

ENSAYO

DE MISTICA Y DE POLITICA

Carlos Díaz

«Y usted, señor, que me pide que sería necesario definir un poco por vía demostrativa, por vía de razonamiento de razón raciocinante, qué es mística y qué es política, quid sit mysticum et quid politicum, la mística republicana eso era cuando se moría por la República; la política republicana, ahora es cuando se vive de ella. Ya me comprende» Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, IV, 250 (II, 650).

L. ENTRE LA UTOPIA ETICA Y EL TOPICO POLITICO

1. Los equivocos de la política

Tanto la historia antigua como la reciente enseñan hasta la saciedad que cuanto comenzó siendo resistencia ética frente al poder y se convirtió luego en poder organizado (partido, gobierno) terminó por degenerar en *imperium* arrasador de lo que se había prometido liberal: Las dictaduras del proletariado son óptima cantera para las dictaduras sobre el proletariado; las socialdemocracias devienen multinacionales americanas; aquí lo habitual es el «de entrada, no» y «de salida, sí». Lisa y llanamente, la política es el reino de la mentira, por

ello razona como los sofistas, con un discurso doble que en un momento dado se convierte en ascendente y al siguiente en descendente.

Por mor del primero afirmase que para verdaderos liberales, los socialdemócratas; para verdaderos socialdemócratas, los socialistas; para verdaderos socialistas, los comunistas; para verdaderos comunistas, los anarquistas; para verdaderos anarquistas (última vuelta de rosca de la tuerca tornando al punto de partida) los liberales y vuelta a empezar. Por su parte el discurso descendente asegura: algunos socialistas pueden ser socialdemócratas; ciertos socialdemócratas caben entre los liberales; determinados liberales tienen sitio entre los centristas; hay centristas que son derechistas; en consecuencia, hay derechistas que funcionan como socialistas y, de nuevo, al punto de partida. Para este razonar vale la afirmación de Rousseau: «Los nómadas del desierto utilizan cien palabras diferentes para designar el mismo camello», de modo que el socialismo puede ser un capitalismo sin capitalistas, o el capitalismo un socialismo sin socialistas, porque el discurso heurístico-polifacético del político es pura verbosidad hecha para la coyuntura, y mientras, su última palabra, corre la cortinilla que inaugura el busto del jerarca de turno ya está sembrado el equívoco que hará posible la erección de un nuevo monumento al futuro jerarca opuesto.

Pero no basta con que descalifiquemos en la línea de salida al político para suponer que, en consecuencia, el ético tiene ya la pista libre y habrá de llegar vistorioso a la meta. El servilismo y la servidumbre de los políticos no hacen bueno al ético, cuya credibilidad no puede nocer la podredumbre del ajeno cadáver. El error básico al respecto ha consistido siempre en pensar que la maldad del dictador convertía en angelitos a sus oponentes. El maniqueísmo no es nunca método de análisis.

2. Las libertades políticas anulan la libertad

En el corazón del político hay un impulso complejo, hay políticos muy altruistas (desde Menenio Agripa o Quintio Cincinato) y otros muy poco escrupulosos porque, al fin y al cabo, los políticos no son extraterrícolas, sino personas y entre éstas hay de todo. Pero a unos y a otros, como creemos, la naturaleza misma de su ocupación les

lleva a la inmolación de los posibles buenos deseos: al fin el político no puede renunciar al juego de las mentiras o semiverdades.

Puede, sin embargo, que algunas mentiras o semiverdades de ciertas políticas o de ciertos políticos sean menos dañinas para la especie humana que otras; sería injusto meter en un mismo saco al político Pinochet que al político Zuazo, pero ambos operan con un instrumental quirúrgico insuficiente para llevar adelante sus propósitos; el corazón y la mente del político (incluso del político más sano) van más rápidos que sus manos atadas a instrumentos innobles como son policía, ejército, cárceles, salarios mínimos, pobreza, etc. La naturaleza del instrumento político ha de ser siempre la verticalidad del poder, y cuando éste es vertical se torna poderío, modo de dominación del hombre viejo y de una especie humana poco evolucionada que recurre al estacazo como último argumento de disuasión.

Sea como fuere, todos los políticos dicen buscar lo mejor para el pueblo que comandan; todos aseguran promover una forma de vida más humana y digna, más libre y más favorable a las aspiraciones y expectativas sociales. Detrás de las palabras se ocultan mundos distintos; cuando Hitler aseguraba que «el trabajo hace libre» a los indios concentrados en Dachau o en Auschwitz no hablaba de la libertad al modo como hablaba Salvador Allende. Sin embargo, todos los políticos coinciden en ser desde la óptica de su deseo los desfacedores de entuertos de la humanidad que les tocó gobernar, se sienten libertadores, Bolívares o Quijotes; empero, por la naturaleza de los hechos, a la postre o que inicialmente se fundó con un carisma liberador termina en costra de la que hay que liberarse, sus sucesores orgánicos dieron marcha atrás, y, al final, hubo que volver a liberarse del liberador. Quizá sea éste un rasgo de la realidad humana, en su dimensión institucional, sobre el que algunos, como Maurice Nédoncelle, siempre insistieron con lucidez, de ahí que para salvar al político no baste con otro político, sino con un antipolítico (un antipolítico no es un político de signo contrario: entre lobos de la misma camada se entienden), es decir, con un hombre ético.

Así las cosas podemos aventurar esta hipótesis como punto de partida: *El político dando las libertades en la superficie niega la libertad en el fondo*, del mismo modo que el polifeta al defender la existencia de muchos dioses los debilita a todos, porque no caben en el mismo podio de vencedores, o el espiritista al pananimizar la naturaleza

despoticia el espíritu. La búsqueda de libertades sin libertad, de dioses sin dios, de espíritus sin espíritu, son manifestaciones pueriles de un mismo «realismo infantil», en el que mil niños juntos pueden ganar, todos a la vez y bajo el mismo aspecto, una partida que sólo uno gana realmente. Muchos árboles próximos (muchas libertades) impiden la visión del monte (la libertad).

En tres frentes nos ofrece el político la abundancia de su caja de Pandora de donde salen todas las libertades menos la libertad. En primer lugar, libertad de ideologemas, derecho a elegir entre todas las ideas aquélla que habrá de resultar gobernadora por sufragio universal directo y secreto: «Un hombre, un voto». La verdad adquirirá su carácter multicrático o mesocrático (verdad es lo que a partir de ahora ha ganado en las urnas porque su peso en votos resulta mayor) y perderá su carácter ontológico. No es la perfección o pureza de la idea lo que cuenta cuando han hablado las urnas políticas, sino el rigor cuantificacional del número. Habida cuenta de la fragilidad de ideas del hombre medio, es de suponer que la verdad mesocrática no será demasiado difícil de manipular, pues, en todo caso, la masa es capaz de proponer frente a ellos otros ideologemas de signo contrario o alternativo. De este modo la libertad de credos es en política la libertad del credo más fuerte, más organizado económicamente, informáticamente, estatalmente: ¿Cuál es la capacidad crítica del americano medio frente a las propuestas de los asesores de Reagan?, ¿qué autonomía conceptual tiene el español medio frente al poder?

En segundo lugar, libertad de mercado: ella pivota, a su vez, sobre dos ejes: libertad de precios y libertad de despido. De nuevo las cosas valen en función de las leyes de la oferta y de la demanda (por su escasez o solicitud) y no por su valor intrínseco. Valores de hoy se convierten en disvalores de mañana y en contravalores de pasado; nunca las cosas valen en sí mismas, pero hay algo que permanece entre lo que cambia: que la libertad del mercado es la libertad del capital para explotar al trabajo, y en el egoísmo de la plusvalía manda, por cuanto lo que no genera plusvalor se traduce en minusvalía para el político, que desconoce la gratuidad. En estas condiciones el agente de producción no aparece como fin en sí mismo, sino como mano de obra, instrumento o herramienta en el proceso mercantil: Es lo que llaman «primado del principio de realidad sobre el principio del placer».

En tercer lugar, libertad dentro de los aparatos del Estado. Las li-

bertades, políticamente hablando, sólo tienen su sede dentro del estado y de sus aparatos de dominación; dentro de los márgenes que él instituye cabe ser libre. Ser libre, como dijera Spinoza, consiste allí en aceptar la necesidad. Para el disidente, para el extraparlamentario, para el profeta, para el ético, para el nolente, para ese no hay sino el ostracismo, la cruz, la cárcel o el destierro. Las libertades políticas, desde Hegel en adelante, están hechas para los gremios, y quien recusa el gremialismo cuadriculado del poder gremializador se convierte en sospechoso de felonía y de alta traición. Tan nefasto es para el poder político el profeta, como el Estado de signo contrario al propio: ambos se salen de los márgenes; no es precisamente imaginación crítica lo que propicia el poder desde sus libertades, sino atrofia de la libertad en las libertades.

En resumen, que las libertades políticas anulan la imaginación, atrapan el derecho a la resistencia que es anterior al contrato social, desfloran la ingenuidad social y logran, como en la obra de Orwell, que el padre sea acusado de traición intelectual por el hijo al que el poder Panóptico ha convertido, a su vez, en esclavo y eunoco a un término. Las libertades políticas son siempre finalísticas, en ellas ser libre equivale a elegir al amo para que disponga de tu voto con el que, además, te crees libre; esas libertades definen el estado político, institución construida por los dominados para los dominantes, a lo que se llega tras un largo proceso de alienación. Cuando el pueblo, finalmente, habla lo hace porque lo manda el poder político («Habla, pueblo, habla»); y una vez que ha hablado, ratifica su sentencia de muerte. El pueblo habla con la megafonía del poder; o peor aún, es el político quien no habla mientras el pueblo mueve la boca, la ventiloquia del político es prodigiosa, sólo comparable a la aferia popular. El pueblo, en fin, es la ilusión de las libertades, y, por ende, el miedo a la libertad, miedo que comparte con el mismo poder: el pueblo resistiéndose a su ejercicio, el otro impidiéndola.

3. La permanente apetición de principios de la política

El ilusionismo del poder comienza con la propaganda, el poder necesita hablar de la libertad a fin de constituirla en un acto lingüístico: ha de airear palomas, rosas, hoces, martillos, para generar la ilusión de que se vucla, se vive en la estación florida, se recogen meses, se construye golpeando sobre el yunque. Siempre lo primero

es hacer leyes, construir rápidamente una residencia de papel y rodearla de todas las solemnidades pensables como si se tratase de un edificio sólido y habitable; así, por ejemplo, una constitución que garantice, en la mera teoría, la igualdad de todos los hombres se exhibirá como prueba de igualitarismo objetivo, mientras las desigualdades campean; unas Cortes parlamentando confortablemente, con sueldos desorbitados para los cortesanos, tendrán el carácter de emblema especular en que todos los ciudadanos habrían de contemplarse y así sucesivamente. En esta ilusoria ficción, que toma el deseo por realidad, se mueve en todo momento el idialecto del político y, a ella, contribuye la artificialidad de su vida, ya que las moquetas y los ujieres ocultan la realidad exterior del pueblo sobre la que se perora. Ignora, en suma, el político que cien taleros posibles no son aún un solo talero real.

En cualquier caso, no deja de ser curioso que el político, siempre habilidoso en el terreno de los medios, astuto como quiso Maquiavelo, caiga en esta ingenuidad y no haya oido en su vida el cuento de la lechera y su cántaro roto. Quizá porque la política es una fábrica de espejos donde el político se mira a sí mismo declamando y porque esos espejos, a la postre, sólo son fuente de espejismos.

Lo cierto es que una vez constituida, por un acto lingüístico, la ilusión deseada (más tarde sostenida perlocucionaria e ilocucionariamente, el segundo paso no se libra de las aportas del primero, antes, al contrario, añade a ellas circularidad o «petición de principio». En efecto, para que las gentes sean libres han de gozar de igualdad evitando la concentración de poderes en familias, clanes o grupos; ahora bien, si todos los ciudadanos fuesen iguales se agredirían entre ellos (al menos Hobbes lo aseguró así), por lo que surge la prerentoria urgencia de crear un «primus inter pares» por encima de los demás mortales a los que habría que pacificar. Dicho de otro modo: para evitar la concentración de poderes en pocas manos se precisa curiosamente de un igualador desigual, de un desconcentrador concentrado, al que procurarán unirse los más fuertes y que hará más grave el remedio que la posible enfermedad. La paradoja es, pues, ésta: sin el poder político los hombres se matan; con el poder político, que es siempre resultado de la concentración de poderes, los hombres quedan sometidos al tirano del que huian. Es la paradoja de todos los estados y de todos los gobiernos, maestros en el modus

ponendo tollens, que para afirmar recurren a la negación. Por eso todos los estados son hijos de paradoja.

Y esa filiación es gemela y univitelina, ya que los estados se comportan con una misma dotación genérica y un mismo aprendizaje en las grandes cuestiones: en materia de macroeconomía y de política exterior, política e imperialismo expresan la misma cosa, no siendo el imperialismo tan sólo (como quería Rosa Luxemburgo) la fase superior del desarrollo del poder, sino la esencia misma del poder político, siempre reconducible a barbarie con rostro humano, como se ha dicho últimamente. En una palabra, que las diferencias entre los regímenes no llegan nunca a poner a régimen al poder mismo, y que todas las dietas políticas son de angorde, pues, se ceban en el pueblo. Las políticas difieren, pero tienen irrefrenable tendencia a la concentración y al imperio, por ende, la diferencia entre ellas es tan sólo de grado. Y si fuera poco lo anterior, otra coincidencia vincula umbilicalmente a los políticos: el entusiasmo ante el poder mismo y el pesimismo respecto de las capacidades organizativas, asociacionistas y autogestionarias del pueblo, enemigo natural del tribuno electo. Una misma erótica del poder destruye al eros popular: el optimismo sobre el estado es pesimismo sobre la persona, como señala Mounier.

Tal es la cuestión: que el político no educa al pueblo para la participación, sino para la televisión, porque la participación popular acarrearía la desaparición del político mismo. Pero entonces, ¿por qué vitorea la masa popular a los líderes electos o no, por qué se entrega a la tentación de fascismo invertido al ponerse incondicionalmente en manos del Líder omnirresolutor, el Führer, del Caudillo, del Generalísimo o del Carismatíssimo de turno? Porque su escasa participación precisamente le lleva a identificarse con el Monarca, con el Único, con el Político, con el Sobresaliente de espadas. Sería difícil decir si este mismo pecado que cometemos electores y elegidos fue antes en aquéllos o en éstos: el que esté libre puede ir arrojando la primera piedra.

La historia de la humanidad es una historia de la lucha de clases si previamente se reconoce que esa lucha es el resultado de una atrofia de Eros y de la hipertrofia de Thanatos, que invada el terreno de Eros en su calidad de energía desplazable. En este espectáculo histórico del desplazamiento de la energía thanática la mutua desconfianza (el mismo miedo a la libertad, que lleva a perpetrar la agresión

antes de recibirla) se salda con atentados del pueblo contra su César, ayer vitoreado, o con aplastamientos del César a la masa, a la que decía amar tiernamente. Unos y otros parecen tomar a la historia como mes de sacrificios: La masa no transfiende sangre solidaria a los necesitados, y los políticos adoran la muerte, aspirando como máximo con sus chapucillas a la muerte dulce, maquillando así el rostro frío de Thanatos, con el maquillaje de Eu-thanasia, donde el RH común resulta derramado sobre la circense y enrojecida arena, que recibe, de una u otra forma, las salpicaduras de tres cuartas partes de la humanidad, mientras no se oyen demasiadas voces proféticas, antes al contrario silencios cómplices, y donde los enterradores juegan rutinariamente de nuevo con las calaveras como quería el trágico inglés. El aroma «genuinamente humano» parece ser ese cementerio «de muertos bien lleno» tan caro a Espronceda en su poema «La desesperación». Refugios blindados para el europeo que lo sabe pero no lo acepta, y más ujieres y tanques para el político, no podrán evitar que las legiones de buitres planeen sobre el campo de batalla, con su avizorante ojo redondo y su pupila dilatada, en vuelos concéntricos cada vez más rasantes y próximos a la presa yacente. ¿Somos cada uno de nosotros uno de esos buitres?

Sólo los europeos y los norteamericanos —en general, sólo los países donde se mantienen regímenes políticos que distribuyen dólares y rentas per cápita mayores— niegan que tal sea la situación de la humanidad a gran escala; el día en que se reconozca que ésa, y no otra, es la situación, y que precisamente sus agentes más directos son las políticas y las complicidades populares con dichas políticas en los países ricos, entonces y sólo entonces cabrá variar el veredicto sobre los políticos, cuya característica esencial es la de vivir a espaldas de la ética. Pero quizás esta afirmación deba ser matizada algo más todavía.

4. Una constante de la política: vivir a espaldas de la ética

Frente a Karl Marx, para quien la política tiene aún el sentido aristotélico de actividad ciudadana común, poco a poco va alzándose en la Europa y en el Occidente actual la sombra de Max Weber, hodierno oráculo y vate de la filosofía política. En su obra *Política como profesión, ciencia como profesión*, el político aparece como un profesional, un especialista, alguien que debe dejar a un lado sensibilidades y sen-

sibilidades populistas para hacer las cosas conforme a una supuesta racionalidad objetiva y científica lo más exenta de prejuicios posible. Para Weber, la política es una especie de gran fábrica, donde se busca rentabilidad y plusvalías; una gestión hábil políticamente sería aquella que produjese dividendos para la colectividad gobernada, sin tener en cuenta la moralidad del modo de producción ni la licitud de los intercambios comerciales con otros países, ni el propio bienestar frente a la ajena miseria.

Lo propio del político, así las cosas, no sería la salvaguardia del deber ser; tal preocupación se deja para el moralista obsesionado por la pureza de sus ideas, pero incapaz de flexibilizar sus aprioris esquemáticos irreales, y de este modo incapacitado para el consenso y la transacción. Una cosa es la ética de intención purista y otra la ética de la responsabilidad pragmática.

Lo propio del político es el pragmatismo, y para ello ha de vivir de espaldas a la ética. En política, el fin justifica los medios. Allí donde el fin justifique los medios habrá política, aunque se presente con apariencia de ética. Clertos milenarios que en nombre de la ética recurren a la extorsión, al saqueo, al expolio, al desprecio de la vida, etcétera, toman a los hombres como medios para supuestos fines, y generan sumisión en el libertario, caminando así a la libertad por el liberticidio. De este modo ese milenarismo acaba en el terror, y su filiación histórica está en Robespierre. Nada menos ético que la E.T.A., siempre política y además militar. El político es siempre un policía de paisano, y ambos no dudan en recurrir a la violencia para mantener lo que ellos consideran su reino de los fines. El terrorista, por su parte, es siempre un asesino, que como tal se oculta.

Podría decirse que el político es un mesólogo, que por vivir de espaldas a la ética se enrlea en los medios y, como el imbécil del proverbio chino, en lugar de mirar a la luna mira solamente al dedo que señala a la luna.

Todo el misterio del famoso «realismo político» concluye aquí: el realismo político consiste en sembrar desmoralización a corto plazo pretendiendo cosechar moral y esperanza a largo plazo. Nunca se vio semejante agricultura, pues todo campesino sabe que quien siembra vientos cosecha tempestades. El mesólogo, por el contrario, traviste

su pretendida condición de agricultor en hortícola, pero se queda en hortera.

Normalmente, el político basta suele escudarse ante este reproche alegando que si bien el realismo político es una barbaridad, el irrealismo ético es un disparate. Es cierto que para el ético, el hombre es un fin en sí mismo y que el imperativo categórico del hombre moral ordena no hacer al otro lo que no queremos que nos hagan a nosotros, así como hacer a los demás lo que queremos para nosotros, pero ¿puede cumplirse esto en nuestro mundo? El político es un mesólogo y el ético un teleólogo, pero ¿qué puede hacer el moralista acariciando la libertad ideal y no sabiendo abrir vías para las libertades reales y más concretamente quizás menos grandiosas? ¿No incurre él mismo en el defecto que critica a los políticos, soñando ensueños mientras la realidad diaria se le escapa? ¿Dónde están los paraísos sin dictadura, los países de socialismo popular, los regímenes personalistas y comunitarios? La ética va dirigida al testimonio más que al éxito, pero ¿testimonio y fracaso son lo mismo? Si no es así, ¿por qué el ético no triunfa, es decir, por qué no da testimonio de su triunfo? Claramente, quizás no quepa llamar éxitos a una política como la armamentista y triunfalista de los Estados Unidos o como la momificobelicista del Kremlin, pero ¿el ético ha hecho hasta ahora algo concreto que pudiera llevarnos a pensar en otros modelos, en otras casualidades ejemplares?

El político emplaza al ético finalmente en esta alternativa: o bien en el estado actual la ética son margaritas demasiado bellas para los cerdos o bien son el ornamento exigido y posible. En este último caso, ¿cómo lograr una civilización de sujetos éticos? Justamente ésta es la polémica que enfrentó a Kant con Mendelshonn en el famoso opúsculo kantiano *Teoría y Praxis*. Para Mendelshonn habría que amar a la humanidad incluso a ciegas, incluso aunque supiéramos o sospechásemos que se comería las margaritas antes de contemplarlas con ojo estético; para Kant se debe amar a la humanidad no sólo por las perfecciones que hoy la adornan, sino también por las perfecciones que irá desarrollando dada la condición perfectible e histórica del hombre. La actitud ética consiste, pues, en ver también con ojos de futuro, en dejarse llevar por el brote de flor que se abre mientras los políticos la pisán. Tener mentalidad y actitud ética significa también poseer una voluntad utópica.

¿Una voluntad utópica? Pues sí, ciertamente; ella es una voluntad buena que obrando por la universalidad de su conducta, en coordinación con otras conductas semejantes, busca, pese a la falibilidad y a la contingencia, un reino de fines aún no visible, pero posibles. Por eso, la utopía no es la ucronía: la utopía no existe quizás hoy en plenitud en parte alguna, pero ello no quiere decir que no vaya a darse nunca en ningún momento. Si el político está cerrado al futuro y por eso amenaza con encerrarse en el pasado (la política es siempre defensiva, el Ministerio de Defensa siempre es el que más presupuesto mueve), la moral está abierta al presente y por ende también al futuro.

Si, en fin, el político vive de espaldas a la ética, vive asimismo de espaldas a la realidad, que es diacrónica y no sincrónica. La temporalidad abierta le es consustancial a la ética, mientras que a la política le es inherente el titánico esfuerzo de parar el ritmo de los días y de las horas. Toda la mitología griega es una lucha contra el reloj, y toda la historia contemporánea una permanente pugna entre la visión inmóvil y parmenidea y la visión móvil heracliteana.

Y por eso la gran tarea es la de encontrar un nuevo Aristóteles (no un nuevo Armodito ni un nuevo Aristogitón, como quería Hegel, pues ellos son héroes o titanes políticos sin tiempo, tragados por la astucia de la razón), capaz de reconciliar quietud y movimiento, potencia y acto! Reconciliar ética y política es, pues, reencontrarse en la senda aristotélica o, si queremos decirlo con Mounier, a aquel que desee rebacer el Renacimiento de nuestros días le será perentorio e inevitable reconciliar a Kierkegaard y a Marx. Si tal no fuera posible, si ética y política fueren irreconciliables, el hombre tendría pocos motivos de esperanza.

5. De la miseria de la política no se sale con la miseria de la ética

Quizás a priori estos finales del siglo XX contemplan con mucho escepticismo la posibilidad de politizar la ética y de etizar (que no «atizar») la política: para la gran mayoría, a juzgar por el recorrido de los acontecimientos, el acercamiento de ambos extremos es tan imposible como la cuadratura del círculo. Para demostrarlo, muchos se complacen en exhibir los muñones de la ética como prueba de impotencia; las mutilaciones de la política no se podrían compensar con los muñones éticos.

Ni ponemos ni quitamos rey, y, por tanto, no vamos a esconder esos muñones, antes al contrario necesitamos mostrarlos para que quede clara la voluntad de no ocultar nada. Eso sí tenemos la esperanza de que del reconocimiento de las debilidades y las lacras políticas y de las impotencias y miserias éticas pueda salir un adecuado tratamiento mejorativo. Y la tesis que sostengamos es inequívoca: sea como fuere, el ético no puede vivir al margen de la política; con Emmanuel Mounier repetimos cincuenta años después que toda forma de apoliticismo es ilusoria, que se habla mucho de la necesidad de comprometerse pero ya estamos comprometidos, y que el acontecimiento que afronta será nuestro maestro interior: antes de comenzar a hacer política ya estábamos haciendo política. Pero no todas las políticas son lo mismo, pues si la política se adoba a espaldas de la ética entonces tanto peor para la política. La miseria de la política, en efecto, sólo se supera con una política espléndente y magnífica, pero una política tal, a su vez, demanda a voz en grito una moralización de la política misma, una ética plenaria que domine y que canalice a la política, y no —como parece tratar de hacerse hoy— una ética sierva de la política, una ética ancilar y manipulada a la que pomposa, esdrújulísima y rimbombantemente dan el nombre de «ética cívica pública», pensada al margen de la decencia privada y contra la honestidad decorosa de lo íntimo: nadie puede ser fiel a Hacienda si es infiel a Purita, aunque sólo fuera porque «Hacienda somos todos», también Purita en consecuencia. La escena erótica del poder se acuesta con todo, todo lo corrompe, todo lo desmoraliza, incluso aquello que pretende moralizar: es el viejo sueño hegeliano del estado ético del que en este momento no podemos ocuparnos.

6. Los muñones de la ética

Precisamente cuando la política es mala tiende a infectar los proyectos éticos, y, entonces, éstos se encogen y quedan reducidos a muñones. Tal vez Kant olvidó demasiado la permeabilidad que hay entre ética y política, error que quiso enmendar con desigual fortuna Hegel. En todo caso resulta indiscutible que nadie puede desarrollar un perfecto imperativo moral universal y categórico si nunca a su alrededor ha visto más que guerras, pillaje, lobez contra lobez, cerviz contra cerviz, calcañar contra ajeno calcañar. Nadie se inventa morales universales si de alguna forma nunca vivió algo parecido. Los hombres, decía Feuerbach, no imaginan las morales de otros planetas.

Por eso precisamente, al menos para el hombre común, resulta difícil un proyecto ético personalista y comunitario que jamás nadie le enseñó, cuyo rostro la sociedad le hurtó. He aquí, en consecuencia, algunos muñones éticos en medio de una política hobbesiana y maquiavélica.

Desde luego la ética no puede consistir en anatematizar a los políticos, en inflarse como la rana croadora, y en denostar sin pausa con una grandilocuente retórica de la maledicencia. Irritarse contra el poder, al punto de odiarle por principio, sin tener respuesta frente a él, segregar ulceraciones, pústulas, llagas, boceras, postemas y similares, o responder al sadismo de la política con el masoquismo ético es cosa tétrica y macabroide; una ética de estigmas todo lo estigmatiza, y, malencarada con lo real, no salva porque carece del amor y de la imaginación necesarias, pretendiendo convertir en pus o en diarrea común lo que debiera ser ascendente dialéctica. Tales «éticas» más bien reproducen caricaturalmente la metamorfosis del alma bella que se convierte en corazón duro cuando su belleza impotente no es capaz de embellecer el contorno, cuya hostil fealdad logra afear y endurecer todo adueñándose de la situación. Aquí, digámoslo lisa y llanamente, el *homo acticus* genera en homúnculo resentido. Y como no somos nietzscheanos no podemos ensalzar el resentimiento, aunque se nos diga que es un delicioso plato que se toma frío.

Otra forma de muñonismo ético es el catastrofismo. Evidentemente, el ético no puede aplaudir la dialéctica catastrofista esperando que se pudra el estado político para comenzar desde cero y con las manitas limpias sobre las ruinas de lo anterior; esa ruina nunca se produce del todo, tampoco por si sola, y menos aún de forma mecánica; esta filosofía del «cuanto peor mejor» es en el fondo de origen político, pesimista y necrofílica, situándose en la antípoda de lo ético, que reclama la sanación en la raíz pero nunca la destrucción desde la base; la tesis del «destruam et aedificabo» tan cara a Proudhon y al movimiento libertario sólo es aceptable para el ético a condición de que, en la parte primera, se realice de tal modo que el hombre siga siendo siempre fin en sí mismo.

Tampoco cabe esperar nada ético de la actitud ponciopilatiana que se lava las manos, que tiene horror a la mancha, que prefiere no mover un dedo para no pecar, que identifica existencia con culpa, y según la cual hay que harrer por donde se pisa para evitar las hormigas, o res-

pirar lo menos posible para no enfrentarse a la contaminación. ¡Cuán ilusorio es el abstencionismo! ¡Cuán nefasto el purismo! Y sobre todo, ¡cuán odioso el torremarfilismo egoista, esa antítesis de la interiorización que pedía el magnífico Agustín de Hipona! ¿Qué hace el moralista purista? Fascinado por el palabrerío se enreda en él: el palabrerío es al ético lo que la alfombra al político, ambos caen en la vida muelle, y, si bien, la caída del ético es más refinada que la del político pesetero, no es menos odiosa. Hay un cierto moralismo de fragilidad capital, una eticidad que es de derechas y que conlleva siempre la abstracción en la teoría de la brutalidad, en la praxis. Casi todos los puericuentes castrati reclamanse del billete de ida y vuelta ético, eso si instalados confortablemente en casa y con el batín dominical. Infantiloide, empero, es toda ensouñación que a la menor dificultad resbala hacia la dietética, la parenética, la patética, la anética o la cosmética.

Estas y otras excrescencias supuestamente éticas sirven de coartada al político buitre para afirmarse en su actitud inmoral, pero es de suponer que aunque no existieran él seguiría comportándose del mismo modo. Otro tanto ocurre con aquellos excrescentes de la ética que se aferran a la maldad de los políticos para seguir defraudando a Hacienda, y para seguir evadiendo dinero a donde haga falta, sobre todo a los países del tercero mundo, como Suiza, que es el centro de la ética del mundo.

En tales contextos el hombre político-hombre moral se ahoga y necesita aire fresco. Por favor.

7. **Hombre político, hombre moral**

El hombre ético da más de lo que sabe haberá de recibir él mismo; trabaja para la humanidad, para el futuro también, siembra con generosidad, lo que en parte recogerán sus nietos, y mucho caerá en pedregal, o servirá de alimento de los pájaros, o quedará dominado por la cizaña. Ideal sería recoger lo sembrado inmediatamente, y, aún, más de lo sembrado si fuera posible. Pero real es que el hombre ético sabe que lo suyo es sembrar y que el resto se dará misteriosamente, por añadidura. Probablemente en la siembra de todo hombre ético haya de haber una actitud religiosa, tema éste que por su magnitud no trataremos aquí.

Lo cierto es que ese hombre moral no suele acabar demasiado bien sus días; decirle las verdades del banquero a los poderes fácticos no suele gustar a éstos. El realista político medio ve con desazón las admoniciones de irrealista ético, y la irritación de aquél sube de tono en proporción directa con la magnitud de las objeciones de éste. Toda una gama de reacciones va desde el cortés y tenso agradecimiento hasta la cárcel o la muerte ignominiosa y «ejemplar». Esto no impide, como Bergson mostró, que los utópicos sean imitados por los amantes del tópico una vez que aquéllos han desaparecido: las víctimas son factor de imitación por sus victimadores, como ya habían señalado, primero Freud y luego Dostoyeski, respecto del Gran Inquisidor.

Ocurre con frecuencia, pues, que el político que condenó al ético ordena su condecoración post mortem. Sería interesante adentrarse en la gama variada de recompensas a título póstumo, y mostrar su casi universal resentimiento: La oración fúnebre de despedida al ético al que se entierra es una renovada muestra de sadismo. Por eso tales parafernalias deberían rechazarse por quienes se consideran sucesores de la causa ética, rechazo no dictado por la venganza insalubre, sino por exigencias de la pedagogía más elementales. Y mientras tanto, las condecoraciones, los premios, los honores y las bandas queden para los meritísimos rectores de la cosa pública, que es lo más parecido a la mujer pública.

Haría mal, de cualquier forma, el político creyendo que el ético, al que supone imbécil, se conforma con las palmaditas de rigor sobre su hombro: «Eres un buen chaval, solo que un poco revoltoso», «te admiro mucho, pero ahora no puedo recibirte», etc., etc. Puede, en efecto, que haya perennes críticos insatisfechos simplemente por un defecto de carácter, o por inmadurez y rebeldía infantil, nunca bien resuelta, frente a los padres, rebeldía que haría extensiva, oportunamente e importunamente a toda forma de convivencia institucional; puede también que el ético no sea más que un perezoso superficial y engreído, que por ignorar los mecanismos complejos de la economía y de la política pretende borrar de un plumazo lo que otros con buena y perseverante intención han ido construyendo a lo largo de las sucesivas generaciones. Puede, pero en cualquier caso, por principio el hombre moral no tiene por qué ser identificado con un adolescente revoltoso ni con un ignorante jactancioso; con frecuencia ocurre que es una personal normal, con sentido común, con ganas de hacer las cosas bien, y al que no le queda más remedio que la denuncia no

piras lo menos resiste más no preferiría en la confrontación violenta y activa frente al Moloch o Leviathan de turno, pues, con Sócrates prefiere denunciar la injusticia y padecer luego la represalia, antes que ejercitar la represalia contra el que denuncia la injusticia. Con frecuencia también el hombre moral sabe que hay dos maneras de erradicar el desorden establecido o que trate de establecerse: respecto de los que padecen la injusticia, solidarizándose con ellos; respecto de los que la ejercen, enfrentándoseles para que abandonen los instrumentos de opresión y explotación con los que dañan a los demás y obliquamente a si mismos, todo ello, aunque no lo agradezcan los opresores.

Todo ello sin juzgar a nadie, ni siquiera al opresor; lo ético es enjuiciar la acción, no al agente. Por lo mismo, no deberíamos cometer el error de juzgarnos a nosotros mismos ni creernos mejores, pues sólo puede juzgar quien sea amor pleno. Por otra parte, la fragilidad, a unos y a otros, les hermana, y no es patrimonio exclusivo del político. Ni Sócrates, ni Gandhi, ni Kant fueron Superman; si hubieran encarnado plenamente los valores que decían seguir ellos mismos se habrían convertido en norma. Lo que se le pide al ético es consecuencia, no infalibilidad; la humana fallibilidad es, en todo caso, una forma de encontrar consecuencia ética en la inconsecuencia política, como no quieren ciertas actuales «éticas heroicas». No entiende de nada de ética quien no quiera hacerse cargo de la mucha limitación contenida en el actuar humano, en su finitud y enfermedad. Precisamente (y no es juego de palabras) la enfermedad de la ética actual es resultado de una carencia de ética de la enfermedad, de ahí que las éticas para héroes nos parezcan productos típicos de academia por correspondencia expendedoras de sabiduría en cursillos de diez días. Quien se burla de las debilidades del ético juega el papel de «ayuda de cámara histórico», denunciado por Goethe, es decir, se fija sólo en el olor de pies de quien ayuda, sin entender nada de su grandeza mural. Muchos pasamos por la historia oliendo los pies.

De todas maneras el *homo ethicus* que no va por la vida de «triumfador» tampoco debe tener por método el cinismo moral, el cual no ayudará en nada a superar la miseria de la política. Un falso profesionalismo ético es una tónica desgraciadamente habitual en momento de crisis históricas, cuando parece que todo da igual y que ya nada sirve es cuestiones de principios; en ese clima, especialmente, favorable al reverdecimiento de los laureles sofísticos suelen gozar de aceptación quienes tienen un pie en el poder y otro en la retórica

del antipoder, cosa que produce descoyuntamiento en la entrepierna y hernia ineludible. Teoretas y meteoritos del contrapoder desde las panas malvas y las grandes rentas per cápita juegan el juego del despota ilustrado que es siempre el juego funesto donde los medios y los fines coinciden.

Intermitente, al creyente se le presenta siempre este punto

En resumen, que la actitud del hombre ético consiste en reconocer las insuficiencias de la política regenerándola, devolviendo bien por mal y encajando (metiendo en caja) el mal sin ponerlo de nuevo en circulación, y, si llegase el caso, padeciendo persecución por la justicia, pues desgraciadamente algo puede ser justo, según las leyes de la Are, pero inmoral según el deber ser, todo ello sin patetismo ni supremañías. La ética es un ejercicio de intensa cotidianidad, y no de despampanantes momentos estelares, esto último sería Hollywood. Y no hay otra forma de realizar todo ello que la paz. Urge, pues, una *paideia* de la *no violencia activa*, especialmente atenta a la desobediencia civil frente al poderío político de los reinos de este mundo. Urge una educación para la participación, la crítica y la lucidez. Con frecuencia el ético descubrirá en su corazón su condición de pedagogo, pero no de mero enseñante reivindicante y enclavante, sino de maestro o servidor (en toda forma profunda de magisterio hay un cierto servicio o ministerio: sólo puede hacer ser más aquel que sabe hacerse menos). Pero esta pedagogía cuenta, en su lección primera, con el aprendizaje del ejemplo, ya que lo que se dice al margen del ejemplo es palabra vacía que olvida que el logos es un sacramento de muy delicada administración.

Como ha resaltado Levinas, cada hombre se diferencia de los demás por lo que asume en la medida de sus posibilidades, por el grado de sinceridad y coherencia que alcanza su compromiso con respecto de su deseo. Para el hombre ético este compromiso y este deseo corren hacia el prójimo. El principio de individuación no está, como ponían los clásicos, en el diferente cuerpo de cada uno (por decirlo más exactamente en la famosa «*materia signata quantitate*»), sino en la responsabilidad de nuestro compromiso, que ha de caminar hacia la libertad, la igualdad y la fraternidad. ¡Qué graciosa es la postmodernidad que dice estar de vuelta del siglo XVIII cuando aún los valores dieciochescos mencionados de libertad-igualdad-fraternidad ni siquiera se han avistado de lejos!

Trabajar activa y pacíficamente en una pedagogía del amor es la

única posibilidad de desarme del enceguecido poder político que no contento con hacer la guerra y de predicarla, como medio para llegar a la paz, exporta belicosidad fuera de la tierra misma, en una guerra galáctica que sólo hace honor a su etimología por cuanto que esa guerra es la leche (*galax*, en griego).

Así las cosas el sino trágico pero lúcido del ético consiste en poner en el nido ajeno el propio huevo, anidar como el cuco en tierra extraña, fecundar entre los fusiles poniendo en su bocacha un clavel, con la esperanza de que el posible desarme (y el subsiguiente proceso pedagógico) se produzca aunque luego se apunten los tantos los políticos: eso es lo de menos. Hay entre ética y política un anacronismo constitucional: la política realiza tarde y mal lo que la ética plantea antes y mejor; es, por lo demás, la relación que —como señalara Ortega— existe entre las ideas pedagógicas y su puesta en práctica histórica.

Por eso la ética será siempre la izquierda de la izquierda, y esa es su contribución a la política, su etización de la política: la ética ha de educar a la política, ha de criticar a la política, ha de afrontar a la política, ha de liberar a la política de sus propias esclavitudes, aun a sabiendas de que nuevas esclavitudes surgirán, y que el empeño será inacabable. Quién espere que el hombre llegue en esta tierra al paraíso es que no conoce la naturaleza humana: Sólo como asintota tendencial hemos de buscar la perfectibilidad. Lo demás es slogan publicitario, sea de la derecha o de la izquierda política.

Precisamente el ético sabe que la tarea es ardua, y que las contradicciones son antagónicas, pero no pierde la esperanza en la perfectibilidad humana, como se decía atrás, al punto que espera que esas contradicciones devengan no-antagónicas.

Quizá el que tenga una voluntad de protagonismo excesivo no sea capaz de aceptar que sus ideas éticas por las que luchó, y que acaso le costaron muchísimo, dentro de doscientos años vayan al fin a ser puestas en práctica por un partido político de derechas para entonces en el poder, partido que hará imposible, a su vez, las ideas de los éticos de su época. Pero es así, y sólo con amor puede aceptarse tal situación. Amar al otro es decirle: «Tú cambiarás, tú ascenderás, tú no morirás. Para muchos, la dureza de la ética sólo se puede atemperar con el consuelo de la religión, una religión de amor. Por care-

cer de ese consuelo muchas éticas, como la que defiende la Escuela de Frankfurt, caen en el pesimismo, remozando a Mendelshon en su difícil empeño de amar a la humanidad termocéfala y dura de corazón.

A este propósito, y para terminar lo que de otro modo se haría ya casi interminable, al creyente se le presenta siempre este problema revestido con un especial alcance: ¿Qué hay que dar a Dios y qué hay que dar al César? Tal pregunta sólo se puede resolver en su justa medida con el único mandamiento: Amando a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos. ¿Y qué cabe respecto del estado? Emmanuel Levinas, judío, asegura que el profeta habla siempre ante el rey; el profeta no está nunca en la clandestinidad, no prepara una revolución subterránea. En la Biblia, dice Levinas, el rey acepta esta oposición directa, es un rey encantador de algún modo. Hay violencias que padecen Isaías y Jeremías. Pero frente a la existencia de falsos profetas que hostigaban a los reyes, sólo el verdadero profeta se dirige sin complacencia al rey y al pueblo y les recuerda sus deberes éticos. No hay entonces en el Antiguo Testamento denuncia del Estado como tal. Hay protesta contra la pura y simple asimilación del Estado con la política mundana. Lo que choca a Samuel cuando se le viene a pedir un rey para Israel es querer tener un rey como todas las naciones. En el Deuteronomio hay una doctrina del poder real, el Estado está previsto como conforme a la ley: la idea de un Estado ético sería, para Levinas, una idea bíblica.

Las afirmaciones de Levinas, ¿pueden satisfacer a los cristianos? Desde luego —y especialmente en ésto no quisiera pontificar, es opinión muy personal— creo que los cristianos no se han tomado en serio que su reino no es de este mundo, por mucho que vivan en plenitud y en gozo y en riesgo la belleza de este mundo; muchos son los que han hablado de monarquías cristianas, cuando ninguna monarquía agota el pluralismo organizativo de los cristianos, que pueden (y con mucha honra, según pienso por mi parte) ser republicanos o anárquicos (en sentido timológico), quizás aún con mayor coherencia. No han sido serios los cristianos con sus «ejércitos cristianos»: Todo ejército toma al hombre como medio, y se apresta a la violencia nunca cristiana, y ello sin excepción: Por la astuta casuística se reimplantan prótesis bélicas, cada vez mayores, a los muñones éticos y a los sarros políticos (que eso son las famosas «rondas de negociaciones por el desarme»).

Quizá lo óptimo fuera un modo de vida como el que, idealizadamente, narran los Hechos de los Apóstoles: tenerlo todo en común, en las cuestiones materiales, y apoyarse siempre como hermanos. En este sentido tal vez haya que recordar y rememorar mucho que la justicia nace de la caridad, y que no hay que presentarlas como dos etapas sucesivas, pues en realidad son inseparables y simultáneas; acaso haya que ser menos «patriota» y más «matriocax» en una misma madre naturaleza; puede que un tratado político sólo pueda pensarse como tratado de la amistad; quizás el pesimismo sólo pueda combatirse con la alegría del compromiso; es posible que muchos de nuestros temores desaparecieran o se aminorasen recordando simplemente con Dostoyeski que todos somos responsables de todo y yo más que nadie; quizás, en fin, debiera saberse que una responsabilidad que se cede a los otros ya no es responsabilidad.

IL UN PROYECTO DE ETICA SOCIAL Y PERSONAL

1. No existe la teoría pura, pero no hay que hacer teoría demasiado impura.
 1. Cuantas veces se hizo una lectura de los datos suministrados por la naturaleza y la sociedad, tantas veces el lector tendió, a la vez, a «interpretar» lo que leía: Galileo dice estar leyendo en un libro abierto y escrito con caracteres naturales-matemáticos; Hegel propone interpretar los datos introducidos en ellos imaginación poética; Marx asegura que cada clase social extrae unas consecuencias diferentes de su lectura; Mao Tse Tung afirma que los lectores chinos son mejores. No parece fácil, pues, leer sin pre-juicios, las gafas que cada cual lleva impregnadas, con la graduación y coloración de sus cristales, una imagen diferente, y, así, lo que a unos les parece mejor, a otros, peor, etc. ¿Serán los intereses del hombre lo que le lleven al conocimiento interesado y, por ende, no objetivo? ¿No habría entonces nunca posibilidad de teoría objetiva, rigurosa?
 2. Pero si cada cual lee lo que le viene en gana, ¿será entonces que toda lectura es ideológica, que en lugar de descubrir la racionalidad objetiva la secuestramos con nuestro subjetivismo porque la consideramos propiedad privada? ¿Y no será que entonces, al considerar propiedad privada a la razón, se la priva de razón, precisamente?
 3. En cierto sentido no existió casi nunca un acuerdo total en torno a casi nada (el famoso y descado *consensus omnium*), un dis-

curso originario universal, pues, todo resulta interpretable, lo que se recibe se recibe según el receptor y eso es una experiencia nuestra de cada día: un mismo símbolo desencadena reacciones emocionales muy diversas, piénsese en el cuerpo que se le pone a un alferez provisional cuando ve la hoz y el martillo, frente a la alegría del viejo comunista.

6. Algunas veces, pues, en realidad son inseparables y simultáneas,

4. Pero, ¿no cabe entonces un mínimo entendimiento ante los datos? Por nuestra parte, modestamente, pensamos que al menos debe hacerse un esfuerzo por atenerse lo más rigurosamente a los datos tratando de evitar el subjetivismo deformador y lleno de reticencias previas, esfuerzo de objetivación categorial, que precisa buena intención y aprendizaje metodológico de un discernimiento objetivador.

5. En ese esfuerzo se descubren usos diferentes de racionalidad: Científica, poética, religiosa, etc., sería peligroso desconocer las diferentes formas de planteamientos existentes en esos métodos y en esas actitudes, pero tampoco debería deslizarse ningún «trasvase categorial». Por ejemplo, si alguien habla, a partir de la fe, en un momento determinado, no debería darlo por verdad matemática, sino tan sólo mostrar la racionalidad inherente a su opción. Ser serios con las cosas significa respetar las reglas de juego con los diferentes usos lingüísticos, hay que saber manejar el maletín de las diferentes herramientas, todas ellas racionalmente y no para agredir contra los demás.

6. Así las cosas, al menos debería tenerse en cuenta que: A) No cabe negar la racionalidad desde otros usos, si no es desde una racionalidad más fundada. B) No cabe ignorar el carácter histórico de la razón, que se abre paso en el tiempo, a veces, con meandros y subterráneos. C) Que por esto no ha de justificarse la sinrazón de ciertas épocas históricas, sino exigir que toda época busque sus propias razones y erradique las sinrazones que la acompañan.

7. Por todo ello, es imposible desprenderse por entero del término ideología. A falta de razón pura tendremos que caminar entre las brumas de las ideologías con su carga de semiverdad y semimentira. Caminar entre las brumas de la ideología es estar vivos, pues la vida es esfuerzo exploratorio. Trátase tan sólo de tener voluntad y método para clarificar las cosas: la bruma es un mal inevitable derivado de la finitud, no algo de lo que hubiera que enorgullecerse.

8. Lejos, pues, de pensar monológicamente la realidad, lejos de tratar a la verdad como axioma matemáticamente deducible, pero lejos también de cualquier irracionalismo de corte emotivista o intuitivista, creemos necesario el esfuerzo de buscar la totalidad sin método o voluntad totalitaria.

9. No existiendo un único discurso racional, debemos respetar la racionalidad de las tribus amerindias con su peculiar forma de coherencia lo mismo que la racionalidad nacida de Grecia a base de silogismos. Del mismo modo, hemos de ser críticos con ambas sinrazones cuando existan.

10. Todo ello, a sabiendas de que el hombre es el punto de partida, y de que la filosofía que se defiende tiene mucho que ver con el modo de vida que se asume. Partimos de la fragilidad de la humana aventura, pero también de su grandeza exploratoria. Una metafísica del actuar humano busca la verdad mientras diferencia el árbol de la piedra y a éstos del niño que juega debajo.

2. Las actuales acusaciones contra el hombre

A la modernidad parece estorbarle la clásica definición dada de la persona, por Boecio, como «sustancia individual de naturaleza racional». Esta crítica comenzó, como es sabido, ya en el siglo pasado, como si la consigna hubiese sido «Todos contra Boecio»: Freud, negando que el hombre sea una sustancia única y postulando, en su lugar, diferentes estratos de personalidad mutuamente enfrentados entre sí (ello/superyo/yo); Marx, sustituyendo al sujeto individual por la clase social siempre cambiante con el curso histórico; Nietzsche, arremetiendo contra la moral del hombre; hoy Lévi-Strauss, rechazando la racionalidad occidental en favor de la antes denominada «salvaje». Pocos, en resumen, dan un duro por definir a la persona como realidad de altura, como algo digno. Casí nadie define a la persona en la actualidad como ser dotado de eminente dignidad, de tanta dignidad, incluso, que culmina con su condición de hijo de Dios, creado a imagen y semejanza suya. Ni la criatura ni el Creador son hoy reconocidos mayoritariamente por los filósofos, al menos, no en el mismo sentido ni en la misma medida de antes.

Lo que comenzó siendo una negación filosófica se fue convirtiendo, poco a poco, en banderín de enganche del capitalismo liberal, pues

ese capitalismo liberal defiende el impersonalismo filosófico, por no interesarle el destino concreto de los individuos, sino el triunfo de la producción.

Así las cosas, ¡oh paradoja increíble!, mientras casi todos hablan de la «entropología» o «muerte filosófica del hombre», casi nadie se desinteresa de sí mismo, casi nadie se considera, a sí mismo, «muerto», ni siquiera «enfermo». Jamás hubo mayor defensa de la subjetividad privada y del discurso intimista; jamás se habló tanto de los derechos humanos; jamás se escribieron más autobiografías ni más novelas de amor; jamás se vio tanto autorretrato. En resumen: *never como hoy se vivió en la práctica con tanta intensidad lo que, sin embargo, se negó en la teoría*. Esto es otra muestra de la victoria del capitalismo liberal de que antes hablábamos, por cuanto, si bien, en la teoría representa la primacía de lo impersonal y del azar siempre supuestamente ordenado por una mano misteriosa, sin embargo, en la práctica quien manda es la defensa del individuo encerrado en su egoísmo. Esta es la paradoja: que mientras la razón práctica identifica al sujeto con su importancia social y su propiedad privada —tanto tienes, tanto vales—, la razón teórica afirma la indiferencia ante el sujeto concreto, de ahí que mientras teóricamente todos somos iguales, prácticamente en el capitalismo, ciertos hombres sean tratados como perros y ciertos perros como hombres, conforme al carácter esquizofrénico de nuestra «postmodernidad», que se escinde en dos mitades, la teórica y la práctica.

Diga, sin embargo, lo que diga el capitalismo liberal postmoderno, lo cierto es que la persona es un postulado absolutamente necesario para quienes la afirman y también para quienes la niegan: hace falta la persona (aunque así despersonalizada) para negar a la persona. ¿Qué pasa cuando el «yo» pierde el dominio de sí? Que queda a expensas del azar y de la necesidad. ¿Qué ocurre cuando se torna realidad escindida, desequilibrada? Que sufre. ¿Qué acontece cuando el sujeto se deja manipular por los demás? Que no es como él es, pero tampoco contentará a los otros del todo —y así encarnaría la «mala fe», al decir de Sartre—. ¡Hasta para odiar hace falta un yo odiador! Lo mismo para afirmar que para negar que existo, antes debo existir como «yo» abierto a los otros y a las circunstancias, como entidad relacional nunca cerrada o clausurada. Y ésto tanto en la teoría como en la práctica.

Todo lo que se ha hecho en la historia ha sido hecho por el sujeto humano: no cabe, por tanto, ser «postmoderno» (antipersonalista), en la teoría, y «neorromántico» (subjetivista), en la práctica. Ni postmodernos, ni neorrománticos, simplemente humanista.

¿Qué es el hombre? El hombre no es solamente un sujeto, sino a diferencia de otros sujetos *racional y, por tanto, volitivo*. No cabe en él disociar razón y corazón, pues para razonar hace falta corazón y fuerza volitiva, del mismo modo que esta última adquiere más altura y capacidad operativa cuanto más racional es su ejercicio. Toda acción humana discierne y apuesta a la vez y, por lo mismo, influye desajustado o ajustando: ajustando, esto es, haciendo justicia, justificando.

Racional, volitivo y, por lo mismo, moral. No hay nada «inocente» en el sentido de Hume o de Nietzsche; cuando mi mano golpea a un huérfano indefenso no solamente se produce el desplazamiento de un cuerpo incidiendo sobre otro, sino una acción desajustadora que produce ruptura de la razón y, por ende, de la justicia. Cuando mi cuerpo descansa de la fatiga del trabajo no hace una acción indiferente, sino buena, que se torna mala —siendo la misma— cuando su agente es un vago profesional que rechaza el trabajo para vivir como convidado permanente.

Racional, volitivo, moral y, en consecuencia, ético, en la medida en que la ética razona las opciones morales; el universo ético fundamenta los juicios morales del hombre. Sin hombre nada de ésto sería posible.

Ese hombre que es *racional, cordial, moral, lo es libremente*. La libertad es el pilar sobre el que se asienta la posibilidad de una existencia ética, libertad que no lo es solamente para el capricho, sino, sobre todo, para la racionalidad. Hay que reconocer en Kant un precedente riguroso en la determinación de esta libertad moral. Frente a aquellas afirmaciones de Voltaire en el sentido de que «el hombre es un pequeño animal de cinco pies de estatura y sin voluntad libre» («El filósofo ignorante»), o de aquella otra de Canabis «Los nervios, he ahí todo el hombre», Kant pone en la libertad la condición de una opción por el bien. Sobre estas bases, precisamente, asentó Kant su teoría (auténtica, en consecuencia), el individuo se convierte en *fin en sí mismo*. Ser fin en sí mismo significa no estar sujeto a ninguna

contradicción particular, antes al contrario ser capaz de comportamientos universales.

Hay que recordar esta capacidad humana emanada de la racionalidad volitiva libre: los comportamientos universales. Lo que hace el hombre, decíamos antes, es moral siempre (o, en el caso contrario, inmoral), no habiendo acciones indiferentes. Y ahora añadimos: todo lo que el hombre toca lo convierte en universal, dada su fuerza que devuelve como universales las impresiones particulares que recibe. Aquí hay que recordar el esfuerzo de psicólogos, como Piaget, y de lingüistas, como Chomsky, haciéndonos ver el carácter «generativo» de nuestra mente, el dinamismo universalizador de la afirmación, la creación de universalidad lógica, o, incluso, el deseo de permanente felicidad. Es a partir de la identidad universalizadora del sujeto desde la que cabe cualquier discurso particular, y, no al contrario, sólo desde allí resulta posible una visión global, unificada y significante de cada una de las acciones concretas y puntuales, que, de otro modo, se perderían en la dispersión y en la fragmentariedad. En resumen, que sólo a partir de lo universal se entiende lo particular, que sólo desde la capacidad formalizadora del sujeto tienen su asiento los contenidos materiales de una moral. En una época, tan particularista y subjetivista, como la del capitalismo liberal hay que recordar, una vez más, que sin el hombre no es posible ninguna afirmación. Una civilización de sujetos éticos implica una civilización de valores universales, aunque éstos se descubran en el tiempo y con el tiempo. Los valores siempre valen, aunque tarden en descubrirse por un hombre finito y contingente, pero, a la vez, capaz de universalidad.

3. Una civilización de sujetos éticos exige sociedad civil

En el momento mismo en que el individuo contempla una axiología universalista ha de tomar opciones con carácter y alcance: su autonomía legiferante le lleva a preguntarse cómo debe relacionarse con los demás hombres en la sociedad, cuál ha de ser su comportamiento, ante la autoridad, y, su actitud, ante la trascendencia, y la eternidad. No cabe duda de que el preguntarse por el hombre es también hacerlo por muchas más cosas, fundamentalmente, es tratar de responder al qué me cabe hacer en la tierra, y qué me cabe esperar después de la muerte.

No basta, en cualquier caso, con ensalzar la dimensión profunda del ser humano; hay que demostrar también en lo posible que se es capaz de acción profunda. Se habla mucho de teoría, en exceso a veces. Cuando la praxis es un debilitamiento de la teoría, cuando la teoría se basa en una neurosis de maculación, entonces el no compromiso es una organización progresiva de la desesperación, del mismo modo que puede serlo el superficial activismo. No hay reflexión químicamente pura tras la que escudarse, no hay apacible quiete sólo comprometida con la nada; el fin de toda filosofía es la mostración práctica de sus razones teóricas. Quien quiera profundizar en una filosofía habrá de adensarse en una filosofía de la acción, que es siempre una filosofía de la relación. Hay, pues, que dar a los sentidos una lógica, pero no sólo hay que hacer una «lógica de los sentidos»; también hay que alargar la definición que diera Baumgarten de la estética como arte de pensar pulcramente, convirtiéndola en arte de actuar pulcramente: *Ars pulchre agendi*. Habitualmente no rechazamos la acción, pero somos inactivos, no negamos la unidad necesaria entre teoría y práctica, pero nuestra praxis es incoherente, no desdenamos la urgencia abstractamente, pero dejamos que sea la naturaleza la que imponga su *lex parsimoniae* para que ella actúe. No.

La afirmación que vamos a desarrollar en el siguiente espacio es, así las cosas, ésta: la razón humana, que se muestra universalizadora puede realizar un discurso universal negativo para sí misma en el terreno colectivo cuando trata al estado como fin universal y a la persona como medio particular de aquél, pero la razón humana puede y (debe) tratar de universalizar su discurso social partiendo del reconocimiento del hombre como fin en sí mismo universal y concreto, en el seno de una comunidad de iguales, la sociedad civil. Así que una meditación sobre ella se impone.

Cuando se parte de la hipótesis de que el hombre es un lobo o un perro para el otro hombre, ¿qué se puede esperar de la vida social? Si, como algunos afirman, lo que mueve el individuo es la necesidad de que los demás le valoren del mismo modo que él se valora a sí mismo, entonces cualquier juicio ajeno desfavorable o simplemente distinto del propio puede despertar hostilidad: «En la naturaleza humana —dice Hobbes— encontramos tres principales causas de disputa, que son la competitividad, la desconfianza y el deseo de fama.» Buscándolas, nadie se resignaría a no hacer ningún esfuerzo por lograrlas ni se consolaría con la idea de ser distinto o inferior a los

otros hombres, de modo que hasta el más débil se aprestaría a dominar al más fuerte por los medios que tuviera a su alcance, ya fueren la astucia o la conspiración, siendo el resultado irremediable de tal dialéctica la lucha de todos contra todos, guerra connatural al hombre cuyo único asidero y descanso sería el egoísmo. ¿Alguna prueba de que el hombre es ese ser egoísta? Tres aducciones hace Hobbes: todo el mundo lleva armas cuando sale de viaje, cierra las puertas por la noche y esconde sus propiedades. En estas tres acciones queda ya manifiesto qué es lo que piensa el hombre de su prójimo.

Sin embargo, mientras no existió el Estado esa situación natural donde el hombre es enemigo del otro hombre no sería en la opinión de Hobbes algo bueno ni malo, nociones que sólo surgen con lo universal (o sea, con el reconocimiento común de las leyes en el Estado).

Otro tanto ocurre con el hombre opuesto al de Hobbes, el hombre salvaje feliz de Rousseau: aquí todos dejan abierta la puerta de sus casas mientras vivieron en estado de naturaleza, pero aún así sólo se les puede llamar metafóricamente buenos, porque «al no tener que luchar contra nada para secundar sus propios instintos, hubieran sido buenos sin mérito, es decir, no virtuosos» (Emile).

La cosa cambia cuando el Estado hace su aparición. Ya sea para canalizar la agresividad hobbesiana, ya para aunar voluntades e imprimir racionalidad en el caso de Rousseau, lo cierto es que la aparición del estado convierte al hombre en virtuoso si obedece la ley, y en vicioso en caso contrario. A esta racionalización del interés, la denomina Hobbes «ley natural», que así entendida es una mera norma prudencial egoísta. La racionalización del egoísmo o, si se prefiere, el egoísmo ilustrado, asegura en todo caso que no hay valores absolutos, sino consensuados, pues la lista de leyes naturales variaría en función del sexo, la edad y la condición.

Y, sobre todo, la virtud es la capacidad de coincidir con las leyes hechas por el poder político: «Sólo con buenas leyes —asegura Helvetius— pueden formarse los hombres virtuosos. Todo el arte del legislador consiste, pues, en forzar a los hombres haciendo levas sobre el sentimiento del amor de si mismo y en ser siempre justos los unos con los otros.» Todo lo moral es legal porque todo lo legal es moral. He aquí cómo el Estado se ha erigido en voz de la conciencia moral del individuo: «Las leyes —asegura Montesquieu— ocupan el lugar

de todas las virtudes, de las que no existe necesidad alguna» (*Esprit des lois*). No puede extrañar en este contexto que la fuerza de la virtud así entendida (identificada por las leyes del poder estatal) radique en la espada.

Precisamente es Hobbes quien asegura que el monarca queda fuera de las leyes para hacer cumplir la ley, queda fuera de la moral cívica legalizadora por convertirse en su máximo cancerbero, y precisamente el cumplimiento exacto de la teoría del inglés Hobbes se halla en el francés Robespierre: «Si la virtud es competencia del gobierno popular a la vez el terror y la virtud. Sin virtud el terror es funesto; sin terror la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa, inflexible; es, pues, una emanación de la virtud; es menos un principio particular que una consecuencia del principio general de la democracia aplicada a las más acutantes necesidades de la patria» (*Discurso et rapproches à la convention*). Con el terror, pues, quiere Robespierre «hacer a los hombres felices y libres mediante leyes». Estas palabras pronunciadas el 10 de mayo de 1793 se han vuelto a decir (o a silenciar activamente) muchas veces después: ¡Orden (Befehl) ha muerto, viva Orden (Ordnung)! ¡Cuántas veces lo que se ha llamado la «ilusión jurídica» ha hecho imposible la ilusión moral!

Hobbes, en cualquier caso, no es menos drástico: siendo el Estado la única fuente de legalidad y por ello de moralidad, ¿cuáles serán las acciones más nefandas y perniciosas? Aquellas que osen afirmar que todo hombre privado es juez capaz de determinar qué acciones son buenas o/y malas, o aquellas otras que aseguren impertinentes que cuanto hiciere el hombre en contra de su conciencia sería pecado. ¿Qué le queda entonces al ciudadano? Ninguna autonomía moral, solamente la que pudiera caber en aquellos ámbitos no legislados por el estado todavía, ámbito cada vez más reducido en el que de cualquier modo seguiría reinando la amoralidad y el relativismo, pudiendo allí valer la fuerza en lugar de (y como expresión de) la virtud: Vir es Vir-tus. En resumen, allí donde existe el Estado se alza la mole granítica del Leviathan, pero el individuo queda reducido a la condición de grano minúsculo adherido al monstruo. Allí donde Leviathan, si; el hombre, no.

Mounier decía siempre que el optimismo respecto del Estado marcaba el pesimismo respecto del hombre, y tal afirmación queda clara

en Rousseau mismo: «Si hubiera un pueblo de dioses, su gobierno sería democrático. Un gobierno tan perfecto no es para los hombres» (*Contrato Social*). ¿No hay dioses, dice Rousseau? Luego sólo hay Estado. ¿Y si hubiese hombres, no una multitud de dioses? La respuesta de Rousseau sería la misma, pesimismo sobre el hombre: «La primera noción de justicia nace no de lo que nosotros debemos a otros, sino de lo debido a nosotros».

Desde Hobbes hasta hoy, la presión estatalizadora se ha incrementado, y el estado ha usurpado cada vez más ámbitos de la vida civil que eran de naturaleza prepolítica o pospolítica, en todo caso no verticalmente política, sino horizontalmente ciudadana; después de tanto tiempo lo primero que hace un poder socialista en un país sin tradición socialista es editar una revista como su órgano de expresión teórica: *Leviathan* es el título. Desde allí vuelve el rumor del consenso como fundamentación de la moralidad: bueno es lo que legisla un poder con mayoría parlamentaria. Nadie se acuerda en este contexto de aquella famosa obra de Ricardo Mella, de título tan expresivo como *La ley del número*, ¿para qué acordarse de un español que no alcanzó ningún español parlamentario? Lo que interesa es el número no la fuerza de universalidad interior. ¿Y qué decir de la ética cívica pública? Su carácter esquizofrénico o doble está a la vista: Ella nos ordena fidelidad a Hacienda, pero la infidelidad a la esposa no parece importar nada. Los nuevos juristas españoles rechazan la utopía de la sociedad civil, porque en su opinión lo único posible es lo único real, a saber, el Estado: si en la utopía todo sería bondad y por ende aburrimiento no cabiendo así libertad para elegir lo contrario a ella, por el contrario, dada la perversión del estado, puede el hombre ejercer la libertad de oponérsele. El Estado sería algo así como un criadero de rebeldes o una cantera de heterodoxos. El Estado, con su violencia, impondría la violencia del más fuerte y por ende la no-violencia del débil, la no-violencia del débil equivaldría a la generalización del monopolio de la violencia, y por ende a su racionalización una y la misma contra todos. La locura, vamos: ¡La violencia contra todos equivaldría a la neutralización de la violencia! A la resistencia contra esa violencia se lo denomina libertad, de forma que —según F. Laporta—, «con el nacimiento del Estado moderno vuelve otra vez el viejo sagrado derecho de resistencia» (*Estado y violencia*). Pero ¿qué libertad promueve la resistencia del individuo violento. En primer lugar, poco podría un violento individuo contra el Estado, pero en segundo lugar sería tan violento como él, aunque cuantitativamente fuera

más débil. De este juego de despropósitos se extrae además un corolario: así como la existencia de la ética consiste en rechazar al rechazador, así «la dimensión más profunda de la dignidad humana será el Estado, porque el Estado, que no es en cuanto tal ética, es la claudicación de la humanidad histórica ante la inevitabilidad de la ética. Acotar y definir la dominación punitiva es la humillación del ser humano ante la conciencia, y el Estado es la expresión de esa humillación». Ahí tienen ustedes a la modernidad: en ese estado ideal por monstruoso, bueno por malo, ético por herético, en ese estado «la violencia institucional es menos violencia», de modo que, según se nos dice, habría que institucionalizar la violencia para evitarla, al existir «una cierta superioridad moral en la violencia institucional». Y si, como es natural, no está usted de acuerdo con semejantes disparates, entonces se le denominará «visionario necesitado del maniqueísmo y del voto de obediencia», etc. En fin, que Hobbes sigue vivo en los nuevos juristas y en los de la «lógica» del «si quieras la paz prepara la guerra».

Pero Hobbes no está solo con estos sus sucesores, cuya lógica es el absurdo. Bernard Mandeville, en su famosa *The Fable of the Bees*, aseguraba que «sólo los necios intentan engrandecer un colmenar honesto. Gozar de la comodidad del mundo, ser famosos en guerra, incluso viviendo en la comunidad, sin grandes vicios, es una vana utopía que se encuentra en el cerebro». Según él, introducir la virtud en el colmenar fue un desastre, por eso asegura que solamente cuando los individuos llevados por su búsqueda de placer y confort realizan nuevos inventos, y cuando viviendo lujoicamente hacen circular el dinero, solamente entonces progresaría y florecería la sociedad civil, de modo que en tal sentido los vicios privados se convierten en beneficios públicos, ya que por lo demás no habría norma objetiva alguna de moralidad, ni posibilidad de discernir entre vicio y virtud, ni entre entre placeres mayores y menores, y todo quedaría reducido al deseo egoista. Cuando hoy oye uno, incluso en instituciones de iglesia, que el primer deber del español con dinero es invertir en bolsa, no tiene otra impresión que la de escuchar Mandeville a la oreja, susurrando: «¡Haz de tu vicio de capitalista una virtud cívica y pública!»

Resumiendo: El estatismo furibundo que anula la moralidad del individuo al que se le ataca en lo más profundo, es el estatismo liberal burgués que niega al hombre, ya sea burdamente —como en el caso de R. Nozick, para quien no se puede hablar de injusticia al referirse

a la situación de los trabajadores, ya que éstos no están forzados por nadie a vender su fuerza de trabajo— (*Anarchy, State and Utopia*), ya sea más astutamente como en el caso de John Rawls cada vez más vertido en favor del Estado (*Teoría de la justicia*). Hay quien dice que si desde la libertad es difícil llegar a la igualdad, mucho más difícil es (por no decir imposible) llegar a la libertad a través de la igualdad. Ciertamente, una justicia de «igualdad óntica» puede resultar inhumana, al no permitir la libertad, que es condición irrenunciable para la realización del hombre. Pero una justicia entendida desde el liberalismo es insuficientemente ética. Y es que no hay libertad e igualdad si no hay a la vez fraternidad, pero esta última, ¿no exige la referencia al mismo padre?

Incluso los ayer más exigentes en el terreno ético (aunque a costa de desconocer importantes regiones de la vida del individuo), los marxistas hoy claudican, porque al fin y al cabo su enorme macroestado no es otra cosa que un liberalismo de propiedad socializada, pero no social. El estado marxista, ¿no es un Leviathan coronado de hoz y martillo? ¿No asume las funciones de Ley y de Norma? ¿Permite acaso la disidencia?, ¿tolera la libertad y la creatividad personal? No, en absoluto. El marxismo de hoy no es la solución, y se parece al liberalismo, demasiado.

Ni siquiera los disidentes del marxismo, o los marxistas críticos, han podido superar al liberalismo, y eso se ve muy bien en una teórica de la sociedad civil. Incluso en ella, la marxista Agnes Heller, la sociedad civil no aparece, sólo queda en pie el desencanto ante el Estado socialista, y es sabido que no basta con desencantarse, pues es preciso superar el desencanto con un reencanto razonado y razonable. Agnes Heller, empero, no ofrece solidez en su defensa (necesaria) de la sociedad civil y del hombre. Lo que en su libro *Teoría de la historia* podríamos denominar con F. Etxeberri «dimensión ética de la actual conciencia histórica» no es ni más ni menos que un «estocismo-epicureísmo activo». Por un lado, se trata de responsabilizarse de nuestra cultura contemporánea (en estado crítico, plural, universal, planteamiento) de forma «estocica», es decir, haciendo lo que hay que hacer, siendo lo que hay que ser, emprendiendo acciones racionales respecto al valor, independientemente de que tengan éxito o de que fracasen», «cumpliendo con nuestro deber, actuando como si pudiera surgir una sociedad más parecida a la utopía... Pero, por otra parte, «una vez que hemos cumplido con nuestro deber, hecho todo lo que está en

nuestras manos, hemos de aprender a disfrutar de la vida. Se trata de un epicureísmo activo, una especie de hedonismo de corte social y secular, cuya fundamentación descansa en un intento de sintetizar a Kant y a Marx, con ciertos injertos de la teoría del consenso según la cual «deben ser los afectados quienes tienen que decidir qué intereses deben ser primariamente satisfechos en régimen de consenso» (Apel-Habermas). Como todo el mundo sabe, esta apelación tan reciente al epicureísmo, después de la pasada agitación, esconde tras de sí una decepción racionalizada (que se encuentra en autores recientes de nuestra bibliografía: Lledó, Quintanilla, etc.). En cualquier caso, parece que la dinámica del gobierno es la ya señalada por Rousseau: «Considero cierto que el gobierno no empezó por el poder arbitrario, sino que éste es la depravación, el término extremo del gobernante, que lo reconduce finalmente a la misma ley del más fuerte que al principio estaba destinado a sustituir» (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*). Parece también que resulta más que dudoso el deseo de Federico el Grande, allá por el 1740, de que el príncipe sea el primer servidor del pueblo (*Antimachiavelo*).

Tras señalar la inviabilidad de un Estado que usurpa lo más íntimo y último del hombre, tenemos claro que el hombre ha de retornar y reasumir las competencias perdidas, desarrollando una sociedad civil igualitaria y solidariamente responsable, es decir, libre no solamente en las palabras al modo liberal, sino libre en la única forma de serlo: como democracia laboral. Sólo allí, y no en el Estado, será posible el discurso humanista, donde la práctica de la virtud no está mediada por la heteronomía, para que pueda ser cierta la afirmación de Rousseau de que «es un noble y hermoso espectáculo el ver al hombre levantarse a sí mismo» (*Discurso sobre las artes y las ciencias*) «es levantarse sobre sí con un solo esfuerzo y sin la avaricia individualista de la propiedad excluyente y arbitraria, mucho para unos, poco para otros? ¿Será posible que este discurso de la libertad y la igualdad se dé sin la fraternidad, sin el reconocimiento de un mismo Dios Padre? Al final teníamos que tropezarnos con esta cuestión, pues en el fondo todo es teología.

Antes, sin embargo, de pasar a ella queremos recordar dos cuestiones que se implican reciprocamente. Es la primera la cuestión de la *eminente dignidad* de lo que podría denominarse *socialismo autogestionario* (¡tan poco parecido al socialismo a la europea!), dignidad

tan grande que es muy superior a la que Saint-Just reclamaba al afirmar: «Cuando se le habla a un funcionario no se debe decir ciudadano, ese título está por encima de él.» Para nosotros este deseo de «tenerlo todo en común» viene dado por un cambio no solamente en las estructuras, sino también en los individuos, como siempre afirmó Emmanuel Mounier. No habrá revolución sin metanoia total, del corazón y de la economía, revolución que será pacífica, pues la violencia no es método ni respeta al hombre como fin en sí mismo.

Es la segunda cuestión de la propiedad. Sabemos que un mínimo de propiedad privada, ganada con el sudor del esfuerzo, es inherente al deseo de una naturaleza humana tal como la nuestra a estas alturas del segundo milenio. Probablemente la evolución perfectiva del hombre le lleve a agudizar en un futuro mucho más sus dimensiones comunitarias y su óptica colectiva. Lo que es cierto es que jamás la propiedad privada de los medios de producción podrá servir de coartada para ningún razonamiento personalista. Cuando Rousseau asegura que «el verdadero fundador de la sociedad civil fue el primer hombre que, tras cercar una porción de tierra, tuvo la ocurrencia de decir ésto es mío, y dio con gente lo suficientemente simple para hacerle caso» (*Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*) estaba diciendo algo más que una ocurrencia, estaba formulando la posibilidad de un desarrollo de sociedad civil que interrumpió Hegel con su apología de la propiedad privada como sostén del Estado.

Y, ahora si, ahora es cuando podemos pasar a la última de nuestras cuestiones; ahora sabemos que una civilización de sujetos éticos es capaz de universalizar (y no sólo de generalizar) sus conductas más allá de la arbitrariedad consensual del Estado; en consecuencia, sólo esa civilización podría hacer una sociedad personalista y comunitaria presidida por el tratamiento de la persona como fin en sí mismo, y bajo el desideratum del «a cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades». Este podría ser su ideario:

1. En el sistema actual de las fuerzas sociales persiste el panorama irreconciliado entre explotadores y explotados. Se es lo uno o lo otro.

2. Con frecuencia los hombres encubren su condición de explotadores y son incapaces de analizar su condición de explotados, debido a la presión del poderío, y a la dificultad para autoconocerse.

3. Evitar lo anterior exige reivindicar el derecho de la sociedad frente al Estado, el cual no debe erigirse en el más poderoso propietario privado. El Estado sólo serviría a la sociedad si deviniese coordinador, y no subordinador, socializador y no estatalizador. Usurpa el poder colectivo cuando monta su poderío sobre la impotencia de una sociedad despoticiada por él. Ayudar al Estado a devolver su función a la sociedad civil entraña también rechazar el Estado administrador a que estamos acostumbrados.

4. Careciendo del poder que debiere la sociedad, corresponde al trabajador, en cuanto sujeto productivo en el sistema social, la tarea de restituir a la sociedad su poder horizontal, en un proceso de lucha contra el tiempo: no se autogestiona la sociedad en un día, pero no se gestionará, a sí misma, si no comienza ya a hacerlo.

5. Esta opción nada tiene que ver con las categorías políticas habituales. Sólo sabe de solidaridad. Esta se prueba en el «acontecimiento».

6. En consecuencia, partimos del valor fundamental y de la dignidad del trabajo humano, que no es una mercancía, sino una fuerza inalienable, ni comprable ni vendible según el patrón mercantil de la actualidad. El trabajo, que ayudó al hombre a evolucionar asumiendo cotas de máxima participación, exige universalización (todos los hombres deben trabajar) y humanización (todos deben rotar en los peores esfuerzos, pese a la distinción de oficios y capacidades). Una civilización personalista y comunitaria tiende a esta meta: a cada cual según lo que necesita, de cada cual según lo que él es capaz de dar.

7. Trabajo y consumo no están en relación biunívoca. Cuanto de consumismo existe en demasia lesiona gravemente el desarrollo equilibrado de las facultades espirituales.

8. El hombre no es una cosa, sino un ser espiritual necesitado de formación permanente, exigencia que, por ende, le resulta indeclinable. Ninguna compensación económica podría borrar ni aminorar la injusticia de la actual «división del trabajo» que convierte a los unos en ideadores de «cuello blanco» y a los otros les relega a la condición de mulos de carga.

9. Es, por ende, perentoria la rotación laboral dentro del mismo;

Cabe ser profesor/administrador/conserje/limiador como algo que se exige intrínsecamente por la misma naturaleza compleja del hombre: no hay mente sana sin ejercicio físico. Nadie se siente superior a nadie cuando realiza y valora las funciones de todos.

10. Lo importante no es producir más por métodos más inhumanos ni a costa de los menos inteligentes, que merecen la solidaridad de los más hábiles: ¿Cómo podría absorbirse a los más torpes a los oficios más malos y peor retribuidos? ¿Mas cómo podrían, a su vez, aprender si se les relega? ¿Acaso no da más mias un campo de espinas crecido en armonía, que unas cuantas matas de gorda cabeza?

11. No todo es dinero. La igualdad salarial de este proyecto autogestionario no pretende tan sólo la productividad de más plásticos y neveras de último modelo. La historia camina a golpes de generosa e inteligente solidaridad. Lo que se hace sin ese cambio interior del corazón no tiene sentido.

12. Al cambio de la historia y del corazón, es decir, hacia la libertad se va por la libertad; no cabe disociación entre los medios y los fines.

En resumen, el personalismo recaba del Estado monopolista, la no obstaculización de la iniciativa de la sociedad civil, lo que exige perseverancia, y no poco optimismo, y, acaso, buenas dosis de ingenuidad lúcida (a no confundir con debilidad anílica). Sobre todo si consideramos al Estado como algo innecesario y obstaculizador, pidiendo su autoextinción, podrán decírnos que estamos mal de la cabeza, pero al decir nosotros que pueden decírnoslo ellos neutralizamos su conjuro anticipativamente (lo que en ocasiones no puede evitarse es el golpe). En cualquier caso, decímos con Mounier: «Cuando los hombres no sueñan ya con catedrales, no saben tampoco hacer bellas buhardillas» (*Le Personalisme*).

Mientras tanto, ya caminamos: «Entre el optimismo impaciente y el pesimismo impaciente, el camino propio del hombre es ese optimismo trágico en el que encuentra su justa medida en un clima de grandeza y de luchas» (*Ibi*). Esto es así, tal y como se contiene en el *Manifiesto al servicio del personalismo*: «En una organización personalista hay responsabilidad por todas partes, creación en todas partes, colaboración en todo; no hay gentes pagadas para pensar y otras para ejecutar,

y las más favorecidas para no hacer nada. Pero esta organización no excluye la verdadera autoridad, es decir, el orden a la vez jerárquico y viviente, en el que el mando nace del mérito personal, sino que es sobre todo una vocación de suscitar personalidades y aportar a su titular, no un suplemento de honores o de riquezas o de aislamiento, sino un cúmulo de responsabilidades.»

Pero todo ésto, ¿es posible desde una visión radicalmente cerrada a la trascendencia?

4. Una civilización de sujetos éticos puede abrir mejor a un hombre nuevo

Obviamente, si una sociedad comparte tal panorama es porque de alguna forma se ha planteado o está a punto de plantearse el paso de la justicia hacia el amor, es decir, de la estricta legalidad donde rige el «tanto hiciste, tanto cobras» al «cobrar, aunque no hagas, porque no puedes hacer y necesitas», lo que implica un «luego otro que haga más y no necesite tanto te dará de lo que él ha producido». No nos engañemos: trabajar en las tareas peores sin ampararse en el «yo soy más listo» (aunque fuera verdad), antes al contrario promover con mi inteligencia excedente la tuya deficitaria, es algo para lo que se necesita una perspectiva, de una u otra forma, abierta a la trascendencia.

Todos sabemos lo que decía el clásico: haré el bien que pueda, pero, ¿por qué perdonar al que sólo quiere hacerme mal, a mí, a mi mujer, a mis hijos? A ese le devolveré ojo por ojo y diente por diente: con él «justicia» —aunque quien la administre sea el Estado y no el particular—. Este límite del agnóstico sólo lo puede superar alguien dispuesto a mayores cotas de amor racional y justificado. Cabe la posibilidad del agnóstico bueno que incluso devuelve bien por mal y que da más de lo que recibe, y no negaremos nosotros que ésto es posible. Pero el agnóstico fraternal, ¿reconoce al otro como hermano, sin aceptar un mismo padre?, ¿por qué en última instancia hacer el bien? «Cuando me pregunto —dice Freud— por qué me he esforzado siempre honradamente por ser indulgente y, en lo posible, bondadoso con los demás y por qué no cesé de hacerlo cuando advertí que tal actitud causa perjuicios a uno y lo convierte en blanco de los golpes, porque los otros son brutales y poco de fiar, no encuentro una respuesta». Para el agnóstico que no confía en un Dios Amor no hay respuesta,

y la suya es una opción buena y meritísima, pero ilógica, insuficientemente racional. Sólo el «quiero hacerla» (o en su defecto, la igualmente injustificable, «no quiero hacerlo») cabe.

En otras ocasiones, sólo podrá el agnóstico aducir como fundamento de su actuación altruista una añoranza desesperada: «La añoranza de una justicia plena. Esto no se puede alcanzar jamás en la historia secular, pues aún cuando una sociedad mejor rompiera con el orden social actual, la miseria pasada ya no puede evitarse ni tampoco las deficiencias de la naturaleza circundante» (Horkheimer: «La añoranza de lo completamente otro»; el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia; su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino, incluso, fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente» (Adorno: *Dialéctica negativa*)... «Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquéllos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión» (Marcuse: *Eros y civilización*).

Ahí está dicho por los teóricos de la Escuela de Frankfurt: no basta la espera agnóstica. Y el propio Freud ya antes había asegurado: sólo cabe la lógica del amor coherente cuando se mantiene la religión, la creencia en el Amor: «Decididamente, sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida. No estaremos errados al concluir que la idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir, sino en función de un sistema religioso» (*El malestar en la cultura*). Pero, naturalmente, tiene que ser una religión que crea en el Amor de Dios, y que a su vez ame, pues de lo contrario sería una burla, una ruptura de la exigencia lógica y de coherencia: «El mensaje de la nueva justicia, que trae al mundo la fe escatológica, dice que, de hecho, los verdugos no triunfarán definitivamente sobre sus víctimas. Mas también dice que las víctimas, al final, no triunfarán sobre sus verdugos. El que triunfará será el que murió primeramente por las víctimas y luego también por los verdugos, revelando con ello una nueva justicia que rompe el laberinto de odio y venganza, haciendo de las víctimas y verdugos perdidos una nueva humanidad con una nueva hombria. Sólo donde la justicia se hace creadora, obrando el derecho para los privados de él y para los injustos, sólo donde un amor creador cambia lo despreciable y odioso, sólo donde es dado a luz el hombre nuevo, que ni es oprimido

ni oprimido, allí es donde se puede hablar de la verdadera revolución de la justicia y de la justicia de Dios» (Moltmann: *El Dios crucificado*).

Así, pues, la opción personalista y comunitaria parece más rica en coherencia cuando se abre al respaldo de un Dios Amor, y a una exigencia de responder al amor con amor, la dureza de la ética queda atemperada con el consuelo de la religión. Allí, en el agnóstico, la dureza de la ética no tiene ningún paliativo ni ningún asidero. Si la persona que cree en Dios puede cumplir más consecuentemente desde la «autonomía teónoma», la otra, la basada en un autonomismo moral, no creemos pueda fácilmente asumir la tarea con esperanza y con la tranquilidad del «se de quien se ha fiado, Jahvén es mi roca».

De todos modos, nada más lejos de esta actitud que el desprecio del agnóstico humanista; sólo que no entendemos la raíz de dónde se nutre y cómo lo hace. Con Mounier, lejos de separarnos de ese agnóstico humanista, decimos: «Más de una vez ha ocurrido que una filosofía atea descubre en el cristianismo de sus contemporáneos, paisajes donde el cristianismo reencontrará, más tarde, un pedazo de patria, paisajes que, en un principio, desconcertado, no supo reconocer» (*L'espoce désespresso*)... «Nosotros no somos una revista católica. Y ello por dos razones. Todo lo que es nominalmente cristiano no siempre es cristiano según el espíritu. Por el contrario, lo que nace fuera del catolicismo, y, a veces, contra él, tiene parte de bueno y parte de malo. Esta es la primera razón para no comprometer el depósito de la verdad cristiana. Por otra parte, en los principios cristianos y en su puesta en marcha técnica, no hay una filiación lineal y necesario. Intervienen extraños elementos entre los principios y las conclusiones, ya sean juicios históricos, técnicos o concretos, ya sean pasiones, preferencias y temperamentos» (*Ibi*). En fin, que incluso cabría añadir con Mounier: «Vosotros, nuestros amigos increyentes, que deseáis al Cristo más vivamente que tantos de nuestros 'hermanos' habituados, vosotros sols los pobres, despojados por los fariseos de la plenitud espiritual como los otros pobres son despojados de la seguridad material por los ricos... y si yo no contase con vuestra benevolente indulgencia, no podría estar seguro de ser digno de besar, en el otro mundo, la suela de vuestros zapatos» (marzo de 1936).

Esto no impide, sin embargo, la existencia de una zona de melancolía separadora, dado que el espesor en que ambos se mueven es

diferente, más delgado en el caso del humanista agnóstico. Por otra parte, quien se abre al Amor se abre también al reconocimiento de la propia culpabilidad, basado en la confianza en el perdón y en la conversión. Pero el que se abre a ese Amor permanece en el ámbito de la culpa o/y del error, lo cual es distinto.

En cualquier caso, así como no cabe entender la postura de quien diciéndose abierto al Amor luego no comparte, tampoco cabe entender cómo puede abrirse a la justicia o a la solidaridad, el agnóstico «perfectamente instalado en la finitud», pues, el prójimo necesitado siempre desinstala, y abrirse a él es ya no poder estar «perfectamente» instalado.

No quisiéramos terminar sin una matización. Algunos cristianos pretenden razonar su apertura al amor apoyándose en la noción kantiana de autonomía moral. Como es sabido «la religión —en opinión de Kant— no es un fundamento de la moral, sino al revés». En la *Critica de la Razón Práctica* (A. 632) postula «no una moral teológica, ya que ésta contiene leyes éticas que presuponen la existencia de un supremo gobernador del mundo. La teología moral es, en cambio, una convicción —basada en leyes éticas— de la existencia de un ser supremo». Pero con esta afirmación, ¿no podemos llegar lo mismo al reconocimiento de un ser supremo, que a encerrarnos en un yo subjetivo absoluto, a la divinización del yo? Si la autonomía moral del hombre fuese tan grande, ¿para qué necesitaría otra cosa el hombre que «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí?». De hecho, el kantismo ha conducido más al ateísmo que al teísmo.

Por otra parte, si coincidiésemos con Kant que «así se sienta como principio la eudemonia (el principio de felicidad), en lugar de la eleuteronomía (el principio de la libertad de la legislación interior), la consecuencia de ello sería la eutanasia (dulce muerte) de toda moral» (*Kant: Metafísica de las costumbres*), entonces desconoceríamos la realidad volitiva y necesitada de felicidad del ser humano. ¿No será que la eleuteronomía conduce a la anomía, es decir, a la falsa divinización del yo individual, y, en consecuencia, a la no-obligación de atenimiento a normas concretas? Por lo demás, no nos parece demasiado cierto eso tan kantiano de que la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación: el deseo de felicidad es algo con lo que se puede argumentar mucho más profundamente de lo que Kant hiciera, amén de ser indisociable de la razón pura.

En todo caso, se opte por la vía kantiana o no para tratar de probar la coherencia de la opción por el hombre y por una civilización personalista y comunitaria, lo cierto es que una sociedad que no camina hacia ella cava su propia fosa. Y, además, muy rápidamente: como decía Marx, la prueba de la bondad del pudding está en su sabor, y en su olor. Y de la maldad, en lo contrario.

REINVENTAR LA FILOSOFIA

José M. Vegas

En el centenario escaso de personas que nos reunimos el 27 de octubre pasado en la Facultad de Derecho de la Complutense percibí, como primera impresión, dos mínimos que nos unían: el desencuentro ante una situación histórica, social, cultural, política, que parece sin salida, dominada por los bloques y sus intereses y el maniqueísmo ideológico; y, en segundo lugar, el ánimo de crear algo nuevo y distinto, que, sin renunciar al pasado, ofreciera un alisio de la posible salida y contribuyese a buscársela.

El ocultamiento de la Verdad, secuestrada por las ideologías y sus sofismas nos impone el amor a la Verdad oculta. Y este amor implica la fe en una filosofía plena, capaz de acercarnos a aquella. Renunciar a la Verdad es condonarse al sometimiento. Sólo la Verdad no se casa con nadie ni se deja manipular ideológicamente al servicio del Poder o de la Oposición, es decir, del Poder. La Verdad no se reduce tampoco a la búsqueda de certezas tan abeceras como indistiles, ética y políticamente neutras y, por tanto, ética y políticamente culpables.

La búsqueda de la Verdad, pese a la relatividad de la historia, en resumen, realizada en ella, leída en el acontecimiento (encontró su mejor interior), eso es el ejercicio de una filosofía al servicio del hombre.