

Una vida personal no es compatible con el «matar el tiempo», pero tampoco con intentar convertirlo en oro. El tiempo ni se gana ni se pierde, se vive. El tiempo es vida puesto que, recíprocamente, la vida es tiempo. ¿En qué empleamos ese tiempo que, sin dejar de pertenecer a la vida cotidiana, es personalizado y hecho, por tanto,

nuestro? No hay que creer que todo él, en todos sus momentos, ha de ser trascendentalizado. La vida, por supuesto, no es sólo intrascendencia, pasar el tiempo —pasatiempo— y juego, pero es *también* intrascendencia, pasatiempo y juego. Así, la conversación, antes bajo la forma de visitas y tertulias, ahora, cada vez más, bajo la de conversaciones telefónicas. Así, antes, el paseo «el callejear» o *flâner*, el «ir de compras o escaparates», ahora, cada vez más, el deporte o el *jogging*, el ir a la playa o a la piscina. Conducir un coche es, en sí mismo, un esparcimiento, y así como los

intelectuales de ahora analizamos la relación del hombre con el ordenador electrónico y la transformación que en el primero se producirá, a la larga, la despersonalizada comunicación con la inteligencia artificial, los intelectuales de hace medio siglo —García Morente, por ejemplo— discurrían sobre «la prisa» por llegar adonde no hay nada que hacer, y sobre el «vértigo de la velocidad». Es también una característica de nuestro tiempo la de la conversación en pasatiempo o *hobby* de cualquier quehacer, y el *bricolage* o la jardinería son trabajos que se asumen ahora, de vuelta, como libres.

Naturalmente, subsisten los más nobles empleos del tiempo. Pero el género literario o, cuando menos, preliterario, epistolar, que antes todos practicábamos, se ve reemplazado por el teléfono, o por la carta redactada, en serie, por nuestra secretaria, por la televisión, y los juegos clásicos empiezan a ser amenazados por los videojuegos o juegos electrónicos.

Paralelamente a como, en algunos, se produce el *horror vacui*, todos, quien más quien menos, sentimos horror al tiempo «vacío», que a toda costa y como sea es menester llenar, para tapar el «agujero negro» de lo que comienza

siendo aburrimiento y se hunde en hastío, en tedio, y de él en *taedium vitae*, que es antecámara de la angustia. Heidegger ha hablado de ello y Pascal nos ha mostrado, en el *divertissement*, lo que tiene de huida hacia adelante, puesto que la vida de todos los humanos, si del relativo *ralenti* con que transcurre, se proyectara a un ritmo muy acelerado, sería como la noche, ya en capilla, del condenado a muerte, que se la pasara haciendo planes para el futuro... por no pensar en lo que, de verdad, le espera.

Pero cabe tener otra concepción más serena de la vida que la de Pascal y los

existencialistas. Ya hemos hecho varias referencias a la profundización artística, poética, filosófica o prefilosófica y religiosa en la vida cotidiana, sobre la que volveremos en el capítulo XXIV. Adelantemos aquí, para terminar, que la función de la vida personal es la *liberación de la vida cotidiana*. Trotsky, hablando de la Revolución con mayúscula, sostuvo que ésta no puede hacerse de una vez, sino que es Revolución permanente. Análogamente cabe decir que la liberación interna, personal, de las constricciones de la vida de cada día, tiene que ser una *revolución permanente* de la vida

cotidiana.

XXIII - CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA Y LA ÉTICA DE LA COTIDIANIDAD, Y DE SUS «SALIDAS»

La idea generalizada de «vida cotidiana» consiste en monotonía, rutina, «todos los días lo mismo», vida sin alicientes, regimentación y reiteración convertidas en cuasiautomatismos. Mas cuando nos preguntamos el porqué de esta rutinización, nuestra respuesta, la que todos nos damos, es la de una sumisión inexplicada a «lo que se hace», a lo establecido, al comportamiento

general de «la gente». En suma, *alienación* en lo social colectivo. Pero ya vimos que la cotidianidad pura no consiste solamente en eso y que, por debajo de esa aceptación formal de los usos estatuidos, hay toda una moral e incluso, lo vamos a ver a continuación, toda una filosofía. ¿Cuál es ésta? Un poco exageradamente, cabe afirmar que lo dicho hoy en lo que, para entendernos, llamaré *clave semiótica* fue expresado a su tiempo en *clave filosófica* por la fenomenología de Husserl y, en especial, la fenomenología existencial de Heidegger y Jaspers, mientras que la transposición de una a

otra clave fue obra de Alfred Schutz. Los conceptos fundamentales de la fenomenología existencial han sido transferidos a la vida cotidiana, reducidos, desde la metafísica, a la *Alltäglichkeit* o cotidianidad, miniaturizados, desde el Ser, hasta la medida no ya Humana, sino del llamado hombre de la calle. De Jaspers procede el concepto de «situación». Pero el hombre está siempre *en situación* —el *frame* o marco referencial de Goffman —, todos sus actos se inscriben en un contexto, el *Lebenswelt* husserliano o espacio de la vida de cada cual en cada momento, su *Sitz-im-Leben* de cada

circunstancia. Y si esta relación puede rastrearse, sin dificultad, en Husserl y Jaspers, la de Heidegger con esta semiótica es, a mi parecer, aún más visible, hasta el punto de que una lectura suya desdramatizada —y sin embargo, en Goffman, «dramatúrgica»—, cotidianizada, que, dejando entre paréntesis la Trascendencia (de Jaspers), el Ser-para-la-Muerte y toda la metafísica, subrayará las estructuras del *Da-sein*, ahí en-el-mundo, en la *Alltäglichkeit* o cotidianidad, en la organización y el uso de la *Räumlichkeit* o el «espacio» y «territorio» de cada cual, viendo en la *proxémica* el estudio

concreto, circunstancializado, de esa general *espacialidad* heideggeriana, una relectura así, repito, sería tan sorprendente como útil. Asimismo, el «conocer» fundamental heideggeriano no es «teórico», sino que tiene lugar en el trato con la realidad y las gentes; la *Zuhandenheit* o saber-hacer y saber-tratar, saber «arreglárselas», es lo primero, y sólo cuando se produce una «avería», una dificultad en la acción y la interacción, es cuando, con el «problema», se acude a la «teoría». El saber de la praxis es previo a todo otro saber, porque el *Selbst, Self* o «sí mismo» está, como suele decirse, *en las*

cosas (o habiéndoselas con las personas), y solamente cuando la relación «no funciona», se repliega a su «interioridad» y se pone a «pensar».

Sí, hay, y es el que más se recuerda hoy, un segundo Heidegger, transmetafísico y poético. Pero hay también, si no un pre-Heidegger, sí una posible lectura pre-metafísica, puramente estructural, de *Sein und Zeit*. Es decir, frente o junto al Heidegger *en clave mayor*, otro, más cercano a la sensibilidad investigatoria actual, *en clave menor*, en clave, no de la situación-límite del ser-para-la-muerte, sino en la de las estructuras de la vida

cotidiana.

Pasemos ahora del plano de la metafísica al de la ética. Tanto Heidegger como Jaspers colman de ética su metafísica, y también esa ética está pensada y escrita en clave mayor. Por el contrario, la moral de la vida cotidiana, que hemos expuesto en el capítulo XX, y que se halla presente, implícitamente, en los sociólogos de la vida cotidiana y, sobre todo, en Goffman, es la moral, que hemos visto, del «quedar bien», del «aparentar», del «hacer creer», del «caracterizarse», para «representar», del «hacerse valer». ¿Moral de la lucha, moral de la competición? Sí, pero

inconfesada y demasiado disminuida, estrechamente enmarcada en la minidisputa de triviales situaciones. La competición moral griega era *agonal*, palabra semánticamente muy próxima a *agónica*. El «sentimiento trágico de la vida» y el ser-para-la-muerte, siendo, en cierto modo, agonales, son, sobre todo, agónicos. La ética de la competición cotidiana por la «imagen», el «cargo» o la «prebenda» es microagonal y no tiene nada de agónica. En ella no se arriesga la vida ni, en definitiva, casi nada, todo lo más, la convencional estimación social, ni se obtiene sino, a lo sumo, un buen papel en el reparto de la comedia

de cada día. Es posible, y aun probable, que sea acertada la concepción dramaturgica de la existencia, lo que entre nosotros se llamó «el gran teatro del mundo». Pero en su escenario se representan no sólo banales comedias de costumbres de la vida de cada día, sino también dramas y tragedias. Y ¿cabe reducir la vida a «la vida de cada día»? Tal vez sí, cuando en ella somos capaces de percibir —y vivir— el heroísmo cotidiano, el sacrificio callado y la magnanimidad en su paradójica expresión diaria. No si la vida es vivida como mera estrategia para «situarse», y no precisamente en una «situación-

límite».

Heidegger y Jaspers pasaban demasiado rápidamente, quizá, sobre las *estructuras de la vida cotidiana*. Los estudiosos de la etnometodología y la psicología, y quienes viven encerrados en sus limitadas descripciones, jamás salen de ellas. Procede ahora preguntarse: ¿qué salidas hay? A una de ellas acabamos de aludir: la concepción macroagonal, macrocompetitiva, bélica o guerrera de la vida. ¿Es hoy posible, vividera? Creo que no. De guerrera se redujo, hace ya siglos, a militar. La *militarización de la existencia* (militarización del espacio,

militarización tecnoindustrial), es hoy, ciertamente, una amenaza que, cada vez más de cerca, se cierne sobre nosotros, pero ¿desemboca, puede desembocar en una moral diferente de la cotidianizada? Quienes hemos pasado meses en un cuartel, sabemos del grado máximo de rutinización de la vida dentro de él. Una existencia individual y colectiva perfectamente regimentales sumen máximamente en la cotidianidad peyorativamente entendida. La tecnoburocracia militar actual es cualquier cosa antes que una «salida» de tal cotidianidad.

En el capítulo XXI hemos tratado de

la Fiesta y hemos visto que ella es una «ruptura», pero no, propiamente, una «salida» de la cotidianidad. Pero allí mismo hemos advertido que esa especie de secularización de la Fiesta que es la Aventura, cuando se convierte en forma de existencia, sí que se sale de la cotidianidad. El aventurero va por la vida *a la ventura*, sin echar la menor raíz, como «criatura errabunda». El tema del *Irren*, que aparece en el segundo Heidegger, es muy importante y ha sido recogido, aparte Derrida, por la actual *a-teología* americana del *Erring*. Pero se trata en él, mucho más que la vida aventurera en tanto que vagabunda y de

la acción por la acción, cualquiera que sea, de una condición humana, la condición de «errar» —en la doble acepción de la palabra— en torno a la Verdad; condición a la que se estaría sometido aunque se permanezca en quietud física, sin andar geográficamente de una tierra para otra. Es verdad que esa acepción profunda del «errar» envuelve, en tanto que vagar y no quedarse fijado o detenido en lo establecido, un transgredir, pero puramente espiritual. Con lo cual desembocamos, como otra posible «salida» de la cotidianización, en el tema del capítulo XXII, la *vida personal*.

Y en efecto, la vida personal o personalización, apropiación real de la vida, está muy bien y es tarea que todos deberíamos llevar a cabo. Pero no por casualidad suelen entenderse como sinónimas las expresiones *vida personal* y *vida privada*. Con ambas se recaba la mismidad frente a la «publicación» o invasión de nuestra intimidad por lo público y, en general, por «los otros». Pero «vida privada», por su otro lado, significa privatización, huida de la comunidad, renuncia a la vida social, refugio, vivir apartado, es decir, aparte, sólo para sí, *aurea mediocritas* y, en definitiva, *privación* de la apertura a los

demás, de la solidaridad. Y, filosóficamente, *antes* de condenar este tipo de vida por su insuficiencia moral, hay que decir que es imposible. El hombre es un ser social, la persona sólo puede constituirse en tanto que tal en la relación interpersonal y en la relación social, y la estructura personal está tejida, por decirlo así, de interpersonalidad o intersubjetividad y de socialidad, del mismo modo que la conciencia moral es «fuero interno», en tanto que fuero externo o social, sí, pero interiorizado.

En suma, y para terminar este capítulo, no hay, propiamente hablando,

«salidas» de la cotidianidad, sino reducciones de la vida en su totalidad unitaria a alguna de sus dimensiones, por lo que más que de *salir* de la cotidianidad —de lo que trataremos en el capítulo siguiente—, el objetivo moral ha de ser *ahondar* en ella: Liberación *de* la cotidianidad, es decir, a la vez, *de* sus ataduras, para que quede en libertad.

XXIV - ESTRUCTURA UNITARIA DE LA COTIDIANIDAD Y SENTIDO GLOBAL DE LA VIDA

En el capítulo anterior hemos visto que la persona o mismidad es siempre interiorización, apropiación de una circunstancia, marco o contexto interpersonal, comunitario y social. O, dicho de otro modo, y a los efectos que aquí nos importan, que la cotidianidad acontece «dentro» de un escenario en el que se encuentran otros actores, todos

ellos en interacción proxémica. Vamos a ver ahora que la estructura unitaria de la cotidianidad envuelve no sólo *espacialidad y proxémica*, sino también *temporalidad*. Ahondar en la cotidianidad significa pues, así, y por de pronto, a más de *convivir* o vivir en unidad solidaria, caer en la cuenta de que esta existencia *sub specie unitatis* lo es también de unidad temporal. De esta estructura temporal de la existencia, en tanto que inscrita *también* en la cotidianidad, es de lo que vamos a hablar a continuación.

El tiempo se «divide», parece obvio, quizá más de lo que realmente es,

en presente, pasado y futuro, Heidegger denominó a estas tres dimensiones del tiempo los *éxtasis* de la temporalidad. Es una concepción profunda pero, a los efectos que aquí importan, yo prefiero ver en el pasado y el futuro los éxtasis que, continua, permanentemente, nos están sacando del presente. Este se nos está yendo siempre al pasado, se está, incesantemente, pasando, porque, para ocupar su «lugar», está adviniendo, incesantemente también, otro tiempo, el futuro. La temporalidad humana, la que aquí nos importa, la cotidiana, es incesante referencia «estática», de y desde el presente, al pasado y al futuro.

(Este éxtasis del tiempo, como condición humana, es de carácter opuesto al éxtasis místico: en el místico no se puede permanecer, en tanto que el temporal nos constituye, no podemos dejar de estar —inestablemente— en él.)

La referencia al pasado, la *memoria*, es el suelo, movedizo pero, a su modo, firme, sobre el que se asienta nuestra *identidad*: soy el que soy en tanto que continuo, me continuo, en una especie de continuo o perduración mantenida por el hilo temporal de la memoria. Y el yo cotidiano pende de ese hilo no menos que el yo existencial. ¿Cómo, si no,

podríamos mantener nuestro rol, seguir representando nuestro aprendido papel, proseguir nuestra diaria actividad? Hay una memoria cotidiana o amanal, por llamarla así, una memoria de uso consuetudinario. Pero cuando ahondamos en la cotidianidad y la liberamos (la «liberación» *de* la cotidianidad, de la que hablamos al final del capítulo anterior), surge el *recuerdo*. Todos en mayor o menor medida, y los viejos en medida máxima, vivimos de recuerdos. Este ahondamiento en el pasado es la vía de la añoranza, de la nostalgia y de su canto, la elegía la vía, en suma, de la *poesía*. Y, poetas o no,

todos somos *del* pasado, referidos a él.

Pero no menos, y en un cierto sentido, más, somos *del* futuro, consistimos en referencia al futuro o futurición, proyecto, quehacer y, a través del plural, de los quehaceres, quehacerse. Yo espero siempre, y, de algún modo, consisto en esperar; también en tanto que yo cotidiano espero que suene el despertador, espero que esté listo el desayuno, espero el autobús o que se ponga en marcha mi coche, espero que las cosas funcionen, que el mundo siga marchando.

Analícemos con algún detalle esta estructura o «éxtasis» del presente,

como lo hemos llamado, que es el futuro. El futuro cotidiano es, por lo general, inmediato, el de la hora siguiente, el día siguiente, el mes siguiente; y es un futuro altamente probable, que, por lo tanto, se espera o aguarda, sin esperanza propiamente dicha, pero también sin temor. Sin embargo, también pertenece a la cotidianidad, en tanto que monotonía sin aliciente ni salida, la vivencia del futuro como inexorablemente impuesto; y desde este punto de vista es sumamente expresivo el idioma castellano al denominar «destino» al empleo fijo para toda la vida ya. Y no son ajenas a la

cotidianidad las esperanzas concretas (*espoir*, en francés), por ejemplo, de subida de sueldo, de mejoramiento de la situación, etc. Más adentro de la cotidianidad se descubre la *fiducia* o *confianza* —en uno mismo, en la realidad, en los demás— sobre la que aquélla reposa, y las creencias en las que, como decía Ortega, se está. De las creencias a la *creencia* o *fe* no hay tanta distancia como muchos piensan, en primer lugar porque, como Lutero vio bien, la fe es siempre fiducia o confianza, es decir, *esperanza*; y porque *la* esperanza nos acompaña siempre, pues somos esperanza, y no

necesariamente escatológica o de las postrimerías (*die letzte Dinge*, «las últimas Cosas»), aparte de que junto a la escatología ultramundana hay también la ultramundana, y los mismos cristianos esperamos cada día que «venga a nosotros tu Reino». El hombre, como ha visto Ernst Bloch, en tanto que constitutivamente esperante, es *utópico*, sea o no esperante-creyente, es decir, religioso. La *religiosidad*, si no la *religión* positiva, es el *Nowhere*, el «En ningún Dónde» al que se orienta el futuro, paralelamente a como, según decíamos antes, el ahondamiento en el pasado es la vía de la poesía.

Hemos hecho referencia a la escatología: pues bien, escatológicamente, por sus extremos, la vida añorante del pasado y la vida expectante del futuro confluyen en la convertibilidad de la *Arcadia* y la *Utopía*, del paraíso terrenal y el paraíso celestial. Hay otros puntos de confluencia entre los dos «éxtasis» del tiempo: así, la moral es, inseparablemente, por una parte, conciencia o memoria de la culpa, de la falta, del Debe o deber; y por otra, conciencia esperante de cumplimiento, realización y *sentido* de la vida. Hay, sin embargo, asimetrías también. El

pasado, aun con sus *arrepentimientos concretos*, es, por lo general, lugar o más bien no-lugar de refugio y «cualquier tiempo pasado fue mejor», ya que el reniego o repulsa global del pasado es más bien raro, y el pasado no puede inspirar ya temor. Por el contrario, con respecto al futuro, el reverso de la esperanza, inseparable de ella, es el temor global, el temor a todo y a la nada, es decir, la *angustia*. Y recordemos que la angustia puede plantarse en medio de la mismísima cotidianidad, bajo su forma «blanda» de hastío, desde luego, pero también, cada noche o casi, antes de hundirse en el

sueño, como auténtica angustia de la extinción en el no ser.

Teatro de la vida, teatro del mundo. En este teatro, mientras la representación dura, hay, suele haber toda clase de escenas. Sin embargo, predominantemente, la vida cotidiana es *comedia de costumbres*, en tanto que la vida existencial y el ahondamiento en la cotidiana es, según predominen la esperanza o la angustia, *drama o tragedia*. Pero antes, y también simultáneamente, es *novela*, novela autobiográfica, autonarración. Veámoslo en los dos capítulos restantes.

XXV - LA

AUTONARRACIÓN DE LA VIDA

A lo largo de la vida de cada día y de sus quehaceres vamos llevando a cabo el «quehacer» en que consiste aquélla. Quehacer a veces lineal y aun casi rectilíneo pero, las más, que cambia de rumbo, marcha a tientas, cuando no al azar, y consiste en un irse objetivamente configurando-desfigurando-reconfigurando. Pero visto desde uno mismo, este laborioso y titubeante *configurarse es un figurarse* («me figuro que...»), un imponer sentido a lo

que hacemos... muchas veces después de haberlo hecho. (El «yo reflexivo», detrás, poniendo orden en lo cumplido, más o menos intuitivamente, más o menos ciegamente, por el «yo ejecutivo».) Todos, de una manera balbuciente o articulada, nos vamos *contando*, cada día, la vida, todos hacemos, sin pensarlo, aquel cotidiano «examen de conciencia» que prescribía San Ignacio, pues la conciencia no es sino reflexión, re-flexión, vuelta y consideración de lo que hemos hecho, relato (*re-latum*, *re-fero*) a nosotros mismos de lo que hemos hecho, autonarración, memoria viva. Esa

memoria viva en ocasiones se desparrama en *memorias*, en las cuales los más o menos deliberados «olvidos» (las desfiguraciones de las que antes hablábamos suelen servirse eficazmente de ellos) *des-ocupan* una parte muy importante. Por el contrario, los *diarios* tienden a perderse en el detalle de cada día y los árboles no dejan ver el bosque. En cuanto a la *biografía*, cuenta los acontecimientos, como vio ya Sartre, en sentido contrario al de su acaecer, es decir, cuando ya estamos en el secreto del futuro, sabemos lo que ha pasado e interpretamos nuestro pasado comportamiento, no a la escasa luz de lo

que se preveía entonces, sino a la plena luz de lo ya acaecido.

En definitiva, bien sea bajo forma de autobiografía, memorias o diario, bien bajo la de auténtico grado cero de escritura, ni tan siquiera realmente verbalizado, todos consistimos en «textos vivos». Explicaré el sentido de esta expresión, de la que ya me he servido en otra ocasión. Hace alusión a un episodio de la historia universitaria española del siglo XIX y a la lucha, dentro de ella, contra el krausismo. Expurgados ya por la autoridad académica los «libros de texto», se cayó en la cuenta de que la medida sería

insuficiente si no se suprimía la influencia de «textos vivos», como se los llamó, es decir, de los profesores krausistas mismos. Y así se hizo, sentando un precedente para futuras separaciones de profesores. Lo que importa aquí no es, claro está, la anécdota histórica, sino la expresión lingüística tomada en toda su radicalidad. ¿No será que todos y cada uno de nosotros, y no sólo aquellos profesores krausistas, somos «textos vivos»? A entender esta textualización de la vida nos ayudará la plástica expresión del teórico de la literatura Todorov, «los hombres-relato». Sin

comprometerme con la tesis radicalmente psicológica de este, sí quiero afirmar que el *texto* que aquí nos importa, en tanto que *vivo*, no está previamente inscrito en el «carácter» del personaje, sino que tal carácter, en la medida en que sea algo más que mera «caracterización», se desprende de la «historia virtual de la vida» en que tal personaje consiste. Contar es como vivir y vivir es como contar(se), de tal modo que se da un perfecto recubrimiento del mundo de la experiencia por el mundo narrativo: somos o, al menos, nos figuramos ser nuestra novela, la «narración narrante» de nuestra vida.

Pero veamos de cerca cómo se desarrolla la trama de esa novela, de esa narración que se narra a sí misma. Lo que nos importa aquí no es tanto la relación *ad extra* como la relación *ad intra*, la «intrapersona» en su desarrollo narrativo, aunque el «papel» que cada uno va a representar en la novela de su existencia dependa en gran parte del que le dejen o incluso le atribuyan los demás, de su posición y ajuste en el conjunto o conjuntos sociales a que pertenezca. ¿Cómo elaboramos esta personalidad en la que queremos *consistir*? Mediante un «proyecto» de vida, nos dice Ortega, y es verdad. Pero

la «consistencia» personal tiene, junto a esa faceta *proyectiva*, que mira hacia delante e inventa, otra reflexiva, que vuelve la mirada atrás: volvamos sobre la importancia de la memoria y las memorias y diarios que, escritos o no, todos llevamos, los monólogos interiores, las confesiones, los exámenes de conciencia, la autobiografía que todos nos contamos para la construcción de la *identidad* que todos nos damos. Como he escrito en otro lugar, comentando a Todorov, estamos hechos de la estofa, de la tela de nuestras autonarraciones. Y esa autonarración es, como todo relato, elección y selección.

Es a través del ejecutar y del reflexionar sobre lo ejecutado, a través de este ir y volver, de este hacer y rehacer, de este *tejer y destejer* nuestro propio *tejido* o *texto*, como nos forjamos. La conducta humana posee siempre sentido, porque nosotros mismos se lo damos. (Aunque sea negativamente, en hueco, como sin sentido o absurdo.) Es una construcción, un *constructo* nuestro, urdido por nosotros con una trama, tejido o *texto* que, otras veces, llamamos también *discurso*.

Ahora bien, todo texto o discurso implica —y es-su plural— interpretación: ni un texto literario ni un

«texto vivo» pueden consistir nunca en pura y desnuda «narración», sino que de ella es indivisible su hermeneusis, su interpretación. De ella hablamos en el capítulo siguiente y final.

XXVI - NARRACIÓN E INTERPRETACIÓN DE LA EXISTENCIA

Un texto —un texto literario, pongamos, para empezar— es siempre polisémico y, como tal, abierto a una pluralidad de significaciones. En la época de la filosofía de la existencia se creía en la hermenéutica, la de los textos y la mucho más importante del mismo *Dasein*. Mas ¿qué entendía por hermenéutica? Que cada texto gira en torno a unas pocas palabras-clave, a uno o unos pocos datos-clave, y que, ahondando etimológicamente,

psicoanalíticamente o por cualquier otro procedimiento, en ellas, en ellos, podemos sacar a la luz su sentido profundo y primordial. De acuerdo con esto, todo texto tendría *un* sentido que, ocultado por la costra de las triviales interpretaciones que se le han ido superponiendo y han sedimentado en él, es menester des-cubrir. Frente a la hermenéutica existencial, hoy pensamos que todo texto es inseparable de su lectura o interpretación, y que ésta varía según el con-texto epocal en que se lea (sin privilegiar el «original» de su autor que, además, pero da igual, nos es inaccesible las más de las veces, o el

contemporáneo de la época en que se escribió); inseparable de la «sintaxis» en el sentido amplio de esta palabra, que lo modifica; inseparable de la «intertextualidad» que lo re-crea, del *misreading* que, equivocándose, lo enriquece, de la «contralectura» que lo vuelve fecundamente del revés. Un texto literario es siempre un *texto vivo*. ¿Cómo, pues, no lo habría de ser el «texto» en que nosotros moralmente consistimos?

Por esta razón de la inseparabilidad de texto e interpretación(es), por esta intrínseca copertenencia, sin la cual el texto, todo texto, se volvería

impenetrable, es por lo que me parece insuficiente, pese a su gran poder sugestivo, en tanto que renovación del lenguaje religioso, la llamada *teología narrativa*, que arranca, y no por casualidad, de las agudas reflexiones de un teórico de la literatura, y por añadidura romanista, Harald Weinrich; y no digamos el desafortunado intento de una *ética narrativa*. Viniendo a ésta, pienso que el drama, la novela, la estructura moral de la vida de cada cual, es, en efecto, una narración, pero narración que se narra a sí misma, que es siempre interpretada por su autor y, polisémicamente, también por los

demás. ¿Siempre por uno mismo? Sí, aunque en ocasiones tan oscuramente que el Héroe —héroe objetivamente, héroe *para los demás*— «renuncia a pensarse», como se ha dicho, pues «la acción heroica es lanzarse de cabeza en lo inseguro»; y, más radicalmente aún, pues existen también el Héroe *para sí mismo*, don Quijote, y el Santo, que no se sabe santo, y si se cree santo es que no lo es. Lo que está, subjetivamente, aconteciendo, se está «diciendo», por inarticulada e informemente que ello ocurra. Y no hay narración viva que no «provoque» interpretación, porque —tiene razón Weinrich— toda narración

nos «interpela», es decir, demanda nuestra propia interpretación. La interpretación puede ser personal, pero es siempre interpersonal —nos vemos con los ojos de los demás, nuestra «imagen» es, las más de las veces, fabricada por los otros, o en colaboración con los otros— y es, generalmente, colectiva, con lo que desembocamos así en la cuestión, que ya tocamos anteriormente, de la *moral social*.

A propósito de nuestra religión dice Weinrich que «el cristianismo es una comunidad de *story-tellers*», de gentes que, con variantes, cuentan las mismas

historias, las mismas parábolas, las evangélicas. Y para venir a la pura moral, moral social, cuentan los mismos cuentos, las mismas fábulas con, generalmente explícita, la correspondiente interpretación moral o, como expresivamente se la llama, «moraleja». Pero ¿es realmente tan indiscutible como suele pensarse que, en religión o en moral, se cuenta siempre la misma historia, el mismo cuento? Es importante, a este respecto, introducir aquí la distinción establecida por J. M. Lotman entre culturas —o aspectos culturales, dentro de una misma cultura— «textualizadas» y culturas

«gramaticalizadas». Las primeras se limitan a proponer pautas de comportamiento «próximas a la vida», que, incluso ritualizadas, conservan su carácter abierto, en cuanto que consisten en simples repertorios y relatos de ejemplos de conducta. Las segundas, por el contrario, imponen un discurso codificado y reificado, represor, de control o dominación no por simbólica menos eficaz.

El *ethos* subyacente a cada época (Max Weber, Max Scheler), en cuanto que no «gramaticalizado», no formulado como tal, ni en el articulado de un «código», ni tan siquiera, a veces, en un

riguroso repertorio de ejemplos, se da en un plano más profundo, el de las «creencias», para decirlo con Ortega. La creencia (o el *ethos*) en la cual *estamos*, para poseer auténtico valor moral, ha de ser abierta y no dogmática, ha de dejar lugar para la «heterodoxia», para el inconformismo y la rebeldía. La comunidad de los cristianos cuenta, sí, la misma «historia», pero permitiendo diversas interpretaciones de ella, caigan dentro de lo que convencionalmente se llama ortodoxia, o no. La comunidad de los marxistas repite, sí, toda, el cuento de Marx pero, dentro de ella, Lenin y también, ¡ay!, Stalin, los varios Lukacs,

los frankfurtianos, Gramsci y Althusser, el eurocomunismo y Ernst Bloch, cada cual a su modo. Y lo mismo acontece con la comunidad de los occidentales, que cuentan —interpretada de uno y otro modo— nuestra historia moral. Mas ya hemos visto que contar una historia, haciéndola propia, es, para quienes la cuentan, convertirse en coautores de ella y en los actores que la representan.

Colaborar en la autoría de una historia colectiva, o en la de su interpretación, no es tarea al alcance de todos. Representarla, sí. Bien o mal, todos representamos nuestro papel moral en el —grande o chico, ya lo dije

antes— teatro del mundo. España, quizá por la influencia en ella del pensamiento estoico, tiene una gran tradición, desde Cervantes, Quevedo, Gracián y Calderón de la Barca a Unamuno, en esta estructuración escenográfica de la existencia humana. Todos representamos, pero ¿ante quién? Todos, los unos ante los otros, y eso es lo que suele entenderse por la vida cotidiana. Algunos, pocos, los famosos, ante la Historia. Todos nos proporcionamos, clara o confusa, una hermenéutica de nuestra representación. Pero, a la vez, nos damos cuenta de su subjetividad, de su parcialidad, de su influencia y, por

eso, al par de quejarnos de que «no me comprenden», apelamos a ¿quién me comprenderá? Que se nos comprenda, esto es, no tanto que se nos juzgue como que se nos diga quiénes somos, quién soy; y que se nos «comprenda», ciña o abarque en una totalidad unitaria de inmarcesible sentido, la Deidad ante la cual hayamos existido, cuando menos como sueño; y que, si *la vida es sueño*, sea, haya sido, esté siendo, vaya a ser sueño *de Dios*.

Aparentemente, y desde bastantes páginas atrás, nos hemos alejado de la

vida cotidiana y de su moral. Y, en efecto, si por vida cotidiana entendemos su costra, y por moral de la vida cotidiana, esa *minima moralia*, de apariencias y manejos, así es, así ha sido. Pero si somos conscientes de que, sin necesidad de ascender a lo Público, la Fama, el Festival o la Aventura, la cotidianidad en sí misma es capaz de su autocomprensión y abierta al sentido, tan global como unitario, de la existencia en cuanto tal, entonces se reconocerá que, lejos de habernos alejado de ella, no hemos hecho sino liberarla y ver de penetrar en lo hondo, bajo su envoltura. O, cuando menos, eso es lo que hemos

pretendido.

APÉNDICES

La moral de la cotidianidad es, se dijo en el capítulo XX, una variedad — menor— de la moral de la competición. La forma crasa, elemental, de competición es la de la violencia. La más terrible, la que produce mayores estragos, es la guerra. Una forma de competitividad física siempre, violenta o no, y en todo caso sometida a las reglas del «juego limpio», es el deporte. A la agresividad y la violencia, al deporte y a una ética de la paz frente a la guerra se refieren los tres apéndices siguientes.

Apéndice I - AGRESIVIDAD Y VIOLENCIA

La violencia, llámese así o todavía no, atraviesa la escala entera de la vida, desde la animalidad hasta la divinidad. En el mundo animal los etólogos la llaman agresividad. El impulso de dominación, el de goce y el de posesión se afirman merced a ella y, en la especie humana, se convierten en afán, respectivamente, de poder, de placer y de propiedad. El hombre, en cuanto animal humano, se mueve empujado o arrastrado por estos tres impulsos animales adecuadamente sublimados. En

el otro extremo de la escala, los dioses de la mayor parte de las religiones son violentos. El Dios bíblico de la cólera, los sacrificios y el exterminio de los enemigos del dios de los judíos, desde luego. Pero también el Dios cristiano que conduce a su Hijo al sacrificio, al autosacrificio en inmólación para la redención de la humanidad.

Este es el presupuesto biológico-antropológico-teológico con el que hay que contar y del que hay que partir: la violencia como una realidad inscrita en la naturaleza misma de los animales (llámese aquí, con un punto menos de radicalidad, agresividad), de los

hombres y de los dioses. El hermoso programa de la no-violencia como punto de partida falla, pues, a mi juicio, al tomarlo como tal: la no-violencia puede y debe ser un punto de llegada, no puede ser un punto de partida. Ya lo dijo Pascal: el hombre no es ni ángel ni animal; pero cuando quiere hacerse ángel, o si quiere hacerse ángel, entonces cae, no ya en «animal», como decimos en castellano (ya hemos visto que los animales son «agresivos», es decir, un punto menos que violentos), sino en *bête*, o sea, en ingenuamente estúpido y no por eso, apenas, menos violento.

La hominización consistió en el tránsito de la agresividad a una violencia que, renunciando a ejercitarse privadamente, fue otorgando, de golpe o más bien progresivamente, el monopolio de su ejercicio a lo que mucho tiempo después se llamó Estado. Surgió así una violencia estructural-institucional del poder civil. Y la violencia sagrada, a la que antes hemos hecho referencia, bien estudiada por René Girard, se transformó en la violencia del absolutismo eclesiástico (Inquisición, tortura en relación con ella, guerras de religión, etc.). Esto por lo que se refiere al impulso de dominación. En cuanto al

goce, en las épocas antiguas, menos refinadas que la nuestra, no fácilmente discernible del afán de posesión, el raptó de las mujeres y la violación permanente de la hembra humana por el macho de su especie son sus manifestaciones más visibles, incontroladas unas, conyugales otras. Y, en tercer lugar, el régimen feudal, después el modo de producción capitalista y neocapitalista, con la violencia estructural no institucionalizada de las clases, y la violencia de acumulación de toda la propiedad por el Estado comunista y su nueva «clase» política, son otras tantas

expresiones de violencia en el plano de la apropiación. Y repárese en que hay una correspondencia de estos tres planos en cuanto que la violencia del primero es sacralizada y *ad maiorem Dei gloriam*, la violencia del segundo, «legitimada» por la supuesta superioridad del sexo masculino, y la violencia del tercero, es decir, la de la opresión-explotación, ejercitada solapadamente en el régimen capitalista y sublimada como suma justicia, y en tanto que abolición de la propiedad privada, en el régimen comunista.

La violencia es, pues, *la realidad*. ¿Y la no violencia? La no violencia es la

utopía. El hombre no violento por naturaleza y el Estado pacífico son una pura contradicción. De ahí, por lo que se refiere al primero, la institución religiosa de la «gracia», por encima de la naturaleza, y la utopía ácrata de la extinción del Estado.

La relación entre violencia y no violencia es dialéctica y de una dialéctica, en el más profundo sentido de la palabra, histórica. La no violencia se construye lenta y progresivamente, con constantes recaídas sobre la violencia, por encima de la violencia y amenazada siempre por ésta. Es un largo camino. Una de sus etapas

fundamentales es la de la afirmación, establecimiento y defensa de los derechos humanos. Otra, dentro de la actual situación mundial, es la lucha por el desarme, des-arme (la violencia precede siempre a la no violencia). Y entre una y otra esfera, ya que la inserción plena de la acracia en la realidad sea imposible, que la acracia sirva siempre, cuando menos, como «orientación» y como correctivo. Y que el federalismo y las autonomías sirvan como traspasos de poder y, en el inalcanzable límite, con la disolución del poder en su total democratización.

En fin, para mí, es preferible, como

expresión, no ser violento, a la divisa usual de ser no violento. Todos, individual y colectivamente, empezamos —y continuamos— por ser violentos. Y debemos esperar a llegar, no a ser no violentos, sino a no ser violentos. Esto es, a ser pacíficos, hacedores de paz, en nosotros mismos y, con ellos, en los demás.

Apéndice II - CONDUCTA ÉTICA, COMPETITIVIDAD Y DEPORTE

Agresividad y violencia

La conducta agresiva del hombre le es común a los animales. Pero en estos la agresividad se limita a la territorialidad o defensa del territorio propio, al establecimiento de una jerarquía general (el llamado *pickinorder* de las gallináceas) y, en especial, al orden de precedencia en el

apareamiento sexual. La «novedad» del hombre consiste en la extensión del impulso agresivo hasta poder alcanzar la cuasi-totalidad de su comportamiento, y la conversión de la agresividad en violencia. Novedad del hombre sería también la de la existencia de un impulso de destructividad e incluso autodestructividad y muerte (el llamado impulso tanático). El hombre paga el precio de haberse elevado por encima del animal, procediendo en ocasiones — la otra cara de su comportamiento— por debajo de él. Es el coste del yo: egoísmo como la otra cara del altruismo, solidaridad con su reverso de

solitariedad. Consolémonos: el etólogo K. Lorenz ha hecho observar que los animales de especies más gregarias, los de comportamientos más, por decirlo así, sumisos o, mejor, dependientes, son también los menos, si se permite la expresión, solidarios.

Competitividad y sentido agonal de la vida

No sólo la agresividad, también otro impulso que nos importa aquí, el de juego, es común a los animales y al hombre, y mucho más desarrollado en éste que en aquéllos. Formación al

parecer específicamente humana de la agresividad es el comportamiento competitivo, y los juegos humanos son, por una parte lúdicos, pero, por otra, agonales o competitivos, pudiendo predominar una u otra de estas dos dimensiones, hasta dotar de sentido general a la vida personal: concepción lúdica y concepción agonal de la existencia.

En el deporte, pese a la semántica originaria de este vocablo y pese a nuestras esperanzas puestas en la Posmodernidad, lo importante por ahora es la competición, el vencer al adversario o, si no lo hay, el superarse a

sí mismo, batir la propia marca. No estoy diciendo tanto como que la «agresividad», en su significación castellana, sea esencial al deporte, pero sí que el modo *aggressive* de comportarse es inseparable de quien aspira a ser vencedor. Y tengamos presente que el actual deporte ha sido una invención de la Modernidad, pero precisamente —*sport*— en su versión inglesa.

Los «lenguajes» de la competición

La competitividad puede ser, como

se acaba de decir, la dimensión preponderante y hasta la nota esencial de toda una concepción de la vida. Competitividad se ha manifestado y se manifiesta en diferentes niveles de la existencia, que se ha expresado y se expresa en diversos «lenguajes». Por de pronto, en el destructivo y colectivo, siniestra invención humana, de la guerra. Guerra que, en otro tiempo, se practicaba como un juego limitado por sus propias reglas (las «leyes de la guerra») y, cuando menos, como vio, el primero, Erns Jünger, desde el momento de la invención misma de la denominación «guerra mundial», y ahora

«guerra atómica», es guerra total, y en proyecto, hasta «las estrellas». La efectividad individual de este combate ha sido la justa o el duelo. Pero el hombre es capaz de llevar su competitividad hasta el mismísimo y más abstracto plano intelectual: ¿qué otra cosa es la «dialéctica» sino la lucha, a golpes de silogismos, para (con)vencer al adversario? (Los que somos viejos podemos recordar las batallas dialéctico-colegiales entre «Roma y Cartago», las que nos hacen tener presente que también ha habido una «pedagogía de la competición».) Y, en el plano intermedio entre la

oposición psico intelectual y la del combate físico, se sitúan los juegos y los deportes: más de aquel lado los juegos, más de enfrentamiento físico, el deporte.

Si se permite un inciso que prolongue los paralelismos de planos, cuando se trata de deporte en equipo, puede transferirse a él, con pleno sentido, la distinción bélica entre la táctica o ejecución y el plan general o estrategia: el *coach* o «entrenador» (palabra ésta de semántica débil o ambigua) es el «conductor» del equipo, el que planea la estrategia (líneas adelantadas y juego arriesgado, o bien juego defensivo, etc.). Y de la misma

manera que en el cinematógrafo —juego estético y espectáculo, no deporte— ha habido una evolución del cine de estrella —el *star-system*— al cine de director, ¿cabe esperar una evolución semejante en el deporte en equipo? No soy un experto en ningún deporte, pero tengo la impresión de que en el fútbol americano se está ya en el *coach-system*, en tanto que el *association* o *soccer*, el que se practica aquí, sigue perteneciendo preponderantemente al *star-system*.

Para un análisis semiótico del «lenguaje» del deporte

Como se sabe, desde Wittgenstein y la filosofía lingüística, es usual hablar del «juego» o los «juegos» del lenguaje como juego. Pero también, y no menos, como «acción», como modo de acción. Hay actos en el hombre, los llamados escolásticamente *acti hominis*, que carecen de *intentio*, significación e intencionalidad (tos actos maquinales, reflejos o puramente casuales). Pero el acto verdaderamente humano es el que consiste en referencia y propósito, *intentio* en la doble acepción de intencionalidad y de intención.

Ahora bien, la semiótica, por una parte, ha subrayado, junto a la sintaxis y

la semántica de la lingüística clásica, la dimensión pragmática, el hacer propositivo del lenguaje o con el lenguaje, y, por otro lado, ha aplicado el «modelo» del lenguaje a otros sistemas de comportamiento, los juegos o la moda, y cabe hacer lo mismo con el deporte, con cada deporte.

El deporte, como todo juego, posee sus *reglas* sintácticas (las que, dentro de él, se corresponden con las reglas de la sintaxis estrictamente dicha, la del lenguaje). Y, al modo del lenguaje, consiste —ya lo vio hace años George Mead— en una «conversación» de «movimientos» o «jugadas», cada una

de las cuales condiciona la «respuesta» del interlocutor. Sí, y la respuesta puede —y debe— adelantarse y prever la jugada que, en la secuencia temporal, la precede, y jugar de acuerdo con esa previsión. Y además caben, en la conversación-discusión, y en el juego, tanteos, fintas, iniciativas inesperadas, etcétera.

Las «reglas» del lenguaje y la ética del deporte

Todo ello dentro de las reglas de la *syn-taxis* u orden concertado del deporte de que se trate, del «pacto

originario» del juego. El estricto ajustamiento a las reglas es el *fair-play* o «juego limpio», la *fairness* u honradez en la competición, el no hacer trampas ni más violencia que la autorizada por las reglas. ¿Puede extrapolarse la *fairness* deportiva hasta hacer consistir en ella la moralidad entera y verdadera, como piensan hoy algunos? En definitiva, parece, también la moralidad política democrática consiste en ajustamiento al «contrato social» del que habló Rousseau. Pero no ya en la vida, en el deporte mismo, ¿la moralidad consiste en el *fair-play* y nada más? No, el *fair-play* es el *medio*,

moralmente legítimo de alcanzar el *fin* moral: vencer, alcanzar el Triunfo. El arquetipo moral del deporte es la pacífica moralización del ideal antiguo: el Héroe. La moral finalística del deporte es, simplemente, una variación de la moral de la competición, del sentido agonal de la existencia.

Debe añadirse que en el deporte en equipo se da, en el plano de los medios, un elemento importante, y compensatorio de ese predominio de lo competitivo: el espíritu de cooperación, sin el cual no habría verdadero equipo.

El deporte-espectáculo y su consideración ética

Desde el punto de vista de este enfoque, el de la agresividad y la violencia en el deporte, es menester considerar también, en el deporte-espectáculo, al público que, lamentablemente y con harta frecuencia, aporta su propia agresividad y violencia. ¿Por qué? Con frecuencia, de «público» espectador decae en «masa» alienada y sacudida por una incontrolada agresividad y violencia, que está clamando por la necesidad de una pedagogía del deporte. ¿Puede

desarrollarse ésta en el sentido, preconizado por José María Cagigal, a quien quiero rendir recuerdo de homenaje aquí, de hacerlo coprotagonista que, como en la tragedia antigua, lleve a cabo, asistiendo a un partido, una catarsis o purificación de sí mismo? A partir de mis prejuicios contrarios al deporte como espectáculo, y de mi actitud, por principio nada *fan* (pariente verbal, y temo que no solamente verbal, de «fanático»), ya se puede suponer que sea bastante escéptico en cuanto a la posibilidad de transfigurar un partido de fútbol, o cualquier otro espectáculo deportivo, en

tragedia griega. Lo que no obsta, por supuesto, a que se reconozca la conveniencia de esa educación, por la praxis, en una moral social de *fair-play*, extensiva al participante que, a su modo, es el público. Creo que la pasión simbolizante, que tiende a representar en el modesto acontecimiento del triunfo de un equipo, el triunfo del Club, y, ascendentemente, el triunfo de la Ciudad, el triunfo de la Comunidad Autónoma, el triunfo de la Nación, el triunfo, en fin (y de este lado), de Occidente sobre la URSS, es muy mala consejera, al inscribir el deporte de competición, de lleno, en la órbita de

ésta y, simbólicamente, tanto en la moral del Triunfo absoluto como —la otra cara— en la Destrucción del Enemigo. Sí, tenía razón Cagigal al oponerse a esa excesiva «trascendentalización» del deporte como símbolo, cuando no ensayo o anticipo, de la Guerra total.

Sentido ético del deporte

Con esta reserva, parece cierto que el deporte, en tanto que *regulación* de la competitividad, la agresividad y la violencia, puede servir a una canalización, más o menos inofensiva, de éstas. Y en tanto que atenido al *fair-*

play —importancia, incluso creativa, de la *regla* y el ateniimiento a ella— fomenta cualidades morales *mediales*, aunque *finalísticamente* se atenga a la moral —discutible en términos de crítica ética— del Triunfo o Victoria como sentido último de la existencia.

Pero para terminar conviene repetir que el deporte puede ser, en vez de deporte de competición, y de acuerdo con la etimología de la palabra, recreo, goce y esparcimiento del cuerpo —y «yo soy (también) mi cuerpo»—, en su entorno ecológico —pensemos en la natación o en el esquí—, libre versión del hombre en la Naturaleza, gozosa

liberación de todas las rutinas y todas las servidumbres, incluida la del «trabajo» deportivo.

En fin, hacer deporte, sí, pero por puro deporte.

Apéndice III - DESDE LA COMPETITIVIDAD, HACIA UNA ÉTICA DE LA PAZ

De la Etología a la Ética

Quisiera empezar haciendo una referencia a la Etología. La Etología es la instancia animal correspondiente a la Ética. Es obvia la cercanía etimológica de los dos términos. Vemos también la diferencia: la Ética se refiere al comportamiento específicamente humano. Pero, naturalmente, el

comportamiento humano está incardinado de algún modo en el comportamiento animal. Con lo cual, salvadas las distancias, no es impertinente destacar también la aproximación.

Lo cierto es que constatamos en el animal la existencia de la agresividad y en ella podemos encontrar el supuesto biológico de la violencia humana. La palabra violencia no parece adecuada para una descripción del comportamiento animal; pero sí podemos decir que, cuando surge la violencia a nivel humano, tiene su raíz biológica en la agresividad. Incluso

podríamos hablar, quizá, de competitividad animal para el establecimiento de las jerarquías: esas luchas programadas y que tienen, como bien sabemos, sus rituales de realización. Todo ello es el contrapeso que en los animales prehumanos tiene el prevalente gregarismo.

La paradoja, como sabemos bien, es que el hombre es a la vez mejor y peor que los demás animales. Las palabras «mejor» y «peor», en la acepción moral de lo «bueno y malo», no son referibles al animal. Pero, en la medida en que, pese a ello, se puede comparar el comportamiento humano al de los otros

animales, cabe decir que lo peculiar del hombre lo hace mejor, pero no sin contrapartida.

El hombre asiste a su vida propia: en esto es en lo que, en definitiva, consiste su conciencia. Emite juicios de carácter intelectual-moral sobre su vida. Valga parafrasear a Sartre diciendo que «está condenado a ser moral». Ahora bien, esa conciencia de sí, ese juicio sobre sí mismo, esa autoafirmación, lo llevan por lo pronto al egocentrismo y al agonismo. Pueden llevarlo también a la generosidad, a la donación de sí mismo a los demás, a la solidaridad; ahora ya más allá de lo simplemente instintual.

¿Cabría ver en la primera de las dos características que acabo de destacar como inherentes a la condición humana una especie de «pecado original ontológico»? ¿Cabría pensar que el pecado fundamental no es el pecado moral sino ese pecado ontológico? Tal pecado consistiría en la independización del ser humano respecto a la totalidad, al ser, a la naturaleza, a sus congéneres. Es, en todo caso, algo inevitable, constitutivo, inseparable de aquello que va a permitir al hombre su grandeza, su valor moral, su heroísmo solidario inclusive.

Sea que aceptemos, o no, estas

sugerencias mías, y otras cualesquiera de orden religioso o filosófico, lo que es indudable es que hay que contar con una ruptura inicial de la posible unidad ideal de una «especie humana».

Esto es así desde el comienzo mismo de nuestra historia. Puede tener significado el hecho de que, salvo en Zoología, no hablemos nunca de especie humana, sino de género humano. «Género» es precisamente el término empleado en la lógica clásica para referirse a varias especies en lo que tienen de coincidente. Hablar de «género humano» es sugerir la conciencia de una unidad rota, el dolor

de no llegar a ser especie, de ser muchas especies que no logran la unidad a que secretamente aspiran.

Se podría visualizar la historia entera de la humanidad como la larga historia del aflorar de esa aspiración; del progresivo logro de la conciencia de unidad en el género humano; como la llegada del género a la especie humana. Típico es el tránsito desde el concepto latino de *humanitas*, algo personal, lo propio de la persona adornada de las cualidades verdaderamente humanas, a diferencia del bárbaro —que no tendría esas cualidades y, en realidad, estaría más cerca de los animales—; el tránsito,

digo, desde esa significación a la de Humanidad como género unificado, como ideal ético acariciado por el hombre moderno.

Pero reconozcamos que los hombres han sido pertinazmente reacios a tenerse todos por pertenecientes a la misma especie. Esas reacias se han manifestado en los racismos. Y ante todo en el racismo religioso del «pueblo elegido». Han sido muchos los pueblos elegidos. Pero tenemos que recordar que venimos del pueblo que lo fue por antonomasia y nuestra religión conserva ecos de ello. Luego, han sobrevivido los racismos bioculturales, exaltación de

una superioridad de base racial que se considera prolongada en lo intelectual y moral. Hemos de dar por firmemente arraigada en los humanos esta grave característica de no considerarse hermanos de los demás, sino vivir el género humano como un género con especies superiores e inferiores — siendo la de cada uno la superior.

La competitividad

Es sobre estas bases, sobre la base biofísica de la agresividad, que al nivel humano se hace violencia y es potenciada por el egocentrismo agonal y

por la teorización de nuestra superioridad, sobre las que se levanta una general voluntad de competición, *una concepción competitiva de la existencia*, en suma, una «voluntad de poder».

La voluntad agonal suele manifestarse en el plano del juego. Y hay, ciertamente, muchos planos de juego. Hay el juego de la simple fuerza, el de imponerse al entorno; la necesidad de sentirse capaz de desenvolverse en la naturaleza, todavía sin competitividad. Hay los juegos de azar y de apuesta, con el aliciente del riesgo. Hay los juegos de vértigo en relación con el movimiento.

Pero dejando éstos y otros que podríamos llamar «simplemente lúdicos», hemos de volver la atención a aquellos donde se trata de ganar y de vencer a otros, a los juegos agonales.

Esos juegos son muchos; hay que incluir el juego intelectual, el juego de la discusión para *con-vencer*. (No descuiden la etimología: se trata de vencer a los demás interlocutores. Los escolásticos sabían mucho de ello.) Hoy, en nuestra civilización, prima, sobre todo como ejercicio de la competitividad agonal, el deporte. Como bien sabemos, el que un equipo de fútbol gane a otro no es sólo eso, no es que un

equipo gana a otro, sino que «España gana a Alemania» o «Barcelona gana a Madrid». Está el deporte sobrecargado simbólicamente. La agresividad agonal se desahoga así.

Pero hay otro campo agonal de más trascendencia. En él también hablamos de «juego», de «juego de intereses», «libre de competencia en el mercado». La Economía está así concebida y parece inseparable de esta concepción. Es fundamental *vencer al otro* en el mercado. Sabemos bien qué básica y determinante es esta dimensión competitiva. Y llegamos finalmente a la suprema dimensión competitiva, la que

constituye su paroxismo. Es allí donde la competición es lucha a muerte, interpersonal o colectiva: la guerra. Veamos con realismo qué connatural nos es. Es ya un tópico lo de que la guerra es la continuación de la política por otros medios. Pero eso es verdad porque primero es verdad lo contrario: también la política no es sino la continuación de la lucha por otros medios que los bélicos. También la política es otro juego en que se trata de vencer al enemigo; sólo que es un juego que afecta a la vida entera. Lo que va en ella, lo que en ella se juega es el poder y la dominación; por eso en su lógica entra

el desembocar en la guerra, con la destrucción física y el sometimiento del otro.

Así de profundamente está inscrita la competitividad en la condición humana. Es difícil arrancarla. No faltan instituciones religiosas que lo intentan. Sobre todo, el consejo evangélico de «presentar la otra mejilla». Pero el cristianismo nunca ha podido hacer prevalecer ese consejo. Todo lo que ha conseguido ha sido suavizar las formas de la competición, legitimándolas entonces al mismo tiempo. La «legítima defensa» pone unos límites a la acción competitiva violenta del individuo. En

la misma línea van las teorías de la «guerra justa» (defensiva), el imperio de la llamada «paz romana».

Brotos de solidaridad

SÍ no hubiera más que lo dicho hasta ahora, el panorama sería oscuro. Pero bajo la intuición evangélica recién mencionada —que tiene paralelos en otras religiones— subyace la posibilidad de una concepción alternativa del ser humano. Una concepción cooperativa y solidaria de la existencia, que podría desarrollarse en toda una cultura. No sería ésta ya una

cultura de la competitividad sino una cultura de la paz.

Está aún por ver en gran escala. Por el momento es sólo intuición de gentes religiosas y de filósofos. Pero no está dicho que sea imposible. Es esa conciencia de filiación divina, o de pertenencia a la misma divinidad, que hace que vivamos, más allá de lo que dan las experiencias de las conductas, la unidad de la especie humana, con unos u otros nombres. El amor, la caridad, la bienaventuranza de los mansos y los pacíficos, el amor a la vida universal. En el plano filosófico y moral, la filantropía, el altruismo, la fraternidad,

la utopía kantiana de la paz perpetua. Todo esto nos abre otra posible dimensión de la cultura humana.

El ser humano puede orientarse hacia la competitividad: ya hemos visto que le es particularmente connatural, hasta el punto de que no quepa la duda de si es posible otra cosa. Pero ¿por qué no podría orientarse también hacia la solidaridad y hacia la paz? Quizá lo que ocurre en la realidad es que se orienta a la vez a lo uno y a lo otro, entremezcladamente hacia lo uno y hacia lo otro. Y cada uno de nosotros somos a veces pacíficos (¿es, sobre todo cuando no vemos posibilidades de vencer a los

otros?), aunque con más frecuencia somos competitivos.

Ahora bien, llega un momento —y quizá el superdesarrollo tecnológico, con las posibilidades destructivas que induce hoy, lo hace apremiante— en que, dejando la discusión teórica sobre los factores competitivos y solidarios que nos constituyen, se nos impone la llamada de la razón práctica: hay que fomentar una cultura de la paz. «Cultura» en el sentido que tiene en «agricultura». Tenemos que cultivar la paz. Es como una planta sumamente frágil que tenemos que cuidar con mimo, porque, si no, morirá. Y su muerte hoy

tiene más repercusiones, es realmente fatal.

Con lo que acabo de decir ya estoy indicando que se trata de una actitud ética; y de una actitud que habrá de llevarse a cabo muy particularmente a través de la educación. A través del derecho también. Hoy usamos en nuestro vocabulario de la solidaridad y la paz la expresión «derechos humanos». Es una expresión simpática. Pero reconozcamos que, hoy por hoy, es una expresión más bien desiderativa, buscada. Los que llamamos «derechos humanos» son más bien candidatos a alcanzar el estatus de derechos. Propiamente hablando, si

entendemos por derecho el derecho positivo, los «derechos humanos» no son derechos. Les falta un poder real que los respalde. El que los haya proclamado la ONU, el que los incluyan las distintas Constituciones democráticas y haya un tribunal internacional que proclame tutelarlos, nada de eso les da el poder real que tienen los derechos nacionales que están asistidos por esos monopolios de poder coactivo que son los Estados. Hoy por hoy no existe un poder real supranacional. Por ello no hay ninguna garantía eficaz de los derechos humanos. Ni de la paz.

Pero, después de hacer esta constatación poco halagüeña, podemos consolarnos de que no hay esa garantía jurídica eficaz de la paz. Porque la paz, la verdadera paz, nunca podría ser un producto legal. No vale la paz romana, la paz impuesta de arriba hacia abajo. La paz tiene que ser lograda desde abajo, tiene que ser afirmada democráticamente.

Democracia como moral y ética civil

Y así es como desembocamos, a mi entender, en el planteamiento más

correcto y más fecundo. El de una Ética política, que me gusta llamar «democracia como moral». *La paz sería la conquista de una auténtica democracia, de una democracia como moral.*

Pero una democracia como moral es también una utopía. Una utopía muy atractiva que puede movilizarnos en el mejor camino. Pero cuyo carácter de utopía debemos lúcidamente reconocer, so pena de caer en equívocos y desalientos. Bien cerca estamos viendo hasta qué punto la democracia, formalmente reconocida como tal, que disfrutamos los españoles, está lejos de

esa utopía de plena democracia. La política real no es, ni será nunca, esa democracia como moral; seguirá siendo verdad que es la continuación de la lucha por otros medios. No podemos desconocer que la vida tiene el aspecto competitivo sobre el que antes hablamos y que la vida política es supremamente competitiva. Habrá que irse aplicando a una transformación progresiva de lo real conforme al ideal utópico, pero éste quedará últimamente inalcanzable.

Aquí interviene otro elemento, el de la «ética civil». Para caracterizarlo me gusta acudir a una distinción que hacía nuestro amigo Michel de Certeau.

Paradójicamente, se nos hace útil una terminología bélica, la de la estrategia y la táctica, aplicadas a la diferente situación en dominio territorial. Quien domina un territorio puede desarrollar grandes estrategias. Es el modo de comportarse que hoy reconocemos en los poderosos, por desgracia no amantes de la paz: EEUU por un lado, la URSS por otro. Hay, en cambio, simple táctica en los guerrilleros; no pueden permitirse más. Los defensores de la paz en el mundo actual tienen que actuar así. Sólo pueden acudir a esas humildes prácticas que son la resistencia civil, la «no violencia», en orden a presionar sobre

los gobernantes poderosos y no pacíficos.

Puede hacerse confiadamente. Porque, si es verdad lo dicho de que la condición humana lleva en sí lo uno y lo otro (la tendencia competitiva y la tendencia solidaria), hay que pensar en que los gobernantes también son seres humanos y llevan dentro las dos tendencias: están sometidos a presiones muy poderosas y de carácter supranacional, que los inclinan de la parte de la competitividad y la violencia. Pero las mismas consecuencias fatales que hoy pueden tener los conflictos hacen reflexionar y

restauran elementalmente las tendencias solidarias y pacíficas. La labor del militante de la paz sabrá aprovechar «tácticamente» los resquicios por los que el buen sentido pueda emerger en las alturas del poder.

El «novum» radical de nuestra situación

Hay que insistir en lo que acabo de mencionar de paso. En nuestra época ha ocurrido un *novum* que es absolutamente radical. Consiste en la guerra futurible. La guerra futurible sería una guerra completamente diferente a todas las

demás, incluidas por supuesto las dos «guerras mundiales» de nuestro siglo. Esta guerra futurible se situaría, por así decirlo, más allá o más acá de la ética. Sería el mayor de todos los males intramundanos. Sería la desaparición de la vida —de gran parte o la totalidad de la vida humana y quién sabe si de la totalidad de la vida en el planeta—. Un verdadero Apocalipsis de exterminio total. Y entonces, henos aquí con la oportunidad de razonar, incluso para quien no es sensible a los argumentos de la utopía de la democracia como moral, de una manera que puede ser persuasiva. Se hace obvia la superación de la

diferencia entre «guerras justas» y «guerras injustas». No se trata tanto, no tiene que tratarse tanto, de una interpelación propiamente ética cuanto más elemental apelación al instinto de conservación y a la voluntad de supervivencia.

Los economistas, en teoría de juegos, hablan de «suma cero». Pero esa guerra futurible sería una «guerra de suma cero» en un sentido infinitamente más radical. Todos perderían, todos perderíamos todo. No se trata de que unos perderían todo y otros, aun perdiendo, podrían ganar algo; de que lo de unos pasaría a los otros, de modo que

valdría la pena luchar por la probabilidad de salir vencedor. Todos perderían todo.

El peligroso «Jugar a la guerra»

Así las cosas, creo que no debemos pensar, que no tenemos derecho a pensar, que alguien quisiera la guerra, esa guerra. ¿Qué es, entonces, lo que hoy ocurre? Nadie quiere la guerra, porque nadie quiere desaparecer, pero sí hay quien quiere «jugar a la guerra». Con más o menos lucidez, en gran parte porque se está atrapado y se recela de

los riesgos de una vuelta atrás, porque no se sabe cómo actuar y no se quieren ceder ventajas adquiridas.

El «juego de la guerra»: he aquí lo más trágico de la situación actual, paradójico remate de la serie de juegos violentos que conocemos. Se juega, mediante la exacerbación de los medios bélicos, de los medios de la guerra, a evitar la guerra misma. Hay una clara voluntad de jugar en el filo de la navaja, a la ruleta rusa: la escalada de armamento disuasorio lo muestra claramente. Hay además, es preciso reconocer esto, toda una economía, la de EEUU, montada sobre el estado de

guerra: una economía de guerra antes de que exista la guerra y para que no exista la guerra. Es una economía de guerra en un sentido muy radical. En una crisis económica, se intenta salir convirtiendo la industria de guerra en industria fundamental, en industria salvadora que tire de las demás.

La primera superpotencia marca así un camino para todos. Juega, particularmente, al *dumping* con su más directo contrincante —como a veces se ha ganado en economía, a base de poner en el mercado la mercancía competitiva más barata y perdiendo, pero para recuperarse mediante la ruina del

competidor—. Reagan ha llamado a su última iniciativa «defensa estratégica»; pero el nombre adecuado para ella sería el de «ofensiva estratégica», pues subyace a ella la persuasión —quizá no exenta de buenos motivos— de que la URSS no será capaz de continuar la escalada, que acabará encontrando excesivo el coste que le supondría y que así quedará vencida en el juego y dejará de jugar a la guerra.

Es triste mirar a una situación así. Son muchos los riesgos no asegurados en este peligrosísimo juego. Y es dolorosamente paradójico que hayamos pasado de una «economía mundial de

los bienes» a una «economía mundial de los males», es decir, de las armas de extinción total. Mientras todo se hace a costa del no-desarrollo de la mayor parte de los habitantes del planeta.

Por la utopía de la paz

He tenido que recordar estos datos oscuros, precisamente cuando intentaba introducir en el tema una luz esperanzadora, cuando intentaba apoyar la militancia ética por la paz mostrando que cabe apelar a razones pre-éticas de buen sentido, que podrían conducir a abandonar el peligroso juego de la

guerra con que se intenta evitar la guerra.

Por desgracia no podemos prometernos el camino fácil y el éxito seguro. Pero, para terminar, volvamos al comienzo: a la ambivalente condición humana, a la vez competitiva y pacífica. El militante por la paz puede ser consciente de apoyarse en algo de fondo humano. Puede también contar con que algo así se encuentra en todo hombre y todo hombre puede descubrirlo, aunque sea por el desvío de la exacerbación absurda en la que está cayendo nuestra carrera armamentística.

El hombre es un ser utópico. No nos

puede extrañar que la paz sea una tarea fundamentalmente utópica. Seamos conscientes de que tal es la cultura que querríamos hacer, que intentamos hacer desde esta «guerrilla» nuestra y otras semejantes —porque ya hemos recordado que quienes pueden diseñar estrategias no están por la paz—. Nos reunimos en estos pequeños cenáculos para alentar nuestra resistencia pasiva, no-violenta, nuestro clamor ético, que queremos elevar con toda coherencia como presión a los poderosos. Mirando muy concretamente a ir logrando garantías jurídicas para los «derechos humanos» y orientaciones políticas de

distensión y diálogo, de solidaridad y de apoyo a los pueblos oprimidos. Con acento pedagógico: fomentar el lado bueno del hombre.

Conscientes de que la nuestra es una tarea inacabable, porque es utópica, no desistiremos de hacer siempre algo más por ella.

Apéndice IV

¿En qué cosas, en qué contenido se ha puesto la felicidad? Dentro de nuestra cultura cristiana, y en sus quince primeros siglos, fundamentalmente no en éste, sino en Otro Mundo, en el Más Allá de la muerte, en el Cielo o Paraíso celestial.

Pero desde el Renacimiento empezó a valorarse el único mundo que tenemos en mano o, por lo menos, a la mano, y no *volando*, con la imaginación, con la esperanza, hacia él. Incluso el nuevo cristianismo protestante de la época quiso serlo en medio del mundo, y hasta

el ascetismo por él predicado había de ser ultramundano y no retirado del mundo y encerrado en el claustro.

Ahora bien, para tal modo nuevo de cristianismo —que contagió, a la larga, al *contra-reformador*, volviéndolo, a su modo, *contra-reformador* también— la relativa felicidad accesible en este mundo tenía que proceder de la laboriosidad, del trabajo, de la acción y de su resultado, el éxito de la empresa, con su consecuencia y signo, la *riqueza*. En cuanto a los honores, el triunfo, la gloria (palabra que ahora se transfiere enteramente de la eternidad al siglo), la fama, la reputación, han sido y siguen

siendo como el sucedáneo —*público*, laureado, levantado sobre el pavés— de la inmortalidad personal. Es verdad que, desde antaño, también se puso la felicidad en el goce, pero no ya en el beatífico, sino en el placentero. Fue el hedonismo. Mas el hedonismo o bien lo jugaba todo a la consecución, por naturaleza efímera, de un(os) *instante(s)*, que no un *estado*, de goce, o bien reducía el placer a mera ausencia de dolor.

Fue necesaria la invención, moderna, de la vida privada, de la que hablé aquí atrás, en el capítulo XXII, y luego la extensión, gracias al aumento,

contemporáneo, del tiempo libre, para que el «contenido» de la felicidad pudiera erigirse en «invitación» a una forma nueva —y antigua— de vida: el ocio. Pero el ocio antiguo era indivisible del *studium* o afición al estudio, de la teoría y la contemplación, no a todos accesibles, ni entonces ni ahora. Por eso hoy no se habla tanto de ocio como de «tiempo libre» (que cada cual emplearía a su albedrío y que, de hecho, casi todos emplean doblegándose a las propuestas de la presión social de los medios de comunicación) y, cada vez más, de «vida cotidiana». Algunos apartados de esta Segunda parte se han

dedicado a poner en evidencia las trampas de la vida cotidiana, lo que ésta tiene de inconfesada *voluntad* competitiva y de espectacular *representación* de sí mismo ante los demás.

Pero nuestra época ha hecho, está haciendo, dos descubrimientos importantes para dotar de un nuevo «contenido» a la felicidad: el descubrimiento —Merleau-Ponty— de que «yo soy mi cuerpo», y el descubrimiento —Ortega— de que «yo soy mi circunstancia». El cuidado y fruición del cuerpo, no tanto en el deporte competitivo, que no es sino una

forma nueva y estilizada del trabajo, sino en el solaz mismo y en el esparcimiento ecológico —pensemos en el montañismo, en el esquí, en la natación, en el vuelo sin motor— como inmersiones en el todo —aire, agua, tierra, mundo, luz— de la realidad.

Decía antes que el ocio como «forma», personal e interpersonal, de felicidad requiere una preparación cultural que no todos poseen. De ahí la importancia comunitaria de la Fiesta (capítulo XXI), que abre a todos un ámbito de colectiva felicidad. La Fiesta, sin embargo, se estaba cotidianizando y trivializando. Actualmente se vive un

esfuerzo de recuperación de su sentido público, que es importante. Por otra parte, en el otro extremo, la conciencia de que nuestra vida consiste (capítulos XXV y XXVI) en auto-narración y auto-representación (¿ante quién?) puede y debe otorgarnos una ocasión de «fiesta interior», es decir, de felicidad.

En fin, si esta Segunda parte que el lector tiene en sus manos se lee a la luz de este Apéndice, queda abierto a su segunda sección y, a su modo, constituye una vía de acceso, no sé si a la *felicidad*, sí a lo que puede ser su *contenido*.

Segunda
Sección

MORAL DE LA
VIDA PERSONAL
Y RELIGIOSA

XXVII - ESPERAN-(ZA), DES-PRENDIMIENTO Y FELICIDAD

¿La felicidad será, como en el título de Bertrand Russell, una «conquista»? Todos aspiramos a la felicidad y la buscamos. ¿Logramos encontrarla? La conjuramos, incluso en la imposición de nombres, Félix, Felisa, (Dentro de mi familia, un tío abuelo ya se llamó así; luego, mi madre, un primo carnal mío muy querido, ahora una, la menor, de mis hijas lleva ese nombre.) La buscamos en el arquetipo del hombre feliz, para imitarle y revestirnos con su

ropa, pero el único hombre feliz que se encontró sobre la tierra, ni siquiera camisa tenía.

Buscamos la felicidad en los bienes externos, en las riquezas, y el consumismo es la forma actual de esa puesta —y apuesta— del *summum bonum*. Pero la figura del «consumidor satisfecho», de Tierno Galván, es ilusoria: el consumidor nunca está satisfecho, es insaciable y, por tanto, no feliz. Claro está que puede *contentarse con* lo que ya tiene, pero entonces renuncia a la felicidad y la sustituye por el contentamiento [contento es el «contenido», el que se da por (bastante)

satisfecho, a casi un paso de la resignación], Pero la felicidad no lo es nunca de lo «bastante», y no basta, sino que, como suele decirse, *rebosa*, rebosa de felicidad. Es en ese rebosar en lo que, precisamente, consiste la desmesura de la felicidad.

¿Puede consistir la felicidad en *tener*, tener bastante, mucho, muchísimo? Quien tiene, retendrá o no, pero vive siempre en la preocupación, en el cuidado de perderlo. Y la preocupación, el cuidado (constitutivo de la existencia humana, según tantos pensadores, el último y más consciente Heidegger) es incompatible con la

felicidad. Por eso, a los acotamientos, a los jardines de recreo de la felicidad se los llamaba, en el siglo XVIII, *Sans Souci*.

Podemos buscar la felicidad en el espejo de reconocimiento que los otros nos presentan para que nos complazcamos en nuestra propia imagen: es el triunfo, la gloria en el sentido de óptima reputación o fama, los «honores» de que hablaban los moralistas antiguos. Pero ¿no es todo eso sino pura vanidad, en definitiva nada o casi nada? Con respecto a los otros, la perfección estribaría más bien en ser y vivir para ellos, para los demás.

Pero, ¿estaríamos dispuestos a llamar a esa entrega felicidad?

Otro modo de búsqueda de la felicidad, no en los otros, sino en uno mismo, es la autocomplacencia: así, el goce del propio placer, el hedonismo, a punto siempre, en cuanto se interioriza, de volverse narcisista.

Frente a él, los moralistas rigurosos nos hablarían de la *per-fección* en hacernos perfectos, realizadas todas nuestras posibilidades, consistiría la felicidad. Pero la complacencia — inseparable siempre de lo que entendemos por felicidad—, complacencia en la propia perfección,

en la propia virtud, ¿no es eticista, farisaico perfeccionismo? Proponerse ser santo es la manera más segura de no llegar a serlo; análogamente, proponerse ser perfecto, y creerse perfecto, es, otra vez, vanagloria.

La felicidad como *estado*, el perfecto bienestar, es, en la hipótesis de su efectiva vivencia, un estado efímero, un «instante», un equilibrio o armonía tan inestable como pasajero. Y desde este punto de vista cabría ver la vida como el *ralentissement* de la felicidad, la felicidad *au ralenti*; y en la felicidad, una «instantánea» de la vida. Cuando se es viejo, como yo, se ve la vida como un

soplo, un momento. Su revelado, al ritmo y duración reales de la macrotemporalidad, se nos aparecería en el instante —supuesto que se logre— de la felicidad.

Acabamos de introducir la noción de temporalidad. Precisamente por ese carácter absolutamente efímero, instantáneo, del bienestar supuestamente feliz, el estado de felicidad, en tanto que duradero, se ha retroyectado en el pasado —un pasado que no volverá—, la Arcadia, o más bien, se ha proyectado en un futuro o porvenir inalcanzable, en un porvenir ultramundano o intramundaneamente escatológico, en la

Utopía. La felicidad es el rostro subjetivo de la objetiva utopía. ¿Dónde está la utopía? En ningún lugar ni tiempo reales, sólo en nuestra esperanza de felicidad. (Por eso mismo las pequeñas felicidades que rompen la cotidianidad, más que en la Fiesta misma, las vivimos en la ilusión de su víspera.)

Quiero terminar con una reflexión que se *desprende* (y hay aquí, como se verá en seguida, un juego de palabras) de lo ya dicho. Aspiramos todos a la felicidad porque, en tanto que bien *absoluto*, pertenece a la estructura misma de la condición humana. Pero aspirar no es lo mismo que «buscar» y,

todavía menos, que «conquistar», ni fuera ni dentro de nosotros mismos. La felicidad, en la modesta medida en que aquí nos es accesible, es un *don*, el don de la paz interior, espiritual, de la conciliación o re-conciliación con todo y con todos y, para empezar y terminar, con nosotros mismos.

¿Qué disposición es la más adecuada para la recepción de ese don? Sin duda que el *des-prendimiento*, no estar prendido a nada, y, des-prenderse de todo, saber des-cuidarnos o des-preocuparnos. El talante vital místico se revela así como el modo pasivo, activamente pasivo, si se me permite la

expresión, de esperan-(za) de la felicidad. La felicidad, como el pájaro libre, no está nunca en mano, sino siempre volando. Pero tal vez, con suerte y quietud por nuestra parte, se pose, por unos instantes, sobre nuestra cabeza.

XXVIII - JUEGOS DE LENGUAJE EN TORNO A LA ESPERANZA

Las dos raíces, las dos grandes raíces culturales de Occidente son, por una parte, la griega y, por otra, la judeo-cristiana. Eso es una cosa obvia. Pero me pregunto si la raíz griega no consiste fundamentalmente en nuestro conocimiento del *logos*, de lo que significa el *logos* en tanto que *decir* o hablar —que es lo que, en principio, significa la palabra en griego—, y si la raíz judeo-cristiana no consiste fundamentalmente en la promesa y, por

tanto, si se me permite el juego de palabras (voy a traer aquí unos cuantos, como ya se ve por el título), si la promesa no es el pre-decir. En definitiva, la profecía, tan importante en la Biblia. De modo que, por una parte, se trata del decir y, por otra, del predecir.

En cuanto al decir, el *logos*, yo no diría que es inteligencia en el sentido en que hoy se habla tanto de inteligencia, es decir, de inteligencia animal —los chimpancés de Köhler en las Islas Canarias o los delfines, etc.—; ni, por supuesto, lo que hoy interesa mucho más, inteligencia artificial, y me

pregunto si, más radicalmente, no será el *logos*, no consistirá —según una afirmación de Ortega— en la asistencia a la propia existencia. Lo característico del hombre no sería, desde este punto de vista, tanto el ser racional o el ser inteligente, en el sentido, repito, de inteligencia animal o inteligencia artificial, sino el asistir a la existencia, es decir, asistir en tanto que nos desdoblamos y tomamos una cierta distancia de nosotros mismos. Eso es, en definitiva, lo que significa conciencia, que nos desdoblamos y, a la vez —ya dije que iba a abusar de los juegos de palabras—, nos doblamos de nuevo

sobre nosotros mismos, y en ese ir y venir del yo al mí o del mí al yo (en castellano no se sustantiva nunca la palabra «mí», pero en otras lenguas, sí; en francés se puede hablar del *moi* y en inglés del *me*) hay siempre esta distancia entre el «yo» y el «mí», como diría Ortega, entre el yo ejecutivo, el yo que hace las cosas, y el yo reflexivo que se vuelve sobre el «yo».

La conciencia no es sino eso: el hombre percibe y ve, lo cual no le diferencia probablemente mucho de los animales, pero él ve que ve, si se me permite la expresión, es decir, sabe que ve y sabe que sabe, y eso es lo que le

diferencia, en mi opinión, fundamentalmente de la inteligencia animal o de la inteligencia artificial, este desdoblamiento, este volverse sobre «sí mismo» y *saberse o verse*.

Dicho de otra manera, pero confirmándolo con el mismo juego: el hombre es existencia, *eksistencia*, es decir, es estar fuera de sí, que es lo que significa etimológicamente la palabra. Y con esto nos acercamos ya a nuestro tema. Si consideramos —aunque esto puede discutirse— que el «sí mismo» puntual es el del presente, cuando sale fuera de sí, lo hace bien hacia el pasado, bien hacia el futuro. Se puede hablar de

este modo, se puede decir que nosotros salimos desde nuestro presente y vamos hacia el pasado o hacia el futuro, pero también se puede, a la inversa, expresarse diciendo que presentizamos el pasado o el futuro, es decir, no que nos salimos del presente para ir hacia el pasado, o hacia el futuro, sino más bien que traemos el pasado y nos hacemos la ilusión, no mucho más que la ilusión, de traer el futuro al presente, es decir, la presentización.

Por tanto, según eso habría como dos éxtasis —Heidegger habla ciertamente de los tres éxtasis del tiempo, el presente, el pasado y el

futuro, pero como yo me estoy apoyando en el presente, prefiero hablar sólo de dos éxtasis del tiempo en tanto que presente—: Un éxtasis hacia el pasado y un éxtasis hacia el futuro. Y la verdad es que la palabra éxtasis también puede tomarse no sólo en este sentido, digamos etimológico, en que lo toma Heidegger, sino, por lo que se refiere al juego mismo que estoy llevando a cabo, también respecto del éxtasis propiamente dicho, o religiosamente dicho, del éxtasis místico.

Porque el éxtasis místico también ha sido concebido a lo largo de la historia—San Pablo es un ejemplo y San Juan

de la Cruz sería el otro— bien como una salida de mí mismo, del yo, y una elevación hasta el séptimo cielo, o el que quiera que sea, pero fuera de uno mismo; o, al revés —San Agustín—, como búsqueda en la intimidad, en el *interiore homine*, en el hombre interior.

No se trata de que yo quiera hacer aquí ninguna reflexión sobre el éxtasis místico, sino simplemente demostrar cómo no estoy abusando excesivamente de la palabra, cuya invención no es mía, ya lo he dicho, sino de Heidegger, por cuanto, en efecto, se puede hablar de un éxtasis del presente en los dos sentidos; es decir, en tanto que yo salgo del

presente para retrotraerme al pasado o proyectarme en el futuro, o a la inversa, en tanto que presentizo en mi actualidad el pasado o el futuro.

Evidentemente, salimos del presente hacia el pasado o traemos el pasado al presente, desde el punto de vista personal, por la memoria, por el recuerdo y, desde el punto de vista colectivo, por la memoria colectiva, por la historia. De modo que memoria e historia serían los modos de presentizar el pasado. Un pasado que, en todo caso —es importante subrayarlo, aunque no se refiera muy directamente a nuestro tema—, no es nunca reproducido tal

cual, sino que ese pasado que presentizamos es un pasado cambiante y abierto. Lo que nosotros recordamos son, unas veces, recuerdos de recuerdos; otras, transformaciones de auténticos recuerdos. Porque la cuestión es mucho más compleja que la que plantearía una especie de caja registradora o de grabadora, a la que no habría sino que poner en marcha y nos daría ya el pasado. No hay tal cosa. El pasado nunca se reproduce tal cual, y de ahí que los grandes escritores hayan ido *a la recherche du temps perdu, passé*, etc.

Pero el pasado no es de ninguna manera tan diferente del futuro. Se

parece al futuro en tanto que no lo tenemos registrado (pese a que lo tenemos detrás no lo tenemos registrado), sino que es cambiante y ello no solamente por lo que se refiere al pasado personal de cada uno de nosotros, sino también al otro pasado, al colectivo, al supuestamente registrado en la historia. No sin razón se ha dicho que el historiador es un profeta al revés. Es un profeta al revés, es un profeta del pasado, pero en definitiva también cambia el pasado. Cada historiador lo ve (exagerando un poco) de una manera distinta. Si el profeta pre-dice, el historiador re-dice, pero, tomando en

serio la expresión, porque re-decir no es lo mismo que decir otra vez exactamente lo mismo que antes. Esto por lo que se refiere al éxtasis del pasado.

Y ahora entramos en nuestro verdadero tema, el éxtasis hacia el futuro, la salida hacia el futuro, el traer, en la medida de lo posible, el futuro al presente. Precisamente si con respecto al pasado veíamos que se hacía por la memoria, con respecto al futuro se hace por la esperanza. La esperanza anticipa, predice, profetiza, no reflexiona — tomando la palabra en su sentido rigurosamente semántico—, sino que más bien pro-flexiona, porque no se

vuelve, sino que, al revés, mira hacia adelante en esta pro-flexión del futuro. Y esta pro-flexión del futuro es una estructura de carácter ontológico, o, si se quiere, antropológico.

Se trata de un *continuum* entre el «aguardar» y el «esperar». Aguardar en castellano es una palabra distinta de esperar, y no solamente en castellano, aunque en nuestra lengua, si bien se mira, no es tan diferente, porque lo mismo podemos decir que aguardamos a un amigo o que esperamos a un amigo. Pero lo cierto es que nosotros en castellano establecemos esa continuidad entre el aguardar y el esperar y podemos

decir de una manera equivalente: «estoy esperando a fulano» o «estoy aguardando a mengano», sin que eso signifique que hayamos puesto grandes esperanzas en tal cosa. En castellano podemos estar esperando simplemente el tranvía, el autobús o lo que quiera que sea, pero no así en otras lenguas —ni en francés, ni en inglés, ni en alemán podemos decir yo estoy esperando el autobús, porque hay palabras netamente diferentes—. Sin embargo, la cuestión es un poco diversa porque en francés, en efecto, una palabra es *attendre* y otra, es *espérer*, pero en inglés, aunque también hay dos palabras distintas, *wait* y *hope*,

se puede decir *I wait for* o *I expect*. *Expect* es ya una palabra expectativa, de expectación, que lleva en sí algo que significa o acerca a la esperanza. En cualquier caso, lo que me importa es subrayar este *continuum* que en castellano se advierte muy bien entre el aguardar o esperar en ese sentido de *atiente* y el esperar en este sentido de esperanza.

El francés nos sirve mejor para marcar la diferencia entre las distintas clases de esperanza; es decir, entre las esperanzas en plural, que son las esperanzas concretas, cotidianas o no, que no se pueden denominar en francés

sino con la palabra *espoir*, y la esperanza teológica, o su equivalente, la esperanza absoluta, que se denominaría *esperance*. Esta diferencia me parece que es importante, pero en ninguna lengua de las nuestras se señala con la precisión que lo hace la francesa. Todo este *continuum* es el *continuum* de la esperanza, que culmina, o, mejor, termina, en la utopía. Pero utopía etimológicamente significa «en ningún lugar», en ningún donde —el *nowhere* del inglés—. Pero sería preferible entender la utopía, no en su aceptación etimológica, sino más bien en tanto que es lo que está, no más allá de cualquier

lugar, que es lo que literalmente significa, sino más allá de cualquier tiempo, de los tiempos, de los tiempos nuestros. Porque «escatología» puede entenderse en un sentido o en otro, como el extremo espacial o como el extremo temporal. Y me parece que sería más útil entender utopía, no tanto en un lugar en el séptimo cielo o donde quiera que sea, sino en un tiempo más allá del tiempo material, del tiempo nuestro.

Pero, claro está, este más allá del tiempo nuestro puede entenderse ultramundánamente o intramundánamente. Intramundánamente se hace relación, y ésa será seguramente

la concepción más completa de la utopía, no solamente atendiendo, a la etimología o no solamente atendiendo como historia, a la dimensión temporal, sino a la una y a la otra. Entonces, en efecto, escatología sería ultramundana si ponemos la utopía más allá del tiempo mundano y más allá del espacio mundano; y, por el contrario, la utopía ultramundana —por ejemplo, la utopía del marxismo, del tránsito del socialismo al comunismo— sería aquella que pone la utopía dentro del mundo, pero en el extremo del mundo, es decir, en un más allá que no se sabe cuándo se alcanzará.

De modo que, podríamos decir que la esperanza, como, por otra parte, la memoria, consiste no tanto en unas capacidades, la capacidad de esperar, la capacidad de recordar, sino en unas estructuras antropológicas en el sentido fuerte de la expresión «estructura antropológica». Sobre esa estructura, como sobre la necesidad —hacer de la necesidad virtud— puede montarse una virtud. Con esto no estoy negando de ninguna manera —Dios me libre, si se me permite la expresión, en este caso muy adecuada— la virtud de la esperanza, la virtud teológica o teologal de la esperanza. Pero esta esperanza

puede convertirse en una virtud porque es una estructura, o, si se quiere, es una necesidad. Una necesidad que, según lo que intento hacer ver, incluye, porque se trata de un *continuum*, tanto las esperas cotidianas, las esperanzas concretas o *espoirs*, las esperanzas sumamente importantes de bienestar, de paz, incluso —no sé hasta qué punto— de felicidad. Aunque quizás el concepto de felicidad es el gozne sobre el cual gira la relación entre los *espoirs* plurales, pero en definitiva concretos por importantes que sean, y la esperanza, o quizá «felicidad», sobre todo si entendemos felicidad en el sentido, digamos,

filosófico-teológico, de *beatitudo*. Entonces, la felicidad sería efectivamente el gozne sobre el cual gira y en el cual se relacionan las esperanzas y la esperanza. Y, por último, la suprema esperanza tramundana es personal: un esperar en *alguien* más que en *algo*.

Pero, claro está, esperar, lo mismo que recordar, no es, de ninguna manera, tener. El tiempo pasado se nos fue y aquello que gozamos o aquello que padecemos en el tiempo pasado ya no lo tenemos. Y lo mismo ocurre con el esperar. El esperar tampoco es, de ninguna manera, tener. Ello quiere decir que la inseguridad es también una

estructura ontológica del hombre, una estructura antropológica. La estructura antropológica de la inseguridad con respecto al *logos* es la duda. Puedo pensar tal cosa pero nunca puedo descansar plenamente en tal cosa porque todo es dudoso y, por tanto, todo puede ponerse en cuestión, todo es cuestionable. Precisamente lo característico del *logos*: cuestionamiento de todo frente a cualquier dogmatismo. Pero otro tanto ocurre con la promesa o con la esperanza. La esperanza también es una esperanza dudosa, de ahí el que en la reflexión de Kierkegaard, la distinción

—que existe también semánticamente en alemán— entre *Zweifel*, que es dudar, y *Zweifel* anteponiéndole el prefijo *ver*: *verzweifeln*, que es desesperar, sea también muy instructiva. Muestra muy bien esta relación entre el dudar, es decir, el cuestionamiento por lo que se refiere al *logos*, y el desesperar, cuestionamiento por lo que se refiere a la esperanza. Dudamos de lo que creemos saber y desesperamos de aquello que esperamos, porque precisamente en eso consiste, yo diría que eso es, la condición humana.

En muchas ocasiones he contado una anécdota que le ocurrió a Karl Barth. En

Las Rencontres de Ginebra se reunían gentes de distinta formación, con distintos puntos de vista, y en el grupo había una persona, un italiano si no recuerdo mal, más o menos marxista, que continuamente estaba insistiendo en la ortodoxia. Cuando se dirigía al Profesor Barth, añadía siempre: «claro, como usted es ortodoxo...». Y Barth estaba ya un poco harto de aquello, hasta que en un momento le dijo: «Pues sí, yo soy ortodoxo, yo soy cristiano. Pero voy siempre acompañado de otro que no solamente no es ortodoxo, sino que ni siquiera es cristiano, y que es como mi sombra. Yo procuro deshacerme de esa

sombra, pero nunca consigo hacerlo». Probablemente, por lo que se refiere a nuestras dudas y a nuestras desesperaciones, a todos nos pasa lo mismo; porque la duda y la desesperación no son sino la otra cara, el envés, el lado negativo de la esperanza.

Hemos dicho antes, tomando la expresión etimológicamente, que esperar es *ek-sistir*, es estar fuera, fuera en el pasado —memoria o recuerdo— o en el futuro, esperanza. Pero también se podría decir que esperar es *in-sistir*; es decir, estar en aquello que se está, plenamente, como afianzándonos en

aquello que es nuestro recuerdo, o lo que, sobre todo, nos importa aquí, que es nuestra esperanza. Así, el esperante, el que está asistido de la esperanza, es el que *insiste* en ella, y, por el contrario, el que desespera es el que *desiste* de la esperanza. De modo que la desesperación, desde este punto de vista, sería un desistimiento, un de-sistir de la esperanza.

Hay un de-sistir fundamental que es la anticipación o futurición o —al revés— la presentización de la muerte. Esto sería la desesperanza, la desesperación suprema, y el talante correspondiente — como es bien sabido desde Heidegger,

por lo menos—, la angustia. Ahora estoy oponiendo la esperanza a la desesperación desde un punto de vista más antropológico, desde los *Stimmungen* o los *talantes*. Y, en definitiva, la desesperación no sería sino la expresión de ese talante todavía inexpreso que es la angustia, que consiste en un sobrecogimiento; como la verbalización o el dar un cierto *logos* a la angustia. Angustia y desesperación, por tanto, se corresponden aunque en planos antropológicamente distintos: la angustia sería un talante más desnudo de expresión, de ser dicho (no quiero emplear la palabra razón o inteligencia),

un talante no dicho, mientras que la desesperación sería ya el decir de ese talante.

Pero, de la misma manera que a la desesperación le corresponde la esperanza, y a la esperanza la desesperación, a la angustia le corresponde una especie de confianza todavía no capaz de decirse a sí misma; una especie de fiducia primordial que, aun cuando en otro nivel antropológico, es, como la esperanza, eminentemente personal, confianza no en algo sino en alguien.

XXIX - PROFECÍA Y ESPERANZA

¿Un modelo profético de sociedad? ¿Qué debemos entender por tal? No, de ninguna manera, en la circunstancia histórica actual, tras el sometimiento del mundo occidental a una experiencia radical de *secularización*, la vuelta, el retorno a un modelo profético-religioso *stricto sensu* al modo del profetismo bíblico. Es cierto que algunos pensamos que, por ahora, se ha puesto punto, final o no, al proceso de «desencantamiento del mundo» y que empezamos a vivir un ambiente de «reencantamiento» y nueva

y libre religiosidad. Mas la profunda experiencia anterior de la secularización no ha ocurrido en vano y es indeleble. Por tanto, la reactualización del profetismo sólo es posible como pura *categoría formal* que, aun cuando de origen religioso, es secularizable y ha sido ya secularizada por los «profetas» laicos modernos, de Karl Marx a Ernst Bloch, aunque, es verdad, no sin residuo «religioso», cuando menos de talante, tono de vida y moción de esperanza.

¿Se han dado en nuestro tiempo movimientos proféticos de este tipo laico? Ciertamente que sí. Si no queremos remontarnos a la Revolución

por antonomasia, la Revolución Francesa, y las que la siguieron, por ella inspiradas, ahí está el marxismo. Después de él, Jean-Paul Sartre quiso ver en los inicios de la revolución cubana —detenida en seguida y ahormada «desde fuera» por la URSS— un «hacerse» desde dentro de sí misma, sin ateniéndose a «modelos» previos y generando *in fieri* su propio «prototipo». En fin, y para no hablar de la mal conocida por dentro y no-occidental revolución cultural china, la preparación —en América y en Alemania— y la eclosión —en París— de la revolución de Mayo del 68 han

sido la por ahora última manifestación de esta naturaleza.

¿Cuál parece ser su presupuesto? El de una sociedad en neoformación, dotada de vida, tan bullente y palpitante como informe, en general, por desagregación del viejo orden constituido y a la búsqueda de una nueva estructura social y psico-social sobre la base de un cambio radical de conciencia colectiva.

El *profetismo* empieza, pues, por oponerse a la *institución* establecida y por levantar, frente a ella, una propuesta positiva. Es, en el estricto sentido etimológico, una hetero-doxia. El

sacerdote, el oficiante, el «ministro», están dentro de la institución y, como mucho, si son abiertos, asumen la función de resolver los conflictos del individuo con ella. El profeta no está siempre abiertamente *contra* la institución, pero *sí fuera* de ella (y ciertos representantes, ciertos sacerdotes, ciertos ministros de espíritu abierto pueden tener oídos para el profeta). Está necesariamente «fuera» de la institución porque su «carisma», su don de «profecía», no fluye por los canales de la «gracia» ordinaria, ordenada y bien administrada, por los de la «gracia de estado». (Tómese esta

expresión, y todas las que la anteceden, en sentido secularizado y, por tanto, desde el punto de vista religioso, figuradamente.) El «carisma» del profeta es, como el del místico, extraordinario. Pero su experiencia es menos inefable que la de éste: puede transmitirse verbalmente, si bien con palabras que contienen, siempre, un margen mayor o menor de ambigüedad y, cuando se trata de «oráculos», que son —conviene adelantarlo ya— cosa distinta de la profecía, incluso de equívocidad.

En su estar «fuera» del orden establecido, pero no necesariamente

contra él, y en su *decir* algo que ha *oído*, una *voz*, no por «interior», menos trascendente a él, el «profeta» se diferencia del ácrata, del anarquista. Podría pensarse que, en cambio, se asemeja a éste en su solitariedad, en su ser, por lo menos en principio, voz que clama en el desierto (suponiendo, lo que es mucho suponer, que el anarquista sea un solitario). ¿Es así necesariamente y, sobre todo, es así actualmente, es ese el modo laico del profetismo contemporáneo? Antes de responder a esta pregunta, veamos, o intentemos ver, el modo de incardinación del «profeta» —antiguo o moderno, religioso o laico

— en la realidad y en la temporalidad.

El profeta, como cada cual, vive en la realidad, sí. Pero pronto está dicho eso, realidad, realidad humana. Las categorías fundamentales de esa realidad humana son 1) la cultura (o culturas), siempre en función del 2) lenguaje (o lenguajes), 3) el espacio y 4) el tiempo. Se diría que estas dos últimas «intuiciones fundamentales» nos son comunes a todos, pero ¿hasta qué punto es eso verdad? Junto al espacio «real», que cada cual construye a su medida (incluso literalmente: no es de ningún modo igual el «espacio», el «mundo» del hombre sobresalientemente alto que

el del hombre enano), existen el espacio imaginario, el espacio estético y también el «espacio» telefónico, el espacio televisivo, etc., y asimismo el espacio del que padece claustrofobia o, por el contrario, agorafobia. Y otro tanto acontece con el tiempo: tiempo mítico, tiempo métrico y cuasi espacial del reloj, tiempo vivido al modo bergsoniano, temporalidad heideggeriana, etc. Aquí, más que la espacialidad, es la temporalidad la categoría que nos importa (también podría reflexionarse sobre el profetismo y la cultura, o en su relación con el lenguaje, en la línea de lo que sugerimos

al confrontarlo con la mística). ¿En qué sentido es peculiar la concepción profética de la temporalidad?

Todos los humanos vivimos el tiempo en sus tres «éxtasis»: presente, pasado y futuro. Se dice, un tanto ingenuamente, que vivimos, los más y lo más, en el presente. Mas en tanto que hombres de memorias y recuerdos, todos vivimos no menos en el pasado; y el historiador, por decirlo así, también profesionalmente, y, por eso, no sin razón, ha podido decirse de él que es el «profeta del pasado». Pues, en efecto, el pasado privado es configurado por cada cual, según su modo y voluntad, y las

memorias y autobiografías son buen testimonio de ello; y el pasado público, común o histórico, es susceptible de diversas configuraciones que los historiadores construyen. En sentido semejante, pero no igual, el intelectual, yo lo he repetido mil veces, es el «profeta del presente», quien de forma conceptual a lo que sus contemporáneos sienten y viven, sin acertar a expresarlo, o a expresarlo suficientemente. Mas el profeta por antonomasia, el profeta propiamente dicho, es, claro está, el profeta del futuro. Cabe pues decir que el profeta vive predominantemente y, desde luego característicamente, en el

futuro. Mas ¿cuál es, dicha con cierta precisión, esa relación profética con el futuro? No la de su *fore-casting*, la de su moldeamiento futuroológico, mediante extrapolación cuantitativa progresiva del presente y «proyección» desde éste en el porvenir. (Ha sido esta «proyección» el modo genuino de habérselas con el futuro del fáustico hombre moderno, con su dinámico-dinamizadora voluntad de poder.) Pero tampoco es, en el otro extremo, el modo estático y cuasi-pasivo de intentar «pre-ver» el futuro, en el sentido de «escrutarlo» o «escudriñar» (clarividencia), de proveerse de unos

anteojos de larguísima vista con los que «verlo»; o bien de tratar de «leerlo», descifrando los signos de la naturaleza (augurios, adivinación, astrología, quiromancia), u «oyendo» un «oráculo» totalmente exterior a su receptor.

No. El profeta profetiza, o pretende profetizar, no desde la voluntad de poder ni desde el cálculo y la previsión, sino desde el Sentido último, escatológico (escatología ultramundana o intramundana), y sumergiéndose en él. Hay dos modos fundamentales de compenetrarse en el futuro, según se viva éste con Sentido o como sinsentido: la angustia (de la Nada) y la esperanza.

El profeta profetiza desde la fiducia, que es confianza-esperanza y, en tanto que tal, también fe que mueve montañas. El profeta es Dios, es el Sentido, es la Esperanza, hablando a los hombres por boca del hombre. Es, frente al pasivo y escéptico «¿qué cabe esperar?», la recuperación de la dimensión activa y creyente de la futurición. Es, en suma, la *acción* profética (y en tanto que tal, no inmanente, sino trascendente al profeta) sobre el futuro. La secularización sin residuo religioso alguno del enfrentamiento con el futuro es la futurología. El «reencantamiento» en la vivencia del futuro es el profetismo. Y

ahora tal vez estemos en condiciones de responder a nuestra pregunta anterior sobre la vida, en soledad o en comunidad, del profeta. El profeta antiguo actuaba, o parecía actuar, no desde la sociedad, sino desde la Revelación, y no sólo directamente desde el futuro, sino a través de los hombres para quienes profetizaba, pues que la fe, confianza y esperanza de estos hombres eran condición necesaria al cumplimiento de la profecía y al surgimiento mismo del profeta.

El profeta requiere, pues, una comunidad de base para la cual profetizar, el profetismo es siempre

comunitario. Pero el profetismo secularizado de nuestro tiempo es comunitario por modo eminente. El profeta contemporáneo o, mejor dicho, los profetas, pues son siempre plurales, prestan su voz, dotan de palabra, a lo que la comunidad oscuramente espera. Pensemos, por ejemplo, en la última gran profecía —incumplida o, tal vez, propuesta, como muchas de los profetas antiguos—, la de la Revolución que pareció llegar en Mayo de 1968: ¿no fue mucho más la acción colectiva de la juventud de entonces que el concreto acto profético de tal o cual de sus mentores?

La profecía, acabamos de verlo, se cumple unas veces, se incumple otras. Pero, sobre todo, abre un período de tiempo, el tiempo durante el cual se espera su cumplimiento. ¿Cuál es, durante ese período de tiempo, su relación con la *institución*, con el Poder? La que ya dijimos: el auténtico profeta no ha de estar necesariamente *contra* el Poder, pero *sí fuera* de él. Es imposible un «Gobierno de los Profetas»: en Israel gobernaron los Jueces y los Reyes, pero nunca los Profetas (he aquí una de las evidencias —en seguida anotaremos otra— de que Jomeini o, pese a sus inclinaciones

milenaristas, Juan Pablo II, no encarnan el profetismo). Lo que sí es posible es que con el pueblo, y en cuanto que forman parte de él, quienes lo gobiernan reciban y hagan suya la profecía, es decir, esperen su cumplimiento. Pero el profetismo no puede institucionalizarse.

El profeta, no debería hacer falta repetirlo, mira siempre al futuro y anuncia el *nuevo* acontecimiento. He aquí la segunda razón por la cual un Jomeini (o un Juan Pablo II, al contrario que un Juan XXIII, adelantado de un tiempo... que no ha llegado), pese a su adopción de gestos y ademanes proféticos e incluso de su asunción de un

estilo profético (que, dicho sea entre paréntesis, Juan XXIII nunca pretendió), no pertenece al tipo profético, pues no se propone *traer* a la comunidad el futuro, sino *retrotraer* ésta al pasado. El reaccionario no espera nada bueno del porvenir y ni tan siquiera se encuentra a gusto en el presente, por lo cual quisiera volver con la comunidad entera a lo que ya pasó. Es, por naturaleza, antiprofético y antiprofetista, como no sea de catástrofes.

Es expresivo el contraste entre Juan XXIII y Juan Pablo II. En los últimos tiempos se advierte una ausencia total del contenido profético y, por tanto, de

auténtico profetismo, pese a que se continúen gestos y ademanes solemnes, vaciados de todo anuncio de novedad. Lo cual nos lleva a hacernos una pregunta final, la de si, como piensa y ha dicho Alfredo Fierro, la fase profética de nuestra cultura habría terminado y hoy ya no se puede esperar nada mejor que la preservación de lo esencial del presente y, todo lo más, modestos mejoramientos accidentales en continuación y continuidad con él. Nuestra penuria radical sería, pues, una *penuria de esperanza*. (No esperaríamos ya ningún «evangelio», ninguna «buena noticia».) Habríamos de

atenernos al puro presente y, defendiéndolo como nuestro único y último bien, vivir sólo en él y para él; o bien escapar de él para sumirnos en la intemporalidad de la *mística*. Del futuro, tiempo de la muerte no sólo individual sino colectiva también, tiempo de la catástrofe nuclear y de la extinción de la humanidad y aun de toda vida, nada querríamos saber sino para retrasarlo lo más posible y que el presente dure y perdure, amén.

Frente a tal desesperanzado estado de espíritu sólo cabe, individualmente, levantar una esperanza desnuda de contenido profético, una esperanza

vacía, aunque abierta a lo que venga, un «sí» al futuro, cualquiera que éste sea. Pues el profetismo, el modelo profético de existencia, es siempre un modelo comunitario. Los profetas profetizan porque esperan. Mas, a su vez, ellos advienen porque son esperados. Ellos mismos, en ese su ser esperados por el pueblo, son ya el balbuceo comunitario de la profecía. Cuando un profeta vuelve, de nuevo, a hablar, es que se están recuperando ya el futuro y su esperanza.

XXX - LA VIDA Y LA MUERTE

Hay dos modos de enfrentarse con el todo de la realidad: el cosmológico y aun metafísico, y el antropológico o existencial; el del ser en cuanto tal y el de nuestro ser. Desde el primer punto de vista, la muerte desde luego, pero también la vida, la realidad intramundana de la vida, carecerían de importancia. Lo esencial sería el ser subsistente más allá de la muerte y de la vida, del cual éstas no serían sino avatares, sucesos prolijamente narrados en el cronicón de la pequeña historia

familiar o, cuando más, en el de la antropocéntricamente denominada gran historia universal, meros aconteceres biológico-biográficos, exclusivamente localizados en el planeta Tierra. Desde el segundo punto de vista, el geocéntrico, biológico y antropológico, vida y muerte son los dos conceptos fundamentales de la existencia, ya que ésta se enmarca entre el acontecimiento del advenir a la vida, del nacer, y el de perder la vida, del morir. Conceptos, pues, ambos, fundamentales desde el segundo punto de vista, el que adoptamos aquí. Conceptos también polarmente opuestos. Empecemos por

deslindar los modos como puede concebirse esta polaridad. Son si, para empezar, concebimos y escribimos no sólo, como es obvio, la muerte, sino también la vida, con minúscula, de puros acontecimientos intramundanos, tres: polaridad absoluta, con total incompatibilidad entre la una y la otra; concepción de la vida en función de la muerte; y concepción de la muerte como muerte de la vida. Si, por el contrario, concebimos —y escribimos— la Vida con mayúscula, es decir, sacándola de su contexto terreno, biológico, intramundano, cabe una cuarta concepción: muerte en función de la

Vida, es decir, en función de «otra», postulada vida. Nuestro texto consistirá en el estudio de cada una de estas concepciones.

La contradicción de la vida y la muerte

La vida y la muerte, según esta concepción, son incompatibles y nunca se encuentran ni pueden encontrarse, pues, como vio Epicuro, cuando yo estoy, la muerte (todavía) no está, y cuando la muerte está, yo (ya) no estoy. El encuentro entre «vida» y «muerte» ni siquiera puede ser existencialmente

conceptuable, puesto que me es imposible pensar un mundo en el que yo no esté y, cuando lo intento, soy *yo* quien lo sigue pensando, no siéndome hacedero saltar sobre *mí*. Ni puedo, seriamente, pensar mi muerte, ni puedo imaginarla, pues ¿es que no soy *yo* quien imagina el propio entierro, igual que soy yo quien piensa la propia muerte? Lo más que puedo hacer es llevar a cabo un relativo desdoblamiento de mi yo, poniéndome —parcialmente— en el lugar del otro, del otro muerto. Mi experiencia de la muerte es la experiencia de la muerte de los otros. Es decir, que si prescindimos de ese

precario —y lúgubre— jugar a subrogarnos en el lugar de los muertos, al no poder coincidir en ningún punto, por infinitesimal que fuera, mi vida y mi muerte, esta última es siempre, según la expresión de Sartre, muerte *pour-autrui*, muerte para los otros, para los demás.

Es muy improbable que a los más de los hombres se nos dé la ocasión, no ya de asistir —lo que, como acabamos de decir, es imposible— a la propia muerte, sino ni siquiera de verla y sentirla venir. (Es la segunda posibilidad de concebir la relación entre la vida y la muerte, la que examinaremos a continuación.) Como he escrito en otro

lugar, no creo mucho en el recabamiento que hacía el poeta Rilke de la «muerte propia» para uno mismo. No hay «muerte propia» porque lo único que podemos hacer nuestro es, como veremos en seguida, el cuidado, la preocupación de la muerte, pero no a ella misma; la muerte y la vida, repitámoslo, nunca coinciden, no llega aquélla hasta que ésta se ha ido del todo; y cuando al fin llega, produce el despojo de toda «propiedad». Pero sí que hay, puede haber, debe haber una muerte propia de quienes amaron al difunto, de quienes se forjaron una imagen suya y esperan que la «representación» de esa

muerte corresponda a aquélla o que, al revés, descubra, desenmascare otra imagen más supuestamente verdadera. Los familiares, los amigos tienen derecho a que esa última imagen y, con ella, el final de la «representación», no les sean arrebatados. Pues verdaderamente la vida es Representación y la muerte es, en el más grave sentido de la palabra, un gran Espectáculo, el último «rito de pasaje» al que nos es dado asistir. Ver morir es algo supremamente serio. Serio para cada una de las personas próximas, por uno u otro concepto, al que está muriendo; serio para la comunidad a la

que el muerto perteneció. Son los amantes y amigos suyos quienes le convierten en inolvidable, es la comunidad quien lo levanta sobre el pavés del Héroe, quien lo eleva al ara del Santo.

Mas es menester agregar que hoy el auténtico «ver morir», como Espectáculo seriamente dramático, está empezando a ser suplantado por el degradante espectáculo, apto para morbosos degustadores de la violencia, de poder presenciar la «muerte en directo», traducción libre y buena de *Death Watch*, título de una película que se presentó en el Festival

Cinematográfico de Berlín.

El «ver morir» nos es arrebatado, y cada vez con mayor frecuencia, en la muerte por accidente, en la que no suele haber espectadores. Digo que cada vez con más frecuencia, no sólo porque cada vez hay más accidentes, sino también porque una época como la nuestra, que tiende a escamotear el acontecimiento de la muerte, tiende a visualizar todas las muertes como producidas «por accidente», artificialmente, por un fallo de la terapéutica, por un «atraso» en el desarrollo de la medicina. (Así, recordando a aquel pariente, a aquel amigo, suele decirse que hoy,

descubiertas las sulfamidas o la penicilina, «no habría muerto».) Y por lo mismo, es una invención muy característica de nuestro tiempo la de las UVI, la de la muerte con «cuidados intensivos», tubos por todas partes, barullo y ajetreo supertecnológico y separación del paciente de su familia para ser convertido en mero objeto de experimentación para el estiramiento de los tropismos de la vida y reducido a simple pieza terminal de unos instrumentos o aparatos o, como ha escrito el doctor Domingo García Sabell, a «muerto sin cadáver».

La vida en función de la muerte

La muerte, en el caso de un talante mortuorio, puede irrumpir, penetrar en la vida, e inundarla de sentido mortal. Es la vida concebida como ascesis o ejercitación —recuérdese alguna meditación de los ignacianos *Ejercicios espirituales*— de moribundia, de momento de la muerte. Es la concepción estoica, según la cual hay una como correspondencia, semejanza y simetría, entre la cuna y el ataúd, y desde que nacemos empezamos a morir, o somos ya bastante viejos para morir. Sí, no hay

duda de que se puede vivir a la mortecina luz de la muerte, bajo el cuidado o preocupación de la muerte, incluso dando a la vida el sentido de un ser-para-la-muerte (el primer Heidegger). Y en todos los hombres, por inmersos en la vida que estén, surge, cuando menos se piensa, la angustia de la muerte. La muerte es anticipada, física e intencionalmente, por el suicida. Y el cuidado de la muerte, racionalizado y, por decirlo así, domesticado, en la muerte ascética o mortificación. Y la que un tratadista compatriota nuestro llamó «muerte mística» es la actitud de apelación a la muerte más vivamente

animada de espíritu de trascendencia: morir-se para vivir Vida plena (cuarta concepción, de la que al final hablaremos). Y aun cuando la muerte no llegue a invadir con su preocupación la totalidad de la vida, el ver venir la muerte, el sentir cómo se acerca, tan callando, es, para aquellos a quienes es dada esta experiencia, como una penetración terminal del morir en la vida.

La muerte de la vida

Menos o incluso nada patéticamente puede incorporarse estructuralmente la

muerte a la vida, desde otras —y diferentes— perspectivas. Si concebimos la vida como «duración» (la *durée* de Bergson), es evidente que ésta no puede ser indefinida, ilimitada, matusalénica, sino que ha de cobrar una figura temporal, histórica y, como tal, finita. Duración es, por su otra cara, plazo, es decir, emplazamiento (Zubiri). Quien vive está emplazado, es decir, sabe que «sus días están contados». Como vio bien Ortega, si la vida es quehacer y, por tanto, hacer unas cosas y tener que dejar de hacer otras, o sea, preferir, sólo una vida limitada puede consistir constitutivamente en elección:

una vida con tiempo para todo habría de tener una estructura completamente diferente, que los mortales no podemos ni imaginar. La muerte es el límite móvil, el horizonte de la vida. Considerada así la muerte como la limitación, como el «contexto» mortal de la vida, cabe, ya lo hemos visto, un estiramiento artificial de la vida, mediante la reducción del *organismo* a *mecanismo* que sigue, no viviendo, sino funcionando. Cabe también una *negación* de la muerte, considerada ahora como mera «anécdota» (y con esto desembocamos otra vez en la cuarta concepción), cuya única importancia es

la de ayudarnos a esculpir nuestra propia estatua (D'Ors), a transmutar la vida en destino (Malraux), a forjar una «muerte propia», estética y éticamente lograda (Rilke: pero estatua, destino, logro ético-estético, ¿para quién? Para los demás, primera posibilidad o para Dios, cuarta concepción). En fin, es posible también erigir el momento terminal de la muerte en decisivo en cuanto al valor de toda una vida, y, como tal, en destinación eterna (el «punto de contrición», las tres avemarías a lo largo de la vida con vistas al momento de la jesuítica «buena muerte»). Mas ¿es justo que sea

precisamente ese *instante*, por lo general muy poco por kierkegaardiano, en cuanto inmerso en la chochez, en la inconsciencia o semiconsciencia, en el coma o semicoma, de quien ya sólo se sobrevive, el que defina el perfil axiológico de nuestra vida? ¿No ha de ser más bien la estructura unitaria de ésta y los *instantes*, ahora sí kierkegaardianos, acontecidos a lo largo de ella, no se sabe bien dónde, los que definan —y no a nuestros ojos— lo que en último término, que puede coincidir o no con el terminal, somos y seremos?

La muerte en función de la vida

El término «vida» no diré que es equívoco, pero sí análogo. Significa tanto «esta» vida como «la otra vida», vida con minúscula o con mayúscula, vida temporal o vida eterna.

Vida con mayúscula, a su vez, puede significar vida como ésta, esta misma vida superviviente tras el cumplimiento del pasaje como cuasi-rito que sería la muerte. Es la concepción occidental: el hombre —o el alma— traspasa la barrera de la muerte, como quien traspasa la barrera del sonido, sin

desintegrarse, conservando la identidad personal. He dicho «concepción occidental» porque, en su raíz cristiana, es la predominante en Occidente, pese al supra-personalizado *übersehreiten*, *über-gehen*, *über-steigen* de Rilke y, en definitiva, de todo panteísmo, por lo menos del panteísmo acósmico.

Vida con mayúscula también, si la opción, predominantemente oriental, es la de la reintegración de la vida minúscula, separada, egocéntrica, en la Vida unitaria, divina, única. Estamos probablemente ante la opción ético-religiosa fundamental: personalidad como «pecado original» o como

suprema perfección, a imagen y semejanza de una deidad asimismo personal.

Se puede considerar, ciertamente, que la entropía, la Muerte con mayúsculas, es la estación-término del universo. Pero si se considera que, por el contrario, la Vida ha de prevalecer sobre la Muerte (ahora, ambas con mayúscula), todavía queda pendiente qué clase de Vida será: la Vida transpersonal o impersonal, la fusión en la deidad, o en el Todo-Nada del Nirvana (monoteísmo tan radical que se identifica con el panteísmo); o bien la Vida multipersonal, la unión monoteísta-

politeísta con el Dios en sí mismo Uno y Trino, es decir, plural. Dicho en otros términos: la Unidad igualadora y totalizante, o bien la Diferencia múltiple y armónica, una y trina, singular y plural.

XXXI - SOBRE CULTURA Y MORAL DE LA MUERTE Y DEL SUICIDIO

Me da un cierto reparo, lo confieso, tomar el excelente libro de Joan Estruch y Salvador Cardús, *Plegar de viure*^[13], ya que no como pretexto, sí como ocasión para hablar de las diferentes culturas de la muerte y del suicidio. Porque se trata, en efecto, de una obra de inmejorable calidad, calidad de sociología no tecnológica, no estadístico-cuantitativa, sino «artesanal»

(Wright Mills *dixit*), en la cual, lejos de partir sus autores de una información («fuente») previamente recogida por otros, no se sabe bien cómo, han alumbrado y elaborado por sí mismos toda la información de la que se sirven. (Y, por cierto, de esta investigación de primera mano resulta que Menorca está muy lejos de ser, como acriticamente se venía admitiendo, «la isla de los suicidas» y que, incluso dentro de sus estrechos confines, el porcentaje de suicidios es sumamente vario según los diferentes municipios.)

¿Por qué, desde Durkheim, el suicidio interesa a la sociología? Porque

nunca, o casi nunca, es un acto solipsista. Cualquiera que sea su desencadenante inmediato, y aun en el supuesto de que se decida como salida de una crisis del sentido personal de la vida, tal «solución» se encuentra en función —o disfunción— del grupo social al que se pertenece y de las instituciones y normas que rigen su vida. Y justamente porque para nosotros, los que no nos suicidamos, el suicidio estrictamente dicho ocurre siempre como caso de anémica desintegración dentro de una relación social, en tanto que los «suicidios» socialmente aprobados (martirio, muerte heroica

preferida a la rendición o huelga de hambre hasta la muerte) afirman y corroboran la cohesión social, Durkheim pudo poner a un lado el suicidio anómico y el egoísta, y a otro, el «suicidio» altruista; y Baechler ha podido distinguir entre el suicidio escapista o de huida ante una situación social sin salida, el suicidio agresivo, ambos *duros*, y como protesta *blanda*, irónica, «moderna», el que llama suicidio lúdico, por una parte, y el suicidio oblativo o sacrificial por la otra. Son éstas las explicaciones, las racionalizaciones que la sociedad, por boca de sus intérpretes, los sociólogos,

necesitan arbitrar frente al problema que para ella es el comportamiento suicida. Pero los autores de este libro, una vez realizada la investigación sociológica, se preguntan hondamente, éticamente, si lo que a nosotros se nos presenta como problema, no aparecerá al suicida como apenas anómica autoabsolución de un pecado radical, lavado con el agua —o sangre— lustral de la purificación en y por la muerte; o como solución, en la búsqueda de, según expresión del libro, un «nomos ausente» que daría sentido al laberinto, al sinsentido, al absurdo de la propia vida. Y es justamente a esta invitación a la reflexión moral y cultural

que el libro nos hace —y de la que él mismo nos da ejemplo—, a la que quiero responder aquí.

Dentro de una concepción *heterónoma*, bien de *teonomía*, según la cual nuestra vida y toda norma de vida procede y es de Dios, bien de *socionomía*, según la cual el poder social define el bien y su norma, todo suicidio que no se cumpla a la mayor gloria de Dios o de la sociedad, es condenable. Pero dentro de una concepción de radical *autonomía*, como la de los estoicos, para los cuales así como no está en nuestra mano entrar en el teatro del mundo, sí lo está el de la

salida de la escena, es un deber moral la elección del momento de morir-se; y, prolongando su pensamiento, podría también mantenerse que, cuando, incapaz ya el sujeto moral, por inconsciencia o carencia de fuerzas, de tomar por sí mismo esa terminal resolución, su allegado podría sustituirse en su voluntad (pero ¿es admisible moralmente tal pretensión de subrogación?) y practicar la eutanasia.

Situando ahora el problema del suicidio en el más amplio contexto del sentido —o sinsentido— ético de la muerte, Rilke pensó que cabe lograr una «muerte propia». ¿Es verdad? Cabe

vivir, sí, en el «cuidado» de la muerte (estoicos, ascesis o ejercicio para la muerte, mortificación, ser-para-la-muerte del primer Heidegger). Pero ¿cabe apropiarnos nuestra muerte? La muerte, por el contrario, nos despoja de toda nuestra propiedad, cuanto más de la que nunca tuvimos ni, en vida, se puede tener (Epicuro). Lo que ocurre es que juntamente con las propiedades que tuvimos, y como herencia, legamos a nuestros sucesores lo que nunca pudimos tener, nuestra muerte. Si, como pienso, la vida es *representación*, la muerte es el gran Espectáculo final, el último «rito de pasaje» que redondea y casi esculpe

la *imagen* de una vida. Y «ver morir» al Amado, al Héroe, al Santo es el acto supremamente serio para las personas próximas y para la comunidad. (La *belle mort* antigua, de la que ha escrito hermosas páginas el Profesor J. P. Vernant.)

Pero ese «ver morir» puede ser degradado, vuelto entre morboso y banal espectáculo, ahora con minúscula (la «muerte en directo», el televisivo *Death watch*). Y la muerte misma, negada (toda muerte tiende a ser vivida en la actualidad como un «accidente»; o escamoteada (circunstancia de la UVI); o embalsamada y tan maquillada, según

el *American way of death*, que resulta retrato favorecido, obra de arte *kitsch* y, según la expresión del doctor y amigo Domingo García Sabell, «muerte sin cadáver».

Se ve, pues, que hay diferentes y aun opuestas *culturas de la muerte*, incluso, como acabamos de ver por dos de los ejemplos citados —los extremos se tocan—, dentro de la misma civilización americana. (También, pero no es nuestro tema de hoy, diferentes *culturas del homicidio*; y que nadie se escandalice, también hubo una cultura cavernícola.) Y, consecuentemente, diferentes *culturas del suicidio*. Pues el suicidio, y cada

tipo de suicidio, sólo es comprensible dentro de su propio ámbito cultural y es, él mismo, un *acto cultural*. Por eso se dan un «aprendizaje», un «contagio» psíquico que es, más bien, aculturación suicida, y una relativa «socialización» microgrupal de actitudes proclives al suicidio.

De ahí el *escándalo* del suicidio y, en las épocas de cuasiunanidad religioso-moral, la tendencia a su ocultación por los familiares y amigos, a disfrazarlo de muerte accidental. Pues, en efecto, constituye una repulsa, según los casos más o menos desafiante, más o menos vergonzante, del código ético-

religioso vigente. De ahí también que, como me hacía notar uno de los autores del libro a partir del cual estamos hablando, la pregunta que durante su trabajo de campo más frecuentemente se les hizo era la de si, a su entender, el suicidio es un acto de valentía o de cobardía. Pregunta siempre teñida de angustia: el atenido al *nomos*, a la norma establecida, necesita, para su seguridad psíquica, que el suicidio sea cobarde porque, privado de *valentía*, quedaría, por lo mismo, privado de todo resto de *valor* moral.

Ahora se podría abordar otro tema, no ya moral o cultural, sino metafísico-

religioso, de cuyo estudio resultaría, quizás, que el suicidio es un comportamiento cultural no precisamente cristiano (excepto el «suicidio» martirial), pero sí, en el sentido muy amplio de la palabra, para que incluya a Grecia y a Roma, *occidental*. (Lo que no obsta, claro está, a que el «suicidio» oblativo o de autoinmolación se haya dado y se dé más en Oriente que en Occidente.) Voluntad de ser y, casi no menos, voluntad de acabar de ser son como el anverso y el reverso de una misma actitud fundamental, la de la apuesta a favor de la existencia de una *solución*.

La entrega pasiva y no suicida, no «buscada», a la disolución, en actitud perteneciente a un ámbito cultural, moral y metafísico-religioso radicalmente ajeno al nuestro.

XXXII - ELEMENTOS IMAGINARIOS DE LA CREENCIA

Hoy, cuando todos hablamos de la «cultura de la Imagen», de ese doble visionado del mundo que es la televisión y de un cultivo de la imagen de cada cual sobrepuesto y superpuesto a la realidad, importa, más que nunca, distinguir con precisión la imaginación de la imagen. La imaginación es fuerza creadora, *dýnamis* en libertad, movimiento que no cesa; la imagen, en el mejor de los casos es su «sombra» y, más frecuentemente, su «realización» en

el sentido de «cosificación». De la misma manera que el esperar y la esperanza encuentran su término en el presente, con lo que quiero decir que en él, en parte, se realizan, pero en otra, tal vez la mejor, se desvanecen, también el imaginar y la imaginación encuentran su término en la realidad, con lo que quiero decir que en ella, en parte, se cumplen pero, a la vez, se cosifican.

Por otra parte, el gran poeta inglés Coleridge enseñó a distinguir entre la auténtica imaginación, que es creativa, y la fantasía, que es arte combinatoria y asociacionista. La fantasía fantasea (su correspondiente a «imagina»)

combinando imágenes que encuentra ya, de antemano, cosificadas; e imágenes cosificadas son asimismo, como hemos dicho, los subproductos desprendidos —«realizados»— de la imaginación.

Entre la imaginación y la imagen se sitúa lo Imaginario. El reino de lo Imaginario es, como en filosofía, el de lo Fenomenológico, intermedio entre la creación pura y lo creado-fijado, cristalizado, cosificado. Es, en el mejor sentido de la palabra, un «repertorio» que está y no está ahí, al que podemos acudir pero rebuscándolo en el inconsciente, individual o colectivo, en la historia, historia personal de cada uno

de nosotros, historia colectiva de los símbolos, de los mitos, de las religiones, de la literatura, de la poesía.

El hombre es animal simbólico: entiende el mundo, opera sobre él, lo transforma y se comporta siempre a través de símbolos. Los símbolos son imágenes —tas imágenes a las que antes nos referíamos— investidas de sentido, y no cristalizadas, sino plásticas, cambiantes, vivas. Los símbolos se articulan en «sistemas» y se colectivizan en los mitos. Como más adelante habremos de contraponer los sistemas históricos a los sistemas mitológicos, conviene decir desde ahora que también

aquéllos son simbólicos. El mito es narración, relato, siempre reiterativo, aunque bajo diferentes formas o imágenes, cuento, *story* (y no *history*). ¿Es narración de una «Idea general» bajo una envoltura «poética» de la que se le puede despojar? No. Lo que el mito cuenta no se puede decir de otra manera, no se puede «traducir» o interpretar, no es «desmitologizable». En la famosa polémica entre Bultmann y Jaspers sobre la desmitologización, es Jaspers quien tenía razón. El mito es relato de una experiencia universalizable sólo en la medida en que se lo mantenga como tal; si se intenta

traducir, se produce su reducción racionalista. El mito enseña a vivir e incluso, en el amplio sentido de la palabra, a pensar. Y así, la fábula, que es un mito esencialmente moralizante. También puede el mito ponerse en el camino de la historia, pero sin llegar nunca a ella, o bien sobrepasándola, y es la leyenda.

¿Qué pensar de aquello de que la poesía (= el mito) es más verdadera que la historia? Que no: precisamente lo que falta al mito (y a la leyenda, veremos, le «sobra») y ostenta la historia es la pretensión de *verdad*, la emisión de un *juicio*. El mito, la poesía, el ensueño,

permanecen en el ámbito del «podría ser». «En el tránsito del *sería* al *es* es en lo que consiste el juzgar», ha escrito Xavier Zubiri, para quien el juicio es afirmación, toma *firme* de posición y «acto de franquear la distancia *física* “hacia” la cosa: *intentum* como intencionalidad no meramente noética, al modo de la fenomenología, sino *noérgica*».

El mito propiamente dicho enseña y guía la vida sin introducir el valor de verdad, la pretensión de verificación, la afirmación de que, como suele decirse vulgarmente, «esto es histórico». Podría haber ocurrido o, por lo contrario, tal

vez no ha ocurrido nunca, da igual. Si se me permite la simplificación, es Occidente quien ha introducido en el mundo este giro hacia la verificación, hacia la verdad «física», como dice Zubiri, perceptible, tangible. Es el sentido de la positividad real, fáctica, histórica. Ahora se comprenderá mejor mi anterior repulsa del planteamiento del debate sobre qué es más verdadera, si la poesía o la historia. La poesía no pretende ser verdadera, se mueve en ese ámbito intermedio de lo imaginario. Y la historia antigua que, contaminada por el mito, no aspiraba, ni podía aspirar, al rigor histórico, sí pretendía ser más

aleccionadora, ya que no lógicamente verdadera, que la historia entendida al modo positivo. (Aquí es donde cabe aquello de *si non é vero é ben trovato*.) Es verdad que actualmente cabe poner en cuestión esta pretensión positivista de la historia: así cuando decimos que el historiador es el profeta del pasado o cuando pensamos que la «historia» (= leyenda y conciencia histórica) del acontecimiento forma parte del acontecimiento. Pero nuestro tema no es ese cuestionamiento sino lo *nuevo* de la Creencia con relación a lo Imaginario.

La Creencia no supera el ensueño, si es individual, el mito, si es colectiva,

sino que los conserva en sí misma con su núcleo central, pero los *afirma*. ¿Cómo los afirma? Si en un juicio intelectual, mostrando su verdad, y en el caso de que se trate de un discurso, siguiendo, en la marcha de la razón, ese dis-curso. Si en un juicio credencial (= religioso), además del correspondiente proceso de racionalización, agregando un plus voluntarista, que puede ir desde la «apuesta» de Pascal hasta la «fe del carbonero», pasando por el «estar en la creencia» de Ortega. Pero el núcleo originario de toda creencia, más adentro del voluntarismo y de la racionalización, es siempre, en este sentido neutral frente

a la verdad en que estamos tomando la palabra, imaginario. Quiero decir que pertenece a ese reino que hemos acotado y que estamos llamando de lo Imaginario, Imaginario colectivo, repertorio o catálogo, pero no cuajado, salvo que se haya hecho dogmático, sino cambiante y abierto, de hierofanías, de revelaciones, de mitos.

Este carácter de síntesis superadora del mito que posee la creencia religiosa o, por lo menos, la creencia religiosa occidental, debe ser ilustrado con la más próxima a nosotros, el Cristianismo. Pero antes de hacerlo, permítaseme mostrar otro ámbito, perteneciente ya al

nivel lingüístico-literario, en el cual, muy catalogadas ya y, por tanto, relativamente fijadas, aparecen las categorías de lo Imaginario. Es el ámbito de la Retórica. De cuanto venimos diciendo se desprende que, comparados con el mundo de la positividad, verdad y verificación, juicio (dejando resonar en esta palabra su sentido forense) y afirmación o firmeza, los mundos de la imaginación y lo Imaginario son mundos de *juego*. También el lenguaje es juego, «juego y juegos de lenguaje», dijo Wittgenstein. La Retórica, con sus figuras de dicción, lo es muy ostensiblemente. La creencia,

ciertamente, no, en el sentido *lúdico* de la palabra, pero sí en el *agonal-agónico* (la «apuesta» en Pascal y Unamuno). Y pensemos, para hacer más comprensible esta distinción de ámbitos que estoy llevando a cabo, que también cabría tomar en serio, con valor de verdad, los juegos retóricos, así, por ejemplo, una determinada metáfora, o una pregunta meramente retórica.

Hubo una época durante la cual se pensaba que la gran novedad del Cristianismo (con el antecedente único del Judaísmo) con respecto a todas las demás religiones consistió en la contraposición de la historia al mito.

Las otras religiones, todas ellas, eran míticas; sólo el Cristianismo es religión histórica. Lo narrado en los mitos podría haber ocurrido e igualmente no haber ocurrido. La Historia Sagrada relataría acontecimientos históricos. Y repárese en que lo histórico es no sólo lo que real y efectivamente ocurrió, sino lo que no ha ocurrido sino una sola vez. O, dicho de otro modo: el mito es cíclico, la historia es irrepetible. Pero ese proceso de separación tan tajante entre mito e historia, que Bultmann condujo a su extremo con su intento de desmitologización total del Cristianismo, constituye una línea de

pensar que hoy ya tiende a no ser continuada. En todo acontecimiento, mítico o histórico, hay, por una parte, es cierto, el acontecimiento que, según el pensamiento moderno, ha de serlo, para ser plenamente acontecimiento, situado en una secuencia histórica, es decir, irrepetible, único, porque a su vez la historia misma posee un sentido y no vuelve sobre sí en «ciclos» históricos. Pero junto al acontecimiento, en el acontecimiento mismo, mítico o histórico, se da su *sentido*, lo que simbólicamente significa.

Cuando Goethe decía que «mi existencia es simbólica», trascendía esta

disyunción de historia o existencia y mito o símbolo. El Cristianismo es un sistema (tomo la palabra no en la racionalista acepción de nuestra lengua, sino en la inmediata del idioma inglés) de mitos: nacimiento de una virgen, leyendas de la niñez de Jesús, el andar sobre las aguas y todos los milagros, la Transfiguración, la Resurrección, la Ascensión... Que estos mitos o símbolos hayan cobrado existencia es el *plus* de historicidad, es la *afirmación* de verdad agregados por el Cristianismo. Un Cristianismo plenario no puede, por consiguiente, renunciar a su carácter de historia (y hasta genealogía), por

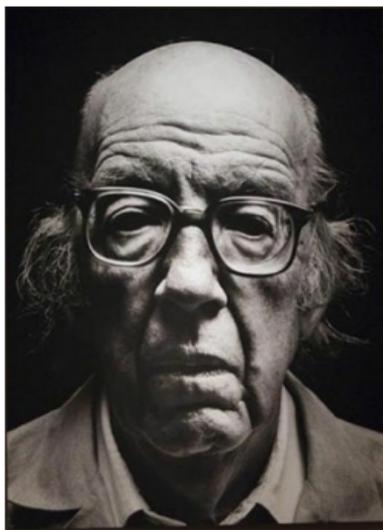
sagrada que sea, pero tampoco puede caer en desmitologización. El mito es tan absolutamente insuperable que todos los escrituristas están hoy de acuerdo en que «el Jesús histórico» es inalcanzable.

Por el otro lado, el Cristianismo real, con su síntesis de la doxa de la inmortalidad del alma y la creencia en la resurrección del cuerpo, permanece fiel a la síntesis, no confesada, pero sí operada, de monoteísmo y politeísmo (Trinidad, culto a la Virgen y culto popular a las Vírgenes, culto a los Santos), continúa esta misma línea, su línea, de desarrollo superador, en el sentido hegeliano, de las antítesis

anteriores. El mito cristiano, en tanto que tal, tiende a la historicidad y, por tanto, a la irrepetibilidad. Pero la otra cara del mito, el rito, la Eucaristía, la Misa, con su carácter de drama y representación indefinidamente repetible y repetida, retiene lo cíclico del mito propiamente dicho. Lo mismo el mito que la historia consisten en relatos.

¿Hay un género literario, llamémoslo así, un modo de decir que funda en sí uno y otra? En cierta medida, sí, y es la *leyenda*. La palabra leyenda, modernamente, y con gran injusticia histórica, se ha desacreditado, y yo creo que es menester recuperarla. Leyenda es

legenda, lo que ha de ser leído, y ha de ser leído porque posee significación y sentido, porque es simbólica. La leyenda es palabra contaminada en su significado a lo largo de la Edad Media de lo que empezó a significar «historia», pero reteniendo del mito la libertad con respecto al acontecimiento positivo: se apoya en un acaecimiento histórico que, a su vez, prolonga en un como rastro que significa, revela y, al mismo tiempo, revela, que es «cifra» en el sentido de Jaspers. La leyenda así entendida es síntesis de historia y de mito, de lo Real y de lo Imaginario.



JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN.
Filósofo español. Nacido en Ávila en 1909, fue profesor de ética en la Universidad Complutense de Madrid desde 1955. Ejerció una notable influencia en la vida intelectual española e introdujo, desde su actividad

profesoral, muchas de las ideas filosóficas contemporáneas en la anquilosada universidad española de la década de 1950. En sus investigaciones se ocupó de analizar las relaciones entre ética y religión. Alcanzaron un especial relieve sus análisis de las éticas católicas y protestante: Aranguren criticó la separación que se observa en el protestantismo entre religión y ética. Pero pensaba que también debe rechazarse la identificación entre lo ético y lo religioso, que a veces, se da en el catolicismo. En todo caso, Aranguren creía que en su mismo origen, la ética se encontraba abierta a la

religión. Asimismo, se preocupó de enriquecer sus teorías éticas con los conceptos de «aliedad» (ámbito de lo moral como fenómeno social) y de «alteridad» (ámbito de lo moral como fenómeno interpersonal). Diseñó un particular concepto de «Estado de justicia social», que se diferencia del mero Estado de bienestar y que es ajeno a toda intervención totalitaria. Aun siendo católico creyente, sus visiones de la religión y de la ética le llevaron a fundamentar una actitud de heterodoxia cristiana y a una exigencia de compromiso moral e intelectual. Aranguren recibió múltiples homenajes

durante los últimos años de su vida y ejerció una notable influencia entre las jóvenes generaciones de estudiosos de la ética. En el curso de la década de 1960 protagonizó numerosos enfrentamientos con las autoridades académicas y políticas del régimen del general Francisco Franco, por lo que fue expulsado de la universidad, junto con los profesores Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo. Abandonó España y, durante algunos años se trasladó a Los Ángeles, en Estados Unidos, enseñando en las universidades de Berkeley, México y otros centros académicos, en intensa relación con

ideas y corrientes de pensamiento progresistas e innovadores. Algunas de sus obras principales son: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952); *Propuestas morales* (1983); *El buen talante* (1985), así como sus estudios sobre Unamuno y san Juan de la Cruz. Desde 1994 se están editando sus *Obras completas*, que constarán de 6 volúmenes. En 1995, un año antes de su muerte, le fue concedido el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades.

Notas

[1] Nota para uso de mis posibles críticos: escribí la *Ética* sobre los presupuestos metafísicos de Aristóteles, Santo Tomás y Zubiri, principalmente. En este libro he procurado prescindir de supuestos metafísicos. Me parece que son lícitos, y no necesariamente incompatibles, ambos puntos de partida

<<

[2] Tomo aquí el título, *The Impasse in Ethics and a Way Out*, de un libro de B. Blanshard, del que hay traducción española, titulada *¿Está la ética en un callejón sin salida?* <<

[3] Cfr. R. M. Hare, *Freedom and Reason*, págs. 125-129. <<

[4] Las palabras *commend* y *commending* no son vertidas con plena exactitud por nuestras «recomendar» y «recomendación», a las que corresponden más literalmente las inglesas *recommend* y *recommending*.

<<

[5] Si los principios morales son o vacíos o mutables, ¿qué sentido puede tener la afirmación de la inmutabilidad de unos principios políticos? Una de dos: o esos principios son tan formales, amplios y vacíos que en ellos cabe todo, desde el totalitarismo, la monarquía, absoluta o no, la dictadura, hasta la república democrática, y desde el liberalismo económico hasta el socialismo, en cuyo caso no vale la pena de formularlos, puesto que nada dicen; o no pueden ser inmutables. La afirmación de su inmutabilidad no es sino el «pío deseo» de constituir una «sociedad

cerrada» no sólo en el presente, sino también para el futuro. <<

[6] Cfr. Richard Weaver, *The Ethics of Rhetoric*. <<

[7] Ahora, es decir, en 1967, fecha de la primera edición de este libro. <<

[8] Cfr. Will Herberg, *Protestant Catholic-few.* <<

[9] Léanse las palabras siguientes de un autor español: «El *courage* no es [...] una virtud junto a las otras: es una nueva forma de vida. Los astronautas rusos no creen en Dios; los norteamericanos, sí. Da un poco igual. Da un poco igual la forma como el hombre conceptualice su fe. Lo que importa es la fe, y ésta se mide con el *courage*. El *courage*, decía, es la fe inmanente». (Salvador Paniker, «Teoría del hombre secular», en la Revista *Convivium*, núm. 23, mayo-agosto 1967. Todo el artículo se leerá con interés.) <<

[10] Esta sociologización del valor conduce a otra forma de indiferencia por el genuino progreso o perfeccionamiento moral. Lo que importa socialmente no es mejorar nuestra verdadera realidad, sino simplemente la *imagen* que de ella proyectamos, y que es lo único que ven los otros (Cfr. D. J. Boorstin, *The Image*). <<

[¹¹] Cfr. Pag 16 de *Religious Conflict in America*, libro colectivo, cuya edición ha sido dirigida por Earl Raab. <<

[12] Cifr. R. B. Braithwaite, *Theory of Games for the Moral Philosopher.* <<

[13] Joan Estruch y Salvador Cardas, *Plegar de viure. Un estudi sobre el suicidis*, Edicions 62, Barcelona, 1981,

<<