Hans Jonas

EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

Ensayo de una ética para la civilización tecnológica

Herder

La era tecnológica actual, en la que el poder del hombre ha alcanzado una dimensión y unas implicaciones hasta ahora inimaginables, exige una concienciación ética. La inminente posibilidad de destruir o de alterar la vida planetaria hace necesario que la magnitud del ilimitado poder de la ciencia vaya acompañado por un nuevo principio, el de la responsabilidad.

Sólo el principio de responsabilidad podrá devolver la inocencia perdida por la degradación del medio ambiente y por la explotación de la energía atómica, y encauzar las enormes posibilidades de la investigación genética. Bajo estos parámetros de responsabilidad el hombre y el mundo salvarán su libertad y saldrán invulnerables frente a cualquier amenaza o «ingenuidad» de nuevos poderes.

Hans Jonas nació en 1903 en Mönchengladbach (Alemania). Se doctoró en filosofía. Alertado por el peligro del nacionalsocialismo emigró a Londres. Participó en la Segunda Guerra Mundial en una brigada judía del ejército inglés. Invitado por la McGill University de Montreal, emigró a Canadá, pasando cinco años más tarde a la docencia en la New School for Social Research de Nueva York. Galardonado en 1987 con el Premio de la Paz de los Libreros alemanes, Jonas continuó su labor filosófica hasta su muerte, el 5 de febrero de 1993, en EE.UU.

ISBN 84-254-1901-8

9 788425 419010

Herder

Hans Jonas

El principio de responsabilidad

Ensayo de una ética para la civilización tecnológica

Introducción de
Andrés Sánchez Pascual

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1995

pensaban que la dictadura sería breve y ligera, Jonas, al despedirse de ellos, les dijo: «No volveré a poner los pies en este país a no ser como miembro de un ejército armado». Esta profecía se cumpliría doce años más tarde.

Sionista convencido desde su juventud, Hans Jonas, tras una breve estancia en Inglaterra, se trasladó entonces a Israel. Allí ingresó en la Haganah –una organización judía de autodefensa–, en la que permaneció, como oficial de artillería, hasta 1949. Al empezar la Segunda Guerra Mundial Jonas se incorporó como voluntario a la Brigada Judía que luchaba en el ejército británico contra los nazis. Así entró en Alemania en la primavera de 1945; allí se enteró de que su madre había muerto en el campo de concentración de Auschwitz, mientras que su padre había fallecido en 1937. Cumplida su misión bélica, Jonas regresó a Israel. Iba a comenzar la segunda etapa de su itinerario espiritual.

En 1949 fue llamado a la McGill University de Montreal; más tarde enseñó en la Universidad de Ottawa, de donde pasó, en 1955, a la New School for Social Research de Nueva York. En ella impartió clases durante más de veinte años. Hans Jonas ha explicado cómo esta segunda etapa se preparó ya durante su vida de soldado en la Segunda Guerra Mundial. Alejado de la investigación histórica, sin libros ni bibliotecas, se vio remitido a lo más inmediato: el cuerpo, el organismo, cosas de las que sólo abstractamente había oído hablar en sus años universitarios. El problema del dualismo psicofísico, con el que ya había tropezado en sus estudios sobre la gnosis antigua, se le presentó entonces como la tarea capital que era preciso resolver. A ella se entregó durante toda su vida de profesor universitario en Norteamérica. En contacto permanente con destacados representantes de las ciencias naturales, Jonas culminó su tarea con la publicación, en 1966, del libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. En 1973 se publicó la edición alemana, corregida y ampliada, con el título de *Organismus und Freiheit. Anfsätze zu einer philosophischen Biologie*.

Cuando Hans Jonas se jubiló de sus tareas docentes era una personalidad conocida sobre todo entre los estudiosos de la Antigüedad tardía, por sus estudios sobre la gnosis. Pero en modo alguno disfrutaba de la fama mundial que alcanzaría poco más tarde. Pues es tras la jubilación cuando comienza la tercera etapa de su vida in-

aflicción producida por este sacrificio que el deber le impuso lo acompañó durante toda su diligente y próspera vida de fabricante (en este caso, además, sin buscar refugio en aficiones favoritas extraprofesionales, excepto la más excelente: ver cumplido su sueño en su hijo). Si la vida de sus hermanos que pudieron estudiar en la universidad fue más rica que la suya, no lo sé; pero sí sé que no fue más moral (pp. 328-329)».

El período de formación espiritual de Hans Jonas coincidió con los años más esplendorosos culturalmente de la República de Weimar. Ya en su época de bachillerato había estudiado con atención a los profetas de Israel. Su primera lectura filosófica fue una obra de Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En un discurso pronunciado en octubre de 1986 en la Universidad de Heidelberg, con motivo del sexto centenario de su fundación, Hans Jonas describió emocionadamente su vida de intelectual, que abarca, según él, tres etapas. La primera lo condujo en 1921, recién terminado el bachillerato, a la Universidad de Freiburg. Fue allí a escuchar a un profesor entonces casi desconocido: Martin Heidegger. De él dice Jonas que fue durante mucho tiempo su maestro decisivo.

En 1924 Heidegger se trasladó a la Universidad de Marburg y Jonas siguió a su maestro. En Marburg entró en contacto con Rudolf Bultmann, el gran teólogo, e ingresó en su seminario neo-testamentario, a la vez que proseguía sus estudios con Heidegger. Un trabajo presentado a éste sobre el problema de la libertad en san Pablo y san Agustín fue su primera publicación. Dado el peculiar intercambio de discípulos que entonces existía entre Bultmann y Heidegger, Hans Jonas, con la aprobación de este último, realizó su tesis doctoral con el primero. El tema: la gnosis antigua como trasfondo espiritual del cristianismo primitivo. Jonas abordó este campo, hasta entonces dominio casi exclusivo de historiadores de la Iglesia y de los dogmas, con armas filosóficas: las del análisis existencial aprendido en las clases de Heidegger.

El primer tomo de ese trabajo *(La gnosis mitológica)*, que supuso una renovación total de los estudios sobre el tema, se publicó en 1934, cuando ya Hans Jonas se había visto obligado a abandonar Alemania. El sueño de una carrera académica había quedado brutalmente truncado por la llegada del nacionalsocialismo al poder. Frente a la opinión de muchos amigos y compañeros suyos que

pensaban que la dictadura sería breve y ligera, Jonas, al despedirse de ellos, les dijo: «No volveré a poner los pies en este país a no ser como miembro de un ejército armado». Esta profecía se cumpliría doce años más tarde.

Sionista convencido desde su juventud, Hans Jonas, tras una breve estancia en Inglaterra, se trasladó entonces a Israel. Allí ingresó en la Haganah –una organización judía de autodefensa–, en la que permaneció, como oficial de artillería, hasta 1949. Al empezar la Segunda Guerra Mundial Jonas se incorporó como voluntario a la Brigada Judía que luchaba en el ejército británico contra los nazis. Así entró en Alemania en la primavera de 1945; allí se enteró de que su madre había muerto en el campo de concentración de Auschwitz, mientras que su padre había fallecido en 1937. Cumplida su misión bélica, Jonas regresó a Israel. Iba a comenzar la segunda etapa de su itinerario espiritual.

En 1949 fue llamado a la McGill University de Montreal; más tarde enseñó en la Universidad de Ottawa, de donde pasó, en 1955, a la New School for Social Research de Nueva York. En ella impartió clases durante más de veinte años. Hans Jonas ha explicado cómo esta segunda etapa se preparó ya durante su vida de soldado en la Segunda Guerra Mundial. Alejado de la investigación histórica, sin libros ni bibliotecas, se vio remitido a lo más inmediato: el cuerpo, el organismo, cosas de las que sólo abstractamente había oído hablar en sus años universitarios. El problema del dualismo psicofísico, con el que ya había tropezado en sus estudios sobre la gnosis antigua, se le presentó entonces como la tarea capital que era preciso resolver. A ella se entregó durante toda su vida de profesor universitario en Norteamérica. En contacto permanente con destacados representantes de las ciencias naturales, Jonas culminó su tarea con la publicación, en 1966, del libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. En 1973 se publicó la edición alemana, corregida y ampliada, con el título de *Organismus und Freiheit. Anfsätze zu einer philosophischen Biologie*.

Cuando Hans Jonas se jubiló de sus tareas docentes era una personalidad conocida sobre todo entre los estudiosos de la Antigüedad tardía, por sus estudios sobre la gnosis. Pero en modo alguno disfrutaba de la fama mundial que alcanzaría poco más tarde. Pues es tras la jubilación cuando comienza la tercera etapa de su vida in-

telectual. Liberado de los trabajos de la docencia, Hans Jonas se consagra intensamente a extraer las consecuencias morales de sus estudios anteriores. No era algo artificial, sino un resultado lógico. En el capítulo final de *Organismo y libertad*, titulado «Inmortalidad y existencia actual», y sobre todo en el epílogo, «Naturaleza y ética», Jonas anticipa su futura tarea. En el origen de la filosofía, afirma, la ontología era el fundamento de la ética. Haber separado ambas cosas, haber separado el reino «objetivo» del «subjetivo», ha sido el destino de la modernidad. Mas ahora hace falta volver a reunirlos y eso es algo que sólo puede llevarse a cabo desde el lado objetivo: mediante una revisión de la idea de la naturaleza.

Tras muchos años de escribir en inglés, Jonas regresó a su lengua materna, la alemana, y redactó el libro que el lector tiene en sus manos. Nada más publicada su primera edición, en 1979, el nombre de Hans Jonas se hizo famoso en el mundo entero. Creyendo que le quedaban pocos años de vida, se afanó en escribir también la parte «práctica» de su ética. Lo consiguió, y así nos ha dejado como último libro suyo el titulado *Técnica, medicina y ética*. En él pasa revista a los más importantes problemas prácticos que hoy tiene planteados la bioética, que es el nombre actual de la ética sin más.

¿Cuál es el punto de partida de esta nueva ética, la ética de la responsabilidad?

Como antes se ha dicho, una revisión del concepto de naturaleza. Para el hombre antiguo y medieval, pretécnico (en la acepción moderna de «técnica»), la naturaleza era algo duradero y permanente, sometido ciertamente a ciclos y cambios, pero capaz de curar sin dificultad las pequeñas heridas que el hombre le causaba con sus minúsculas intervenciones. Esto ha cambiado radicalmente con la aparición de la ciencia moderna y la técnica que de ella se deriva. Ahora el hombre constituye de hecho una amenaza para la continuación de la vida en la Tierra. No sólo puede acabar con su existencia, sino que también puede alterar la esencia del hombre y desfigurarla mediante diversas manipulaciones. Todo esto representa una mutación tal en el campo de la acción humana que ninguna ética anterior se encuentra a la altura de los desafíos del presente. Por ello es necesaria una nueva ética: una ética orientada al futuro, que puede ser llamada, con toda propiedad, «ética de la responsabilidad».

La ética «orientada al futuro» no significa, claro está, que hayamos de idear una ética para que la practiquen los hombres futuros (si es que dejamos que los haya). Al contrario. Es una ética que debe regir precisamente para los hombre de hoy; es, como dice Jonas en otro de sus libros, «una ética actual que se cuida del futuro, que pretende proteger a nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes».

El camino que lleva a esa nueva ética es largo y difícil y el autor lo advierte lealmente en el prólogo. No es éste un libro «sermoneador», lleno de buenas intenciones y consejos baratos, sino que es un libro de teoría rigurosa. Pero la potencia lógica y discursiva no es fría, sino que va envuelta en una especie de cordial y animadora verbosidad que hace sugestiva y apasionante la lectura de la obra.

La parte crítica, preliminar, es demoledora. Cualquiera que fuese la forma y el contenido de las éticas anteriores, todas ellas, dice Jonas, eran éticas del presente, de la «contemporaneidad». Todas ellas compartían tácitamente tres premisas, conectadas entre sí, que el autor describe de la siguiente manera: «1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente limitado».

Hoy todo eso ha cambiado de manera irreversible. Son hoy tan diferentes, en lo que respecta a su magnitud, las acciones sugeridas por la técnica moderna, son tan nuevos los objetos introducidos por ella y las consecuencias que de ellos se siguen, que ninguna ética anterior puede abarcarlos. Este nuevo tipo de objetos y de acciones comporta un imperativo ético nuevo, un imperativo incondicional, fundamentado ontológicamente, que puede tener diversas formulaciones, unas negativas y otras positivas. Por ejemplo, estas dos negativas: «Obra de tal manera que no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o bien: «Obra de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de una vida humana auténtica en la Tierra». O estas dos formulaciones positivas: «Incluye en tu elección actual, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre»; o bien: «Obra de tal manera que los

efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra».

Hans Jonas, que en algún momento dice que sus ideas políticas –derivadas de su pensamiento moral– es posible que sean quiméricas y que en todo caso serían impopulares, se enfrenta con desparpajo y decisión a ciertos «dogmas» de la modernidad que él considera caducados, pues no se hallan a la altura de la situación real provocada por el desarrollo tecnológico. Se declara posdualista y posmarxista (esto último, añade con malicia, «seguramente no agradará a muchos»). Y así se llega, en la última parte del libro, al largo y dramático enfrentamiento con el marxismo.

Hans Jonas toma muy en serio la utopía política del marxismo. Pondera con equidad sus pros y sus contras, reconoce su impulso justiciero, alaba el impulso ético de los grandes fundadores (y, claro está, se burla a conciencia de sus ridículos exégetas e intérpretes oficiales, que siempre están corrigiendo con retraso la doctrina y ajustándola a la realidad). Pero en el marxismo el gran competidor de Hans Jonas es otro genial y desmesurado judío de nuestro siglo: Ernst Bloch. Pues el título de este libro –*El principio de responsabilidad*– no es nada inocente: es la explícita respuesta a la obra *El principio de esperanza*, de Bloch.

Como era de prever tras los desarrollos precedentes del libro, la línea de ataque de Jonas a la utopía marxista discurre por la vía ecológica. Y con una argumentación acerada e implacable demuestra que el marxismo es también desde ese punto de vista –el que a Jonas le importa, el de la responsabilidad por el futuro– el máximo peligro para la supervivencia de una humanidad auténtica. Este libro fue pensado y escrito muchos años antes del derrumbamiento del llamado socialismo real en los países del Este. Mas no por ello su actualidad es menor, sino al contrario. Lo que hoy causa espanto en tales países, entre otras muchas cosas, es la irresponsable y feroz devastación de la naturaleza. A eso han ido a parar las ingenuidades de Marx sobre la maximización de la explotación del suelo y las frivolidades de Bloch con el «movimiento anti-Deméter sin igual» y la «sobrenaturalización de la naturaleza».

Todo pensador ético, si lo es de veras, tiene algo de los arrebatados profetas de Israel. Hans Jonas, que leyó y estudió a esos profetas en su juventud, sin duda se impregnó de su seriedad moral, de

su radicalismo, de su inclemencia. En este libro, el mejor de los suyos, lo que a Jonas le importa es preservar la «imagen fiel» del hombre. Y, como él mismo dice, «mantenerla incólume a través de los peligros de los tiempos, más aún, frente al propio obrar del hombre, no es una nueva utopía, pero tampoco es en absoluto una meta modesta de la responsabilidad por el futuro de los hombres».

ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL
Barcelona, mayo de 1994

A mis hijos,
Ayalah**, Jonathan, Gab**rielle

Prólogo

Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa. Es una tesis que transciende la mera constatación de la amenaza física. El sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado –un éxito que ahora afecta también a la propia naturaleza humana– que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado. Todo ello es novedoso, diferente de lo anterior tanto en género como en magnitud. Lo que hoy puede hacer el hombre –y después, en el ejercicio insoslayable de ese poder, tiene que seguir haciendo– carece de parangón en la experiencia pasada. Toda la sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a esa experiencia; ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de «bondad» y «maldad» a las que las modalidades enteramente nuevas del poder y de sus posibles creaciones han de someterse. La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie.

En ese vacío (que es al mismo tiempo el vacío del actual relativismo de los valores) es donde se sitúa esta investigación. ¿Qué podrá servirnos de guía? ¡El propio peligro que prevemos! Es en sus destellos procedentes del futuro, es en la mostración anticipada de su escala planetaria y de su calado humano, donde primeramente podrán descubrirse los principios éticos de los que se derivarán los

nuevos deberes del nuevo poder. A esto lo llamo yo «heurística del temor»: sólo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros. Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego. Puesto que lo que aquí está implicado es no sólo la suerte del hombre, sino también el concepto que de él poseemos, no sólo su supervivencia física, sino también la integridad de su esencia, la ética –que tiene que custodiar ambas cosas– habrá de ser, transcendiendo la ética de la prudencia, una ética del respeto.

La justificación de una ética tal que ya no permanezca circunscrita al ámbito inmediato e interpersonal de nuestros contemporáneos habrá de prolongarse hasta la metafísica, pues sólo desde la metafísica cabe hacer la pregunta de por qué debe haber en general hombres en el mundo; de por qué es, por tanto, válido el imperativo incondicional de garantizar su existencia futura. Con sus desmesurados riesgos, la aventura tecnológica obliga a este otro riesgo de la más extrema reflexión. Frente a la renuncia analítico-positivista de la filosofía contemporánea, aquí se intentará llevar a cabo tal fundamentación. Las viejas cuestiones de la relación entre el ser y el deber, la causa y el fin, la naturaleza y el valor, serán otra vez planteadas ontológicamente, para anclar en el ser, más allá del subjetivismo axiológico, ese recién aparecido deber del hombre.

Sin embargo, el tema propiamente dicho del libro es ese mismo deber recién aparecido que se resume en el concepto de *responsabilidad*. No se trata ciertamente de un fenómeno nuevo para la moral; no obstante, la responsabilidad nunca antes tuvo un objeto de tal clase y hasta ahora había ocupado poco a la teoría ética. Tanto el saber como el poder eran demasiado limitados como para incluir en su previsión el futuro remoto y para incluir en la conciencia de la propia causalidad el globo terráqueo. En lugar de concentrarse en la ociosa especulación sobre las consecuencias posteriores que habría en un destino desconocido, la ética se concentraba en la cualidad moral del acto momentáneo mismo, en el que había de tenerse en cuenta el derecho del prójimo que con nosotros convivía. Mas, bajo el signo de la tecnología, la ética tiene que ver con acciones –si bien ya no las del sujeto individual– de un alcance causal que carece de precedentes y que afecta al futuro; a ello se añaden unas capacidades de predicción, incompletas como siempre, pero

que superan todo lo anterior. Está además la evidente magnitud de los efectos remotos y también, a menudo, su irreversibilidad. Todo ello coloca la responsabilidad en el centro de la ética, dentro de unos horizontes espacio-temporales proporcionados a los actos. Por consiguiente, la teoría de la responsabilidad, inexistente hasta hoy, constituirá el centro de esta obra.

La ampliada dimensión de futuro de la responsabilidad actual nos conduce al tema final: la *utopía*. La dinámica tecnológica de progreso, que es de escala planetaria, alberga en cuanto tal un utopismo implícito, si no en su programa, sí en su tendencia. Y *una* ética ya existente, con visión global de futuro, el *marxismo*, ha elevado la utopía, precisamente asociada a la técnica, a la categoría de objetivo explícito. Esto hace necesaria una detenida crítica del ideal utópico. Dado que éste tiene en su favor los más viejos sueños de la humanidad y que ahora parece poseer también en la técnica los medios para convertir ese sueño en empresa efectiva, el antaño ocioso utopismo se ha convertido en la tentación más peligrosa –precisamente por idealista– que se le presenta a la humanidad actual. A la inmodestia de su objetivo, que se extravía tanto en lo ecológico como en lo antropológico (comprobable lo primero y filosóficamente mostrable lo segundo), el principio de responsabilidad contrapone una tarea más modesta, decretada por el temor y el respeto: preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, que ningún cambio de circunstancias puede jamás abolir, preservar la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su poder.

Un *Tractatus technologico-ethicus* como el que aquí nos proponemos plantea exigencias de rigor que afectan al lector no menos que al autor. Lo que en alguna medida debe hacer justicia al tema habrá de asemejarse al acero y no al algodón. De los «algodones» de la buena conciencia y las irreprochables intenciones, de la afirmación de encontrarse de parte de los ángeles y en contra del pecado, a favor del crecimiento y en contra de la destrucción, hay ya muestras suficientes en la reflexión ética de nuestros días. Aquí es menester, y se intentará, algo más duro que eso. El propósito es siempre sistemático, nunca sermoneador, y ninguna intención loable –oportuna o inoportuna– podrá servir de excusa a las deficiencias filosóficas de la argumentación. El conjunto forma un argu-

mento que se desarrollará paso a paso –y espero que con no demasiadas fatigas para el lector– a través de los seis capítulos del libro. Sólo soy consciente de *una* laguna en la marcha teórica de ese desarrollo: entre el capítulo tercero y el cuarto se ha dejado fuera una investigación acerca del «poder o impotencia de la subjetividad» en la que se estudia de una forma nueva el problema psicofísico y se refuta el determinismo naturalista de la vida psíquica. Si bien ese capítulo es necesario por mor de la sistematicidad –pues con el determinismo no hay ética posible ni hay deber sin libertad–, se ha decidido por razones de espacio excluirlo aquí y presentarlo más tarde separadamente[1].

Las mismas consideraciones han llevado a reservar para una publicación especial, que aparecerá en el plazo de un año, una «parte aplicada» del conjunto de la investigación sistemática aquí presentada; esa publicación ilustrará la nueva clase de cuestiones y deberes éticos con una selección de temas concretos[2]. Por el momento no puede intentarse más que una casuística preliminar. Para una doctrina sistemática de los deberes, que a la postre habría que intentar realizar, no es tiempo todavía, dado el grado de desarrollo de sus «objetos».

La decisión de escribir este libro en alemán, tras decenios de casi exclusiva producción en inglés, no responde a ninguna suerte de razón sentimental, sino solamente a una prudente consideración de mi avanzada edad. Puesto que una formulación equivalente en la lengua aprendida me cuesta dos y hasta tres veces más tiempo que en la lengua materna, pensé que, tras los largos años de gestación de las ideas, tanto por las fronteras de la vida como por la urgencia del objeto debía elegir para su redacción la vía más rápida que, aun así, sería ya lo bastante lenta. Naturalmente, no escapará al lector que el autor no ha seguido la evolución de la lengua alemana desde 1933. En algunas conferencias en Alemania se le ha reprochado, por parte de algunos amigos, el empleo de un alemán «arcaico»; y, en lo que al presente texto se refiere, un lector del manuscrito, absolutamente bienintencionado y de probada pericia estilística, lo calificó incluso de «anticuado» en algunos momentos y me aconsejó dejar que otro lo modernizara. Pero aunque no hubiera existido el problema de la falta de tiempo y hubiera dispuesto de la persona idónea para llevarlo a cabo, no me hubiera decidido a hacerlo. Puesto que soy consciente de que un objeto de la mayor actualidad toma cuerpo en una nada actual, casi arcaica, filosofía, no me parece impropio que se exprese también en el estilo una tensión parecida.

A lo largo de los años de elaboración de este libro han sido publicadas en Norteamérica, en forma de artículos, varias partes de diferentes capítulos, a saber: del capítulo 1, «Technology and Responsibility: Reflections of the New Tasks of Ethics», en *Social Research* 40/I, 1973; del capítulo 2, «Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future», ibíd. 43/I, 1976; del capítulo 4, «The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundations of an Ethics of our Age», en *Knowledge, Value and Belief*, ed. de H. T. Engelhardt y D. Callahan, Hastings-on-Hudson, Nueva York, 1977. Agradezco a los correspondientes consejos editoriales su permiso para la utilización aquí de esos textos, que ya estaba prevista desde el principio.

Quisiera por último mencionar también a aquellas personas e instituciones que, al procurar las condiciones favorables, han propiciado la realización de esta obra. The National Endowment for the Humanities y The Rockefeller Foundation financiaron generosamente un año de permiso académico en el que se inició la redacción. En el bello retiro de Villa Feuerring en Beth Jizchak (Israel), que a tantos intelectuales ha dado albergue, pude escribir los primeros capítulos. Quede también aquí pública constancia de mi agradecimiento a su generosa propietaria, Frau Gertrud Feuerring, de Jerusalén. Con la misma gratitud recuerdo otros períodos de trabajo, en el retiro de casas de amigos en Israel y Suiza, que a través de los años favorecieron la realización de la obra, cuando el alejamiento geográfico del lugar habitual de trabajo ofrecía el mejor amparo frente a las intromisiones de la docencia durante vacaciones y permisos.

En la dedicatoria se nombra a aquellos que, en el sentido de este libro, son acreedores a algo más que al mero agradecimiento.

New Rochelle, Nueva York, EE.UU.
Julio de 1979

HANS JONAS

CAPÍTULO PRIMERO

El carácter modificado de la acción humana

Todas las éticas habidas hasta ahora –ya adoptasen la forma de preceptos directos de hacer ciertas cosas y no hacer otras, o de una determinación de los principios de tales preceptos, o de la presentación de un fundamento de la obligatoriedad de obedecer a tales principios– compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado.

Es propósito de las consideraciones siguientes mostrar que tales premisas ya no son válidas y reflexionar sobre lo que ello significa para nuestra situación moral. Más concretamente, afirmo que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. Y dado que la ética tiene que ver con las acciones, seguidamente habremos de afirmar que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética. Esto, no sólo en el sentido de que los nuevos objetos que han entrado a formar parte de la acción humana han ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas válidas de comportamiento, sino en el sentido mucho más radical de que la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional.

Las nuevas capacidades a que me refiero son, claro está, las de la técnica moderna. Mi primer paso consistirá, pues, en preguntar de qué modo afecta esa técnica a la naturaleza de nuestras acciones, en

qué medida hace que las acciones se manifiesten de modo distinto a como lo han hecho a lo largo de todos los tiempos. Puesto que en ninguna de esas épocas careció el hombre de técnica, mi pregunta apunta a la diferencia humana entre la técnica moderna y todas las técnicas anteriores.

I. El ejemplo de la Antigüedad

Comencemos con una vieja voz acerca del poder y hacer de los hombres, que en un sentido arquetípico tiene ya, por así decirlo, un cierto tono tecnológico: el famoso coro de la *Antígona* de Sófocles.

Muchas son las maravillas,
pero el hombre es la mejor.
Por el mar canoso corre
sin miedo al soplo invernal
del Noto y a su destino
llega entre olas encrespadas;
atormenta a la diosa
soberana entre todas, la Tierra incansable
y eterna, y cultiva cada año los surcos
con la prole del caballo.

Echa la red y persigue
a la raza de los pájaros
de mentes atolondradas
y a las fieras de los bosques
y a las criaturas marinas
el hombre lleno de ingenio;
y con sus artimañas
domina a la fiera que el monte recorre,
pone yugo al corcel en su crin ondeante
y al fuerte toro silvestre.

Y lenguaje adquirió y pensamiento
veloz como el viento y costumbres
de civil convivencia y a huir aprendió

de la helada lluvia.
Infinitos son los recursos con que afronta
el futuro, mas de Hades
no escapará, por más
que sepa a dolencias graves
sustraerse.

Pero así como mal puede usar
de su arte sutil e increíble,
le es posible aplicarla a lo bueno. Si cumple
la ley de su país
de acuerdo con los dioses
por que jura, patriota será, mas no, en cambio,
quien a pecar se atreva.
¡No conviva conmigo
ni comparta mis ideas
quien tal hace[1]!

1. *El hombre y la naturaleza*

Este acongojado homenaje al acongojante poder del hombre habla de su violenta y violadora invasión del orden cósmico, de la temeraria irrupción del inagotable ingenio humano en los diversos campos de la naturaleza. Pero al mismo tiempo dice también que con las capacidades del lenguaje, del pensamiento y del sentimiento social, aprendidas por sí mismo, el hombre construye una morada para su propia humanidad, a saber: el artefacto de la ciudad. La profanación de la naturaleza y la civilización de sí mismo van juntas. Ambas se rebelan contra los elementos; la primera, por cuanto osa penetrar en ellos y violentar a sus criaturas; la segunda, por cuanto en el refugio de la ciudad y sus leyes erige un enclave contra ellos. El hombre es el creador de su vida como vida humana; somete las circunstancias a su voluntad y necesidades y, excepto ante la muerte, nunca se encuentra inerme.

No obstante, en este canto de alabanza se deja oír un tono contenido e incluso angustiado ante la maravilla del hombre; y nadie puede tomar ese canto por una simple jactancia. Lo que aquí no se dice, pero que para aquella época se hallaba inequívocamente tras esas palabras, es que el hombre, a pesar de su ilimitada capacidad de invención, es todavía pequeño con relación a los elementos: precisamente esto es lo que hace tan temerarias sus arremetidas contra ellos y lo que permite a éstos tolerar sus impertinencias. Todas las libertades que el hombre se toma con los moradores de la tierra, del mar y del aire dejan inalterada la envolvente naturaleza de esos *ámbitos* e intacta su capacidad productiva. El hombre no ocasiona realmente daño alguno a esos ámbitos cuando desliga su pequeño reino del más grande. Mientras las empresas del hombre siguen su efímero curso, ellos permanecen. Por mucho que el hombre hostigue año tras año a la tierra con su arado, la tierra permanece inalterable e inagotable; el hombre puede y tiene que confiar en la infinita paciencia de la tierra y ha de adaptarse a sus ciclos. Igualmente inalterable es el mar. Ningún expolio de sus frutos puede consumir su abundancia, ningún surcarlo con naves hacerle daño, nada que se lance a sus profundidades mancillarlo. Y por numerosas que sean las enfermedades a las que el hombre halle remedio, la muerte no se somete a sus artimañas.

Cierto es todo esto, porque antes de nuestra época las intervenciones del hombre en la naturaleza, tal y como él mismo las veía, eran esencialmente superficiales e incapaces de dañar su permanente equilibrio. (Una mirada retrospectiva descubre que lo verdaderamente ocurrido no fue siempre tan inocuo.) Ni en el coro de *Antígona* ni en ninguna otra parte podemos encontrar una indicación de que esto fuera sólo un *comienzo* y de que cosas más grandes en arte y poder estuvieran por llegar; de que el hombre se encontrara involucrado en una carrera de conquistas sin fin. Había llegado tan lejos en su intento de dominar la necesidad, había aprendido a conquistar tantas cosas para humanizar su vida por medio de su ingenio, que al meditar sobre ello le sobrevino un estremecimiento por su propia temeridad.

2. *La «ciudad» como obra humana*

El espacio que el hombre se creó de ese modo fue ocupado por la ciudad de los hombres –cuya finalidad era cercar y no extenderse–; se formó así un nuevo equilibrio dentro del equilibrio superior del conjunto. Todo bien o mal al que su propia capacidad inventiva pudiera en ocasiones conducir al hombre se situaba den-

tro del enclave humano y no afectaba a la naturaleza de las cosas.

La invulnerabilidad del Todo, cuyas entrañas permanecen incólumes ante las impertinencias del hombre –es decir, la esencial inmutabilidad de la naturaleza como orden cósmico–, constituía de hecho el trasfondo de todas las empresas del hombre mortal, incluidas sus intromisiones en tal orden. La vida humana transcurría entre lo permanente y lo cambiante: lo permanente era la naturaleza; lo cambiante, sus propias obras. La más grande de éstas fue la ciudad, a la que pudo otorgar cierta permanencia con las leyes que para ella ideó y que se propuso respetar. Pero esta duración artificialmente conseguida carecía de garantía a largo plazo. Artefacto amenazado, la construcción cultural puede debilitarse o desviarse de su propósito. Ni siquiera dentro de su espacio artificial, aun con toda la libertad que éste otorga a la autodeterminación, puede nunca lo arbitrario abolir las condiciones fundamentales de la existencia humana. Es precisamente la inconstancia del destino del hombre lo que asegura la constancia de la condición humana. Azar, suerte y torpeza, los grandes niveladores en los asuntos de los hombres, operan al modo de la entropía y hacen desembocar finalmente todo proyecto en la eterna norma. Los Estados se levantan y caen, los imperios vienen y van, las familias prosperan y degeneran; ningún cambio es permanente. Y al final, en la recíproca nivelación de todo desvío momentáneo, la condición del hombre es la que siempre fue. Así también aquí, en el propio producto de su creación, en el mundo social, el control del hombre es escaso y su naturaleza permanente se impone.

En cualquier caso, esta ciudadela creada por el hombre, claramente separada del resto de las cosas y confiada a su custodia, constituía el completo y único dominio del que él debía responder. La naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre. Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de invención. Pero en la «ciudad», en el artefacto social donde los hombres se relacionan con los hombres, la inteligencia ha de ir ligada a la moralidad, pues ésta es el alma de la existencia humana. Toda la ética que nos ha sido transmitida habita, pues, este marco intrahumano y se ajusta a las medidas de la acción condicionada por él.

II. Características de la ética habida hasta ahora

De las precedentes características de la acción humana tomemos ahora aquellas que son relevantes para una comparación con el estado actual de las cosas.

1. Todo trato con el mundo extrahumano –esto es, el entero dominio de la *techne* (capacidad productiva)– era, a excepción de la medicina, éticamente neutro tanto con relación al objeto como con relación al sujeto de tal acción: con relación al objeto, porque la actividad productiva afectaba escasamente a la firme naturaleza de las cosas y no planteaba, por consiguiente, la cuestión de un daño permanente a la integridad de su objeto, al conjunto del orden natural; y con relación al sujeto de la acción, porque la *techne* en cuanto actividad se entendía como un limitado tributo pagado a la necesidad y no como un progreso justificado por sí mismo hacia el fin último de la humanidad, en cuya consecución se implicara el supremo esfuerzo y participación del hombre. El verdadero oficio del hombre está en otra parte. En resumidas cuentas, la actuación sobre los objetos no humanos no constituía un ámbito de relevancia ética.

2. Lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo; toda ética tradicional es *antropocéntrica*.

3. Para la acción en esta esfera, la entidad «hombre» y su condición fundamental eran vistas como constantes en su esencia y no como objeto de una *techne* (arte) transformadora.

4. El bien y el mal por los cuales había de preocuparse la acción residían en las cercanías del acto, bien en la *praxis* misma, bien en su alcance inmediato; no eran asunto de una planificación lejana. Esta proximidad de los fines rige tanto para el tiempo como para el espacio. El alcance efectivo de la acción era escaso. El lapso de tiempo

para la previsión, la determinación del fin y la posible atribución de responsabilidades, corto. Y el control sobre las circunstancias, limitado. La conducta recta tenía criterios inmediatos y un casi inmediato cumplimiento. El largo curso de las consecuencias quedaba a merced de la casualidad, el destino o la Providencia. Así, la ética tenía que ver con el aquí y el ahora, con las situaciones que se presentan entre los hombres, con las repetidas y típicas situaciones de la vida pública y privada. El hombre bueno era el que se enfrentaba a esos episodios con virtud y sabiduría, el que cultivaba en sí mismo la facultad para ello y se acomodaba en lo demás a lo desconocido.

Todos los mandamientos y máximas de la ética heredada, por diverso que sea su contenido, muestran esta limitación al entorno inmediato de la acción. «Ama a tu prójimo como a ti mismo»; «No hagas a los demás lo que no desees que te hagan a ti»; «Educa a tu hijo en el camino de la verdad»; «Busca la excelencia mediante el desarrollo y la realización de las mejores posibilidades de tu ser como hombre»; «Antepón el bien común a tu bien particular»; «No trates nunca a los hombres solamente como medios, sino siempre también como fines en sí mismos»; etc. Obsérvese que en todas estas máximas el agente y «el otro» de su acción participan de un presente común. Quienes tienen algún derecho sobre mi comportamiento, en la medida en que mi acción u omisión los afecta, son los que ahora viven y tienen algún trato conmigo. El universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida. Algo parecido sucede con el horizonte espacial del lugar en el que el agente y el otro se encuentran como vecinos, amigos o enemigos, como superior o subordinado, como más fuerte o más débil, y en todos los otros papeles en que los hombres están implicados. Toda moralidad quedaba reducida a este estrecho campo de acción.

De esto se deduce que el *saber* que, aparte del *querer* ético, se requiere para garantizar la moralidad de la acción, quedaba circunscrito a esos límites: no se trata del conocimiento del científico o del especialista, sino de un saber tal que resulta evidente para todos los hombres de buena voluntad. Kant fue tan lejos como para afirmar que «la razón humana puede llegar en lo moral, aun con el más vulgar entendimiento, a una gran exactitud y acierto»[2]; que «no se precisa ciencia o filosofía alguna para saber lo que se tiene que hacer,

para ser bueno y honrado e incluso sabio y virtuoso... [El entendimiento vulgar puede] abrigar la esperanza de acertar, del mismo modo que un filósofo puede equivocarse»[3]; «No necesito una gran agudeza para conocer lo que tengo que hacer para que mi voluntad sea moralmente buena. Inexperto respecto al curso del mundo, incapaz de tomar en cuenta todo lo que en él acontece», puedo, sin embargo, saber cómo debo actuar conforme a la ley moral[4].

No todos los teóricos de la ética han llevado tan lejos la reducción del aspecto cognoscitivo de la acción moral. Pero ni siquiera cuando se le ha otorgado gran importancia –como ocurre en Aristóteles, donde el conocimiento de la situación y lo que a ella conviene introduce considerables exigencias de experiencia y juicio– tiene ese saber nada que ver con la ciencia teórica. Naturalmente, ese saber encierra en sí un concepto general del bien humano como tal, referido a las supuestas constantes de la naturaleza y condición humanas, y ese concepto general del bien puede o no ser elaborado en una teoría propia. Mas su traslado a la práctica requiere un conocimiento del aquí y del ahora, y ese conocimiento no es en absoluto teórico. El conocimiento peculiar de la virtud –del dónde, cuándo, a quién y cómo hay que hacer algo– no va más allá de la ocasión inmediata; en el contexto bien definido de ésta se lleva a cabo la acción del agente individual y también en él llega a su final. Lo «bueno» o «malo» de la acción se decide completamente dentro de ese contexto inmediato. La autoría de la acción no es nunca cuestionable y su cualidad moral le es inherente de manera inmediata. A nadie se le hacía responsable de los efectos posteriores no previstos de sus actos bien-intencionados, bien-meditados y bien-ejecutados. El corto brazo del poder humano no exigía ningún largo brazo de un saber predictivo; la parvedad de uno era tan poco culpable como la del otro. Precisamente porque el bien humano, conocido en su generalidad, es el mismo en todo tiempo, su realización o violación ocurre en cualquier momento y su entero lugar es siempre el presente.

III. Las nuevas dimensiones de la responsabilidad

Todo esto ha cambiado de un modo decisivo. La técnica moderna ha introducido acciones de magnitud tan diferente, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior no puede ya abarcarlos. El coro de *Antígona* sobre la «enormidad», sobre el prodigioso poder del hombre, tendría que sonar de un modo distinto hoy, ahora que lo «enorme» es tan diferente; y no bastaría ya con exhortar al individuo a obedecer las leyes. Además, hace tiempo que han desaparecido los dioses que en virtud del juramento recibido podían poner coto a las enormidades del obrar humano. Ciertamente, los viejos preceptos de esa ética «próxima» –los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc.– siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad.

1. *La vulnerabilidad de la naturaleza*

Tómese por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos

como factores causales en el amplio sistema de las cosas. Esa vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. ¡Y es un objeto de tan imponentes dimensiones que todo objeto anterior de la acción humana se nos antoja minúsculo! La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar. ¿Qué clase de obligación actúa en ella? ¿Se trata de algo más que de un interés utilitario? ¿Se trata simplemente de la prudencia que nos prohíbe matar la gallina de los huevos de oro o cortar la rama sobre la que uno está sentado? Pero ¿quién es ese «uno» que está en ella sentado y que quizás caiga al vacío? Y ¿cuál es *mi* interés en que permanezca en su lugar o se caiga?

En la medida en que es el destino del *hombre*, en su dependencia del estado de la naturaleza, el referente último que hace del interés en la conservación de ésta un interés *moral*, también aquí ha de conservarse la orientación antropocéntrica de toda la ética clásica. No obstante, la diferencia sigue siendo grande. La limitación a la proximidad espacial y a la contemporaneidad ha desaparecido arrastrada por el ensanchamiento espacial y la dilatación temporal de las series causales que la praxis técnica pone en marcha incluso para fines cercanos. Su irreversibilidad, asociada a su concentración, introduce un factor novedoso en la ecuación moral. A esto se añade su carácter acumulativo: sus efectos se suman, de tal modo que la situación para el obrar y el ser posteriores ya no es la misma que para el agente inicial, sino que es progresivamente diferente de aquélla y es cada vez más el producto de lo que ya fue hecho. Toda la ética tradicional contaba únicamente con comportamientos no acumulativos[5]. Se pensaba que la situación básica del hombre ante el hombre, en la cual tiene que probarse la virtud y manifestarse el vicio, permanece invariable; con ella empieza toda acción, una vez más, desde el principio. Las situaciones repetidas, que, dependiendo del tipo que sean, establecen sus alternativas de acción –valor o cobardía, mesura o exceso, verdad o engaño, etc.–, restablecen en cada caso las condiciones primitivas. Éstas no pueden ser rebasadas. Ahora bien, la autopropagación acumulativa de la trans-

formación tecnológica del mundo rebasa continuamente las condiciones de cada uno de los actos que a ella concurren y transita por situaciones sin precedente, para las que resultan inútiles las enseñanzas de la experiencia. Ciertamente, la acumulación como tal, no contenta con transformar su comienzo hasta hacerlo irreconocible, pretende destruir la condición básica de toda la serie, su propia premisa. Todo esto tendría que estar presente en la voluntad de cada acto singular que aspire a ser moralmente responsable.

2. *El nuevo papel del saber en la moral*

En tales circunstancias el *saber* se convierte en un deber urgente, que transciende todo lo que anteriormente se exigió de él: el saber ha de ser de igual escala que la extensión causal de nuestra acción. Pero el hecho de que realmente no *puede* ser de igual escala, esto es, el hecho de que el saber predictivo queda rezagado tras el saber técnico que proporciona poder a nuestra acción, adquiere por sí mismo relevancia ética. El abismo que se abre entre la fuerza del saber previo y la fuerza de las acciones genera un problema ético nuevo. El reconocimiento de la ignorancia será, pues, el reverso del deber de saber y, de este modo, será una parte de la ética; ésta tiene que dar instrucciones a la cada vez más necesaria autovigilancia de nuestro desmesurado poder. Ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente hoy estén en juego esas cosas exige, en una palabra, una concepción nueva de los derechos y deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios y menos aún una doctrina ya lista.

3. *¿Tiene la naturaleza un derecho moral propio?*

¿Y si el nuevo modo de acción humana significase que es preciso considerar más cosas que únicamente el interés de «el hombre», que nuestro deber se extiende más lejos y que ha dejado de ser vá-

lida la limitación antropocéntrica de toda ética anterior? Al menos ya no es un sinsentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana –la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder– se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio. Si tal fuera el caso, sería menester un nada desdeñable cambio de ideas en los fundamentos de la ética. Esto implicaría que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría ampliar el reconocimiento de «fines en sí mismos» más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos. A excepción de la religión, ninguna ética anterior nos ha preparado para tal papel de fiduciarios; y menos aún nos ha preparado para ello la visión científica hoy dominante de la *naturaleza*. Esta visión nos niega decididamente cualquier derecho teórico a pensar en la naturaleza como algo que haya de ser respetado, pues la ha reducido a la indiferenciación de casualidad y necesidad y la ha despojado de la dignidad de los fines. Y, sin embargo, de la amenazada plenitud del mundo de la vida parece surgir una sorda llamada al respeto de su integridad. ¿Debemos escucharla?, ¿debemos reconocer su exigencia como vinculante, puesto que está sancionada por la naturaleza de las cosas, o bien no ver en ella más que un sentimiento nuestro al que, si lo deseamos, bien podemos abandonarnos siempre que podamos permitírnoslo? La primera alternativa, si se toman en serio sus implicaciones teóricas, nos obligaría a ampliar mucho más el mencionado cambio de ideas y a pasar de la doctrina de la acción, esto es, de la ética, a la doctrina del ser, esto es, a la metafísica, en la que toda ética ha de fundarse en último término. Acerca de este asunto especulativo no voy a decir aquí sino que deberíamos mantenernos abiertos a la idea de que las ciencias naturales no dicen toda la verdad acerca de la naturaleza.

IV. La tecnología como «vocación» de la humanidad

1. *El* homo faber *por encima del* homo sapiens

Si volvemos a consideraciones estrictamente humanas, observamos un nuevo aspecto ético en el crecimiento de la *techne* en cuanto aspiración humana, crecimiento que rebasa las metas pragmáticamente limitadas de otros tiempos. Por aquel entonces, así lo hemos visto, la técnica era un dosificado tributo pagado a la necesidad, no el camino conducente a la meta elegida de la humanidad; era un medio con un grado finito de adecuación a fines próximos bien definidos. Hoy la *techne*, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia adelante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino. De este modo el triunfo del *homo faber* sobre su objeto externo representa, al mismo tiempo, su triunfo dentro de la constitución íntima del *homo sapiens*, del cual solía ser en otros tiempos servidor. En otras palabras, incluso independientemente de sus obras objetivas, la tecnología cobra significación ética por el lugar central que ocupa ahora en la vida de los fines subjetivos del hombre. La acumulativa creación tecnológica –es decir, el mundo artificial que va extendiéndose– intensifica en un constante efecto retroactivo las fuerzas concretas que la han producido; lo ya creado exige su siempre nueva capacidad inventiva para su conservación y ulterior desarrollo, recompensándola con un éxito aumentado que, a su vez, contribuye a que surja aquella imperiosa exigencia. Este *feed-back*

positivo de necesidad funcional y recompensa –en cuya dinámica no hay que olvidar el orgullo por los logros alcanzados– alimenta la creciente superioridad de un aspecto de la naturaleza humana sobre todos los demás y lo hace inevitablemente a costa de ellos. Si bien nada tiene tanto éxito como el éxito, nada nos atenaza tanto como él. La ampliación del poder del hombre sobrepasa en prestigio a todo lo demás que pertenece a su plenitud humana; y así, esa ampliación, sometiendo más y más las fuerzas de los hombres a su empeño, va acompañada de una contracción de su ser y de su concepto de sí. En la imagen que de sí mismo sustenta –la idea programática que determina su ser actual tanto como lo refleja– el hombre es ahora cada vez más el productor de aquello que él ha producido, el hacedor de aquello que él puede hacer y, sobre todo, el preparador de aquello que en breve él será capaz de hacer. Pero ¿quién es ese «él»? No vosotros o yo. Son el actor colectivo y el acto colectivo, no el actor individual y el acto individual, los que aquí representan un papel; y es el futuro indeterminado más que el espacio contemporáneo de la acción el que nos proporciona el horizonte significativo de la responsabilidad. Esto exige una nueva clase de imperativos. Si la esfera de la producción ha invadido el espacio de la acción esencial, la moral tendrá entonces que invadir la esfera de la producción, de la que anteriormente se mantuvo alejada, y habrá de hacerlo en la forma de política pública. Nunca antes tuvo ésta parte alguna en cuestiones de tal alcance y en proyectos a tan largo plazo. De hecho la esencia modificada de la acción humana modifica la esencia básica de la política.

2. *La ciudad universal como segunda naturaleza y el deber-ser del hombre en el mundo*

La frontera entre «Estado» *(polis)* y «Naturaleza» ha quedado abolida. La ciudad del hombre, que antaño constituía un enclave dentro del mundo no humano, se extiende ahora sobre toda la naturaleza terrenal y usurpa su lugar. La diferencia entre lo artificial y lo natural ha desaparecido, lo natural ha sido devorado por la esfera de lo artificial, y, al mismo tiempo, el artefacto total –las obras del hombre convertidas en mundo, que actúan sobre él y a través de

él– está engendrando una nueva clase de «naturaleza», esto es, una necesidad dinámica propia, con la que la libertad humana se confronta en un sentido totalmente nuevo.

En otros tiempos podía decirse *fiat iustitia, pereat mundus*, «hágase la justicia y perezca el mundo», donde «mundo» significaba, naturalmente, el enclave renovable situado en un Todo que nunca sucumbiría. Habiéndose convertido ahora en una posibilidad real la destrucción del Todo por actos del hombre –sean esos actos justos o injustos–, tales palabras no pueden ya ser pronunciadas ni siquiera en sentido retórico. Cuestiones que nunca antes fueron materia de legislación penetran en el campo de las leyes de que ha de dotarse la «ciudad» a fin de que haya un mundo para las generaciones humanas venideras.

Que siempre en el futuro *deba* haber un mundo tal –un mundo apto para que el hombre lo habite– y que siempre en el futuro deba ese mundo ser habitado por una humanidad digna de su nombre, es cosa que se afirmará gustosamente como un axioma general o como una convincente deseabilidad de la fantasía especulativa –tan convincente y tan indemostrable como la tesis de que la existencia de un mundo es mejor que su inexistencia–; pero como propuesta *moral*, esto es, como *obligación* práctica para con la posteridad de un futuro lejano y como principio de decisión para la acción presente, esa tesis es muy diferente de los imperativos de la anterior ética de la contemporaneidad; han sido nuestras nuevas capacidades y ha sido el nuevo alcance de nuestra presciencia lo que ha hecho entrar esa tesis en la escena moral. La *presencia del hombre en el mundo* era un dato primero e incuestionable del cual partía cualquier idea de obligación en el comportamiento humano. Ahora esa presencia misma se ha convertido en *objeto* de obligación: de la obligación de garantizar en el futuro la premisa primera de toda obligación, esto es, justamente la existencia de candidatos a un universo moral en el mundo físico. Y esto implica, entre otras cosas, conservar este mundo físico de tal modo que las condiciones para tal existencia permanezcan intactas, lo que significa protegerlo, en su vulnerabilidad, contra cualquier amenaza que ponga en peligro esas condiciones. Ilustraré con un ejemplo la diferencia que esto introduce en la ética.

V. Viejos y nuevos imperativos

1. El imperativo categórico de Kant decía: «Obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal». El «puedas» aquí invocado es el de la razón y su concordancia consigo misma. *Presupuesta* la existencia de una sociedad de actores humanos (seres racionales actuantes), la acción tiene que ser tal que pueda ser pensada sin autocontradicción como práctica universal de esa comunidad. Obsérvese que aquí la reflexión fundamental de la moral no es ella misma moral, sino lógica; el «*poder* querer» o «no poder querer» expresa autocompatibilidad o autoincompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral. Pero no hay *autocontradicción* en la idea de que la humanidad deje un día de existir y tampoco la hay, por consiguiente, en la idea de que la felicidad de las generaciones presentes y próximas se obtenga a costa de la infelicidad o incluso de la inexistencia de generaciones posteriores; finalmente, tampoco implica autocontradicción lo contrario: que la existencia y la felicidad de las generaciones posteriores se obtengan a costa de la infelicidad y aun el exterminio parcial de las presentes. El sacrificio del futuro en aras del presente no es *lógicamente* más atacable que el sacrificio del presente en aras del futuro. La diferencia consiste sólo en que en un caso la serie continúa y en el otro no. Pero de la regla de autoconcordancia *dentro* de la serie –por larga o corta que ésta sea– no cabe deducir que *deba continuar*, prescindiendo del reparto de felicidad e infelicidad o el predominio de la infelicidad sobre la felicidad o incluso de la inmoralidad sobre la moral[6]; se trata de un mandamiento completamente diferente, que se encuentra fuera de la serie y la precede y que, a la postre, sólo puede ser justificado metafísicamente.

2. Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones hu-

manas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado, una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre».

3. Es evidente sin más que la violación de esta clase de imperativos no implica contradicción racional alguna. *Puedo* querer el bien actual sacrificando el bien futuro. De igual manera que puedo querer mi propio final, así también puedo querer el de la humanidad. Sin incurrir en contradicción alguna conmigo mismo puedo preferir tanto para mí como para la humanidad un fugaz relámpago de extrema plenitud al tedio de una infinita permanencia en la mediocridad.

Pero el nuevo imperativo dice precisamente que nos es *lícito*, en efecto, arriesgar nuestra vida, pero que no nos es *lícito* arriesgar la vida de la humanidad; que Aquiles tenía sin duda derecho a elegir para sí una efímera vida de hazañas gloriosas antes que una larga vida segura y sin fama (con la suposición tácita, claro está, de que habrá una posteridad que sabrá contar sus hazañas), pero que nosotros no tenemos derecho a elegir y ni siquiera a arriesgar el no ser de las generaciones futuras por causa del ser de la actual. Por qué carecemos de ese derecho, por qué, al contrario, tenemos una obligación para con aquello que todavía no es en absoluto y que tampoco tiene «en sí» por qué ser –que, en cualquier caso, en cuanto no existente, no tiene ningún derecho a *exigir* existencia–, eso no es algo fácil de justificar teóricamente y es quizás imposible de justificar sin la religión. Nuestro imperativo lo toma por el momento, sin justificarlo, como un axioma.

4. Es evidente, por otra parte, que el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste no constituye la dimensión causal en la que tal imperativo es aplicable. El imperativo categórico de Kant estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo. Nos invitaba a cada uno de nosotros

a considerar qué es lo que sucedería *si* la *máxima* de nuestra acción actual se convirtiera en principio de una legislación universal, o bien si lo fuera ya en ese instante; la autoconcordancia o no concordancia de tal universalización *hipotética* es convertida en prueba de mi elección *privada*. Pero en esta reflexión racional no tenía parte alguna el que hubiese alguna probabilidad de que mi elección privada se convirtiese de hecho en ley universal o de que solamente contribuyese a tal universalización. De hecho las consecuencias *reales* no son contempladas en absoluto y el principio no es el principio de la responsabilidad objetiva, sino el de la condición subjetiva de mi autodeterminación. El nuevo imperativo apela a otro tipo de concordancia; no a la del acto consigo mismo, sino a la concordancia de sus *efectos* últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro. Y la universalización que contempla no es de ningún modo hipotética, es decir, no es la mera transferencia lógica del «yo» individual a un «todo» imaginario y sin ningún vínculo causal con ello («si todos obraran así»). Antes al contrario, las acciones sometidas al nuevo imperativo –acciones del Todo colectivo– tienen su referencia universal en la medida real de su eficacia; se «totalizan» a sí mismas en el progreso de su impulso y no pueden sino desembocar en la configuración del estado universal de las cosas. Esto añade al cálculo moral el horizonte *temporal* que falta en la operación lógica instantánea del imperativo kantiano: si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un *futuro* real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad.

VI. Formas anteriores de «ética orientada al futuro»[7]

Cabría ahora objetar que eligiendo a Kant, hemos elegido un ejemplo extremo de ética de la intención y que nuestra afirmación del carácter orientado al presente de toda ética anterior, en cuando ética orientada a los contemporáneos, queda refutada por diferentes teorías éticas del pasado. Piénsese en los tres ejemplos siguientes: la conducción de la vida terrena, hasta la inmolación de su felicidad, con vistas a la salvación eterna del alma; el providente cuidado del legislador y el gobernante por el bien común futuro; la política de la utopía, con la disposición a utilizar a los que ahora viven como simple medio para una determinada meta –o a apartarlos como un obstáculo para ella–, de lo cual ofrece el marxismo revolucionario el mejor ejemplo.

1. *La ética de la consumación en el más allá*

De estos tres casos, el primero y el tercero tienen en común que ambos colocan el futuro, en cuanto posible lugar de valor absoluto, por encima del presente, reduciendo éste a mera preparación de aquél. Una diferencia importante consiste en que, en el caso religioso, las acciones presentes no llevan de un modo causal al estado futuro, sino que únicamente aspiran a cualificar a la persona para alcanzar tal estado; cualificarla a los ojos de Dios, al que la fe ha de confiar la realización de ese estado. Tal cualificación consiste en una vida agradable a Dios, vida de la que en general cabe suponer que es la más digna de ser vivida y la mejor de suyo, y, por lo tanto, no necesita en absoluto ser elegida únicamente por el deseo de una eventual beatitud eterna; más aún, si ésta fuera la motivación

principal de su elección, perdería parte de su valor y de su capacidad de cualificación. Esto significa que esta última es tanto mejor cuanto menos se la pretende. Si alguien quiere conocer el contenido de esa cualificación, habrá de fijarse en las normas de vida; descubrirá así que se trata precisamente de los preceptos de justicia, amor al prójimo, sinceridad, etc., que también una ética intramundana de estilo clásico prescribiría o podría prescribir. Por lo tanto, en la versión «moderada» de la fe en la salvación del alma –como es, por ejemplo, si no me equivoco, la judía– nos encontramos de nuevo con una ética de la contemporaneidad y la inmediatez; y qué ética sea en cada caso concreto es algo que no se desprende de la meta ultraterrena como tal, sobre cuyo contenido nada sabemos, sino de *cómo* fue organizada en cada caso la vida agradable a Dios, que debe ser su condición.

No obstante, la condición puede estar tan determinada en su contenido –y así será en las formas «extremas» de fe en la salvación del alma– que su cumplimiento no se considere en modo alguno como un valor en sí mismo, sino que se contemple exclusivamente como el envite en una apuesta cuya pérdida –la no obtención de la recompensa eterna– significaría la pérdida de todo. Y es que en este caso, el de la terrible apuesta metafísica –elaborada por Pascal–, lo que se apuesta es la entera vida terrenal con todas sus posibilidades de felicidad y realización, la *renuncia* a las cuales es precisamente la condición para la salvación eterna. De esta clase son todas las formas de ascetismo radical, mortificador de los sentidos y negador de la vida, cuyos practicantes, de verse defraudadas sus expectativas, se habrían engañado completamente. Este cálculo se diferencia del habitual cálculo hedonista mundanal, con los riesgos de sus meditadas renuncias y sus aplazamientos temporales, sólo en el carácter integral de su *quid pro quo* y en la inmensidad de la ganancia correspondiente a la apuesta. Pero es precisamente esta inmensidad la que aleja todo este empeño del ámbito de la ética. Entre lo finito y lo infinito, lo temporal y lo eterno no se da ninguna suerte de conmensurabilidad y tampoco, debido a ello, ninguna correlación que tenga sentido –ni sentido cualitativo ni sentido de cálculo, en el que haya que preferir lo uno a lo otro–; y con respecto al *valor* de la meta a alcanzar, cuyo sapiente enjuiciamiento tendría que constituir una parte esencial de la decisión *ética*, no se encuentra más que la hueca de-

claración de que es absoluto. Carece también de la conexión *causal*, imprescindible en el pensamiento *ético*, entre la acción y su (esperado) resultado; tal resultado no debe ser causado por la renuncia al mundo, pues ésta sólo debe ser compensada por su concesión, que se debe a otra instancia.

Por eso, si se pregunta *por qué* la radical renuncia a este mundo es contemplada como algo tan meritorio que le sea lícito prometerse semejante compensación o recompensa, *una* respuesta podría ser que la carne es pecadora, el placer malo y el mundo impuro; y en este caso –como también en el caso, algo distinto, de que la individuación como tal fuera mala– volvemos a encontrar en el ascetismo una genuina instrumentalidad de la acción y un camino para la realización de fines internos mediante nuestro propio obrar, a saber: el camino que lleva de la impureza a la pureza, del pecado a la santidad, de la esclavitud a la libertad, del egocentrismo al desprendimiento de sí. En la medida en que esto sea así, el ascetismo será en sí mismo, en tales condiciones metafísicas, el *mejor* modo de vida. Con ello nos encontraríamos de nuevo ante una ética de la inmediatez y la contemporaneidad, si bien una muy egoísta y extremadamente individualista forma de ética del perfeccionamiento personal, que además –en los momentos de iluminación espiritual a los que su esfuerzo puede conducirle– puede disfrutar ya aquí el premio futuro en forma de vivencia mística del Absoluto.

Podemos decir en suma que, en la medida en que todo este entramado de orientación al más allá tiene algo que ver con la ética –lo que sucede especialmente en la mencionada forma «moderada» de una vida agradable a Dios como condición de la recompensa futura–, también se ajusta a nuestra tesis del carácter orientado al presente de toda ética habida hasta ahora.

2. *La responsabilidad del gobernante por el futuro*

Pero ¿qué es lo que ocurre en los casos de ética *intramundana* orientada al futuro, únicos que pertenecen realmente a la ética racional? Habíamos mencionado en segundo lugar el providente cuidado del legislador y el gobernante por el bien futuro de la comunidad. Acerca del aspecto *temporal* que aquí nos interesa la teoría antigua no nos dice nada. Mas este silencio es harto elocuente y algo puede deducirse, desde fuera de la filosofía, del elogio otorgado a los grandes legisladores como Solón y Licurgo y también de la crítica hecha a un gobernante como Pericles. El elogio al legislador incluye sin duda la duración de su obra, pero no su planificación previa de algo que solamente se hará realidad para los hombres venideros y que es todavía inalcanzable para los coetáneos. La aspiración del legislador es establecer una forma política viable, y la prueba de su viabilidad radica en la duración –inalterada en lo posible– de lo creado. El mejor Estado, así se pensaba, es el mejor también para el futuro, precisamente porque su equilibrio interno, actual en cualquier tiempo, garantiza el futuro como tal y es también, naturalmente, el mejor *en* el futuro, ya que los criterios de un orden bueno (entre los cuales se cuenta la duración) no cambian. Y no cambian porque tampoco cambia la naturaleza humana, que, con sus imperfecciones, se halla contemplada en la concepción de un orden político viable, que eso es lo que tiene que ser la concepción del legislador sabio. Por tanto, esta concepción no apunta al Estado ideal, perfecto, sino al mejor Estado real, esto es, al mejor Estado posible, que es ahora tan posible y, a la vez, está tan amenazado como en el futuro. Es precisamente este peligro, que amenaza todo orden con el desorden de las pasiones humanas, el que hace necesaria la sabiduría rectora del gobernante, más allá de la singular sabiduría fundadora del legislador. El reproche de Sócrates a la política de Pericles no es que sus grandiosas empresas fracasaran más tarde, tras su muerte, sino que ya en su tiempo tan grandiosos proyectos –junto a sus éxitos iniciales– hubieran ensoberbecido a los atenienses y echado a perder las virtudes ciudadanas. El posterior infortunio de Atenas no es atribuido al fracaso de aquella política, sino a la perversión de sus orígenes; ni siquiera un «éxito» la habría vuelto mejor *a posteriori*. Lo bueno de entonces continuaría hoy siendo lo bueno y, con toda probabilidad, habría durado hasta hoy.

La previsión del gobernante consiste en la sabiduría y la mesura que aplica al *presente*. Este presente no está ahí como simple vía hacia un futuro distinto, sino que, en caso favorable, se conserva en un futuro semejante, y ha de estar tan justificado en sí mismo como éste. La duración se produce como una consecuencia más de

lo bueno ahora y en cualquier época. Ciertamente, la extensión temporal del efecto y la responsabilidad son mayores en la acción política que en la privada, pero su ética es, en la concepción premoderna, una ética orientada al presente, aplicada a un orden de vida de mayor duración.

3. *La utopía moderna*

a) Esto cambia en lo que, como tercer caso, denominé política de la utopía, que es un fenómeno absolutamente moderno y que presupone una escatología dinámica de la historia otrora desconocida. Las escatologías religiosas de tiempos pasados no representaban todavía ese caso, si bien lo preparaban. El mesianismo, por ejemplo, no exige ninguna política mesiánica, sino que deja el advenimiento del Mesías al arbitrio de la voluntad divina, y al comportamiento humano sólo en la medida en que éste puede hacerse digno de tal acontecimiento mediante el cumplimiento de las normas que, también fuera de tal perspectiva, le son exigidas. Aquí es aplicable a escala colectiva lo que antes se dijo, a escala personal, de la esperanza en el más allá: aunque la expectativa última prevalece sobre el aquí y el ahora, no se ha confiado a éstos su realización activa. Se sirve tanto mejor a esa expectativa cuanto más fieles permanecen el aquí y el ahora a su propia ley decretada por Dios, cuyo cumplimiento depende exclusivamente de él.

b) Ha habido también en todo caso una forma extrema de esto en los llamados «urgidores del final», que tomaban a su cargo su realización y pretendían propiciar con un último impulso de acción terrenal el reino mesiánico o milenario para el que ya veían llegada la hora. De hecho algunos de los movimientos quiliastas, especialmente al comienzo de la Edad Moderna, se acercan a las políticas utópicas, particularmente cuando no se contentan con el impulso y la preparación del camino, sino que comienzan ya a establecer positivamente el Reino de Dios, acerca de cuyo *contenido* tienen una precisa idea. En la medida en que los conceptos de igualdad y justicia social desempeñan un papel en esa idea, se encuentra ya ahí la motivación característica de la ética utópica moderna; pero no aparece todavía el abismo abierto generación tras generación entre el

ahora y el después, el medio y el fin, la acción y la meta, abismo que es característico de la escatología secularizada, es decir, del utopismo político moderno. Continúa siendo una ética orientada al presente, no una ética orientada al futuro. El hombre auténtico está ya presente, y en las pequeñas «comunidades de los justos» también está ya presente el Reino de Dios en la Tierra, desde el instante en que éstas establecen en su propio círculo ese Reino, como algo anhelado y tenido por posible. Pero la pugna con los órdenes del mundo que todavía se oponen a su expansión acontece en la forma de espera de un gran milagro, no como un proceso mediado de causalidad histórica. El último paso hacia la ética utópica intramundana no se había dado aún.

c) Sólo con el moderno *progreso* –como hecho y como idea– surge la posibilidad de concebir todo lo anterior como paso previo hacia lo actual, y todo lo actual como paso previo hacia lo futuro. Cuando esta concepción –que, en cuanto ilimitada, no entiende ningún estado de cosas como definitivo y le deja a cada uno su inmediatez orientada al presente– se asocia a una escatología secularizada que señala un lugar finito en el tiempo al Absoluto definido como intramundano, apareciendo así la idea de un dinamismo teleológico del proceso que conduce al orden definitivo, cuando eso ocurre se dan las condiciones teóricas para la política utópica. El «establecer ya en la Tierra el reino de los cielos» (Heine) presupone tener ya una idea de en qué consistiría tal reino de los cielos terrenal –así al menos debería pensarse, si bien la teoría muestra aquí una considerable laguna– y, en cualquier caso, aun a falta de tal idea, presupone una concepción del acontecer humano que mediatiza radicalmente todo lo anterior, esto es: lo condena a la provisionalidad, lo despoja de su valor propio o, en el mejor de los casos, lo convierte en vehículo para la consecución del auténtico valor que está por venir, hace de él un medio para el fin futuro, único válido.

Aquí se da de hecho una ruptura con el pasado; y en la doctrina que lo expone con más pureza –la filosofía marxista de la historia y su correspondiente ética de la acción– ya no es válido lo que dijimos acerca del carácter orientado al presente de la ética anterior y acerca de la constancia de la naturaleza humana presupuesta en esa ética. La acción se realiza con vistas a un futuro que ni el agente, ni

las víctimas ni el resto de los coetáneos disfrutarán. La obligación para con el ahora brota de allí, no del bienestar o el dolor de su mundo contemporáneo; y las normas de actuación son tan provisionales, tan «inauténticas», como lo es el estado que debe ser abolido por esa actuación y llevado a un estado superior. La ética de la escatología revolucionaria se ve a sí misma como una ética de transición, mientras que la ética auténtica –todavía esencialmente desconocida– entrará en vigor sólo cuando aquélla haya sentado las bases para ello y se haya después autoeliminado.

Ya existe, por tanto, un ejemplo de ética orientada al futuro de amplia perspectiva, vasto alcance temporal de la responsabilidad asumida, gran extensión del objeto (toda la humanidad futura) y hondura del empeño (toda la esencia futura del hombre), y –ahora podemos ya añadirlo– una seria consideración de los poderes de la técnica, aspectos todos ellos en los que no es inferior a la ética que nosotros vamos a propugnar aquí. Tanto más importante será precisar la relación entre estas dos formas de ética que, como respuestas a la presente situación sin precedentes y, en especial, a la tecnología, tantas cosas tienen en común frente a la ética premoderna y son, sin embargo, tan distintas. Esto habrá de esperar hasta que sepamos algo más sobre los problemas y tareas con que la ética pretendida en este libro tiene que enfrentarse y que le vienen planteados por el enorme progreso de la técnica. El poder de la técnica sobre el destino del hombre ha rebasado incluso el poder de la ética del comunismo, el cual pensaba sólo servirse de ese poder como de todos los demás poderes. Valga como anticipo que, mientras ambas «éticas» tienen que ver con las posibilidades utópicas de esta tecnología, la ética que aquí buscamos *no* es escatológica y, en un sentido todavía por determinar, es antiutópica.

VII. El hombre como objeto de la técnica

Nuestra comparación se ha hecho con las formas históricas de ética de la contemporaneidad y la inmediatez, para lo cual la ética kantiana nos ha servido sólo de ejemplo. Lo que se cuestiona no es su validez en el ámbito que le es propio, sino su suficiencia ante las nuevas dimensiones de la acción humana. Nuestra tesis es que las nuevas clases y dimensiones de acción exigen una ética de la previsión y la responsabilidad ajustada a aquéllas, una ética tan nueva como las circunstancias a las que se enfrenta. Hemos visto que éstas son las que surgen de las obras del *homo faber* en la edad de la técnica. Mas no hemos mencionado todavía la clase potencialmente más ominosa de tales obras. Únicamente hemos examinado la aplicación de la *techne* al ámbito *no* humano. Sin embargo, el propio hombre se ve incluido entre los objetos de la técnica. El *homo faber* vuelve su arte sobre sí mismo y se dispone a rehacer innovadoramente al inventor y fabricante de todo lo demás. Esta culminación de su poder, que puede muy bien significar el sometimiento del hombre, esta última intervención del arte en la naturaleza, es un desafío a los máximos esfuerzos del pensamiento ético, que nunca antes tuvo que vérselas con alternativas elegibles frente a lo que se consideraba datos definitivos de la condición humana.

1. *La prolongación de la vida*

Tómese, por ejemplo, el más fundamental de esos datos: la mortalidad del hombre. ¿Quién, anteriormente, necesitó adoptar una resolución acerca de la duración deseada y elegible de la vida? No había elección posible con respecto a sus límites máximos: «Setenta

años; a lo sumo ochenta». Su inexorabilidad era objeto de lamento, de resignación o de ociosos –por no decir necios– sueños sobre posibles excepciones; rara vez, casi nunca, era objeto de aceptación. La fantasía intelectual de un G. B. Shaw o un Jonathan Swift especulaba sobre las ganancias del «no tener que morir» o sobre la maldición del «no poder morir» (Swift, con esto último, fue el más listo de los dos). Mitos y leyendas jugaban con tales temas sobre el trasfondo nunca puesto en duda de lo inalterable, que hacía rezar al hombre serio, con el salmista: «Enséñanos a contar nuestros días a fin de que logremos un corazón sabio». Nada de ello se encontraba dentro del ámbito del obrar y de la decisión eficaz. La cuestión era sólo qué actitud se adoptaba ante lo dado.

Mas hoy en día los progresos alcanzados en el campo de la citología apuntan a la posibilidad de contrarrestar en la práctica los procesos bioquímicos de envejecimiento y de aumentar así la duración de la vida humana y, quizás, de prolongarla por un espacio de tiempo indefinido. La muerte no aparece ya como algo necesario, consustancial a la naturaleza de los seres vivos, sino como un fallo orgánico evitable o, en cualquier caso, tratable en principio y aplazable por largo tiempo. Parece estar próxima a cumplirse una permanente aspiración de la humanidad. Y por vez primera hemos de plantearnos seriamente esta pregunta: «¿Hasta qué punto es tal cosa deseable?», «¿hasta qué punto es deseable para el individuo y para la especie?». Estas cuestiones atañen nada menos que al sentido mismo de nuestra finitud, a nuestra actitud frente a la muerte y al significado biológico general del balance de muerte y procreación. Antes aún que tales preguntas últimas se nos plantean otras más prácticas, las relativas a quién deberá tener acceso a la supuesta bendición: ¿Personajes de particular valía y mérito?, ¿de prominencia e importancia social?, ¿aquellos que puedan costeárselo?, ¿todos? La última respuesta podría parecernos la única justa. Pero para ello tendríamos que pagar en el extremo opuesto, en el origen. Pues es claro que, a escala de grandes poblaciones, el precio que es preciso pagar por la prolongación de la vida es una disminución proporcional en las opciones de nuevas vidas a la existencia. La consecuencia sería un descenso proporcional de la juventud y un aumento de la población de edad avanzada. ¿En qué medida sería esto bueno o malo para el estado general humano? ¿Ganaría o perdería la especie con ello? ¿Sería *justo* o injusto cerrar el camino a la juventud ocupando el lugar que ella podría tener? El tener que morir es algo que va ligado al haber nacido; la mortalidad es sólo el reverso de la perenne «natalidad», para decirlo con un término acuñado por Hannah Arendt. Así fue siempre; ahora su sentido ha de ser repensado en el marco de la decisión.

Tomemos el caso extremo: si suprimimos la muerte habremos de suprimir también la procreación, pues esta última es la respuesta de la vida a la primera. De este modo tendríamos un mundo de viejos en el que no habría ya juventud, un mundo de individuos ya conocidos en el que no existiría el asombro de aquellos que nunca antes fueron. Mas quizá sea precisamente ésa la sabiduría que encierra la cruda fatalidad de nuestra mortalidad: ofrecernos la siempre renovada promesa que hay en la originalidad, inmediatez y ardor de la juventud, junto a la continua irrupción de la alteridad como tal. La mayor acumulación de experiencia prolongada no reemplaza a esas cosas; nunca puede recuperarse el singular privilegio de contemplar el mundo por primera vez con ojos nuevos, nunca revivir el asombro –que constituye para Platón el comienzo de la filosofía–, nunca sustituir la curiosidad del niño, curiosidad que desfallece en el adulto y que muy raras veces se convierte en afán de conocimiento. En este comenzar una y otra vez, que sólo puede obtenerse a cambio del una y otra vez acabar, podría muy bien radicar la esperanza de la humanidad, su mecanismo de defensa para no caer en el tedio y la rutina, su oportunidad de preservar la espontaneidad de la vida.

También es preciso considerar el papel que el *memento mori* desempeña en la vida del individuo, así como el perjuicio que su atenuación, relegándolo a un futuro indeterminado, le ocasionaría. Quizás nos sea necesaria una frontera ineludible en el tiempo que podemos esperar, una frontera que nos estimule a contar y hacer contar nuestros días.

Podría suceder así que lo que pretende ser un filantrópico regalo de la ciencia al hombre –la realización de un deseo abrigado desde tiempos inmemoriales: escapar a la maldición de la mortalidad– se convirtiera en un perjuicio. No estoy dejándome llevar por la tentación de profetizar y –a pesar de mi opinión ya reconocible– tampoco estoy dejándome llevar por juicios de valor. Mi tesis es,

sencillamente, que ese regalo que ya tenemos en perspectiva ha hecho que surjan nuevas preguntas, preguntas que nunca antes fueron planteadas en términos de elección práctica y que ningún principio de la ética anterior –que tomaba las constantes humanas como algo evidente– está capacitado para debatir. Y, sin embargo, hemos de enfrentarnos a tales preguntas desde la ética y a la luz de los principios, no desde la presión de los intereses.

2. *El control de la conducta*

Algo parecido sucede con el resto de las casi utópicas posibilidades que el progreso de las ciencias biomédicas en parte pone ya a nuestra disposición –para su traducción en capacidad técnica– y en parte promete. Entre ellas, el control de la conducta está ya mucho más cerca de la fase de su realización que el todavía hipotético caso al que acabo de referirme; y las cuestiones éticas que plantea son menos hondas, pero tienen una relación más directa con la concepción moral del hombre. También esta nueva forma de intervención sobrepasa las viejas categorías éticas. Éstas no nos han equipado para juzgar, por ejemplo, sobre el control de la mente mediante agentes químicos o mediante influjos eléctricos directos sobre el cerebro por implantación de electrodos; intervenciones que –supongámoslo así– se efectúan con vistas a fines perfectamente admisibles e incluso loables. La mezcla de posibilidades saludables y dañinas es notoria, pero la frontera entre ambas no puede trazarse fácilmente. Liberar a enfermos mentales de síntomas dolorosos que provocan trastornos funcionales en el organismo parece sin duda beneficioso. Pero es imperceptible el paso que lleva de aliviar al paciente –una meta perfectamente acorde con la tradición médica– a aliviar a la *sociedad* de la incomodidad provocada por comportamientos individuales difíciles entre sus miembros. Esto representa el paso del uso médico al uso social de las posibilidades técnicas; se abre así un campo indefinido de potencialidades preocupantes. Los rebeldes problemas del dominio y de la anomia en la moderna sociedad de masas hacen extremadamente seductor el extender tales métodos de control a categorías extramédicas con vistas a la manipulación social. Surgen aquí varias preguntas sobre los derechos y

la dignidad del hombre; el complicado problema de la tutela que quita los derechos de mayoridad frente a la que los otorga exige respuestas concretas. ¿Debemos inducir la disposición al estudio en los niños en edad escolar mediante el suministro masivo de drogas y esquivar así la apelación a la autonomía de la motivación? ¿Debemos superar la agresividad mediante la pacificación electrónica de ciertas regiones cerebrales? ¿Debemos provocar sentimientos de felicidad, o al menos de placer, por medio de una estimulación independiente de los centros del placer –esto es, independiente de los objetos de dicha y de placer– y de su obtención en la vida y actuación personales? Las preguntas pueden multiplicarse. Las empresas podrían tener interés en utilizar algunas de esas técnicas para aumentar la productividad de sus empleados. Dejando aparte la consideración acerca de la coacción o el consentimiento, e independientemente de la cuestión de los efectos colaterales no deseados, cada vez que de esta manera esquivamos el modo humano de tratar los problemas del hombre, sustituyéndolo por los cortocircuitos de un mecanismo impersonal, suprimimos algo de la dignidad del yo personal y damos un paso más en el camino que lleva a convertir a los sujetos responsables en sistemas programados de comportamiento. La funcionalidad social, por importante que sea, constituye sólo una cara del asunto. La pregunta decisiva es qué clase de individuos componen la sociedad para que la existencia de ésta pueda ser valiosa como un todo. En algún momento a lo largo de la línea de creciente capacidad de manipulación social al precio de la pérdida de la autonomía individual habrá que plantearse la cuestión del valor, de si «vale la pena» toda la empresa humana. La respuesta apunta a la idea de hombre con la que nos sentimos comprometidos. Hemos de volver a reflexionar sobre ello a la luz de lo que hoy podemos hacer con esa idea o del perjuicio que podemos ocasionarle, cosa que antes no era posible.

3. *La manipulación genética*

Esto tiene aún mayor vigencia en lo que se refiere al último objeto de la tecnología aplicada al hombre: el control genético de los hombres futuros. Es un tema demasiado extenso como para tratarlo de

pasada en estas consideraciones preliminares, por lo que tendrá su propio capítulo en la «parte aplicada» que se publicará con posterioridad[8]. Aquí nos contentaremos con aludir a este ambicioso sueño del *homo faber*, que vulgarmente se resume diciendo que el hombre quiere tomar en sus manos su propia evolución, no sólo con vistas a la mera conservación de la especie en su integridad, sino también con vistas a su mejora y cambio según su propio diseño. Si tenemos derecho a ello, si estamos cualificados para tal papel creador, son las preguntas más serias que se les puede plantear a unos hombres que de repente se hallan dueños de ese poder que el destino ha puesto en sus manos. ¿Quiénes serán los escultores de esa imagen, según qué modelos y sobre la base de qué conocimientos? Se plantea también la cuestión del derecho a experimentar con los seres humanos futuros. Éstas y parecidas preguntas, que exigen una respuesta *antes* de que emprendamos viaje a lo desconocido, muestran de la forma más enérgica en qué medida nuestro poder de acción desborda los conceptos de toda ética anterior.

VIII. El dinamismo «utópico» del progreso técnico y el exceso de responsabilidad

La característica éticamente relevante común a todos los ejemplos mencionados es lo que podríamos llamar su rasgo «utópico» –rasgo inherente a nuestra acción en las condiciones de la técnica moderna–, o su tendencia utópica *(drift)*, afecte a la naturaleza no humana o a la humana y esté o no planificada la «utopía» que se halla al final del camino. En virtud del carácter y la extraordinaria magnitud de su efecto de bola de nieve, la capacidad tecnológica nos empuja hacia metas otrora reservadas a las utopías. Dicho de otro modo, la capacidad tecnológica ha transformado lo que antes eran juegos experimentales y quizás instructivos de la razón especulativa en diseños competitivos de proyectos realizables. Y al elegir entre ellos hemos de elegir entre extremos con efectos remotos y en su mayor parte desconocidos. Lo único que podemos conocer de ellos es su carácter extremo, o sea: que afectan a la condición total de la naturaleza en nuestro planeta y a la clase de criaturas que deben o no poblarlo. La inevitable dimensión «utópica» de la tecnología moderna hace que se reduzca cada vez más la saludable distancia entre los deseos cotidianos y los fines últimos, entre las ocasiones de ejercer la prudencia usual y las de ejercer una sabiduría iluminada. Dado que hoy en día vivimos a la sombra de un utopismo no querido, incorporado a nosotros, automático, continuamente estamos enfrentándonos a perspectivas últimas cuya elección positiva requiere de la mayor sabiduría. Es una situación imposible para el hombre en general, que no posee esa sabiduría, y en particular para el hombre contemporáneo, que niega incluso la existencia del objeto de esa sabiduría, es decir, la existencia de valores absolutos y de una verdad objetiva. La sabiduría nos es más necesaria precisamente cuando menos creemos en ella.

Así, pues, si la nueva naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también –precisamente en nombre de esa responsabilidad– una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino a la excesiva magnitud de nuestro poder, es decir, al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y sobre nuestra capacidad de valorar y de juzgar. Ante el potencial casi escatológico de nuestros procesos técnicos, la ignorancia de las consecuencias últimas será en sí misma razón suficiente para una moderación responsable, que es lo mejor, tras la posesión de la sabiduría.

Hay otro aspecto digno de mención en esta necesaria ética nueva de la responsabilidad por un futuro remoto y de la justificación ante él: la duda sobre la capacidad del gobierno representativo para responder adecuadamente con sus principios y procedimientos habituales a las nuevas exigencias. Esto es así debido a que, de conformidad con esos principios y procedimientos, sólo se hacen oír y sólo se hacen valer, obligando a tomarlos en consideración, los intereses *presentes*. Las autoridades públicas han de rendir cuentas ante ellos y es así como se concreta el respeto a los derechos, a diferencia de su reconocimiento abstracto. Mas el «futuro» no está representado en ningún grupo; él no constituye una fuerza capaz de hacer notar su peso en la balanza. Lo no existente no es un *lobby* y los no nacidos carecen de poder. Así pues, la consideración que se les debe no tiene tras de sí ninguna realidad política en el proceso de decisión actual; y cuando los no nacidos tuvieran la posibilidad de exigirla, nosotros, los deudores, ya no estaríamos allí.

Esto replantea con la mayor viveza la vieja cuestión del poder de los sabios o de la fuerza de las ideas –cuando no están ligadas al interés personal– en el cuerpo político. ¿Qué *fuerza* debe representar al futuro en el presente? Éste es un problema de filosofía política sobre el que tengo mis propias ideas, probablemente quiméricas y a buen seguro impopulares. Dejémoslas de lado por el momento, pues, antes de que pueda ser tomada en serio en la práctica la cuestión de su realización, es preciso que la nueva ética encuentre su *teoría*, en la que puedan fundamentarse los man-

datos y las prohibiciones, o sea, un sistema del «debes» y «no debes». Esto quiere decir que antes de preguntar qué poder ejecutivo o qué poder de influencia debe representar al futuro en el presente, está la pregunta de qué *inteligencia* o qué *saber de los valores* debe hacerlo.

IX. El vacío ético

Aquí es donde yo y todos nosotros hemos de pararnos, pues precisamente el movimiento –el movimiento del saber humano en forma de ciencia natural– que ha puesto a nuestra disposición esas fuerzas cuya utilización tiene ahora que ser regulada por normas es el mismo movimiento que, por una forzosa complementariedad, ha desterrado los fundamentos de los cuales podrían derivarse normas y ha destruido la propia idea de norma. Por suerte no ha destruido el sentimiento de la norma y ni siquiera de determinadas normas, pero este sentimiento se vuelve inseguro de sí mismo cuando ese supuesto saber lo contradice o al menos le niega toda sanción. Este sentimiento se encuentra en una difícil situación frente a las sonoras exigencias de la codicia y el temor. Al no estar fundamentado ni poder estarlo, no le queda más remedio que avergonzarse de sí mismo en presencia del saber superior a él. Este saber «neutralizó» con respecto al valor, en primer lugar, la *naturaleza* y, después, también al hombre. Ahora temblamos ante la desnudez de un nihilismo en el que un poder máximo va aparejado con un máximo vacío, y una máxima capacidad va aparejada con un mínimo de saber sobre ella. La cuestión es si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica; una ética que pueda poner freno a esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar y ejercitar. Ante las consecuencias que a nosotros mismos nos amenazan directamente y que nos acosan, el miedo puede ser –a menudo lo ha sido– el mejor sustitutivo de la auténtica virtud y sabiduría. Pero este recurso falla frente a las perspectivas lejanas, que son las que aquí principalmente importan; y ello sobre todo porque los inicios, en su insignificancia, nos parecen generalmente inocentes. Sólo

el miedo a profanar algo sagrado es independiente de los cálculos del temor a las consecuencias y del consuelo que proporciona la incertidumbre al saberlas tan lejanas. Pero una religión que no está ahí no puede aliviarle su tarea a la ética; y mientras de la religión cabe decir que existe o no existe en cuanto hecho determinante para los hombres, de la ética hay que decir que tiene que existir. Y tiene que existir porque los hombres actúan, y la ética está para ordenar las acciones y regular su poder. Tanto más tiene que existir cuanto mayores sean los poderes de la acción que ella ha de regular; y el principio regulador tiene que ser proporcionado tanto a la magnitud como al carácter de lo que ha de regular. Por tanto, las nuevas capacidades de acción requieren nuevas reglas éticas y quizás, incluso, una nueva ética. Se dijo «no matarás» porque el hombre tiene el poder de matar y a menudo la ocasión y la inclinación a hacerlo; en definitiva, porque de hecho se mata. Sólo bajo la *presión* de los hábitos reales de acción y, en general, del hecho de que se actúa sin que *eso* precise un mandato anterior, aparece la ética como reguladora de tales acciones a la luz de lo bueno o lo permitido. Tal presión brota de las nuevas capacidades tecnológicas de acción del hombre, cuyo ejercicio es inherente a su existencia. Si la naturaleza de esas capacidades es realmente tan nueva como aquí se afirma, y si realmente ha quedado abolida, en virtud de sus consecuencias potenciales, la neutralidad moral de que anteriormente disfrutaba la relación técnica con la materia, entonces tal presión significa que hay que buscar en la ética cosas nuevas que puedan guiarla, pero, ante todo, que puedan establecer su validez teórica frente a aquella presión. El acierto de las premisas –es decir: que la acción tecnológica colectiva y acumulativa es *novedosa* en cuanto a sus objetos y magnitud, y que por sus efectos, independientes de toda intención directa, no es ya éticamente *neutra*– ha quedado mostrado en las reflexiones precedentes. La tarea de buscar una respuesta comienza propiamente ahora.

CAPÍTULO SEGUNDO

Cuestiones metodológicas y de fundamentación

I. El saber ideal y el saber real en la «ética orientada al futuro»

1. La urgencia de la cuestión de los principios

Al acometer la labor teórica se nos plantean dos cuestiones: ¿cuáles son los fundamentos de esa ética que viene exigida por el nuevo tipo de acción? y ¿cuáles son las perspectivas de que la disciplina a que ella obliga se imponga en los asuntos prácticos de los hombres? La primera pregunta hace referencia a la doctrina de los principios de la moral; la segunda, a la doctrina de su aplicación; en el caso que nos ocupa –dado que concierne a la acción práctica–, a la teoría política. La cuestión político-práctica es aquí tanto más importante cuanto que se trata del bien o la necesidad remotos, de los cuales es más difícil que de los próximos decir cómo el eventual saber de unos pocos puede influir en el obrar de los más. Pero precisamente en razón de esa influencia, de la que en definitiva depende todo, aquel saber ha de estar protegido primero –ante sus defensores mismos– de la sospecha de arbitrariedad. Esto significa que no puede quedar abandonado al sentimiento, sino que tiene que buscar su justificación teórica en un principio razonable. (O la fe, sobre la que quizás se base a la postre el saber de los valores con todas sus exigencias, habrá de ser una fe bien meditada.) De ahí la urgencia de la pregunta por la fundamentación; aparte los intereses teóricos, su respuesta óptima es importante en la práctica por la autoridad que sus consecuencias pueden tener en la divergencia de opiniones, autoridad que no alcanza a tener la mera plausibilidad o la evidencia del sentimiento de una tesis como la de que el futuro de la humanidad y del planeta debe preocuparnos. La pregunta «Y ¿por qué?» pue-

de formularse aquí con total libertad y sin frivolidad alguna. Y si no le damos una respuesta (aunque sea incompleta), poco derecho tendremos a hablar de una ética vinculante; lo más que podremos hacer será abandonarnos a la fuerza de convicción de nuestro sentimiento. Esta fuerza basta tanto menos cuanto más avanzamos desde el axioma –apenas discutible y quizás demasiado resueltamente aceptado– de que debe haber un futuro (axioma que apenas parece precisar persuasión, si bien es el más serio comienzo de todo) hasta tesis más concretas que digan que debe haber un futuro constituido de esta determinada manera y no de otra, tesis frente a las cuales se repiten cada vez con mayor justificación las preguntas «¿por qué?, ¿qué derecho tiene esa preferencia?, ¿alguna preferencia?, ¿cualquier decisión al respecto?». Aquí la verdad que pueda alcanzarse es asunto del saber filosófico y en consecuencia precede a todo lo demás.

2. *La ciencia fáctica de los efectos remotos de la acción técnica*

Pero inmediatamente después viene una verdad totalmente distinta, que es asunto del saber científico: la verdad referente a las extrapolables condiciones futuras de los hombres y del mundo. Éstas han de ser sometidas al juicio de aquellas primeras verdades, las filosóficas, y desde ellas son enjuiciadas retroactivamente también las acciones presentes, de cuya causalidad prevista fueron extrapoladas como una consecuencia segura, probable o posible. Este saber real y eventual (todavía teórico) referente a la esfera fáctica se interpone entre el saber ideal de la doctrina de los principios éticos y el saber práctico referente a la aplicación política, el cual sólo puede operar con esta proyección hipotética sobre lo que puede esperarse, bien para promoverlo, bien para evitarlo. Resulta, pues, necesario elaborar una ciencia de la predicción hipotética, una «futurología comparada».

3. *La contribución de esa ciencia al saber de los principios: la heurística del temor*

Este eslabón de unión y concreción no se encuentra en modo alguno separado de la parte axiomática, sino que más bien es ya requerido *heurísticamente* por ella. Así como no tendríamos saber de la santidad de la vida si no existiese el matar y si el mandamiento «no matarás» no hubiese sacado a luz esa santidad, y así como no conoceríamos el valor de la veracidad si no existiera la mentira, ni el de la libertad sin la esclavitud, así en nuestro caso –el de una ética aún buscada de la responsabilidad remota, que ninguna transgresión ha hecho ya manifiesta en el presente–, solamente la *pre*vista *desfiguración* del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser *preservada* de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea *amenazado* –con formas muy concretas de amenaza– para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre. Mientras el peligro es desconocido no se sabe qué es lo que hay que proteger y por qué; el saber acerca de ello procede, en contra de toda lógica y de todo método, de «aquello que hay que evitar». Esto es lo que se nos presenta en primer lugar y lo que, por medio de la revulsión del sentimiento que antecede al saber, nos enseña a ver el valor de aquello cuyo contrario nos afecta tanto. Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego.

Así estamos hechos; nos resulta infinitamente más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*; el primero es un conocimiento más evidente, más apremiante, está menos expuesto a la diversidad de criterios y, sobre todo, no es algo buscado. La mera presencia del mal nos impone su conocimiento, mientras que lo bueno puede pasar desapercibido y quedar ignorado sin que hayamos reflexionado sobre ello (para hacerlo precisaríamos una razón especial). Acerca de lo malo no tenemos duda alguna cuando lo experimentamos; acerca de lo bueno adquirimos seguridad, la mayoría de las veces, sólo por el rodeo del mal. Cabe dudar de que alguien haya hecho alguna vez el elogio de la salud sin haber tenido al menos la visión de la enfermedad, el de la honradez sin haber conocido la infamia, o el de la paz sin conocer la miseria

de la guerra. Mucho antes sabemos lo que *no* queremos que lo que queremos. Por consiguiente, la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar qué es lo que realmente apreciamos[1]. Y si bien no es necesario que lo más temido sea lo más digno de ser temido, y aún menos necesario es que su contrario sea el mayor bien (éste probablemente no se halla contrapuesto a ningún mal); si bien, por tanto, la heurística del temor no tiene seguramente la última palabra en la búsqueda del bien, es, no obstante, una primera palabra extraordinariamente útil y debería ser aprovechada hasta el final en una materia en la que tan pocas palabras nos serán otorgadas sin buscarlas.

4. El «primer deber» de la ética orientada al futuro: procurar la representación de los efectos remotos

Pues bien, allí donde esa palabra no nos es otorgada sin buscarla, su búsqueda se convierte en un deber, porque también aquí resulta imprescindible la guía del temor. Éste es el caso de la «ética orientada al futuro» que andamos buscando, donde lo que ha de ser temido no es todavía experimentado y no encuentra quizás ninguna analogía en la experiencia pretérita y presente. Aquí el *malum* representado tiene que asumir el papel del *malum* experimentado; y esa representación no aparece por sí misma, sino que ha de ser procurada adrede. De este modo, la procuración anticipatoria de dicha representación se convierte en el deber primero y, por así decirlo, preliminar de la ética que aquí buscamos.

5. El «segundo deber»: la apelación a un sentimiento apropiado a lo representado

Se ve inmediatamente que este *malum* representado, por no ser el mío, en ningún caso provoca el temor tan espontáneamente como el *malum* que yo experimento y que a mí mismo me amenaza. Es decir, del mismo modo que no aparece por sí misma la representación de aquello que ha de ser temido, tampoco aparece por sí mismo el temor a ello. También este temor tiene que ser «procurado». La cuestión no es, pues, tan sencilla como lo era para Hobbes, quien colocaba el punto de partida de la moral no en el amor a un *summum bonum*, sino en el temor a un *summum malum*, a saber: el temor a la muerte violenta. Ésta es bien conocida, siempre próxima, y produce un temor extremo, como reacción máximamente involuntaria y forzada de nuestro instinto innato de conservación. El representado destino de hombres futuros –para no hablar del destino del planeta–, que no me atañe ni a mí ni a ninguno de quienes todavía están unidos a mí por los lazos del amor o la convivencia directa, no ejerce por sí solo esa influencia en nuestro ánimo; y, sin embargo, «debe» ejercerla, esto es, *nosotros* debemos admitir ese influjo. Así pues, aquí no puede tratarse, como en Hobbes, de un temor de carácter «patológico» –para decirlo con Kant–, que nos asalta caprichosamente antes de que su objeto se presente, sino de un temor de carácter espiritual, que, como algo propio de nuestra actitud, es obra nuestra. La adopción de esa actitud –esto es, la preparación para la disposición a *dejarse* afectar por una felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras– es, por tanto, el segundo deber «preliminar» de la ética aquí buscada, tras el primero de llegar a pensar así. Instruidos por ese pensamiento, nos vemos llevados a estimular el correspondiente temor. Es evidente que el carácter imperativo de ambos deberes se remonta a un principio ético fundamental, que tiene que ser ya conocido y afirmado para que aquéllos sean reconocidos como decretados por él –esto es, sean reconocidos como deberes–. Pronto hablaremos de eso.

6. La inseguridad de las proyecciones sobre el futuro

Regresemos una vez más al inexcusable deber –si es que lo es– de pensar en el estado futuro de la humanidad. Dijimos que la verdad ahí buscada es asunto del conocimiento científico. Pues así como las empresas cuyas consecuencias posteriores debemos conocer mediante la extrapolación son sólo posibles gracias a la ciencia, también esta extrapolación requiere al menos el mismo grado de ciencia que

el que opera en tales empresas. De hecho requiere un grado todavía mayor. Pues lo que basta para los pronósticos a corto plazo, con los que se emprenden en cada caso las obras de la civilización técnica, no puede, por principio, ser suficiente para los pronósticos a largo plazo, a los que se aspira en la extrapolación exigida por la ética. La certidumbre que los primeros poseen y sin la cual no podrían funcionar las empresas tecnológicas, le será siempre negada a los segundos. No es menester enumerar aquí todas y cada una de las razones por las que eso es así. Mencionemos sólo algunas de ellas: la complejidad –que se burla de todo cálculo (también del electrónico)– de la totalidad de los efectos en la sociedad y la biosfera; la esencial insondabilidad de los hombres, siempre dispuestos a ofrecernos sorpresas; la impredecibilidad de los futuros inventos, esto es, la imposibilidad de inventarlos anticipadamente. A ello nos referiremos más tarde. En cualquier caso, la extrapolación exigida requiere un grado de ciencia mucho mayor que el que hay ya en la extrapolación tecnológica. Y dado que esto representa en cada caso el óptimo de ciencia de que se dispone, el saber exigido será necesariamente siempre un saber todavía no disponible, y, como saber previo, nunca disponible; a lo sumo, ese saber estará disponible sólo para la mirada retrospectiva.

7. El saber de lo posible: heurísticamente suficiente para la doctrina de los principios

Esto no impide, sin embargo, la proyección de efectos últimos probables o incluso sólo posibles; y el mero saber acerca de las *posibilidades*, que desde luego no basta para hacer predicciones, es perfectamente suficiente para los fines de la casuística heurística que se coloca al servicio de la doctrina de los *principios* éticos. Sus medios son los experimentos mentales, que son no sólo hipotéticos en la asunción de las premisas («*si* se hace tal cosa, entonces sucederá tal otra»), sino también conjeturales en la inferencia del *si* al *entonces* («... entonces *puede* suceder tal otra»). A la luz del contenido de un *entonces* ofrecido así a la representación como posible, y no a la luz de su seguridad, es como pueden hacerse visibles unos principios morales hasta el momento desconocidos por innecesarios. La sola posibilidad implica aquí ya la necesidad de tales principios; y la reflexión sobre lo posible plenamente desarrollado en la imaginación facilita el acceso a la nueva verdad. Pero *esta* verdad pertenece a la esfera ideal –esto es, es asunto del saber *filosófico*– en la misma medida en que lo era el primer principio fundamental, y *su* seguridad no depende del grado de seguridad de las proyecciones científicas que le proporcionaron el material paradigmático. Tenga esta verdad su acreditación última en la autoevidencia de la razón, en un *a priori* de la fe o en una decisión metafísica de la voluntad, sus afirmaciones serán apodícticas, mientras que las de los experimentos mentales hipotéticos podrán en el mejor de los casos pretender tener probabilidad. Eso basta, pues su tarea no es presentar pruebas, sino ilustraciones. Se trata, por tanto, de una casuística imaginaria cuya función no es, como en la casuística propia del derecho y la moral, poner a prueba principios ya conocidos, sino rastrear y descubrir los todavía desconocidos. La parte más seria de la «ciencia ficción» se basa precisamente en la realización de este tipo de experimentos mentales bien documentados, a cuyos resultados plásticos les puede corresponder la aquí mentada función heurística. (Véase, por ejemplo, *Un mundo feliz*, de A. Huxley.)

8. El saber de lo posible: aparentemente inútil para la aplicación de los principios a la política

Cierto es que la inseguridad de las proyecciones sobre el futuro –inofensiva para la doctrina de los principios– se convierte en una sensible debilidad allí donde tales proyecciones han de desempeñar el papel de pronósticos, o sea: en la aplicación político-práctica, que, como veremos, es –no sólo teórica, sino también operativamente– la parte más débil de todo el sistema. Esto es así porque el efecto final representado debe llevarnos a decidir lo que en el presente hay que hacer y permitir, y normalmente se exige una considerable seguridad en la predicción para abandonar un efecto próximo deseado y seguro por un efecto remoto que, en cualquier caso, no nos afecta. Ciertamente, en los casos que realmente importan, la magnitud de los efectos remotos no queridos supera tanto a la de los cercanos y

queridos, que no pocas diferencias de certeza deberían quedar por esta razón compensadas. No obstante, el carácter «meramente posible» de las proyecciones, que viene dado inseparablemente con la debilidad teórica de todos los procedimientos de extrapolación aquí disponibles, es fácilmente mortal, pues, claro está, significa que también otras cosas son posibles (¿y quién sabe si no «igualmente posibles»?). Y ahí pueden, en cada caso, el interés, la inclinación o la opinión escoger para su proyecto el pronóstico más favorable entre los posibles, o rechazar todos con la afirmación agnóstica de que sabemos demasiado poco como para sacrificar lo conocido por lo desconocido, y, en lo demás, conformarse con que siempre habrá tiempo *entretanto*, cuando «nosotros» (es decir, los hombres venideros) veamos qué es lo que ocurre. De este modo, los conocimientos que la casuística pudiera haber ganado no se aplican a tiempo, debido a la inseguridad de los pronósticos, y los más preciosos principios han de quedar ociosos hasta que quizá sea demasiado tarde.

II. Prevalencia de los pronósticos malos sobre los buenos

Mas precisamente esta incertidumbre, que amenaza con hacer que el conocimiento ético resulte ineficaz para la responsabilidad de futuro a la que aquí nos referimos y que, claro está, no se limita a las profecías catastrofistas, tiene que ser incorporada a la teoría ética y tomada como ocasión de un nuevo principio que pueda resultar efectivo como precepto práctico. Planteándolo de forma elemental, se trata del precepto de que hay que dar *mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas*. Mencionemos brevemente las razones de ello.

1. Las probabilidades en los grandes riesgos

En primer lugar, con la mera probabilidad de un desenlace feliz o infeliz de experimentos desconocidos sucede en general lo mismo que con el acertar o no acertar en el blanco: el acierto es una sola entre innumerables alternativas, todas las cuales quedan más o menos lejos del blanco. Y si bien en las cosas pequeñas uno puede permitirse muchos yerros con vistas a una oportunidad más rara de éxito, en los grandes asuntos sólo puede permitirse pocos yerros, y en los muy grandes, irreversibles, que llegan hasta la raíces de la entera empresa humana, propiamente no puede permitirse ninguno. La evolución trabaja con pequeñas cosas, nunca pone en juego el todo, y puede, en consecuencia, permitirse en lo particular innumerables «errores», de entre los cuales su paciente y lento proceder selecciona los pocos «aciertos», que son asimismo pequeños. Las grandiosas empresas de la tecnología moderna, que no son ni pa-

cientes ni lentas, comprimen –como totalidad, y en muchos de sus proyectos singulares– los múltiples y diminutos pasos de la evolución natural en pocas y colosales zancadas, renunciando así a la ventaja, aseguradora de la vida, de una naturaleza que tantea. De este modo, a la extensión causal de las intromisiones tecnológicas en el sistema de la vida se añade su ritmo causal. Lejos de aquel «tomar en sus manos su propia evolución» –es decir, lejos de sustituir, confiando en la razón, el azar que opera ciega y lentamente por una consciente planificación de rápidos efectos que proporcione al hombre una más segura perspectiva de éxito en su evolución–, lo dicho produce una inseguridad y un peligro completamente nuevos, que aumentan en la misma progresión que la intervención. Y, a la vez, al acortarse el tiempo necesario para alcanzar las grandes metas, acaba por no quedar ya tiempo suficiente para corregir unos errores ahora inevitables y en modo alguno pequeños. En lo que concierne a la inevitabilidad de los errores, no puede pasarse por alto, en esta sustitución de la evolución natural a largo plazo por el relativamente corto plazo de la acción planificada de los hombres, que lo que para la evolución es un plazo muy corto representa un plazo muy largo para los hombres y que, por lo tanto, aquí entra en juego la mencionada impotencia de nuestro saber con respecto a los pronósticos a largo plazo. Si a esto se añade la evidente desproporción de probabilidades arriba señalada, de ello se desprende el mandato de conceder, en casos de tan capital importancia, mayor peso a la amenaza que a la promesa y de evitar perspectivas apocalípticas incluso al precio de renunciar a cumplimientos escatológicos. Se trata del mandato de la cautela, en vista del carácter revolucionario que adopta la mecánica de la elección de alternativas bajo el signo de la tecnología, con su inherente «ir a por todas», tan ajeno a la evolución.

2. *El dinamismo acumulativo de los desarrollos técnicos*

A estas consideraciones generales hay que añadir, en segundo lugar, que ese «entretanto» que siempre existe aún y al que se cree poder encargar las correcciones, es una cosa muy peculiar. La experiencia

nos ha enseñado que los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica con vistas a metas cercanas tienden a hacerse autónomos, esto es, a adquirir su propio dinamismo inevitable; es éste un factor espontáneo en virtud del cual tales desarrollos no son sólo, como ya se ha dicho, irreversibles, sino que también empujan hacia adelante, sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes. Lo que una vez ha comenzado nos arrebata el control de la acción, y los hechos consumados que aquel comienzo forjó se convierten acumulativamente en la ley de su continuación. Así pues, si «tomamos en nuestras manos nuestra propia evolución», ésta se nos escurrirá de ellas apropiándose de su impulso, y con más razón que en ningún otro caso podemos decir aquí que, mientras somos libres de dar el primer paso, en el segundo y los sucesivos nos convertimos en esclavos. A la constatación de que la aceleración de una evolución tecnológicamente alimentada no se deja ya tiempo a sí misma para las autocorrecciones se añade así la otra constatación de que, en el tiempo que, pese a todo, queda, las correcciones resultan cada vez más difíciles y la libertad de hacerlas es cada vez menor. Esto refuerza el deber de aquella vigilancia de los comienzos, que otorga a las posibilidades catastróficas serias y suficientemente fundadas –diferentes a las meras fantasías pesimistas– la prevalencia sobre las esperanzas, aunque éstas no estén peor fundadas.

3. *El carácter sacrosanto del sujeto de la evolución*

En tercer lugar, y en un plano menos pragmático, hay que tener en cuenta que de lo que se trata es de conservar la herencia de una evolución precedente, la cual no puede ser tan mala, ya que parece haber dotado a sus actuales titulares de la capacidad –que ellos mismos se han atribuido– de juzgar sobre lo bueno y sobre lo malo. Mas esa herencia puede perderse. En una situación general de miseria podremos prometernos mejoras del mero cambio como tal, o, en todo caso (así como se dice que «el proletario no tiene nada que perder sino sólo sus cadenas»), poner confiadamente en juego lo dado, con vistas a algo que, si sale bien, sólo podrá suponer una mejora y, si no sale bien, tampoco la pérdida de lo apostado habrá supuesto mucho.

Pero los defensores del riesgo utópico no pueden acogerse a esa lógica, pues su empresa está animada por el orgullo del saber y de la capacidad de saber, capacidad que sólo puede ser fruto de la previa evolución natural. Así pues, o bien esas cosas ofenden a la evolución con su disposición a echar por tierra sus resultados, declarándolos insuficientes, de modo que –siendo ellas mismas uno de esos resultados– se descalifican a sí mismas, o bien afirman su cualificación, lo que supone aprobar la premisa[2].

Hay de todos modos una tercera alternativa, que consiste en dejar a un lado ofensas y pretensiones de cualificación para decir simplemente que, dado que nada está sancionado por la naturaleza y que, por lo mismo, todo está permitido, existe la libertad del juego creador, libertad que va guiada sólo por un impulso lúdico y que no abriga otra pretensión que la de dominar las reglas del juego, es decir, la aspiración a la competencia técnica. Esta perspectiva de libertad nihilista, dispensada de justificación, no es internamente contradictoria; pero no necesitamos discutirla, pues es seguro que no dejaremos nuestro destino en manos de tal declarada irresponsabilidad. Habrá que establecer alguna autoridad para la determinación de los modelos y esa autoridad sólo puede apoyarse –cuando no se suponga, al modo dualista, que el sujeto del conocimiento tiene un origen totalmente ajeno al mundo– en una esencial suficiencia de nuestra evolución intramundana. Tal suficiencia de la naturaleza humana, que hay que postular como premisa para toda autorización de una creadora dirección del destino y que no es otra que la suficiencia para la verdad, para la determinación de los valores y para la libertad, esa suficiencia, decimos, es algo grandioso que surge en el curso del proceso evolutivo, al que acaba excediendo, pero que puede ser otra vez engullido por él. Su posesión, en la medida en que se da, manifiesta, por tanto, que hay un *infinito* cuyo flujo hay que preservar, pero también un infinito que perder. Y, sobre todo, la autorización que él proporciona nunca incluirá su propia desfiguración, su puesta en peligro o su «re-conformación». Ninguna ganancia vale tal precio, ninguna perspectiva de éxito justifica tal riesgo. Y, sin embargo, precisamente ese algo transcendente está corriendo el riesgo de ser arrojado al crisol de la alquimia tecnológica, como si la condición previa de toda capacidad de revisión formase también parte de lo revisable. Aparte el cálculo erróneo que esto implica, la ingratitud aquí mostrada con la herencia compadécese mal con el disfrute extremo de sus dones, representado por el riesgo de la revisión. Posteriormente habremos de decir más cosas acerca de la gratitud, la piedad y el respeto como ingredientes de una ética que, en medio del vendaval tecnológico, debe proteger el futuro y que no puede hacerlo sin el pasado. Se llega así a la comprobación de que, entre las apuestas en juego, pese a toda su procedencia física, se halla una realidad metafísica, un absoluto que, por ser el bien más alto y más vulnerable encomendado a nuestra tutela, nos impone como primer deber su conservación. Este deber rebasa con creces todos los mandatos y deseos del meliorismo en las zonas periféricas, y donde él se encuentra implicado no se trata ya de sopesar las oportunidades finitas de ganancias y pérdidas, sino del peligro, que ya no es sopesable de ninguna manera, de unas pérdidas infinitas frente a las oportunidades de unas ganancias finitas. Así pues, para este fenómeno fundamental –que ha de ser conservado a cualquier precio en su integridad y que no ha de esperar su salud de ningún futuro, pues ya es «sano» en su naturaleza–, el pronóstico catastrofista suficientemente evidente es más decisivo que el no menos evidente pronóstico optimista, que se refiere, sin embargo, a un plano esencialmente inferior. Al reproche de «pesimismo» dirigido contra tal parcialidad por las «profecías catastrofistas» puede responderse diciendo que el mayor pesimismo es el de quienes tienen lo dado por algo malo o por algo carente de valor suficiente, hasta el punto de asumir cualquier riesgo por una posible mejora.

III. El elemento de la apuesta en la acción humana

Hasta aquí las razones del mencionado precepto. Formulemos ahora el principio ético que se halla tras él y del que esas razones reciben su fuerza. Hemos partido de que la *incertidumbre* propia de todo pronóstico a largo plazo –incertidumbre que, en el equilibrio de sus alternativas, parece paralizar la aplicación de los principios a la esfera de los hechos– ha de tomarse a su vez como un hecho para cuyo correcto tratamiento la ética tiene que poseer un principio *que no sea ya incierto*. Lo que hasta ahora hemos examinado ha sido ya el precepto práctico en el que se expresa el principio, esto es: que en asuntos de cierta magnitud –de potencial apocalíptico– hay que dar más peso a los pronósticos catastrofistas que a los optimistas. La premisa de tales consideraciones era que tenemos que vérnoslas, en el presente y en lo sucesivo, con acciones precisamente de esa magnitud, lo cual representa una novedad en los asuntos humanos. Este *novum* rebasa el punto de vista tácito de toda ética anterior, dado que a cualquier cálculo a largo plazo le resulta imposible tener en cuenta en cada caso solamente lo próximo y dejar que el futuro remoto se cuide de sí mismo. Esto rige también en la esfera de la acción privada, donde las perspectivas remotas, tanto las seductoras como las amenazantes, no son más que fantasías ociosas sin influencia alguna práctica o moral en las decisiones sobre lo próximo. El ignorarlas, esto es, el ignorar la esperanza y el temor, es el único precepto adecuado a la incertidumbre, y no cavilar sobre lo desconocido es una condición previa de la virtud eficaz. Pero en la nueva dimensión de la acción no se trata ya de fantasías ociosas; la proyección hacia la lejanía forma parte de su esencia y de su deber, y por eso un nuevo precepto tiene que hacer frente a *su* incertidumbre.

El contenido de ese precepto lo conocemos; tenemos experiencia

de su principio cuando reflexionamos sobre el elemento de *juego de azar o apuesta* que toda acción humana contiene respecto a su desenlace y efectos colaterales, y nos preguntamos en sentido ético qué *apuesta* nos es lícito hacer.

1. ¿Me es lícito incluir en mi apuesta los intereses de otros?

La primera respuesta que aquí se presenta es que en rigor no nos es lícito apostar nada que no nos pertenezca a nosotros (aquí queda sin decidir si nos es lícito apostar todo lo que nos pertenece). Pero así no se podría vivir, pues, habida cuenta del inevitable entrelazamiento de las acciones humanas y de todas las cosas, no cabe impedir que mi acción afecte al destino de otros, de modo que poner en juego lo mío implica siempre poner en juego algo que pertenece a otro y sobre lo que propiamente yo no tengo ningún derecho. En toda acción (y también la omisión quietista lo es) hay que asumir este elemento de culpa; y no sólo la culpa que nos es desconocida, a cuya inevitabilidad generalmente hemos de someternos, sino también la culpa conocida y previsible. «Quien actúa –decía Goethe– no tiene conciencia.» Con ello quería significar, seguramente, la disposición a este volverse culpable. Hasta qué punto puede una elevada conciencia ética permitir tal falta de conciencia –esto es, hasta dónde nos es lícito llegar en la violación consciente o aun sólo en la puesta en peligro (en cuanto «puesta en juego») de los intereses ajenos en nuestros proyectos–, eso es algo que ha de descubrirlo en cada caso la casuística de la responsabilidad y que en general no puede determinarse a partir de la doctrina de los principios. A apostar tanto lo ajeno como lo propio sólo se le puede reprochar, en principio, arrogancia y ligereza; esto significa que a la falta de conciencia no le es lícito ser irreflexiva; y arrogante sería, por ejemplo, el apostar en razón de metas fútiles lo importante. Incluso en este caso, a nadie se le puede discutir el derecho a actuar con ligereza con el propio bien e incluso con su vida; lo más que puede decirse es que ese derecho está limitado por un deber opuesto, pero no que este deber lo suprima. Sólo el hecho de que el otro se halle incluido en mi «apuesta» hace de la ligereza algo inaceptable.

2. ¿Me es lícito apostar en el juego la totalidad de los intereses de otros?

Pero en lo que se refiere a apostar lo ajeno en el juego de la incertidumbre –respetando la citada condición–, podría ser un complemento de la primera respuesta (la cual no es aceptable sin previo análisis) el decir que a la apuesta no le es lícito incluir la *totalidad* de los intereses de los otros que quedan implicados, y sobre todo no su vida. Y de hecho esta ilicitud rige incondicionalmente cuando lo perseguido es mi interés egoísta, dada la desproporción existente entre lo perseguido –algo parcial– y la totalidad de los intereses arriesgados; y rige también cuando no se trata sólo de mi provecho, sino de mi vida. Pero ¿también rige cuando lo que se persigue son metas altruistas y, en especial, aquellas que van en interés mismo de los afectados por el riesgo? Nadie discutirá al gobernante el derecho a poner en juego la existencia de la nación en el futuro cuando lo que realmente esté en juego sea de extrema gravedad. Así tienen lugar las terribles, pero moralmente defendibles, decisiones sobre la guerra y la paz, en las que en aras del futuro se apuesta el futuro mismo. No obstante hay que añadir que no es lícito que esto ocurra bajo la seducción de un futuro magnífico, sino sólo bajo la amenaza de un futuro terrible; no para ganar un bien supremo –lo que quizás fuera sólo arrogancia–, sino solamente con el fin de evitar un mal supremo. Esta última consideración es siempre prioritaria y sólo la necesidad puede disculparla, pues se puede vivir sin el bien supremo, pero no con el mal supremo. Nunca existe una buena razón para la disyuntiva de ganarlo todo o perderlo todo; pero puede estar moralmente justificado e incluso prescrito el intentar salvar aquello que es irrenunciable, con el peligro de perderlo todo en el intento. Así pues, hecha esta salvedad, no es incondicionalmente válida la tesis de que en la apuesta de la acción nunca es lícito incluir la totalidad de los intereses de los otros implicados.

3. El meliorismo no justifica la apuesta total

Mas esta reserva –la de que sólo la evitación del máximo mal, y no la consecución del máximo bien, puede justificar en determinadas

circunstancias la apuesta total de intereses ajenos en interés de ellos– excluye de su aprobación los grandes riesgos de la tecnología. Éstos quedan excluidos porque no son emprendidos con el fin de salvar lo existente o eliminar lo intolerable, sino con vistas a la continua mejora de lo ya alcanzado, esto es, para el *progreso*, el cual, en el más ambicioso de los casos, apunta a la instauración de un paraíso en la Tierra. El progreso y sus obras se hallan más bajo el signo de la arrogancia que de la necesidad, y la renuncia al desarrollo de sus posibilidades atañe a lo que excede de lo necesario, mientras que su realización puede afectar a lo incondicional mismo. Así pues, allí donde no se trata de la salvaguarda de lo que ya poseemos, vuelve a estar en vigor la tesis de que a mi acción no le es lícito poner en juego *todo* el interés de los otros que son afectados (y que en este caso son los hombres futuros).

4. La humanidad no tiene derecho al suicidio

A esto pone un sello definitivo el hecho de que «la totalidad» de los intereses implicados en el riesgo de la apuesta tiene en el progreso tecnológico un sentido incomparablemente más abarcador que todo lo demás que se pone en juego en las decisiones humanas. Incluso cuando el caudillo político arriesga en la hora fatídica la existencia de su tribu, de su ciudad o de su nación, incluso en ese caso sabe, sin embargo, que tras la eventual catástrofe continuará habiendo una humanidad y un mundo vivo aquí en la Tierra. Sólo en el marco de esta premisa trascendente es moralmente defendible un gran riesgo concreto en ciertos casos extremos. Pero ni siquiera con vistas a la salvación de su nación le es lícito al gobernante emplear ningún medio que pueda aniquilar a la humanidad. Y ahora se trata, entre las obras posibles de la tecnología, de muchas que acumulativamente adquieren ese alcance y esa hondura globales, ahora se trata de ese *poder* poner en peligro toda la existencia o toda la esencia del hombre en el futuro. En su fatal decisión, el gobernante puede suponer idealmente la conformidad de aquellos por los cuales decide, como administrador suyo que es. De la humanidad futura, en cambio, no se puede recibir ni suponer ninguna conformi-

dad sobre su no ser o su deshumanización; y si se quisiera suponer –suposición casi lunática– esa conformidad, habría que rechazarla, pues (como todavía habrá que mostrar) hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no.

5. No es lícito apostar la existencia de «el hombre»

Por fin hemos hallado con esto un principio que prohíbe ciertos «experimentos» de los que es capaz la tecnología; su expresión práctica es, precisamente, el precepto antes discutido de otorgar la última palabra en la decisión a los pronósticos catastrofistas y no a los pronósticos favorables. El axioma ético del que este precepto recibe su validez dice así: Nunca es lícito apostar, en las apuestas de la acción, la existencia o la esencia del hombre en su totalidad. De ahí se sigue sin más que las meras *posibilidades* del orden descrito han de ser vistas como riesgos inaceptables que ninguna posibilidad opuesta hace más aceptables. Respecto a la vida de la humanidad es obligado –lo que no tiene por qué ser así en la vida de los pacientes individuales– preferir paliativos deficientes a una prometedora cura radical que comportara el riesgo de la muerte del paciente.

Nos encontramos aquí, por tanto, con una inversión del cartesiano principio de la duda. Según Descartes, para comprobar lo indiscutiblemente cierto debemos equiparar todo lo que despierte alguna duda a lo manifiestamente falso. Aquí, por el contrario, a efectos de la decisión, debemos tratar lo dudoso, pero posible –cuando es de un determinado tipo–, como si fuera cierto. Es también una modalidad de la apuesta pascaliana, aunque sin su carácter eudemonista-egoísta y, en último término, no ético. Según Pascal, en la apuesta entre los breves y además discutibles placeres de esta vida y la *posibilidad* de la beatitud o la condena eternas en el más allá, el puro cálculo ordena optar precisamente por la segunda posibilidad, pues de la comparación de las oportunidades de ganancia y pérdida en los dos casos resulta que en la segunda opción, aunque no exista su objeto –la vida eterna–, poco se habría perdido al perder lo temporal, mientras que en caso contrario se habría ganado algo infinito; en cambio, con la elección de la vida temporal, en el mejor de los casos (si no hubiera vida eterna), se habría ganado algo pequeño, mientras que en el caso contrario se habría perdido algo infinito. A este cálculo del azar, que incluye la «pérdida total», se le puede objetar, entre otras cosas, que, con relación a la nada que se acepta entre los riesgos, cualquier *algo* –también la fugaz existencia temporal– posee una magnitud infinita, y que por tanto la segunda opción (la apuesta por la posible eternidad, sacrificando la temporalidad dada) implica la posibilidad de una pérdida infinita. A favor de tal opción tiene que hablar algo más que la mera posibilidad; tiene que hablar la creencia de que nos espera la eternidad. Y en ese caso la opción por ella no constituye ya apuesta alguna. Sin embargo, la absoluta incertidumbre no puede contrapesar las relativas certezas de lo existente. Esta objeción no afecta a *nuestro* principio ético de la apuesta, pues éste prohíbe precisamente arriesgar la nada, esto es, permitir su posibilidad en lo elegido; dicho con brevedad, prohíbe terminantemente el «todo o nada» en los asuntos en los que se ve implicada la humanidad. Tampoco contrapone lo inimaginable a lo imaginable, sino lo totalmente inaceptable a lo más o menos aceptable dentro de lo finito mismo. Pero sobre todo obliga, y no presenta un cálculo de ventajas al interés; y obliga en razón de un deber primario de optar por el ser frente a la nada.

Este principio para el tratamiento de la incertidumbre no tiene en sí nada de incierto, sino que nos vincula incondicionalmente, esto es, nos vincula no como mero consejo de la prudencia moral, sino como mandato ineludible, en tanto aceptamos la responsabilidad por aquello que será. Bajo tal responsabilidad la cautela –que en otros casos es asunto de la contingencia que la acompaña– se convierte en el núcleo de la acción moral. En todas las discusiones anteriores se ha supuesto tácitamente que somos responsables, pero no se ha probado en ningún lugar. El principio de la responsabilidad en general –punto de partida de la ética– no ha sido todavía expuesto. A esta tarea, para la que antiguamente se habría solicitado la asistencia de los cielos, de la cual tiene mucha necesidad –tanto más cuanto que hoy de nada puede servirle volver la vista hacia ellos–, a esta tarea vamos a dedicarnos ahora.

IV. El deber para con el futuro

1. *La no reciprocidad en la ética orientada al futuro*

En primer lugar es preciso decir que lo que hemos de exigir a nuestro principio no puede sernos proporcionado por la idea tradicional de derechos y deberes; esta idea se funda, en efecto, en la reciprocidad. Según ésta mi deber es la contrafigura de un derecho ajeno, contemplado por su parte como imagen del mío, de modo tal que, una vez fijados ciertos derechos del otro, queda al mismo tiempo fijado mi deber de respetarlos y (con el añadido de una idea de responsabilidad positiva) de fomentarlos en la medida de lo posible. Esta idea no sirve a nuestro fin, pues sólo tiene exigencias aquello que plantea exigencias, es decir, lo que ya *es*. Toda vida plantea la exigencia de vida, y quizás sea éste un derecho que hay que respetar. Lo no existente no plantea exigencias y, por ende, tampoco sus derechos pueden ser vulnerados. Podrá tener derechos si alguna vez es, pero no los tiene por la posibilidad de que alguna vez vaya a ser. Ante todo, no tiene derecho a ser hasta que no sea de hecho. La exigencia de ser comienza con el ser. Pero la ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y *su* principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad, de tal modo que en su marco no puede nunca formularse la jocosa pregunta inventada al respecto: «¿Ha hecho el futuro alguna vez algo por mí?, ¿acaso respeta él mis derechos?».

2. *El deber para con los descendientes*

En la moral tradicional encontramos *un* caso (que conmueve profundamente al espectador) de una responsabilidad y un deber elementales *no recíprocos*, que se reconocen y practican espontáneamente: la responsabilidad y el deber para con los *hijos* que hemos engendrado y que perecerían sin los cuidados que a continuación precisan. Ciertamente cabe esperar de los hijos una compensación en la ancianidad por el amor y las fatigas dedicados a ellos, pero ésta no es, sin duda, la condición de éstos y mucho menos la condición de la responsabilidad que para con esas cosas se reconoce y que es, antes bien, incondicional. Es éste el único comportamiento totalmente altruista procurado por la *naturaleza*; de hecho el origen de la idea de responsabilidad *no* es la relación entre adultos autónomos (la cual es origen de la idea de los derechos y deberes recíprocos), sino esta relación –consustancial al hecho biológico de la procreación– con la *prole* necesitada de protección. Y este siempre apremiante campo de acción es el lugar más originario de su ejercicio. Sin este hecho y sin la relación entre las generaciones vinculada a él no podría entenderse ni el origen del cuidado providente ni el origen de la solicitud altruista entre seres racionales, por muy sociales que sean. (Más tarde aprovecharemos esta observación, a la cual, que yo sepa, la filosofía moral no ha prestado la suficiente atención.) Éste es el arquetipo de toda acción responsable, arquetipo que, felizmente, no precisa ninguna deducción a partir de un principio, sino que se halla poderosamente implantado por la naturaleza en nosotros (o, al menos, en la parte de la humanidad que da a luz).

Mas si, como exige la teoría ética, reflexionamos sobre el principio ético ahí vigente (que habría quizás que recordar de vez en cuando a los varones), veremos que el deber para con los hijos y el deber para con las generaciones futuras no es el mismo. El deber de cuidar al niño existente y engendrado por nosotros se puede fundamentar –también sin contar con el sentimiento– en nuestra responsabilidad fáctica de que somos los *autores* de su existencia y, luego, en el *derecho* al que esa existencia se hace acreedora; es decir, se puede fundamentar a pesar de la ausencia de reciprocidad a la que alude el principio clásico de derechos y deberes, los cuales son aquí unilaterales. Distinto del deber derivado *de* la procrea-

ción, al que acompaña el derecho a la existencia, sería el deber *de* procrear niños, de traerlos al mundo. Este deber, si acaso existe, es mucho más difícil de fundamentar, y, en cualquier caso, no es fundamentable a partir del mismo principio; y un *derecho* de los no nacidos a nacer (o, más exactamente, de los no engendrados a ser engendrados) es absolutamente infundamentable. Aquí se trataría, pues, de un deber que no es reflejo de un derecho ajeno, a no ser el derecho del Dios creador respecto de sus criaturas, a las que, al otorgarles la existencia, confía la continuación de su obra.

3. El deber para con la existencia y para con la esencia de una descendencia en general

Un deber de esa clase es también la responsabilidad para con la humanidad futura, deber que en primer lugar dice que tenemos un deber para con la *existencia* de esa humanidad futura –independiente incluso de si una parte de ella es descendencia nuestra– y, en segundo lugar, un deber para con su *esencia*. El primer deber incluye en sí el deber de la procreación (si bien este deber no es necesariamente deber de cada individuo) y, al igual que ésta, tal deber no es fácilmente deducible mediante la extensión del deber del procreador para con la existencia por él causada. De existir tal deber, como queremos suponer, no ha sido hasta ahora fundamentado.

a) ¿Precisa fundamentación el deber para con la descendencia?

Cabría decir que podemos dejar en paz la cuestión de si ese deber existe y, con ello, la espinosa tarea de su fundamentación, pues no hemos de temer por la permanencia del instinto procreador; y las eventuales causas externas de aniquilamiento (la contaminación letal del medio ambiente, por ejemplo), si se dieran, sólo podrían producirse por una muy improbable combinación de muy improbables y colosales torpezas, que, con el debido respeto al grado de estupidez o irresponsabilidad humanas, no hemos de considerar, sin embargo, como una posibilidad seria. Así pues, deberíamos

simplemente dar por hecha esa continuidad de la especie y pasar a la consideración del segundo deber, más rico en contenido, de posibilitar la esencia humana de la humanidad futura. Este deber tiene la ventaja de poder ser derivado más fácilmente de principios éticos conocidos y su observación ayuda a asegurar la existencia de la humanidad presupuesta por él.

Ambas cosas son correctas. Al menos cabe decir que los peligros que amenazan la futura *esencia* humana son, en general, los mismos que, en mayor medida, amenazan la existencia; y la evitación de los primeros implica por eso *a fortiori* la evitación de los segundos. En lo que se refiere a la deducción ética a partir de la idea de derechos y deberes, podría rezar más o menos así: Puesto que los hombres futuros estarán ahí en cualquier caso, otorga a su no solicitada existencia, si es que se ha llegado a eso, el derecho a acusarnos a los hombres anteriores de ser los autores de su desdicha, si hubiéramos echado a perder el mundo o la naturaleza humana mediante un obrar frívolo y evitable. Mientras que de su existencia sólo pueden hacer responsables a quienes directamente los han engendrado (e incluso ahí solamente tienen derecho a quejarse si el derecho de los hombres a la prole se pone en cuestión por alguna razón concreta), de las *condiciones* de su existencia pueden hacer responsables a sus lejanos antepasados o, en general, a los autores de esas condiciones. Existe, pues, para nosotros los hombres de hoy, en razón del *derecho* de la existencia –ciertamente todavía no presente, pero que cabe anticipar– de hombres posteriores, un *deber* de autores, que responde a ese derecho, deber del cual somos responsables frente a ellos con aquellos de nuestros actos que alcanzan la dimensión de tales efectos.

b) Prioridad del deber para con la existencia

Por adecuado y quizás también suficiente en la práctica que esto sea, no basta, sin embargo, a la teoría ética. En primer lugar, el pesimista concienzudo podría, ante pronósticos lo bastante negros, calificar de irresponsables a aquellos que «a pesar de todo» siguen ejerciendo el oficio de procreadores y rechazar, por su parte, la responsabilidad para con los frutos de una irresponsabilidad de la que

no participa. Con otras palabras, desde la perspectiva de que no tiene por qué haber necesariamente hombres, ese pesimista puede hacer depender la deseabilidad o el mandamiento de que haya una humanidad futura de las previsibles condiciones de su existencia, en vez de aceptar, a la inversa, que el mandamiento incondicional de hacer posible tal existencia dicte las condiciones. (Es una extensión del argumento que a menudo escuché a desesperadas parejas de emigrantes en los tiempos de Hitler: que no era lícito «traer hijos a un mundo como éste».)

Pero, en segundo lugar, más decisivo es limitar la anticipada acusación de nuestras futuras víctimas contra nosotros a su supuesta queja sobre su destino, acusación que desaparecería si estuvieran de acuerdo o incluso se encontraran muy satisfechos con él. Pero tal conformidad y satisfacción es seguramente lo último que nos sería lícito desear a una humanidad futura, si su obtención hubiera exigido la pérdida de la dignidad y vocación humanas. Podría ser que hubiéramos de acusarnos más bien de que *no* surgiera acusación alguna de su parte contra nosotros; la ausencia de protesta constituiría la mayor acusación, pero el demandante *no* sería el futuro damnificado, sino nosotros mismos.

¿Qué significa esto?

Significa que en último término lo que consultamos no son los *deseos* anticipados de los hombres posteriores –deseos que pueden ser producto nuestro–, sino su *deber*, deber que no creamos nosotros y que se halla por encima de ellos y de nosotros. Imposibilitarles su deber es el auténtico crimen, tras el que sólo en segundo lugar viene cualquier frustración de sus deseos, por culpable que ésta sea. Esto quiere decir que hemos de velar no tanto por el *derecho* de los hombres futuros –por su derecho a la felicidad, que, en cualquier caso, debido a lo fluctuante del concepto de felicidad, sería un criterio precario– cuanto por su *deber*, por su deber de conformar una auténtica humanidad; por lo tanto, por su *capacidad* para tal deber, por su *capacidad* para «atribuírselo», de la cual nosotros, con la alquimia de nuestra tecnología «utópica», podemos tal vez despojarles. Velar por esto es *nuestro* deber fundamental de cara al futuro de la humanidad; de él se deriva todo otro deber para con los hombres futuros. Estos deberes se podrán subsumir luego bajo la ética de la solidaridad, de la simpatía, de la equidad, de la

compasión incluso; según ella, mediante la extrapolación de nuestros propios temores y deseos, penas y alegrías, reconocemos a esos hombres futuros, en una especie de contemporaneidad ficticia, el derecho que esta ética reconoce también a los contemporáneos y nos ordena respetar; y el respeto anticipado a ese derecho, dado que somos sus únicos causantes, será responsabilidad particular nuestra. Se trata aquí, por tanto, como ya hemos dicho, de un deber que responde a un derecho «existente» –esto es, anticipado como existente– de la otra parte: el derecho a una esencia humana aceptable. Pero este deber está condicionado al deber antes mencionado de posibilitar la *existencia* de futuros sujetos de derechos, deber que no responde a ningún derecho, sino que, entre otros, nos concede ante todo el derecho a traer a la existencia seres como nosotros, sin haberles preguntado antes. El derecho individual se sigue aquí del deber general y no a la inversa. Y mientras el ejercicio de ese derecho comporta deberes individuales –con cuyo principio ya estamos familiarizados– para con los que han sido traídos a la existencia, tales deberes –incluido su principio– se subordinan a aquel deber primario que nos capacita unilateralmente no tanto para regalar su existencia –lo que se compadece mal con el imponerla– a todos los que vendrán tras nosotros, sino más bien para otorgarles una existencia capaz de llevar el peso al que el deber se refiere. Si también ellos desean esta carga, eso es algo que nunca preguntaríamos ni aunque nos fuera posible. Pero imponérsela supone que no prejuzgamos su capacidad para llevarla. Es éste, pues, el primer deber para con la esencia humana de nuestros descendientes, que se deriva del deber de posibilitar su existencia, bajo el cual se halla también el resto de los deberes para con ellos: por ejemplo, el de hacer posible su felicidad.

c) El primer imperativo: que haya una humanidad

No obstante, no podemos dejar de lado la cuestión de nuestra responsabilidad para con la existencia de una humanidad futura y volvernos simplemente hacia los deberes para con la humanidad que se está formando, esto es, hacia el cuidado de su esencia humana. Antes al contrario, la primera regla para la exigida esencia

humana sólo puede obtenerse del imperativo de la existencia y todas las demás se subordinan al criterio de ésta, criterio que ninguna ética eudemonista ni de la compasión puede proporcionar por sí sola. Bajo una ética de esta clase serían posibles muchas cosas que aquel imperativo prohíbe, y serían eludibles algunas que aquél ordena. La primera regla es que no es admisible ninguna esencia humana de los futuros descendientes de la especie humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una humanidad. Así pues, el imperativo de *que* haya una humanidad es el primero, en tanto se trate solamente de los hombres.

4. La responsabilidad ontológica por la idea de hombre

Este imperativo no nos hace en absoluto responsables de los hombres futuros, sino de la *idea* de hombre, idea tal que exige la presencia de su materialización en el mundo. Es, en otras palabras, una idea *ontológica*, pero cuya esencia de ningún modo garantiza su existencia –como supuestamente sucedía con el concepto de Dios en el argumento ontológico–, sino que dice que tal presencia *debe* darse –es decir, que debe ser custodiada– y que por ello es un deber de nosotros, que podemos hacerla peligrar. Este imperativo ontológico, surgido de la idea de hombre, es el que se halla tras la prohibición –antes presentada sin fundamentar– del juego del «todo o nada» con la humanidad. Sólo la idea de hombre, por cuanto nos dice *por qué* debe haber hombres, nos dice también *cómo* deben ser.

5. La idea ontológica genera un imperativo categórico, no hipotético

También a la aquí buscada ética de la responsabilidad por el futuro le es aplicable la distinción, acuñada por Kant para la ética de la contemporaneidad, entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. El imperativo hipotético (que podría revestir muchas formas) dice así: *Si* en el futuro existen hombres –lo cual depende

de nosotros–, *entonces* rigen tales y cuales deberes para con ellos, que debemos observar por anticipado. El imperativo categórico ordena simplemente *que* haya *hombres*, haciendo hincapié en igual medida en el «que...» y en el «qué» del deber existir. He de confesar que, en mi opinión, este imperativo es el único al que realmente es aplicable la determinación kantiana de lo categórico, es decir, de lo incondicional. Dado que *su* principio no es, como en el imperativo kantiano, la autoconcordancia de la razón que se da a sí misma leyes de acción, es decir, no es una idea del *hacer* (que da por supuesto que algún hacer se produce), sino la idea, consistente en la existencia de su contenido, de unos posibles agentes en general, y que por tanto es una idea ontológica, es decir, una idea del *ser*, se desprende que el primer principio de una «ética orientada al futuro» no está *en* la ética en cuanto doctrina del obrar –a la que pertenecen todos los deberes para con los hombres futuros–, sino en la *metafísica* en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea de hombre.

6. Dos dogmas: «no hay verdades metafísicas», «no hay camino del "es" al "debe"»

Esto contradice los dogmas más arraigados de nuestra época: los que afirman que no existe la verdad metafísica y que del ser no puede derivarse ningún deber. Lo último no ha sido nunca seriamente examinado y afecta sólo a un concepto de ser para el cual, dada su paralela neutralización (en cuanto «libre de valores»), la no derivabilidad de un deber es una consecuencia tautológica, cuya ampliación a axioma general equivale a la afirmación de que ningún otro concepto de ser es posible, o de que el concepto del que aquí se parte –en último término tomado en préstamo a las ciencias de la naturaleza– es el verdadero y único concepto de ser. De este modo la separación entre el ser y el deber que este concepto de ser provoca refleja una determinada *metafísica*, que sólo puede alegar en su favor la ventaja crítica (occamista) de que hace la hipótesis más económica del ser (pero, con ello, también la más pobre para la explicación de los fenómenos, es decir, al precio de su propio empobrecimiento).

Mas si el dogma de que ningún camino conduce del ser al deber es por su presupuesto ontológico una tesis metafísica, ese dogma cae bajo la prohibición del dogma primero y más fundamental: que no hay ninguna verdad metafísica. *Esta* tesis tiene su propio presupuesto, al cual se encuentra ligada *su* validez. Al igual que el dogma del «ser y deber» presupone un determinado concepto de ser, la negación de la verdad metafísica presupone un determinado concepto del conocimiento, del cual es cierto esto: no se puede obtener verdad «científica» sobre los objetos de la metafísica. Esto vuelve a ser una inferencia tautológica, puesto que la ciencia trata precisamente con objetos físicos. En tanto no se decida que esto agota el entero concepto de conocimiento, no se habrá dicho todavía la última palabra sobre la posibilidad de la metafísica. Pero, sea de eso lo que sea, la negación, aun admitida, de la metafísica no constituiría una objeción *especial* a la ética por nosotros buscada, pues cualquier otra ética, incluso la más utilitarista, eudemonista y mundana, esconde también tácitamente una metafísica (el «materialismo», por ejemplo, sería una) y por lo tanto no se encuentra en mejor situación. Lo especial del caso que aquí nos ocupa es que la metafísica en él contenida no puede permanecer escondida, sino que tiene que salir a la luz, de modo que lo que para la tarea exclusivamente ética constituye una desventaja, eso es, para la causa de la verdad, una ventaja. Tal ventaja estriba en la forzosidad de dar cuenta del fundamento metafísico del deber. Pues si bien la tesis negativa respecto al «ser y deber» implica igualmente una tesis metafísica, sus partidarios podrían abandonar, debido a la ignorancia metafísica compartida por todos, y retroceder a la superioridad metodológica –válida en tal caso– de la hipótesis mínima, esto es, de la negación sobre la afirmación. A la afirmación le está vedado este recurso y los partidarios de ella habrán de presentar, si no una prueba, sí al menos un argumento ontológico razonable para su atrevida hipótesis. Así pues, a ellos les es necesaria la tentativa metafísica, que el «minimalista» puede ahorrarse apelando a Occam.

7. *La necesidad de la metafísica*

En cualquier caso, en razón de nuestro primer principio –que debe decirnos por qué son importantes los hombres futuros, mostrándonos que son importantes «los hombres»–, nosotros no podemos ahorrarnos la aventurada incursión en la ontología, ni siquiera en el caso de que el terreno que podamos pisar no sea más firme que aquel ante el que la teoría pura tiene que detenerse: bien pudiera encontrarse suspendido sobre el abismo de lo incognoscible. Ya hemos dado a entender que la fe religiosa posee aquí ya respuestas que la filosofía tiene antes que buscar y, por cierto, con no tan seguras perspectivas de éxito. (Por ejemplo: del «orden de la creación» puede deducirse que, según la voluntad de Dios, debe haber hombres a su imagen y semejanza y que ese orden debe conservarse en su inviolabilidad.) Así pues, la fe bien puede proporcionar a la ética su fundamento. Pero no siempre la fe se encuentra a nuestra disposición; y cuando está ausente o desacreditada no es posible apelar a ella ni siquiera con el poderoso argumento de su necesidad. La metafísica, por el contrario, ha sido siempre asunto de la razón; y a la razón sí le podemos ordenar que funcione. Ciertamente, una metafísica defendible es tan difícil de obtener por el solo dictado de la amarga necesidad como la religión; pero la necesidad puede ordenar su búsqueda y el filósofo laico que se afana en la ética habrá de admitir antes que nada, a despecho de Kant, la *posibilidad* de una metafísica racional, cuando lo racional no esté totalmente determinado por los cánones de la ciencia positiva.

Hasta aquí la justificación de semejante tentativa. *A priori* sólo sabemos dos cosas de ella: que debe retroceder hasta la última (primera) y ya no cuestionable pregunta de la metafísica, para conocer entonces quizá, a partir del *sentido* del –también infundamentable– ser de «algo en general», un porqué para el deber de determinado ser; y, en segundo lugar, que esa ética, fundamentable de alguna manera a partir de ahí, no puede permanecer anclada en el desconsiderado antropocentrismo que caracteriza a la ética tradicional y, especialmente, a la ética occidental helénico-judeo-cristiana. Las posibilidades apocalípticas que hay en la tecnología moderna nos han enseñado que el exclusivismo antropocéntrico podría ser un prejuicio y que, al menos, precisaría una revisión.

V. El ser y el deber

Nuestra pregunta es: ¿debe ser el hombre? Para su correcto planteamiento tenemos que responder en primer lugar a la pregunta sobre lo que significa decir de una cosa cualquiera que debe ser. Esto nos conduce nuevamente a la cuestión de si *debe* ser algo en vez de nada.

1. *El deber-ser de algo*

La diferencia entre las dos últimas preguntas mencionadas no es pequeña. La primera, referente al deber-ser de esto o aquello, puede ser respondida de modo relativo, comparando las alternativas que dentro del ser dado se ofrecen: puesto que algo ha de ser, entonces mejor esto que aquello y, por tanto, debe ser. La segunda pregunta, donde la alternativa no es otro ser, sino el absoluto no-ser, sólo puede ser respondida de modo absoluto, por ejemplo afirmando que el ser es «bueno» de suyo, pues con la nada no es posible comparación de grado. Por lo tanto, la existencia «debe» ser, de preferencia a su contradictorio –que no «contrario»– opuesto.

La diferencia que para la ética representa la respuesta a una u otra pregunta queda patente en el ejemplo de la cuestión inicial referida al hombre. A un determinado estado del hombre se lo puede tener por mejor que otro, de modo que represente un «debe» para la elección. Pero frente a ambas se puede elegir el no ser del hombre, opción que se ve ciertamente libre de cualquiera de las objeciones a las que las dos alternativas de la anterior elección se encuentran expuestas; esto es, en cuanto perfecto en sí mismo, el no-ser está libre de cualquier imperfección inherente a toda elección positiva. Yo afirmo que, *si no* se reconoce una preeminencia

absoluta del ser sobre el no-ser, éste puede ser elegido en lugar de cualquier alternativa del ser. Así pues, la respuesta a la cuestión general es de verdadera importancia para la ética.

2. *La primacía del ser sobre la nada. El individuo*

Naturalmente, el reconocimiento de esa preeminencia y, con ella, de un *deber* en favor del ser no demuestra éticamente que el individuo deba decidirse en cualquier circunstancia por la continuidad de *su* vida frente a una posible o segura muerte, es decir, que deba aferrarse a la vida. El sacrificio de la propia vida por la salvación de otros, por la patria o por un asunto que afecte a la humanidad, es una opción por el ser, no por el no-ser. También la meditada muerte voluntaria ante una humillación extrema en aras de la conservación de la propia dignidad humana (como el suicidio estoico, que siempre es *también* un acto «público») se produce, en último término, con el fin de que sobreviva la dignidad humana en general. Ambos casos muestran que «la vida no es el bien supremo». Tampoco el derecho de la desesperación individual a elegir la extinción personal es atacable éticamente; pero, al estar aprobado por la compasión, no niega el primado del ser como tal; es una concesión a la debilidad en un caso concreto, una excepción a la regla universal. Por el contrario, la posibilidad de elegir la desaparición de la humanidad afecta a la cuestión del deber-ser de «el hombre», y esta cuestión nos hace retroceder necesariamente a la cuestión de si debe haber algo en vez de nada.

3. *El sentido de la pregunta leibniziana «¿por qué es algo y no más bien nada?»*

Éste es el único sentido defendible de la de otro modo ociosa cuestión metafísica fundamental leibniziana de «por qué *es* algo y no más bien nada». Pues el *por qué* por el que aquí se pregunta no puede significar la causa antecedente, que pertenece ella misma a lo que es; solamente dentro del ser, si bien no sin incurrir en un con-

trasentido, se puede preguntar por la causa de la totalidad de lo que es o del hecho de ser. Este estado de cosas lógico tampoco queda modificado en nada por la teoría de la creación, que encuentra respuesta al mundo como totalidad en el acto de la causación divina, pero que con esta respuesta hace surgir a su vez la cuestión de la existencia de Dios mismo. A esto, como es sabido, la teología racional responde que Dios es *causa sui*, se causa a sí mismo. Pero ese concepto es, cuando menos, cuestionable lógicamente; y la ardiente profesión de fe «Tú eres Dios por los siglos de los siglos» da testimonio de la «absoluta» contingencia lógica de un *factum brutum* que solicita una y otra vez su afirmación, más bien que de una innegable necesidad lógica. Podemos dejar así las cosas, pues aun en la hipótesis de un creador –sea necesaria o arbitraria esa hipótesis– vuelve a hacer su aparición, con respecto al mundo –que es con el que nosotros tenemos propiamente que ver–, la pregunta de «por qué» ha creado Dios el mundo. Y la respuesta de la religión no es la causal –que el poder de la posibilidad tendría por sí mismo como consecuencia el acto–, respuesta que condenaría toda la cadena a la mera facticidad, sino: que Él lo ha *querido*, y lo ha querido como algo «bueno» (véase, por ejemplo, el *Génesis*, así como el *Timeo* de Platón). Pero entonces hemos de decir que este encontrar bueno al mundo depende del juicio divino y no de la ciega voluntad; esto es, que Dios quiso el mundo porque su existencia es buena, y no que es bueno porque Él lo quiso (si bien esta última fue la desconcertante opinión de Duns Scoto). Por mucho que la persona piadosa se sienta inclinada a adherirse al juicio divino, por devoción y no por intelección, tal adhesión es algo que, por principio, también ha de poder conquistarse independientemente *(fides quaerens intellectum)*. En otras palabras, la cuestión del deber-ser de un mundo se puede *separar* de cualquier tesis referente a su autor, incluso en la hipótesis de que también para un creador divino la razón de su acto creador fuera tal deber-ser, de acuerdo con el concepto de bondad: Dios quiso el mundo porque encontró que debía ser. Más aún, cabe afirmar que la percepción de valores en el mundo es uno de los motivos para inferir un autor divino (en otro tiempo ésa fue incluso una de las «pruebas» de la existencia de Dios), y no, a la inversa, la posición previa del autor la razón para atribuir valor a su creación.

Nuestro razonamiento no es, pues, que sólo por causa del debilitamiento de la fe ha tenido la metafísica que hacerse cargo de una tarea que antes, a su manera, podía realizar la teología, sino que esta tarea fue siempre suya y sólo suya, tanto en situaciones de fe como en situaciones de incredulidad, alternativa ésta que no afecta a la *naturaleza* de la tarea. La metafísica sólo puede aprender de la teología una otrora desconocida radicalidad del preguntar; una pregunta como la de Leibniz nunca habría sido posible en la filosofía antigua.

4. *Cabe responder con independencia de la religión a la pregunta por un posible deber-ser*

Volvamos una vez más al por qué de la famosa pregunta fundamental «por qué es algo». Hemos encontrado que interpretarla en el sentido de un origen causal convierte la pregunta en absurda para el ser en cuanto totalidad, pero que interpretarla en el sentido de una norma justificadora («¿es valioso ser?») la dota de sentido, desligándola al mismo tiempo de la relación con el autor y, con ello, de la fe. Así pues, el sentido de la pregunta de «por qué es algo y no más bien nada» tendrá que ser «por qué debe ser algo con preferencia a nada», sea cual sea la causa de que llegue a ser. Todo radica en el sentido de ese «debe».

Con fe o sin ella la pregunta por un posible deber-ser será –al menos tentativamente– tarea de un juicio independiente, esto es, asunto de la filosofía; con ello queda inmediatamente asociada a la cuestión del conocimiento (mejor aún, valoración) del *valor*. Esto es así porque el valor o el «bien», si hay algo parecido, es lo único cuya mera posibilidad empuja a la existencia –o, a partir de una existencia dada, legitima la continuidad de su existencia–, de modo que fundamenta una exigencia de ser, fundamenta un *deber*-ser; y donde el ser es objeto de una acción libremente elegida, lo convierte en deber. Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada –a la que no es posible atribuir absolutamente nada, ni valor ni disvalor–, y que la preponderancia –temporal o

permanente– del mal sobre el bien no puede acabar con esa superioridad, esto es, no puede empequeñecer su infinitud. La fundamental posibilidad como tal de atribuir valor constituiría el distintivo decisivo, no subordinado a ninguna suerte de gradación. La capacidad de valor es en sí misma un valor, el valor de los valores, y con ello lo es incluso también la capacidad de disvalor, en la medida en que la mera posibilidad de acceso a la *distinción* entre valor y disvalor aseguraría ya por sí sola la preferencia absoluta del ser sobre la nada. Así pues, no solamente el eventual valor, sino también la posibilidad de valor –ella misma un valor–, reclama el ser y contesta a la pregunta de por qué debe existir lo que ofrece esa posibilidad. Pero todo esto es válido sólo si está asegurado el concepto de valor.

5. *Esa pregunta se transforma en la pregunta por el* status *del «valor»*

Todo esto converge en la cuestión de si *hay* algo parecido al «valor», no como una cosa real acá y allá, sino como una cosa posible según su *concepto*. Por ello será de vital importancia determinar el *status* ontológico y epistemológico del valor y examinar la cuestión de su *objetividad*. Pues con el mero e indiscutible hecho de las valoraciones subjetivas, que encuentran su campo de acción en el mundo –con el mero hecho de que hay deseos y miedos, anhelos y renuencias, esperanzas y temores, placeres y tormentos, y con ello cosas deseadas y no deseadas, tenidas en mucho o en poco, en suma, que hay querer y que en todo querer hay la voluntad de ser–, con señalar la presencia en el mundo de valoraciones subjetivas, decimos, no se ha conseguido todavía nada para la teoría fundamental ni ganado terreno a los nihilistas. Siempre puede dudarse de si valdrá la pena todo este fatigoso y terrible drama, de si la gran seducción no será un gran engaño; siempre puede realizarse el cálculo de penas y alegrías. Conocido es el balance del pesimismo –del vulgar como del schopenhaueriano– tras hacer la suma; y, por indemostrado que el pesimismo esté, resulta difícilmente refutable desde los fenómenos subjetivos. Más bien, el contradecirlo cae aquí en la sospecha de superficialidad. Incluso en ausencia de un balance admitimos el tormento de la voluntad en sí –también de la voluntad de poder invocada como sustituta de la metafísica caída–, tormento del cual sería una liberación la anulación del deseo y, con ello, la nada. La misma intensidad del sentimiento, la gran potencia del anhelo, podría convertirse en un argumento contra la seducción de la voluntad. En una palabra, nada en los sentimientos ahí actuantes impide que todo el espectáculo sea declarado un vacío *sound and fury* y *an idiot's tale*; y nada en el hecho de su representación impide a sus forzados actores buscar refugio en la nada.

Así pues, cuando se trata de la ética y el deber resulta necesario aventurarse en la teoría de los valores o, mejor aún, en la teoría del valor; sólo de su objetividad sería deducible un deber-ser objetivo y, con él, una *vinculante obligación* de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser. En este punto, pues –en la cuestión lógica del *status* de los valores en cuanto tales–, se transforma nuestra pregunta ético-metafísica por un deber-ser del hombre en un mundo que debe ser. En el precario y desorientado estado actual de la teoría del valor, con su final escepticismo nihilista, no es ésta una empresa esperanzadora. Pero, al menos en aras de la claridad, tendrá que ser emprendida. A este objetivo dedicaremos ahora nuestro empeño.

CAPÍTULO TERCERO

Sobre los fines y su puesto en el ser

Lo que es preciso aclarar en primer lugar es la relación entre los valores, por un lado, y los fines (o metas), por otro, que tan a menudo se confunden, pero que en modo alguno son lo mismo. Un fin es aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso, se emprende una acción. El fin responde a la pregunta «¿para qué?». Así, un martillo existe para martillar; un aparato digestivo, para digerir y con ello conservar con vida y en buena forma al organismo; uno camina para llegar a algún sitio; un tribunal celebra una vista para administrar justicia. Nótese que los fines o metas de los que en estos casos decimos que definen las correspondientes cosas o acciones, hacen eso independientemente de su *status* como valores, y que el conocimiento de que son fines o metas no implica su aprobación. Es decir, mi comprobación de que algo es el fin de «x» no encierra ningún juicio de valor por mi parte. Un estado natural sin martillos puede parecerme mejor que un estado de civilización en el que se fijen clavos en las paredes; puedo lamentar que los leones no sean vegetarianos y desaprobar así sistemas digestivos hechos para una forma de vida carnívora; puede parecerme mejor que la gente se quede donde está en lugar de desear siempre ir a otro sitio; puedo tener una pobre opinión de cualquier clase de justicia administrada por los tribunales; en pocas palabras, puedo declarar *carentes de valor* todos esos fines. Eso no obstante, siempre tengo que reconocerlos, tomados en sí mismos, *como* los fines de las correspondientes cosas, si mi *descripción* de ellos fue correcta. Al adoptar, por así decirlo, el punto de vista de los objetos puedo pasar del conocimiento de los fines que les son inherentes a un juicio sobre su mayor o menor adecuación a ellos, esto es, sobre su idoneidad para conseguir esos fines, y puedo hablar así de un martillo, de una

forma de digestión, de un acto de caminar o de un sistema judicial mejores y peores. *Éstos* son entonces juicios de *valor*, pero desde luego no se basan en decisiones valorativas o en posiciones de fines por mi parte, sino que se derivan del ser mismo de las correspondientes cosas y se basan en mi comprensión de ellas y no en los sentimientos que despiertan en mí. De esta manera, *suponiendo* que –y en la medida en que– podemos realmente percibir «fines» en las cosas mismas como propios de su naturaleza, podemos forjar, para diferentes cosas y las conexiones entre ellas, el concepto de un «bien» específico, de su contrario y de los diversos grados entre ellos. Se trata del «bien» como medida de la idoneidad para un fin (cuya bondad no se juzga), es decir, se trata del valor relativo para algo.

Inmediatamente surgen aquí dos preguntas: *¿de quién* son los fines que percibimos en las cosas? y ¿cuál es el *valor* de esos fines mismos con respecto a los cuales son valiosas las correspondientes cosas y pueden ser –en cuanto medios– mejores o peores? ¿Pueden también ellos a su vez ser mejores o peores? La primera de estas preguntas apunta al concepto de un fin en sí mismo; la segunda, al concepto de un valor en sí mismo. Puesto que por el momento nos ocupamos únicamente de fines y no de valores, nos quedaremos en la primera pregunta.

I. El martillo

1. *El fin constituye el objeto*

Por lo que hace a la pregunta «de quién es el fin» es preciso observar el doble sentido que encierra la expresión «tener un fin». El martillo «tiene» el fin de poder-martillar-con-él: con ese fin y para ese fin fue creado; y ese fin forma parte del ser –organizado para él– del martillo de modo completamente diferente a como el fin momentáneo de arrojarla forma parte de la recién recogida piedra o a como el de alcanzársela a alguien forma parte de la rama arrancada a tal efecto. También podríamos decir que el fin pertenece al *concepto* de martillo; y, como en todo objeto artificial, ese concepto *precede* a su existencia y fue la causa de su llegar a ser. Esto significa que el concepto es aquí el fundamento del objeto y no el objeto el fundamento del concepto, como es el caso de los conceptos de clase abstraídos de cosas ya existentes, esto es, de los conceptos de clase *a posteriori*. El concepto de medición del tiempo fue, por ejemplo, la causa productora del reloj y éste queda completamente definido por ese fin. Es, literalmente, su *raison d'être*. De este modo el reloj «tiene» el fin realmente como determinación de su esencia y no solamente como azar de su empleo (que se sirve de una idoneidad casual); la medición del tiempo es el destino del reloj, más aún, la identidad de éste con su fin es tal que sin él no sería en absoluto.

2. *La sede del fin no está en la cosa*

Sin embargo, aquel concepto causante y constituyente del ser del reloj no fue de éste, sino que fue de su fabricante, el cual no pudo

traspasarlo al objeto ni siquiera al fabricarlo; la medición del tiempo fue el fin, en sentido auténtico, del fabricante, sigue siéndolo y nunca lo será del reloj mismo. En este segundo sentido de «tener», el reloj o el martillo mismos no *tienen* el fin, sino que sólo su fabricante o usuario lo «tiene». Esto es así en todos los instrumentos carentes de vida; el fin que a ellos en cuanto artefactos les es *esencial* no es, sin embargo, *suyo*; no obstante su completo carácter de fines –o precisamente debido a eso–, se hallan desprovistos de fines propios.

II. El tribunal de justicia

Pasemos ahora al último de los ejemplos de la serie que antes dimos: el tribunal. También éste es un artefacto, esto es, una institución humana; y, naturalmente, también en su caso el concepto precede a la cosa: el tribunal fue establecido *para* administrar justicia. Los conceptos de derecho y de administración de justicia están en la base de la existencia de esa entidad. Mas el concepto no sólo precedió causalmente a la cosa; tuvo también que introducirse en ella para que ésta pudiera ser aquello *para lo que* fue creada; traído a la existencia por la causalidad final, un tribunal es conservado en la existencia únicamente por ella en cuanto operante en él.

1. *La inmanencia del fin*

Pero ¿cómo puede operar *en* él la causalidad final? En la medida en que –a diferencia de lo que ocurre en el reloj– las partes actuantes mismas están animadas por el fin, esto es, lo quieren y actúan conforme a él, para lo cual tienen que ser, antes que nada, seres que quieran fines y que actúen por sí mismos. Esto significa que no se da aquí la diferencia de ser entre productor y producto. El productor –por ejemplo, el legislador– y el producto –la institución social– son ontológicamente, si bien no *in persona*, el mismo sujeto. Por ello «tienen» ambos el fin en el mismo sentido original. Al menos eso es lo que se espera. Y si en la ejecución de su función se introducen otras intenciones, esto es posible sólo porque no se trata simplemente, como en los utensilios, de entidades con fin, sino de entidades que sustentan ellas mismos fines. Y la desviación del fin original (del concepto fundante) da ocasión a crítica. La crítica afectaría aquí no

al productor, como en el caso del utensilio, sino a lo producido. Si el reloj falla el culpable no es el reloj, sino el relojero; pero si el tribunal yerra los culpables no son los padres de la Constitución, sino el juez. La voluntad del poder instituyente se continúa en la voluntad de la institución o se pervierte en ella; y no necesitamos abordar ni la complicada cuestión de la sustitución, mezcla e interferencia de los fines, ni la cuestión de qué grado de autenticidad tiene la identificación del administrador con las intenciones del legislador, para poder afirmar que a lo largo de toda la serie están aquí operando, en el mismo sentido primario, fines.

Así pues, a diferencia del martillo, en el «tribunal» (¡ambos son, en cierto sentido, «instrumentos»!) el fin no es sólo, objetivamente, su *raison d'être*, sino también, subjetivamente, la continuada condición de su funcionamiento, por cuanto los miembros del tribunal tienen que haber hecho suyo el fin para que el tribunal pueda funcionar como tal.

2. *La invisibilidad del fin en el aparato físico*

A decir verdad, esta parte subjetiva –o la *idea* determinada desde dentro– es *lo único* que permite identificar semejante «instrumento» social. Puedo describir el martillo adecuadamente prestando atención sólo a su figura, composición, material y forma de sus partes visibles, sin necesidad de mencionar su fin (y ni siquiera conocerlo). Lo mismo sucede con el reloj, también cuando está parado. Y con tal inspección puramente física, que determina inequívocamente, en el ámbito de los objetos puros, las cosas correspondientes, puede conocerse la idoneidad de tales cosas para tal o cual fin y aventurar con la mayor probabilidad de acierto que fueron creadas precisamente con ese fin, *pensadas* para él. Esto quiere decir que la invisible intención («subjetiva») del productor se deduce de la constitución visible («objetiva») del objeto, pues, claro está, sé que esas cosas no se producen casualmente[1].

Mas una descripción de hombres con togas y pelucas, sentados en un determinado orden, que hablan, escuchan y escriben siguiendo una determinada secuencia, etc., no puede proporcionarnos la

menor idea de lo que es un «tribunal» y del sentido que todo eso tiene. He de seguir durante cierto tiempo, comprendiéndolo, *lo que* allí se dice para saber que aquí se trata del derecho y de la administración de justicia. Y he de comprender estos *conceptos* para ver con claridad la institución «tribunal de justicia» (y el suceso «juicio»). De la idea completamente invisible del fin (la idea de derecho, en este caso) obtiene su sentido todo lo visible (togas, pelucas, mesas y bancos, papel y plumas...) como vehículos más o menos contingentes de su realización. El inventario de los componentes físicos, por completo que sea, no permite la inferencia inversa.

3. *El medio no sobrevive a la inmanencia del fin*

En el caso de las instituciones humanas, del hecho de que el «instrumento» no sólo se define, sino que se constituye completamente por su «para qué», puede inferirse también que no es, como el instrumento material, un objeto que, una vez está presente, subsiste por sí mismo y es independiente de su uso y de la comprensión de su fin. Se puede encontrar y quizás reconocer como objeto físico un martillo no utilizado, incluso mil años más tarde. El Parlamento abolido, en cambio, se ha convertido en una nada, ha dejado tras de sí sólo su idea, pero no un objeto tangible que en un momento dado se pueda poner al servicio del fin. Esto no es más que una ampliación de la observación anterior. El martillo puede ser descrito, incluso sin mencionar su fin, como una cosa que «tiene este o el otro aspecto» precisamente porque posee una *existencia* disociable del fin; un Parlamento, una institución financiera o un sistema judicial carecen de tal «aspecto» describible de manera independiente, justo porque carecen de una existencia distinta de su fin[2].

4. *Los indicios del fin proporcionados por los instrumentos físicos*

Hay que observar, empero, que las instituciones sociales, no físicas, se sirven de instrumentos físicos del primer tipo, cuyo carácter te-

leológico deja ver también algo de su propio fin. Hay aquí distinciones de grado que dependen de la especie de fin; cuanta más acción física implique el fin, tanto más reconocible será a través de sus medios físicos. De los tejuelos de arcilla empleados en determinados juicios atenienses, de su distribución, recogida, etc., un visitante llegado de otro planeta no podría inferir absolutamente nada acerca del sentido y el propósito de la institución del ostracismo (como tampoco podría inferir nada de las modernas papeletas de voto); pero de un arsenal de aquella misma época del ejército ateniense sí podría inferir bastantes cosas, para no hablar de lo que podría inferir del uso que de aquél se hacía en la batalla. Un arsenal moderno, en el cual los fines técnicos son perfectamente descifrables a partir de sus elementos físicos, resultaría mucho más impresionante. Pese a todo, aun en un caso tan claro como éste la entidad «ejército» no es realmente conocible en su naturaleza sociopolítica a partir de los medios físicos *(hardware)* y las acciones físicas, esto es, a partir de su mero aspecto externo; también aquí la voluntad final interna, conceptual, del todo y sus partes (por ejemplo, el conocimiento de lo que significan «Estado», «soberanía» o «conflicto internacional») continúa siendo la instancia última a partir de la cual se explica el mecanismo social. En la mayoría de los casos esta voluntad final es extremadamente abstracta; ni siquiera los más masivos instrumentos de tortura de la Inquisición nos enseñan en qué consistía un proceso de brujería, ni todo el intercambio de papeles y firmas lo que significa un contrato ni –en lo concerniente a su objeto– lo que es la propiedad. Y ni siquiera el eventual uso de las armas nucleares con su evidente fin –a saber, el aniquilamiento– delata que el fin de su acumulación es que no sean utilizadas.

5. El tribunal de justicia y el martillo: en ambos el hombre es la sede del fin

Interrumpamos aquí la muy elemental consideración de estos casos y resumamos lo que hemos aprendido de ellos. Como se recordará, hemos tomado los términos opuestos de la serie «martillo - órgano de la digestión - caminar - tribunal de justicia», y los hemos

reunido tanto por sus fundamentales diferencias como por su aspecto común fundamental. Su aspecto común radica en que ambos fueron creados y pensados con vistas a un fin, de manera que su idoneidad no es en modo alguno casual; esto es, ambos son productos artificiales humanos. Mas de ahí se sigue que los propios fines a ellos confiados son humanos, es decir, son los fines de su realizador y usuario, sean éstos el individuo o la sociedad.

Sin embargo, en el caso del utensilio el fin era externo, mientras que en el de una institución no sólo formada por los hombres, sino también formada de hombres, el fin es interno en el sentido descrito; a pesar de ello la institución continúa siendo un medio, pues tampoco el hecho de que su fin sea interno hace de ella un fin. Todavía no hemos llegado, pues, al fin en sí mismo. Pero en ambos casos hemos obtenido la misma respuesta a la pregunta «de quién» es el fin: del hombre. Y si es así, entonces el fin en sí mismo (que sería también el fin último) sería siempre el hombre o descansaría en él. Esto encajaría perfectamente con la convicción moderna de que «fin» es un concepto exclusivamente humano y sólo el hombre puede transmitírselo a otras cosas mediante la producción o atribuírselo mediante la interpretación; es decir, que no hay «fin» en ninguna otra parte del mundo.

En cualquier caso, de las entidades mencionadas es cierto tanto que son *inequívocamente entidades teleológicas* como que el fin es puesto y sustentado por *sujetos humanos*. Añadamos tan sólo que «ser inequívocamente una entidad teleológica» no dice necesariamente inequivocidad del fin. Diversos fines pueden reunirse en su concepción originaria o bien conectarse, desplazarse, etc., en su posterior función, hasta llegar a la enajenación del fin inicial; y en los «medios» socio-personales, en los cargos, no queda excluido que, contra todo propósito inicial, se conviertan en fin en sí mismo.

III. El caminar

1. *Medios naturales y medios artificiales*

En los ejemplos que aún quedan se trata de cosas y funciones no artificiales, esto es, de cosas y funciones naturales. Hay que investigar qué revela la distinción entre «artificial» y «natural» respecto a la atribución de «fines». Además, dentro de esta clase de ejemplos, representada por el sistema digestivo y el caminar, aparece en la función la distinción entre «voluntario» e «involuntario», por idéntica que sea la condición natural de ambos «instrumentos». También a esta distinción se le puede preguntar por la condición para el fin; aquí se observa que se entrelaza con la distinción entre hombre y animal. El ámbito de la *intención* puramente humana, y quizás el de la intención o propósito en su estricto sentido, es aquí, por lo tanto, rebasado de varios modos: con la mera existencia del órgano en todos los casos, y con su función –independientemente de que sea voluntaria o no–, en los casos no humanos. Comenzaremos por el caminar como ejemplo de la clase «voluntaria»; en ella la intención humana al menos tiene un lugar, por cuanto lo que camina puede ser un organismo humano.

2. *La distinción entre medio y función (uso)*

Dijimos que «uno camina para llegar a algún sitio». El «para» designa el fin. Uno camina «con» las piernas; éstas, con el conjunto del aparato neuromuscular destinado a ello, constituyen el medio. El medio viene dado por la naturaleza y es vivo, es parte misma del individuo vivo que hace uso de él; pero no se activa por sí mismo

y su posesión no implica ya su activación. No es que las piernas caminen, sino que el caminante camina con ellas; no es que los ojos vean, sino que quien ve lo hace con ellos; y el «para» indica, además del fin, también un control por parte del sujeto, que denominamos voluntad. Así se supone en general, al menos para las operaciones *motoras* externas o, en cualquier caso, en los hombres, de acuerdo con la evidencia subjetiva. En las operaciones sensoriales esto sucede de modo menos voluntario. Uno ve, oye, huele, sin quererlo. La sensibilidad ha sido siempre entendida como un recibir o padecer («ser afectado», «receptividad»). Pero también aquí puede intervenir el elemento activo y, por ende, voluntario. Mirar significa algo más que el pasivo ver; escuchar, algo más que el involuntario oír; olfatear, más que el mero oler, etc.; y en el caso del tacto, que *per se* encierra una actividad motora, es manifiesta la parte activo-voluntaria en la percepción. (De hecho, si bien en su mayor parte no es voluntario y pasa desapercibido, lo motor –por ejemplo, mediante la colocación de lentes– también participa del acto visual menos intencionado.) Así pues, el «para» en cuanto fin subjetivo aparece también en el uso de los órganos de los sentidos.

Pero el caso más claro de separación entre la posesión, por un lado, y el uso del órgano, por otro –y, con ello, entre el fin mismo del órgano y el fin de su actividad–, lo constituye el aparato motor cuando decimos que quien está dotado de piernas («instrumentos para caminar») es libre de caminar o de no caminar, y, si camina, de ir aquí o allí. Todo esto podría venirle impuesto por otra vía, pero nunca por la posesión y capacidad de las piernas. «Es libre» no dice, por tanto, todavía nada sobre la libertad en general, pero dice que el órgano correspondiente le permite a «él» (sea lo que sea ese sujeto) decidir sobre su uso; esto es, que el *órgano* no decide sobre su uso.

Nos encontramos ante un caso muy parecido al del martillo. También éste se encuentra organizado únicamente para su uso, pero no causa ese uso. Y no hace falta romperse la cabeza discurriendo sobre la libertad o predeterminación del usuario para poder afirmar que el instrumento puede ser utilizado «a voluntad», aunque muy bien pueda ocurrir que la voluntad esté determinada. Y en lo que se refiere a la separación entre instrumento y función, también en estos dos casos es parecido el hecho de que con el fin del instru-

mento no está indicado el fin de la función. El fin del martillo es, simplemente, la función misma, pero ésta, en cuanto voluntaria, ha de tener su propio fin para ser realizada; y raras veces el fin es ella misma. Tanto las piernas como el martillo cumplen su fin, respectivamente, con el caminar y el martillar, pero queda por saber si esto cumple *su* fin o lo malogra. Más aún, el instrumento ha cumplido con su deber incluso si hubiera sido utilizado sin la menor meta ni fin. También puede decirse que el fin del instrumento o del órgano es general, y el fin de su empleo, particular; la especificación de la capacidad en general penetra en la acción mediante su meta particular (también, naturalmente, mediante las circunstancias físicas).

3. *Instrumento, órgano y organismo*

En esta similitud entre extremidades –órganos motores externos– e instrumentos encontramos la razón por la cual aquéllas –y, por extensión, *todas* las estructuras funcionales del cuerpo, no menos las internas que las externas, no menos las sensoriales y químicas que las motoras– fueron llamadas «órganos», palabra que significa precisamente «instrumentos»: algo que ejecuta una obra o mediante lo cual se ejecuta una obra. Aristóteles, en su famosa definición del ser vivo, *definió* el cuerpo vivo precisamente como «orgánico» *(soma organikon)*, esto es, como dotado o compuesto de instrumentos, y con razón llamó a la mano humana «instrumento de los instrumentos», tanto porque es en cierta medida el prototipo del instrumento como porque mediante ella se crean los instrumentos artificiales, que son manejados como su prolongación[3]. Y así, al hablar de un «organismo», según el sentido etimológico del término, hablaríamos ya de una entidad con fin, pues el concepto de instrumento no puede ser pensado sin el de fin. Pero, naturalmente, la fortuna de un nombre nada prueba acerca de la cosa y queda por saber si, al igual que en los instrumentos artificiales, también en los naturales el fin, además de en su utilización, se encuentra ya en su origen y existencia. Abordaremos esta cuestión, cuya importancia aún no es visible aquí, al referirnos al último grupo –el representado por el «sistema digestivo»–, en el que existencia *y* función escapan de igual modo a la voluntad, más aún, coinciden la mayoría de las veces, y por eso el recurso a la posición subjetiva del fin no servirá para la determinación del carácter teleológico (en caso de que lo tengan).

4. *La cadena subjetiva de medios y fines en la acción humana*

En el grupo que ahora nos ocupa –representado por el «caminar»–, el papel del fin subjetivo sigue siendo cuestionable, pese a la «voluntariedad» de la acción. Que alguien camina «para» llegar a algún sitio es algo convincente cuando el sujeto en cuestión es humano. En este caso se le puede preguntar a quien camina *por qué* lo hace y obtener así toda una serie de respuestas, entre las que la mención del «adónde» sólo es la primera, y todo «para» lleva siempre a un «para» ulterior: para llegar allí - para encontrarme con un amigo - para discutir algo con él - para tomar una determinación - para dar cumplimiento a un deber..., etc. Cada elemento de la serie es siempre *querido* en su momento; y en las acciones que son en alguna medida racionales, el objeto posterior es querido antes que el precedente y éste es querido con vistas al posterior. Quedaría por saber si realmente –como ha sido expuesto por la mayoría de los filósofos desde la Antigüedad– la serie termina necesariamente en un determinado objeto último, que es el auténtico «para», o si, más bien, se pierde en el laberinto general de la existencia. También quedaría por saber si las razones conscientes son siempre las únicas o las verdaderas y si lo remoto querido determina siempre lo próximo como su medio o si, a la inversa, lo inmediato querido inspira a menudo la ficción de la meta remota; de igual modo, si la imagen lineal de la serie no es más que un modelo idealizado, a que corresponde en la realidad un entramado complejo. Pese a todas estas oscuridades se ve, sin embargo, con claridad que se trata de una auténtica estructura teleológica en sentido subjetivo, esto es, con metas ya representadas –éste es, en efecto, el origen del concepto de meta y fin en general–, y que aquí el «para» nos da con mayor o menor claridad la intención, nos da verdadera información sobre el sentido del acontecer, o sea, nos dice que éste es una acción.

5. *La división y la mecánica objetiva de la cadena en la acción animal*

Está igualmente claro –o casi igualmente claro– que, aunque también la acción animal está dirigida a una *meta*, no cabe atribuirle una cadena de fines y medios articulada de ese modo. Ciertamente las parejas de pájaros recogen ramitas *para* construir con ellas un nido, al que posteriormente llevan gusanos *para* alimentar a los polluelos; pero nadie afirmará que el primer *para* tiene ya «a la vista», semanas antes, el segundo *para*, con todo lo que queda entremedias: poner los huevos, empollarlos, la salida del cascarón, etc. Más bien se dice que aquí la serie entera, en cada uno de los pasos que la componen, se produce «instintivamente», por un impulso oscuro, de resultas de una coerción irresistible que sobreviene en un determinado momento, en una determinada ocasión, etc., coerción que en cada caso propiamente se satisface *sólo a sí misma* y es en esa medida ciega; pero que también ve, en la medida en que en la ejecución de esos pasos intervienen la discriminación más extrema de los sentidos y el dominio del movimiento, y también, con toda seguridad, el sentimiento y la «voluntad», si se contempla la apasionada agitación que surge especialmente ante las dificultades. Es éste un hecho enigmático, del que poco nos dice la mágica palabra «instinto». Ningún observador puede dejar de ver la enorme participación del «interés», que impregna el obrar «voluntario» de las especies animales más despiertas, dotadas de sistema nervioso central; la intensa emotividad en la persecución de los fines que giran en torno a la alimentación, el sexo y la cría; sus extremas reacciones electivas en la amenaza física y en la defensa. Y, sin embargo, el observador tiene que negar todas esas cosas en la medida en que niega a tales procesos subjetivos la fuerza realmente directiva y establecedora de metas y los contempla como meros eslabones de la cadena necesaria de estímulos y respuestas, que en todos sus pasos se halla a la postre determinada de manera puramente objetiva. Aquí son posibles diversos niveles de interpretación.

a) Cuando el gato acecha al ratón, puede decirse que lo hace «para» abalanzarse sobre él en el momento adecuado; cuando se abalanza sobre él, que hace *eso* para matarlo; que lo mata para comérselo y que come para saciar su hambre. Pero no puede decirse que se dispone a acechar al ratón para saciar su hambre si el «para» se entiende como *anticipación en una representación*. Es decir, esa anticipación –si acaso se da– alcanza exactamente hasta incluir en cada caso la meta inmediata (por ejemplo, en el acecho, el inmediato abalanzarse), pero no la mediata, ni, tras diversas metas mediatas, la meta final; y la meta final y total de la serie entera es sólo el resultado aditivo de la suma de los pasos individuales. La primera limitación de la acción animal –también en las especies dotadas de un mayor desarrollo cerebral– frente a la acción humana sería la limitación de lo «sabido» y «querido» –esto es, de la anticipación subjetiva– a la meta próxima en cada caso, y, con ello, la división de toda la serie de fines en fines particulares que conducen sucesivamente al siguiente.

b) Pero ¿qué fue lo que «puso» el fin último –aquí, saciar el hambre–, si no lo pusieron ni el saber ni el querer? La respuesta natural diría que lo puso precisamente el hambre, la cual –tomada ahora como sentimiento– activa y domina la serie entera. Dado que es un sentimiento que, en cuanto «padecimiento», tiene en su interior un impulso (el de su propia extinción), se puede decir que *eso* es la motivación subjetiva que unifica toda la serie, incluso en ausencia de una representación anticipadora y de la elección de los medios derivada de ella. *Con* este impulso detrás, la serie es iniciada y sostenida «en serio»; sin él, los actos individuales podrían acontecer también independientemente, por reflejo, «por juego», y después dejarse fácilmente distraer por otros estímulos, como a menudo observamos. Así pues, en general, el sentimiento ordenado a la necesidad es el administrador psíquico del fin en el comportamiento voluntario de las formas de vida prerracionales.

c) Mas el sentimiento sólo impulsa, pero no nos instruye sobre los medios que sirven a su satisfacción. ¿Cuál es entonces el origen de ese comportamiento teleológico de los animales en sus pasos particulares y en su a menudo extensa secuencia (construcción del nido, etc.; elección y acecho de la presa, etc.)? Aquí la respuesta es que los pequeños complejos de acción de que se compone la larga cadena poseen *esquemas* preparados en la disposición del organismo, mediante los cuales se canaliza el impulso del sentimiento. El esquema entra en acción a la señal de ese estímulo (el estímulo externo y el interno) y su ejecución posee en pequeño la misma nece-

sitación y satisfacción del sentimiento que la serie entera. Así pues, el fin habita, por una parte, en el estímulo y, por otra, en los modos de comportamiento dispuestos para él, acuñados por anticipado.

d) Mas si la serie recibe así su estímulo del impulso del sentimiento más que de la propuesta meta de su satisfacción –más *del* hambre que *para* saciarla–, y a la vez los pasos individuales, más que inspirados por el fin, son desencadenados por la «señal», entonces la posición del fin en este acontecimiento queda envuelta por la sombra de la duda. Pues el sentimiento de hambre no es, en efecto, más que el equivalente psíquico –o, menos aún, el fenómeno simbólico superficial– de un estado físico carencial en el sistema metabólico, que, mediante sus propios mecanismos químicos y nerviosos *subyacentes* al sentimiento, produce aquellas disposiciones –igualmente físicas– que se encuentran «realmente» en la base de la conducta motora penetrada de sentimiento. Pero si es esto, y no el sentimiento (rebajado a mero síntoma), la causa propia del comportamiento, entonces el «fin», si pretende desempeñar todavía un papel efectivo y no un papel meramente decorativo, tiene que tener su sede ya en *esta* causalidad y no sólo en el reflejo del sentimiento; con ello quedaría desligado de la esfera psíquica.

Se plantea así la cuestión de si hay fin en el mundo físico, en el mundo objetivo, o sólo lo hay en el mundo psíquico y subjetivo, cuestión ésta que abordaremos al hablar del último grupo de ejemplos. Pero, sea cual sea la respuesta a esta cuestión ontológica capital, ya ahora se plantea la cuestión del *status* de la subjetividad; y donde más claramente se plantea es en las *acciones individuales*, que encontramos que a su modo «veían», mientras que el sentimiento que regula toda la secuencia de acciones –tanto en orden a su fin último como en orden a los eslabones intermedios– es con toda seguridad ciega. La mencionada «división» de la larga serie de fines en pequeños fines individuales, referidos a sí mismos, que en cada caso tienen presente su objeto inmediato en la percepción y la volición, aconseja interrogar a cada uno de los eslabones, esto es, a las unidades de comportamiento marcadamente intencionales.

e) Dijimos que el gato devoraba al ratón para saciar su hambre; que lo mataba para poder devorarlo; que lo atrapaba para poder matarlo; que lo acechaba para poder atraparlo. Pero quizás deberíamos decir más bien que lo devoraba *por* el ansia de devorarlo (no para saciarse): que lo mataba por el ansia de matar; que lo atrapaba por el placer de atrapar una presa; que lo acechaba por el placer de acechar. El resultado es el mismo, pero la explicación es distinta, pues en el segundo caso puede entenderse el ansia o el placer experimentados como un mero fenómeno subjetivo secundario (símbolo psíquico) de un estado fisiológico de tensión, tal como habíamos admitido para el sentimiento «hambre» que atraviesa todo el proceso; y esta previa condición *física* del estado orgánico, junto a la «señal» sensorial, sería suficiente para *desencadenar* el esquema de conducta propio de cada caso. Así, por ejemplo, el ratón tiene que ser primeramente avistado (¡señal!) para que el gato adopte la posición de acecho y seguir después atentamente los movimiento de la presa con el fin de alcanzar la meta. Aquí se podría decir que ese proceso es un proceso que ve, que no es ciego, que tiene la meta «a la vista». Pero ¿hasta qué punto se puede en este caso tomar en serio «ver» como un apercibirse *mental*? Desde el punto de vista de una interpretación cibernética, puede entenderse el avistamiento como una mera estimulación nerviosa objetiva que juega el papel de «desencadenante», y el subsecuente ajuste de la conducta como un mecanismo sensorial de *feed-back*, igualmente objetivo, de tal modo que todo el proceso se podría describir así: tensión fisiológica («caída» homeostática) - secreción interna y estimulación nerviosa - disposición selectiva desencadenante del esquema de conducta - estimulación nerviosa externa (sensorial) como desencadenante del esquema de conducta oportuno - retroalimentación sensomotora como timón del proceso de conducta - éxito de la conducta como nivelación de la tensión (equilibrio homeostático). Y en nuestro caso concreto: ratón avistado-acecho; ratón en el lugar apropiado-salto; ratón en las garras-descuartizar; ratón descuartizado-comer. Se presupone el estado carencial del metabolismo (dishomeostasis) con su sistema interno de alarma y estimulación («hambre») como condición general que subyace a todo el proceso.

Según esto, todo esfuerzo en la vida animal tendría una sola meta, una meta negativa, a saber, la supresión de una tensión o, más bien, puesto que la palabra «meta» se ha vuelto aquí inadecuada, toda secuencia de acciones animales seguiría la ley de la nivelación, esto es, la mecánica de la entropía. El *bonum desideratum* sería la representación subjetiva de la indiferencia que aguarda al final o de

la nada; lo que se presenta como aspiración productora sería la tendencia lineal hacia la distensión; el placer de su consecución sería el ornamento positivo de una desaparición, esto es, la aparición de la (momentánea) ausencia de tensión o estado de reposo. El proceso en sí estaría sólo indirectamente representado, pero no propiamente descrito, por estos estados de sentimiento y representación.

f) Nótese que en su descripción «propia» no han aparecido expresiones psicológicas (conceptos subjetivos): caída homeostática, no hambre; estimulación sensitiva, no avistamiento; nivelación de la tensión, no satisfacción. Ahora nos preguntamos: ¿qué papel hay que atribuir, en el carácter finalista del conjunto de la acción, a lo subjetivo, a lo ligado a las vivencias, cuya pura *presencia* no puede negar ningún testigo de la expresiva intensidad de la acción y el padecimiento animal? Como es sabido, no faltan en la historia de la teoría ejemplos de la violencia dogmática que se requiere para negarlo. Pero la razón completamente artificial de tal negación, a saber, el decreto cartesiano de que la subjetividad como tal sólo puede ser racional y, por ende, sólo puede darse en el hombre, no vincula al observador razonable y parecerá ridícula a cualquiera que tenga un perro.

Al ser incuestionable la presencia de lo subjetivo como tal (es indiferente el momento del proceso evolutivo en que comience), la cuestión se referirá ahora a su significado. ¿Significa, por ejemplo, únicamente –como se afirma en diversas versiones del paralelismo psicofísico y del materialismo– algo así como un acompañamiento musical sin influencia sobre aquello a lo que acompaña? Se trata de la cuestión del poder o impotencia de lo psíquico, que aquí se concreta en la influencia o no influencia del *fin* subjetivo. Éste se admite al admitir la existencia de la subjetividad en general, con sus placeres y dolores, sus tendencias y evitaciones. Pero el fin aquí «vivenciado» ¿es además un factor eficaz en el acontecer? Es de observar que esta cuestión afecta solamente a la *relación* con lo físico, pero no a la naturaleza de lo físico mismo. Es decir, la respuesta a la cuestión acerca del poder o impotencia del fin *mental* no afecta a la cuestión de si *allí* pueden encontrarse o no pueden encontrarse fines (en un sentido no subjetivo). La primera pregunta surge sólo en conexión con las extremidades *voluntariamente* utilizables y no antes; estamos todavía en el ejemplo del «caminar», aún no estamos en el ejemplo de la «digestión». El adjetivo «voluntario» no debe ser entendido de tal manera que prejuzgue la respuesta, esto es, como afirmación de que la voluntad subjetiva domina el uso del órgano. Por lo que hace a la distinción a que aquí nos referimos entre funciones orgánicas voluntarias y funciones orgánicas no voluntarias, ni siquiera es necesario que haya una voluntad (y, menos aún, que sea «libre»). Como ya se indicó antes, esta distinción dice sólo que, por lo pronto, en ciertos órganos –los órganos motores externos– su uso es variable, ocasional, y está encomendado al control central del organismo, mientras que en otros el uso viene dado con su posesión y es automático: por ejemplo, cerrar el puño, por un lado, y palpitar el corazón, por otro. Pero, por el momento, al suponer la subjetividad en general, hemos supuesto ya la voluntad (o su análogo en el reino animal) y preguntamos por su papel en los movimientos voluntarios.

Añadamos por último (para desasosiego de quienes creen poder encontrarse a gusto con la nulidad del alma en la naturaleza extrahumana) que la respuesta a la cuestión se extiende de los animales al hombre, esto es: que ante la cuestión fundamental del poder o impotencia de la subjetividad desaparece la distinción antes hecha entre, por un lado, las cadenas de medios y fines, con numerosos eslabones, del hombre que piensa, y, por otro, la obsesión por la meta, con un solo eslabón, del animal que siente. Lo que dijimos en el punto *e* sobre la inmanente suficiencia cibernética de la serie puramente física en la acción animal puede traspasarse también, con la correspondiente matización, a la vida de motivación, pensamiento y decisión del hombre e incluso a la más reflexiva actividad de representación de la conciencia, que no deja de poseer un fundamento cerebral. También en este ámbito, de acuerdo con la teoría, el acontecer fisiológico, una vez fuera conocido completamente, sería suficiente para proporcionar una explicación causal de la «conducta» visible desde fuera, física (en el más amplio sentido, incluida la expresión verbal), y el aspecto interno experimentado en la conciencia –aspecto que se ofrece como explicación al sujeto– no sería, considerado causalmente, más que un ocioso (y, además, engañoso) ornamento. De hecho sólo las más disparatadas hipótesis metafísicas *ad hoc* (ante las cuales no se arredra desde luego la especulación, que es capaz de todo) pueden exceptuar de la regla

al hombre, si en el resto del mundo vivo el sujeto no puede ser más que un ineficaz acompañamiento musical y su testimonio no puede ser, por tanto, más que mera apariencia. De este modo el *status* de la subjetividad allí afecta también aquí al *status* de los fines humanos y, con ello, al de la ética. Más tarde veremos que también afecta «hacia abajo» al *status* del fin dentro del ser inconsciente, inanimado, es decir, dentro del mundo.

Debido a esta posición crítica, aquí estaría en su lugar, si queremos hacer justicia a la sistematicidad del caso, una discusión especial de la cuestión del papel causal de la conciencia, en otras palabras, del rebelde «problema psico-físico» que viene atormentando a la filosofía desde Descartes. Sin embargo, no podemos cargar la presente investigación con una digresión tan extensa; nos contentaremos con exponer en la argumentación el resultado de un estudio que se publicará aparte con el título de *Poder o impotencia de la subjetividad*[4]. Ante la omisión de la prueba, acéptelo por el momento el lector provisionalmente.

6. *El poder causal de los fines subjetivos*

El resultado que se halla en la base de lo que viene a continuación consiste, dicho brevemente, en devolver su credibilidad al testimonio originario que la subjetividad da de sí misma, esto es, de su realidad propia, discutida por el materialismo y degradada por él a la categoría de «epifenómeno». Esa realidad es tan «objetiva» en el mundo como las cosas corpóreas. Su realidad significa su eficiencia, esto es, su causalidad hacia dentro *y* hacia fuera; o sea: en el pensar, significa fuerza de autodeterminación del pensar; en el obrar, fuerza de determinación del cuerpo por el pensar. Mas con la determinación del cuerpo, que tiene su continuidad en la del mundo, también el papel objetivo de los fines subjetivos se halla inscrito en el tejido del acontecer y, en consecuencia, se crea en la naturaleza un espacio para tal dinamismo. Que la naturaleza se lo niegue por principio es una sobreinterpretación de su determinismo que la reciente física ya no comparte. Hasta aquí las conclusiones sumarias. Sobre el curso de la demostración digamos tan sólo que en lo fundamental se ha procedido negativamente. La hipótesis contraria, la de la impotencia de lo

subjetivo, se muestra lógica, ontológica y epistemológicamente absurda; pero, además, resulta *innecesaria* para el fin que con ella se pretendía, a saber: para preservar la integridad de las leyes de la naturaleza. La mostración de esta inutilidad nos conduce más allá de la argumentación meramente negativa, por cuanto ilustra la *compatibilidad* de la interacción psicofísica con la vigencia de las leyes de la naturaleza, al menos dentro de un modelo mental hipotético. Para este modelo libremente construido no se reclama verdad, sino simplemente posibilidad, en el sentido de que no contradiga a los fenómenos ni a sí mismo. Pero dado que la única razón que se alegaba para este *tour de force* del paralelismo o del epifenomenismo era la imposibilidad –la imposibilidad de una interacción si el principio causal físico es válido–, será suficiente con mostrar su mera posibilidad en un ejemplo mental para hacer ver que es innecesaria la desesperada salida de la teoría de la impotencia y apariencialidad de lo subjetivo, con lo cual se le arrebatará su única excusa. Con ello se le restituye a la experiencia fundamental de la vida del sentimiento su derecho de primogenitura, sencillamente porque ya no hay ninguna necesidad teórica (que, por otra parte, tampoco en el más radical determinismo de la ciencia natural fue nunca más vinculante que la propia hipótesis –esencialmente indemostrable– de éste) que obligue al pensamiento a aceptar su monstruosa alternativa. El «alma», y con ella la «voluntad», queda vindicada como un principio más entre los principios de la naturaleza, sin recurrir al refugio del dualismo (un refugio que no es tan desesperado como el del monismo materialista, pero que en el aspecto teórico es sumamente insatisfactorio). Podemos decir, pues, con cierta confianza, que el ámbito de los movimientos corporales voluntarios en el hombre y en los animales (ejemplificado por el «caminar») es un lugar de determinación real por fines y metas que son ejecutados objetivamente por los mismos sujetos que los sustentan subjetivamente; es decir, que en la naturaleza hay «obrar». Esto implica que la eficacia de los fines no está ligada a la racionalidad, la reflexión y la libre elección, o sea, a los hombres.

Ciertamente, en el argumento anterior, en correspondencia con la esfera de ejemplos a que se refería, la eficacia de los fines se encontraba en algún sentido ligada a la «conciencia», a la subjetividad y a la «volición». Por eso surge la pregunta de si también por de-

bajo de ellas, en el acontecer vital inconsciente e involuntario (para no hablar de lo que se halla bajo éste, de la naturaleza en general, que sostiene la vida), interviene algo parecido a «fines». Esta cuestión, que es fundamental para una fundamentación, a la postre ontológica, del «valor» y, por tanto, de la obligación ética –pero en la que no tendremos ni de lejos la misma garantía de respuesta que nos era lícito esperar en la precedente y sí tendremos contra nosotros todos los prejuicios de la modernidad– es la que vamos a abordar ahora.

IV. El órgano de la digestión

1. La tesis de la mera apariencialidad del fin en el organismo físico

a) Todo órgano que forme parte de un organismo sirve a un fin y lo cumple funcionando. El fin trascendente, a cuyo servicio está la función específica, es la vida del organismo entero. Que éste posee tal fin puede ser afirmado en diversos sentidos. El más neutral y menos sospechoso dice que *de facto* todo está dispuesto en un organismo de modo tal que contribuya a su conservación, etc., al igual que en una máquina todo está dispuesto para que contribuya a realizar la función del conjunto. Con ello no se dice nada todavía acerca del tipo de causalidad que opera; por ejemplo, la teleológica *(causae finales)*. Sabemos que en la máquina eso es ciertamente lo que ocurre en su fabricación, pero no en los trabajos que ella realiza. En lo que respecta al organismo la teoría dominante sostiene que eso no ocurre ni siquiera en lo que aquí corresponde a la «fabricación», a su génesis. Génesis tiene aquí un doble sentido: crecimiento del individuo (ontogenia) y originación de la especie (filogenia). La ontogenia es entendida como la forzosa repercusión causal de las determinaciones genéticas que se encuentran en su germen, para lo cual no se precisa recurrir a teleología (entelequia) alguna; la filogenia es explicada por la mecánica que interviene en las modificaciones casuales de tales determinaciones y por la selección natural de sus resultados, con lo cual queda excluida asimismo cualquier teleología. En el «trabajo» de las estructuras así originadas rige absolutamente tal exclusión. Es *como si* el origen, la organización y la función se rigieran por fines, pero sólo en apariencia. Por consiguiente, el organismo sería menos teleológico que la má-

quina, en la que al menos la fabricación se hallaba determinada teleológicamente.

b) Ahora bien, *esta* teleología de la máquina, tomada en préstamo de fuera, tiene su sede originaria en los organismos fabricadores, en los constructores humanos, cuya naturaleza no puede, por tanto, ser totalmente ajena a la teleología. No obstante, según hemos visto, la teoría dominante coloca la teleología de *éstos* en sus meras ideas, no en su causación efectiva; también en ésta sólo «parece» que estuviera regida por fines subjetivos. ¡Para la teoría del epifenómeno hasta las propias ideas sólo lo parecen! La subjetividad del fin, se dice, va de algún modo ligada a la objetividad de la pura acción causal, sin proporcionarle más que un mero aspecto teleológico[5]. Pero el sujeto a quien su propio pensar y obrar «le ofrecen ese aspecto» es el mismo a quien, precisamente por eso, también el ser y operar de los organismos del mundo aparecen así.

2. ¿La causalidad final está limitada a los seres dotados de subjetividad?

Como ya dijimos, supondremos refutada esta engañosa concepción del *como si* de la subjetividad. Pero al reivindicar la acción determinada por el sujeto hemos reivindicado el *fin* en lo vivo sólo hasta donde alcanza la «conciencia», esto es, sólo para las especies dotadas de ella; y en éstas, únicamente para las acciones dependientes de la conciencia, acciones de alguna manera «voluntarias». Mas no lo hemos reivindicado, por ejemplo, para la digestión ni para ninguna función orgánica inconsciente, no espontánea, de las especies correspondientes, como tampoco para la entera vida de los organismos inconscientes (no cerebrales, por ejemplo). Si nos detuviéramos aquí nos encontraríamos con una curiosa división, que en sí misma no es imposible. Con la aparición evolutiva de la subjetividad se introduciría en la naturaleza un principio de acción totalmente nuevo, heterogéneo, y existiría una diferencia *radical* –no sólo gradual– no exclusivamente entre las criaturas que participan –ahora sí según grados– del principio de la «conciencia» y aquellas que no participan, sino también, dentro de las que participan, entre la parte de su ser que está sometida (o parcialmente sometida) al principio y aquella otra, más amplia, que no lo está.

a) La interpretación dualista

Esto no sólo no es impensable, como hemos dicho, sino que, como también ha sucedido, puede pensarse de dos modos diferentes. O bien diciendo que el principio extraño (el «alma») se apodera –caso de no haberlas producido ella misma– de ciertas configuraciones de la materia que le son propicias, pero que habían sido preparadas para otra cosa, y no «para eso», y que las aprovecha para sí en la medida en que resultan idóneas; es decir, que el alma *ingresa en* la naturaleza *cuando* tiene ocasión. O bien diciendo que, *con* la «ocasión», el alma *emerge de* la naturaleza que ha llegado hasta ese punto. La primera alternativa es la del dualismo; es una alternativa en sí misma limpia, pero que carga con todas las objeciones que el dualismo como tal tiene en su contra. Una de esas objeciones se deriva, por ejemplo, de la gradualidad de las transiciones y de la insignificancia de los inicios en la evolución. Resulta dudoso, por no decir grotesco, introducir el dualismo –y con él una porción de trascendencia– ya en la ameba o dondequiera que tenga su comienzo el «sentir»[6]. Ante todo, la doctrina del «ingreso» presupone que el alma, o lo que sea, ya existe y que en cierto modo está aguardando a ingresar en las ocasiones que se le presenten; con otras palabras, que disfruta de una transcendencia independiente que sólo precisa determinadas condiciones materiales para su manifestación física. Recordemos ahora lo que, en lo puramente empírico, bien puede ser el argumento más poderoso del materialismo: que, según toda experiencia humana, hay materia sin espíritu, pero no espíritu sin materia, y que no se conoce ningún ejemplo de espíritus incorpóreos. Mas precisamente esto, es decir, un reino independiente de transcendencia inmaterial y efectiva tiene que ser supuesto por la teoría del «ingreso»; esto, aunque lógicamente es irreprochable, es la hipótesis menos demostrable y es ontológicamente la más violenta de las que puedan pensarse (lo cual no ha impedido que fuera la hipótesis más poderosa en la historia de los esfuerzos del pensamiento en torno al enigma del alma).

b) La teoría monista de la emergencia

Nos queda la otra alternativa: que, con la aparición independiente (si bien no casual) de las condiciones materiales adecuadas, el alma y el espíritu emergen *de* la naturaleza misma, como la propia modalidad adicional de ser de *esas* condiciones. Ésta es, de hecho, la teoría de la *emergent evolution* de Lloyd Morgan y otros; según ella, cuando se alcanzan determinados umbrales críticos en la organización, unas estructuras causales nuevas y más comprehensivas –por ejemplo, atómicas, moleculares, cristalinas, orgánicas...– se superponen mediante saltos a los niveles anteriores, en los que no se hallaban preformadas[7]. La real *novedad* cualitativa de tales «emergencias» queda al mismo tiempo acentuada por su *no transcendencia*, esto es, por su origen exclusivamente inmanente. En el caso de la conciencia es un audaz intento de tener las ventajas del dualismo (a saber, el reconocimiento de la irreductible realidad propia del nuevo nivel) sin las desventajas de su metafísica (la vinculación a la tesis de la transcendencia). En lo que a nuestro problema se refiere, esta propuesta dice que la aparición de la subjetividad es uno de tales «saltos» evolutivos y que la concepción de los niveles precedentes, subyacentes a ella, no necesita verse contaminada con la imputación de «fines», que sólo pertenecerían precisamente al nuevo nivel. Así las cosas, la acción consciente se regiría por fines, tal y como nosotros afirmábamos; pero, en cambio, no se regirían por ellos las funciones orgánicas inconscientes (que es lo que ahora estamos preguntándonos). Justo ése es el sentido del «salto cualitativo».

La teoría es atractiva; pero si la anterior era dudosa ontológicamente, ésta lo es lógicamente. No es sólo que también aquí la gradualidad de las transiciones contradice a la imagen del salto, sino que sólo es autoconcordante si se omite el problema causal. Si el nuevo principio debe tener poder, quien trae ese principio es su fuente más primitiva, a condición de que nada pueda hacer emerger de sí lo que le es *totalmente* ajeno, lo contrario a la ley que le es propia, ni atentar de ese modo contra sí mismo. (Si ocurre eso, entonces habría que establecer un concepto del ser, y con ello también de la «materia» y de la naturaleza entera –un concepto dialéctico, por ejemplo–, en el que ciertamente no han pensado ni en sueños los defensores del emergentismo.) Podría pasarse por alto tal cosa si en el caso de la conciencia se tratara sólo de una *cualidad* nueva añadida a las anteriores (sobrepuesta a ellas, por así decirlo). Pero hemos visto que se trata también de una *causalidad* nueva que repercute sobre la precedente y que, por tanto, la modifica. Las cosas físicas que caen bajo la zona de influencia de la subjetividad no se desenvuelven ya como lo harían sin ella. Por consiguiente, el nuevo nivel tiene la fuerza de influir sobre la base de que ha emergido o, en cualquier caso, de codeterminarla. Pero esto no es compatible con el pensamiento de la emergencia; según él, lo nuevo se *añade* a lo anterior sin modificarlo, como expresión adicional del nivel de organización en ello alcanzado. Una mera cualidad podría hacer esto, pero tendría que ser causalmente inocente; esto es, a pesar de las nuevas *formas* de actuación (incluidas las suyas propias) en que se expresa el complejo entramado causal que se halla en su infraestructura, no le sería lícito convertirse en un sector *en* ese entramado. La teoría sólo puede explicar nuevas estructuras causales, no efectos nuevos. Por ejemplo, el finalismo de la conciencia, extraño a su infraestructura, tendría que limitarse a la conciencia misma y no podría influir en aquélla. Aquí queda excluido el *dominio* de la conciencia. Esto no significa sino que la teoría emergentista, si sostiene seriamente la idea de la novedad esencial de lo sobrepuesto, tiene que vincularse a una forma del paralelismo psicofísico o del epifenomenismo (dicho de modo más general: a la tesis de la impotencia de la conciencia, concebida como pura cualidad); y esto ya lo hemos refutado.

O bien tendría que decir: lo que parece un salto es en realidad una continuación; el fruto se halla prefigurado en la raíz; el «fin» que se hace *visible* en el sentir, el querer y el pensar estaba ya presente, de manera invisible, en el proceso que conducía a él; y presente no sólo en el sentido de una eventual apertura permisiva para él en el momento en que debiera intervenir desde arriba en la causalidad física, sino presente ya como disposición positiva y tendencia selectiva hacia su aparición final, en la medida en que las condiciones le abrieran el camino. El crecimiento estaba así realmente orientado en ese sentido. En otras palabras, a lo que lleva a lo nuevo hay que atribuirle una previa potencialidad para eso «nuevo» que alguna vez surge y que, por tanto, no es totalmente nuevo;

eso nuevo ha de ser entendido como actualización, como *telos*, como cumplimiento de un proceso dirigido hacia ello. Dicho brevemente, la doctrina emergentista sólo es sostenible lógicamente en conexión con una ontología general «aristotélica». Pero justo esto debería evitarse: a la infraestructura debería librársela de que fuera interpretada desde la sobreestructura. Las categorías explicativas de esta última *no* deberían tener que ser exportadas a la infraestructura; la nueva causalidad que allí aparece no debería ser contemplada como preformada ya aquí y apuntando hacia ella. En una palabra, debería evitarse la teleología. Pero, como ya hemos mostrado, esto conduce al callejón sin salida del salto absoluto y a la impotencia del espíritu.

Podemos, pues, decir que el principio de la *novedad* emergente, teóricamente valioso, no tiene por qué ser totalmente arbitrario y, con ello, irracional; tiene que ser temperado por la *continuidad*, una continuidad de contenido y no meramente formal, de modo que tengamos que *dejarnos instruir por lo más elevado y rico acerca de todo lo que se halla por debajo*. Esto no es en absoluto una corrección marginal, sino una corrección que afecta al núcleo del asunto. Como se sabe, «continuidad» significa hoy, a la inversa, que lo inferior debe instruirnos sobre lo superior. Precisamente este reduccionismo es lo que la teoría emergentista intentaba rehuir sin tener que optar por la dirección opuesta, esto es, evitando una elección incómoda. Mas aquí se puede decir: *non datur*.

3. La causalidad final se halla presente también en la naturaleza preconsciente

Con esto queda indicada nuestra posición. El ser –o la naturaleza– es uno y da testimonio de sí en aquello que él *deja* que emerja de sí. Lo que sea el ser es algo que hay que deducir de su testimonio; y, naturalmente, de aquello que más dice; de lo más claro, no de lo más oculto; de lo más desarrollado, no de lo menos desarrollado; de lo más pleno, no de lo más pobre. O sea: de «lo más elevado» accesible a nosotros.

a) La abstinencia propia de la ciencia natural

Este testimonio de nuestro propio ser es conscientemente ignorado por la ciencia natural tanto en razón de la bien fundada prohibición del antropomorfismo como en razón del occamista principio de economía y, a la postre, en razón de la imposibilidad de cuantificar las «metas». Esto es *metodológicamente* correcto. En la investigación de procesos vitales elementales –en el nivel molecular, por ejemplo– el biólogo procede *como si* no supiera que es en el organismo entero donde esos procesos tienen lugar; en la investigación de los organismos inferiores, como si no supiera que los hay superiores; en la investigación de los superiores, como si no supiera que poseen una subjetividad; en la investigación de los más desarrollados y de su cerebro, como si no supiera que el pensamiento determina su ser. Es decir, se coloca en la perspectiva de aquellos «inicios» en los que de hecho nadie sino Dios podía prever qué emergería alguna vez de ellos en su evolución, o en la perspectiva de aquellos componentes elementales de lo emergido mismo a los que nadie sino Dios les puede «ver» qué es lo que complementariamente les es inherente en lo «invisible».

b) El carácter ficticio de la abstinencia y su autocorrección por la existencia científica

Pero al biólogo no le conviene menos tener presente que se trata de una ficción. La utilidad metodológica de la ficción es manifiesta y es algo que no necesita ser explicado aquí, pues, como tal, no es puesto en cuestión. Pero no es lícito confundir la utilidad metodológica con la decisión ontológica. Naturalmente, el investigador que se ocupa de los inicios de la vida sabe de la serie entera de la evolución; el que se ocupa del metabolismo celular sabe del organismo en su conjunto; el que se ocupa del cerebro sabe del pensamiento, etc. Más aún, sólo de ese conocimiento procede su *interés* por la investigación de lo elemental. Ante todo sabe de ese interés suyo y de su actividad mental a él dedicada. Ha de tomar eso en serio, en su autonomía, pues en caso contrario no podría esperar alcanzar la verdad, ni siquiera distinguirla de la falsedad, ni podría

otorgar validez alguna a su pensamiento. Pero al suponer la autonomía de su pensamiento –esto es, el poder de éste hacia dentro–, también ha reconocido ya lógicamente (como en otra parte se ha mostrado) su poder hacia fuera –esto es, el poder del interés motivante–, puesto que la autodeterminación mental sólo es posible en conexión con la determinación causal del cuerpo; el pensamiento sólo es posible con la libertad interna *y* externa; por ejemplo, en la transcripción de los resultados de su pensamiento. De este modo (si no se refugia en un dualismo fantástico) el investigador reconoce el espíritu, más aún, la subjetividad y el *interés* en general como principios efectivos *en* la naturaleza; esto es, extiende implícitamente su concepto de naturaleza más allá de su propio modelo. Al tomarse en serio a sí mismo (como tiene que hacer), y al no tomarse a la vez como una excepción peculiar (cosa que no puede hacer, en cuanto miembro de la especie humana), no puede dejar de acreditarle a la *naturaleza* la generación de causalidad final, es decir, no puede dejar de ver ésta como algo no enteramente ajeno a aquélla. Bien podrá después, al analizar la pura materia (una abstracción de la *plenitudo entis*), seguir aferrándose al mínimo elegido, puramente «externo», como exige el proceder de la física. Pero tendrá que resistir a la tentación de convertirse en un metafísico reduccionista en razón de esa evidencia mínima artificialmente reducida, cosa que parece más difícil que resistir a la tentación opuesta del antropomorfismo.

c) El concepto de fin allende la subjetividad: su compatibilidad con la ciencia natural

Al filósofo sólo le queda ya mostrar qué es lo que significa para el *status* del *fin* el hecho de que el testimonio que la subjetividad da de su propia existencia no se limite a ella misma, sino que afecte al concepto entero de naturaleza. Obsérvese que estamos interesados en el concepto de naturaleza en razón de la doctrina de los fines, no en el concepto de fin en razón de la doctrina de la naturaleza. Lo que pretendemos –a la postre, en razón de la ética– es extender la *sede ontológica* del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser, sin re-

currir luego a lo oculto para la *explicación* de lo que lo contiene (y que se manifiesta con un rostro muy diferente). Para ello es suficiente la siguiente reflexión.

Al ser la subjetividad, en cierto sentido, un fenómeno superficial de la naturaleza –la punta visible de un iceberg mucho más grande–, ella habla por el interior mudo. Dicho de otra forma: el fruto delata algo de la raíz y del tronco de los que ha crecido. Dado que la subjetividad presenta fines eficaces –de ellos vive completamente–, ese interior mudo que sólo a través de ella tiene voz –o sea, la materia– ha de albergar ya en sí, en forma no subjetiva, fines o algo análogo a ellos.

¿Tiene sentido hablar de un «fin» que no es subjetivo, es decir, que no es mental? Y un fin en la materia ¿no desbarataría la explicación causal de la física? En respuesta a la segunda pregunta diremos que, naturalmente, no es cierto que una comprensión «aristotélica» del ser contradiga a la moderna explicación de la naturaleza o no se compadezca con ella, y, menos aún, que sea refutada por ella. La objeción a ella era que tal comprensión del ser no «explica» que para la explicación causal pueda prescindirse de las causas finales y que, por tanto, la hipótesis de éstas resulta ociosa y que su invocación resulta incluso peligrosa, puesto que induce al no-saber-todavía las verdaderas razones a buscar refugio en un pretendido saber y nos dispensa de continuar la investigación (sería un caso de lo que Spinoza llamó *asilum ignorantiae*). Esto es totalmente correcto en lo que a la metodología se refiere y, en virtud de la suficiencia de las «causas eficientes» –esto es, de meras cantidades de fuerzas bajo leyes constantes–, queda confirmado continuamente por todas las explicaciones *particulares* que han sido llevadas lo bastante lejos. Queda por saber si esa suficiencia se extiende de lo particular a la explicación del todo. Propiamente tal suficiencia sólo está probada para las simplificaciones artificiales que se dan en los experimentos o para las simplificaciones más extremas de la naturaleza, es decir, las astronómicas[8]. Las expectativas y también el deber del investigador de la naturaleza van más allá de ello, *ad infinitum*, y no necesitamos aventurar ninguna predicción sobre el éxito de este inacabable proceso de análisis reductivo. De cualquier modo, explicar la naturaleza no equivale a comprenderla. Recordemos que no pretendemos explicar la naturaleza con fines conjetu-

rales, sino interpretar para el concepto de naturaleza la probada presencia de fines en ella (que, por tanto, no la contradicen), dejando aquí sin decidir el modo *como* una «teleología» generalizada en la naturaleza se hace valer inconscientemente en su entramado causal determinista (no tanto contra él cuanto por medio de él): de igual manera que la ciencia natural ha de dejar sin decidir cuán densa o cuán rala, cuán clara o cuán ambigua es realmente la red causal que subyace a las cosas (por debajo de cierto umbral). A la ciencia le basta con que en los ámbitos *mensurables* salga siempre bien el cálculo cuantitativo-determinista, esto es, que sus ecuaciones sean correctas o que su método no quede desmentido. Y esto es perfectamente compatible con una subyacente teleología del acontecer. Lo único que propiamente afirmamos es que la ciencia natural no nos lo dice todo sobre la naturaleza; su incapacidad para dar cuenta, partiendo de sus premisas, de la conciencia y ni siquiera del caso más elemental del sentir (¡el fenómeno mejor probado de todo el universo!) es el testimonio, admitido en todas partes, de ello: la punta del iceberg precisamente. No es una incapacidad transitoria, sino una incapacidad esencial; y una paradójica consecuencia paralela de esto es que la propia ciencia natural, en cuanto acontecimiento que se da en el universo que debe ser explicado, queda para siempre excluida de lo que ella puede explicar.

d) El concepto de fin allende la subjetividad: sentido del concepto

Queda aún la cuestión de qué sentido puede tener hablar de un «fin» que no es sostenido por un sujeto en su subjetividad y que, por tanto, no es de alguna manera «pensado», o sea: la cuestión de si puede hablarse con sentido de un fin no mental. Naturalmente, sería el colmo del ridículo afirmar la inmanencia de un fin o una meta en el órgano de la digestión, en las células corporales, en los organismos inferiores o incluso en el proceso evolutivo, si esto incluyera algún tipo de *mentalidad* –para no hablar de una intención consciente con la correspondiente representación de una meta–. Imputando esa ridiculez, la polémica contra el *concepto* de teleología realizada en nombre de la ciencia natural (que hay que distinguir de la polémica

contra su *status* de explicación) se ha hecho siempre demasiado fáciles las cosas. Es cierto que sólo sabemos en primer término y directamente mediante lo que *sabemos*, mediante lo que es consciente; es decir, sabemos de la meta consciente (y sólo de la propia de cada uno); decir esto es casi una tautología. Pero incluso en la claridad de nuestra mentalidad intensificada sabemos de algo que es más o menos consciente, de grados de representacionalidad; y en modo alguno carece de sentido, tampoco en lo que se refiere a nosotros mismos, hablar de impulso oscuro, más aún, de deseos y aspiraciones inconscientes. Y si descendemos desde el nivel humano al de los animales, el principio de continuidad prescribirá la admisión de infinitos matices, en los que seguramente lo «representacional» desaparece alguna vez (se supone que allí donde ya no existan órganos de los sentidos), pero lo apetitivo seguramente no desaparece nunca al desaparecer la sensibilidad[9]. También aquí nos encontramos ciertamente en la «subjetividad», pero estamos ya en una subjetividad tan difusa que el concepto de sujeto individual va desapareciendo y en algún lugar la serie se pierde en lo carente de sujeto. ¿Desaparece con ello en lo carente de meta, en lo carente de fin? No necesariamente. Al contrario: en la dirección inversa, ascendente, no cabría concebir que la aspiración subjetiva haya subido en su concreción sin que en modo alguno hubiera aspiración. Algo que era ya de su especie tiene que haberla conducido desde la oscuridad hasta la mayor luminosidad.

Claro está que siempre le queda a la «aspiración» como tal un aspecto «psíquico». ¿Y por qué no? «Psique» y «yoidad» no son idénticas, y la primera puede muy bien ser en forma generalizada un accesorio de toda materia o de todos los agregados materiales de ciertas formas de orden, mucho antes de que en las entidades de organización compleja, metabólicas, separadas del mundo que las rodea, o sea, en los organismos autónomos, alcance individuación y con ello el horizonte de la *yoidad*. No entraremos en discusión con quienes insisten en que también en lo psíquico difuso, subyacente, hay «subjetividad». En tal caso, o bien carecería de «sujeto», o bien podría decirse de la «naturaleza» que es su sujeto impersonal, un sujeto total inconsciente (signifique esto lo que signifique), y no un sujeto individual diferenciado de los demás. No me parece que esta apetencia difusa requiera en absoluto tal hipostatización; y, a la

vista de lo que la materia sin vida y su distribución en todo indica, creo más bien en una subjetividad sin sujeto –esto es, en la dispersión de una germinal intimidad apetitiva en innumerables elementos particulares– que en su inicial unidad en un sujeto total metafísico. (Esto significa que el panteísmo no es un complemento necesario del panpsiquismo.) «Unidades» de agregados discretos de lo múltiple, orgánicas o inorgánicas, constituirían ya un resultado avanzado, una cristalización, por así decirlo, de aquella tendencia dispersa, y serían indisociables de la diferencia o la individuación. Pero estas especulaciones van mucho más lejos de lo que nos es aquí necesario.

En cualquier caso, repetimos, así como lo manifiestamente subjetivo (lo cual es también siempre particular) es algo así como un fenómeno superficial de la naturaleza al que se le ha hecho subir, así también está enraizado en la naturaleza y se halla en continuidad esencial con ella; es decir, ambos participan del «fin». De acuerdo con el testimonio de la vida (que nosotros, sus vástagos dotados de autovisión, deberíamos ser los últimos en negar), afirmamos que el fin en general se aloja en la naturaleza. Todavía podemos decir algo más en cuanto al contenido: que con la producción de la vida la naturaleza proclama al menos *un* determinado fin, la vida misma; esto quizás no signifique otra cosa que la liberación del «fin» en general para llegar a fines definidos, también perseguidos y disfrutados subjetivamente. Nos guardaremos de decir que la vida es «el» fin o uno de los principales fines de la naturaleza; acerca de ello no podemos hacer conjetura alguna. Es suficiente con decir: un fin. Pero si (según una conjetura que no deja de ser razonable) el «ser-fin» fuera el fin fundamental, el fin de todos los fines, por así decirlo, entonces, en cualquier caso, la vida, en la cual deviene libre el fin, sería una magnífica forma de ayudar a cumplir *ese* fin.

e) La voluntad, la ocasión y la canalización de la causalidad

Digamos todavía unas palabras aclaratorias sobre la clase de «voluntad» que aquí se atribuye a la naturaleza. Es un querer-autotranscenderse que, sin embargo, no precisa ir ligado al saber, que ciertamente no va ligado a un saber previo ni a una representación

de metas, pero que sí *va ligado*, sin duda, a una capacidad de discriminación, de modo que la causalidad, al encontrarse con la configuración física adecuada, no se enfrenta con indiferencia a su invitación, sino que prefiere aceptarla y se introduce en la abertura ofrecida, para ir abriéndose cauce mediante las sucesivas ocasiones[10]. En qué medida pueda la «tendencia» producir por sí misma tales ocasiones –es decir, dónde comience el poder directo del interés, a diferencia del mero aprovechamiento indirecto de la suerte– es cuestión aparte. Lo más prudente es decir que hay ahí una orientación a la meta, la cual percibe las ocasiones. A la inversa, también hay que contar con que las ocasiones nuevas den origen a metas nuevas otrora desconocidas, y quizás por ello fuera mejor –en cualquier caso, más prudente– hablar de disposición para la meta, en vez de orientación hacia la meta. (¡Cuántas empresas humanas no transcurren así!) Pero sin duda tal «inspiración» de metas y la novedad de lo inspirado afectarían más a lo particular que al sentido del conjunto; y también en la entrada en escena de la ocasión inspiradora podría haber cooperado ya una anterior orientación hacia la meta, que de todos modos quedaría después sorprendida por las posibilidades que se le abren de resultas de su acción. Sobre esta relación puede especularse, pero nada decidirse, especialmente en lo que se refiere a la «primera» ocasión con la que comenzó la «vida». En cualquier caso, aunque el primer comienzo –la agregación de átomos hasta formar moléculas orgánicas– fuera una pura casualidad, no precedida por ninguna tendencia que alcanzara en ello su cumplimiento (lo que a mí me parece disparatado), a partir de ahí se haría cada vez más visible una tendencia. Y no me refiero sólo a la tendencia hacia la evolución (que puede permanecer en reposo tanto tiempo como se quiera), sino ante todo a la tendencia de la existencia *en* sus productos. En un estudio ontológico, al que aquí sólo puedo aludir, he intentado mostrar cómo en el más simple *organismo* real –es decir, en el organismo dotado de metabolismo, que, como tal, es independiente y a la vez dependiente y menesteroso– se dibujan ya los horizontes de la mismidad, del mundo y del tiempo, bajo la imperiosa alternativa de ser o no ser[11].

Para contestar, en fin, a la cuestión del punto segundo del presente apartado (p. 124), tiene sentido –y no es tan sólo una metáfora tomada de nuestra subjetividad– hablar del *fin* inmanente, si

bien absolutamente inconsciente e involuntario, de la digestión y de su aparato en el conjunto del cuerpo vivo, y de la vida como fin propio precisamente de ese cuerpo. Tiene sentido –y mayor probabilidad[12] a su favor que la tesis contraria– hablar de un «trabajo» en la naturaleza y decir que por sus sinuosos caminos «ella» labora hacia algo, o que «eso» labora en ello de diversos modos en la naturaleza. Aunque eso sólo hubiera comenzado con la «casualidad» de la vida, sería suficiente; con ello el «fin» ha sido extendido allende toda conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propio de éste; y podemos dejar sin decidir hasta qué punto su dominio sobre lo vivo llega hacia abajo hasta las formas elementales del ser. Al ser como tal de la naturaleza es preciso atribuirle la disposición para ello.

V. La realidad natural y la validez: de la cuestión del fin a la cuestión del valor

Pero con esta expansión sobre la realidad, ¿se ve libre el «fin» de la maldición de la «subjetividad»? ¿La universalidad de la aparición significa sanción de la validez? ¿Hemos ganado algo para la ética –a la que lo que le importa es la vigencia objetiva de valores, que justo por ello *deben* convertirse en fines– con la demostración de que el fin está ya presente *de facto* en la naturaleza? ¿Puede la naturaleza legitimar fines por el hecho de tenerlos? Se trata de la vieja cuestión de si el ser en general puede fundamentar un deber. De ello se ocupará el capítulo siguiente, dedicado al *status* de los *valores*. Pero a modo de transición vamos a decir ya aquí una primera cosa sobre la relación entre universalidad y validez, así como sobre la relación entre la «mera» subjetividad y una subjetividad que atraviesa la naturaleza dominándola.

1. *La universalidad y la legitimidad*

Se dice que todos los hombres aspiran a la felicidad; y se dice eso no como una constatación estadística, sino con el añadido de que eso es algo que está en su naturaleza, esto es, como una constatación ontológica. La universalidad así estipulada de la meta de la felicidad no es por el momento más que un *factum*; no parece que se precise aprobar necesariamente la aspiración a ella que con él se hace necesaria; se la puede despreciar o rechazar. Pero lo que sí es necesario concederle a esa aspiración es que no es elegida voluntariamente; y al menos el hecho de que esté implantada tan universalmente en nuestra naturaleza procura una fuerte presunción en favor de que es una aspiración justificada y que indica, si no un deber, sí un derecho a su

meta: es decir, que al menos nos es lícito, si es que no debemos, aspirar a él (si se cumplen ciertas condiciones). Pero entonces se derivaría el deber –en este caso sí un deber– de respetar en los demás este derecho, esto es, de no impedirlo, quizás incluso de fomentarlo. Y de ese interés de otros, que hay que respetar, podría incluso derivarse para mí de modo mediato –si es que no existe ya inmediatamente– el deber de procurar también mi propia felicidad, cuyo menoscabo sería una perturbación de la felicidad general... Si cabe argumentar de este modo o de otro parecido, entonces la universalidad fáctica y condicionada por la naturaleza de la aspiración a la felicidad, que tan bien le viene a la mencionada presunción de su justificación, contribuirá de todas maneras en algo a la legitimación. Hablamos nada más que de una presunción, pues esto es sólo una consideración provisional y no es aún una prueba filosófica seria. Pues que en general haya cosas tales como derechos y deberes, licitudes y deberes, eso es algo que en modo alguno se deriva del argumento mismo, sino que está ya presupuesto en él. Mas *si* hay tales cosas, entonces el voto de la naturaleza constituye una importante indicación para su determinación y quizá constituya incluso una sanción. Esta cuestión ha de esperar todavía.

En nuestro ejemplo, que ha sido elegido de manera convencional y sólo a modo de ilustración, prestemos atención a la diferencia entre universal y particular. En las metas particulares y en la voluntad de los sujetos individuales y en sus eventuales conflictos es donde normalmente surge la *cuestión* del derecho y el valor, mientras que ambos le son gustosamente concedidos a todo lo que es común; y es ahí, en los empeños particulares, donde más hablamos de la «mera subjetividad» de los fines y valoraciones, y sólo ahí donde hablamos de voluntariedad, la cual tiene primero que justificarse. Ahora bien, de una «subjetividad» de la *naturaleza* habría que decir ciertamente que no es particular ni voluntaria, y que, frente a nuestras opiniones y deseos privados, ella tiene todas las ventajas del todo frente a las partes, de lo duradero frente a lo efímero, de lo grande frente a lo diminuto.

2. *La libertad de negar la sentencia de la naturaleza*

Pese a todo, la sentencia de la naturaleza –esto es, el partidismo de sus fines– podría ser contradicha si nos sirviéramos para ello de *uno* de esos fines, a saber: de la *libertad*. Es prerrogativa de la libertad humana poder decir no al mundo. Que el mundo tiene valores es cosa que ciertamente se sigue de modo directo del hecho de que tiene fines (y, en este sentido, de acuerdo con lo anterior, no se puede continuar hablando de una naturaleza «libre de valores»); pero yo no necesito compartir los «juicios de valor» de la naturaleza e incluso puedo decidir que «mejor fuera que nada viniera a la existencia». Y se ha de admitir que, *per se*, ni la superioridad de la naturaleza en grandeza, duración y poder, ni la magnificenciade sus frutos, confieren ya ninguna *autoridad*, y ello ni siquiera tras haber quedado anulado su presunto «desencantamiento» (Max Weber) en el punto decisivo, el de la extrañeza respecto del fin y el valor, así como –podría añadirse demagógicamente– tampoco entre los hombres la superioridad numérica de la opinión de las masas sobre la minoría cimenta una verdad.

Mas, para empezar, no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente es distinto contradecir a la profundamente fundada y largamente proclamada sentencia de la naturaleza –que también nosotros compartimos–, que contradecir a las variables y «superficiales» opiniones de los hombres. Ante todo, yo sólo puedo disentir *legítimamente* de la naturaleza si puedo invocar una instancia externa a ella, esto es, una transcendencia que posea por su parte la autoridad que se le discute a la naturaleza; es decir, con la condición de algún dualismo. (Pues el disenso por razones de mero gusto sería una frivolidad.) Ese dualismo tendría que trabajar con la teología de un Dios que, o bien no sería en absoluto responsable del mundo, o bien estaría dificultado en su creación por un principio opuesto, o bien habría creado mal el mundo con una intención superior; y trabajar asimismo con un mundo correlativamente malo (no sólo indiferente); y trabajar además, en todo caso, con la doctrina de un alma transcendente que ejecuta aquel acto de disentir; por consiguiente, con una teoría «gnóstica» del ser, que sería lo último que estaría dispuesto a admitir cualquiera que participe en

esta disputa. Pero en el monismo el disenso legítimo sólo sería posible en lo particular, no en el todo.

3. *No está demostrado el deber de afirmar la sentencia de la naturaleza*

Ahora bien, la imposibilidad de una *negación* legítima no basta ya para legitimar el objeto mismo, es decir, para exigir legítimamente su *afirmación*. (Al menos ficticiamente sería pensable un punto de vista de neutralidad general –como sucedería en una naturaleza libre de valores–, un punto de vista que para los casos particulares dejaría realmente tan sólo el gusto personal.) Ni siquiera el hecho de que, al disociarnos del todo –lo cual es un ejercicio de libertad–, hagamos uso de la decisión valorativa de la naturaleza en favor de la libertad, ni siquiera eso nos obliga a afirmarla, como podría parecer de acuerdo con una conclusión puramente lógica. La lógica sólo puede recriminarnos la contradicción entre nuestro juicio de negación o indiferencia y la afirmación en él practicada del instante cargado de interés (como ocurre en cualquier uso de la vida, si exceptuamos el suicidio), sin poder transformar, en nombre de la consecuencia, esta inconsecuente afirmación *de facto* en una auténtica afirmación *de iure*, a partir de nosotros. Para esto, es decir, para la afirmación real, obligatoria, es necesario el concepto de *bien*, que no es idéntico al de valor, o que, si se quiere, marca la diferencia entre el *status* objetivo y el *status* subjetivo de valor (o, de modo más simple: entre valor en sí y valoración por alguien). Con el esclarecimiento de la relación entre bien y ser (*bonum* y *esse*) es como una doctrina del valor puede esperar fundamentar la eventual obligatoriedad de los valores, precisamente como fundamentación del bien en el ser. Sólo a partir de ahí cabría mostrar que la naturaleza, al endosar valores, tiene también autoridad para sancionarlos y le es lícito exigirnos a nosotros y exigir a toda voluntad consciente su reconocimiento en su centro.

La demostración hasta ahora dada de que la naturaleza alberga valores, puesto que abriga fines, y que por tanto es cualquier cosa menos una naturaleza libre de valores, no ha dado todavía respuesta a la pregunta de si queda a nuestro arbitrio o es deber nuestro

adherirnos a su «decisión de valor», de si, expresado paradójicamente, los valores innegablemente puestos por ella y para ella son también valiosos (¡o, al menos, el *tener-valores* como tal!); sólo en ese caso sería ya un deber asentir. Esta cuestión no puede ser ya respondida por la doctrina de los fines, que guiaba aquella prueba, sino que tiene que ser respondida por la doctrina de los valores, a la que ahora vamos a dedicarnos. Mas fue aquella demostración de la inmanencia de fin en el ser la que hizo posible el planteamiento de esta cuestión; y se verá que con tal demostración se ganó ya para la teoría de la ética la batalla decisiva.

CAPÍTULO CUARTO

El bien, el deber y el ser: la teoría de la responsabilidad

I. El ser y el deber

Fundar el «bien» o el «deber» en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre deber y ser. Pues lo bueno o valioso, cuando lo es por sí mismo y no sólo gracias a un deseo, necesidad o elección, es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad; con ello se convierte en un deber tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción. Lo que decimos es, pues, que un «mandamiento» puede partir no sólo de una voluntad que mande –un Dios personal, por ejemplo–, sino que puede partir también de la inmanente exigencia de su realización de un *bien-en-sí*. Y el *ser-en-sí* del bien o el valor significa que pertenecen a la realidad del ser (no necesariamente por ello a la actualidad de lo existente en cada momento); con ello la axiología se convierte en una parte de la ontología. ¿Qué relación tiene esto con nuestro anterior diagnóstico de la esencia de la naturaleza?

1. *«Bueno» o «malo» como relativos al fin*

En la medida en que la naturaleza sustenta fines o tiene metas, como ahora queremos suponer, pone también valores; pues en el fin anhelado *de facto*, y sea cual sea el modo como esté dado, su consecución se convierte en un bien, y su frustración, en un mal. Con esta distinción comienza la posibilidad de atribuir valor. Pero *dentro de* la actitud orientada a la meta, actitud decidida de antemano y en la que sólo se trata ya del éxito o del fracaso, no es posible ningún juicio sobre la bondad de la meta, por lo cual tampoco cabe derivar de ella, más allá del interés, ninguna obligación. En

la medida, pues, en que en la naturaleza se hallan instaladas fácticamente metas, incluidas las nuestras, parecen no gozar de otra dignidad que la de la facticidad; y entonces habría que medirlas sólo por la intensidad de su motivación o, quizás, por el placer reportado por su consecución (o por el dolor de su no consecución). Sólo podríamos decir entonces que en su hechizo hay un mejor o un peor, pero no que haya un bien en sí que exija nuestro asentimiento. ¿Tiene entonces algún sentido decir que algo *debe* ser, con independencia de que promueva ya o no promueva por sí mismo su aparición influyendo sobre el impulso, el instinto o la voluntad? Un «bien en sí», hemos dicho, sería algo semejante. Pero hasta ahora el bien o el mal se han mostrado tan sólo como el correlato de una orientación ya presente de antemano al fin, a cargo de la cual se deja el ejercer precisamente sobre la voluntad aquel poder que sale a la luz *ex post facto* en sus «decisiones» –su resultado–. El fin implantado se impone y no precisa ningún deber; y en sí tampoco podría en absoluto fundamentarlo. En el mejor de los casos, el fin se serviría de la ficción de un «deber» como medio de su poder.

2. *La finalidad como bien-en-sí*

Lo que rige para los fines concretos –que su facticidad es lo primero y la validez de «bueno» o «malo» referida a ella es lo segundo, determinada ciertamente por aquélla *(de facto)*, pero no legitimada *(de iure)*–, ¿rige también para la finalidad misma como carácter *ontológico* del ser? Aquí las cosas, así me parece, son distintas. En la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser. No estoy seguro de si esto es un juicio analítico o es un juicio sintético, pero en modo alguno puede irse más allá de la autoevidencia que posee. Sólo se le puede oponer la doctrina del nirvana, que niega que tener fines sea un valor, pero que a la vez afirma el valor de la liberación de eso y la convierte por su parte en un fin. Puesto que, evidentemente, aquí no es posible la indiferencia (lo rechazado se convierte en un valor negativo), quien no sea partidario de la paradoja de un fin negador

de fines tendrá al menos que admitir la tesis de la autoacreditación del fin como tal en el ser, y suponerla como *axioma ontológico*[1]. Que de aquí se sigue un deber –si alguna vez el primer bien, de tal modo autovalidado, en algún bien derivado de él, tras su existencia, cae bajo la custodia de una voluntad–, es algo que resulta analíticamente del concepto *formal* de bien en sí. Sin embargo, la primera determinación en cuanto a su *contenido* de ese primer bien, y al mismo tiempo su asentamiento en la realidad, no se derivan de otra cosa que de la intuición precisamente de ese contenido –ya ejemplificado por el ser–, en su dignidad axiomática: la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin. Aunque su reconocimiento como axioma (un acto, por lo pronto, de pura teoría) fuera una elección metafísica última que no pudiera acreditarse más allá –quizá tan poco como la autoelección del ser que ese reconocimiento asume–, tal reconocimiento dispone de su propia intuición evidente, la cual puede articularse aproximadamente como sigue.

3. *La autoafirmación del ser en el fin*

En la aspiración a la meta como tal –cuya realidad y efectividad en el mundo debe darse por cosa hecha tras lo dicho en el capítulo anterior– podemos ver una fundamental autoafirmación del ser, que lo pone *absolutamente* como lo mejor frente al no-ser. En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer «sí». Esa diferencia no está, pues, tanto en la distinción entre algo y nada (que, en caso de indiferencia a los valores del algo, sería sólo la misma distinción, indiferente a los valores, entre dos indiferencias), cuanto en la distinción entre un interés por el fin en general y la indiferencia, de la cual podemos ver como forma absoluta la nada. Un ser indiferente no sería más que una forma más imperfecta –pues llevaría la mácula del sinsentido– de la nada; y, en realidad, sería inconcebible. Que al ser hay algo que le importa –al menos él mismo– es lo primero que sobre él puede enseñarnos la

presencia en él de fines. El siguiente valor sería entonces la maximización de la finalidad, esto es, la riqueza de metas anheladas –y, con ello, del bien y el mal posibles–; este valor resulta del valor fundamental del ser en general en incremento de su diferencia frente al no-ser. Cuanto más variado es el fin, tanto mayor es la diferencia; cuanto más intenso, tanto más enfática su aceptación y, al mismo tiempo, la justificación de ésta: en el fin el ser se hace a sí mismo merecedor de su dispendio.

4. El «sí» de la vida: enfático como «no» al no-ser

En la vida orgánica ha manifestado la naturaleza su interés y lo ha satisfecho progresivamente –al precio de los correspondientes fracasos y destruccciones– en la enorme variedad de sus formas, cada una de las cuales es un modo de ser y apetecer. Ese precio es necesario, pues cada fin puede realizarse tan sólo a costa de otros fines. La multiplicidad genérica es una selección semejante, de la cual resulta imposible decir que haya sido siempre «la mejor», pero cuya conservación es de seguro un bien frente a la alternativa de la aniquilación o la decadencia. Pero el interés se manifiesta, todavía más que en la extensión del espectro genérico, en la intensidad de los fines propios del ser vivo, en los cuales el fin de la naturaleza va haciéndose cada vez más subjetivo, esto es, va haciéndose cada vez más propio de su correspondiente realizador. En este sentido, cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin[2]. Y precisamente aquí, mediante la oposición de la vida a la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática. La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser, pues en su menesterosidad constitutiva –que viene dada por la necesidad del metabolismo y cuya satisfacción puede verse frustrada– tiene en sí la posibilidad del no-ser como su siempre presente antítesis, o sea, como amenaza. Su modo de ser es la conservación mediante el obrar. El «sí» de todo anhelo está reforzado por el activo «no» al no-ser. El ser se convierte, mediante el «no» negado, en un empeño positivo, esto es, en la constante elección de sí mismo. La vida como tal, con el peligro de no-ser que le es inherente,

es expresión de tal elección. Así pues, es la *muerte* –esto es paradójico sólo en apariencia–, es decir, es el poder morir, el poder morir en cualquier momento, y su permanente postergación, lo que pone su sello en la autoafirmación del ser: con ello esa autoafirmación se convierte en aspiraciones individuales de los seres.

5. La obligatoriedad del sí ontológico para el hombre

Ese «sí» que se repercute ciegamente a sí mismo adquiere fuerza obligatoria en la libertad del hombre, una libertad que ve y que, en cuanto resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, no es ya simplemente su ulterior ejecutor, sino que, con el poder sacado del saber, puede también ser su destructor. El hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder el no al no-ser. Pero este paso del querer al deber es precisamente el punto crítico de la teoría moral; en él queda desbaratada muy fácilmente su fundamentación. ¿Cómo es que se convierte en un deber aquello de lo que desde siempre ha venido cuidándose en su conjunto el ser a través de todas las voluntades particulares? ¿Cómo es que hay ese salirse el hombre de la naturaleza, en virtud del cual salirse debe él colaborar con normas a su dominio y, para ello, limitar su propia y original herencia natural, la voluntad? ¿No consistiría precisamente el cumplimiento del fin de la naturaleza, que fue el que produjo la voluntad, en el más pleno ejercicio de ésta, lleve a donde lleve? Justo éste sería el valor en sí al que el movimiento del ser había aspirado; ésa sería su sentencia, que podría exigir acatamiento, pero que no lo necesita en absoluto.

6. El problematismo de un deber distinto del querer

Admitido que la finalidad en sí es el bien primario y que en cuanto tal «exige», dicho abstractamente, su realidad, ella significa ya precisamente *querer fines* y, a través de ellos –que son condiciones de la continuidad de su existencia–, quererse a sí misma como el fin fundamental. Ella misma, la finalidad dada por la naturaleza, pro-

porciona el cumplimiento de su exigencia de ser; tal exigencia se halla, pues, en buenas manos, al estar en las suyas. Dicho llanamente, la autoconservación no precisa ser mandada y no requiere otra persuasión que la del placer que va asociado a ella; su querer, con su sí y su no, es lo primero que está ya siempre ahí y se cuida de su tarea (mejor o peor en el caso particular, pero siempre en la medida de sus capacidades). Por tanto, aun si «deber-querer» fuera un concepto con sentido, aquí sería superfluo y, en consecuencia, también lo sería el concepto (que sí tiene sentido) de «deber-hacer», pues el querer, que ya está presente, trae consigo automáticamente el hacer. Pero donde existe la posibilidad de *elegir* entre un mejor y un peor (es decir, entre un más eficaz y un menos eficaz), como ocurre en el hombre, ahí ciertamente puede hablarse, en nombre de la voluntad de fin, de un «deber» de elegir el mejor camino; es decir, puede hablarse (con Kant) de un «imperativo hipotético» de prudencia, que atañe a los medios y no al fin mismo. Pero por muy importante que tal imperativo pueda llegar a ser en la jungla de los asuntos humanos, tiene poco que ver con el imperativo incondicional de la moralidad. Éste ha de extenderse también a los fines, más aún, ante todo a ellos. (Que ese imperativo sea su propio fin, como a la postre pensó Kant, es algo insostenible; más adelante hablaremos de ello.) Tampoco procura ninguna ayuda hablar de la superioridad de fines «más altos» sobre fines «más bajos» como razón determinante de la elección, mientras no esté ya definida éticamente tal distinción y sea cosa hecha algo así como un deber del fin más alto. Con buenas razones puede decirse que pintar la Capilla Sixtina es un fin más alto que saciar un hombre atroz; pero pregúntese a «la rata migratoria» de Heine si de eso puede derivarse una ley para la acción. Desde el ser-en-sí del valor o del bien, que, junto con su «exigencia» abstracta, nos es lícito ya presuponer aquí, queda de todos modos todavía un paso que dar para llegar a la *tarea* que aquí y ahora se le impone a la acción como *suya*: el paso de lo intemporal a lo temporal. Pero tras ese paso acecha la sospecha de que incluso el extravagante autoengaño de la moral –también de la moral ascética–, con todas sus «tareas» y «renuncias», sea una forma encubierta de autosatisfacción del impulso primordial (llámese, por ejemplo, «voluntad de poder» o «principio de placer»); es decir, que todo supuesto deber que uno se impone a

sí mismo sea tan sólo un disfraz del querer, su seducción por medio de un cebo más eficaz que el del vulgar placer. En este caso el «valor» o el «bien» no tendrían la autoridad del mandar, sino la fuerza de las causas (causas finales, naturalmente, pero no por ello menos fuerza causal). Todo querer como tal, y como parte de la teleología inmanente del ser, quedaría *eo ipso* justificado (habría quizá que valorarlo por su intensidad, pero no por su meta) y resultarían así vanos los esfuerzos por una doctrina del deber. Tampoco el resonante sí del *amor fati*, el vacío volver a querer todo lo ya querido y hecho, añadiría nada a eso. Tenemos, pues, que volver a preguntar por el sentido de «valor» y de «bien».

7. *El «valor» y el «bien»*

a) Lingüísticamente «el bien» tiene, frente a «valor», la mayor dignidad del ser-en-sí. Tendemos a entender el bien como algo independiente de nuestros deseos y opiniones. «Valor», por el contrario, se asocia rápidamente a la pregunta «¿para quién?» y «¿cuánto?»: la palabra «valor» procede de la esfera de la tasación y el trueque. Por lo pronto designa tan sólo la medida del querer –es decir, de lo que se quiere gastar– y no la medida del deber. Me pongo algo como fin porque lo considero valioso, o lo considero valioso porque a mi menesterosa naturaleza le está ya puesto como fin antes de cualquier elección. En la acción –en la medida en que es libre en la competencia entre los fines– vuelvo a poner como fin el fin natural[3]. Por tanto, *cada* fin que me pongo, sólo por eso es identificado como «valor», es decir, como algo que ahora vale la pena para mí perseguirlo (en lo que se incluye la renuncia a los fines que, en razón de él, ya no son perseguibles). El valor de cambio por la pena –su «recompensa»– es el placer, incluidas sus formas más sutiles. Cuando el fin alcanzado me decepciona con respecto a eso y me lleva a juzgar que no valía la pena, también en lo sucesivo mi deseo –ahora mejor informado– seguirá consultándose únicamente a sí mismo en lo que respecta a una elección de fines más compensadora, pero no consultará a los fines mismos en lo que respecta a su exigencia de que los elija. Tampoco el juicio revisado, aunque mejor informado y quizá, por ello, con mayores pers-

pectivas de éxito, tiene por qué ser menos subjetivo y, en consecuencia, más vinculante que el primero.

b) Sin embargo, no nos dejamos disuadir de establecer una distinción entre fines valiosos y fines no valiosos, y esto, independientemente de si en ello el deseo sale o no sale bien librado. Con esa distinción postulamos que lo que vale la pena no coincide sin más con lo que vale la pena precisamente para mí. Mas lo que realmente vale la pena *debería* convertirse en lo que también para mí vale la pena y que, por ello, *hago* fin mío. Valer la pena «realmente» tiene que significar, pues, que el objeto de la pena es *bueno* independientemente de lo que digan mis inclinaciones. Precisamente esto hace de ese objeto la fuente de un deber con el que llama al sujeto a la situación en la que lo que está en cuestión es concretamente la realización o la adquisición de *este* bien por parte de *este* sujeto. Ninguna teoría de la voluntad o del apetito que defina el bien como aquello a lo que se aspira hace justicia a este fenómeno primordial del demandar. Como mera criatura de la voluntad, el bien carece de la autoridad que vincula a la voluntad. En vez de determinar él la elección de ella, está sujeto a ella, y unas veces es uno y otras veces es otro. Sólo su fundación en el ser lo coloca frente a la voluntad. El bien independiente demanda convertirse en fin. No puede forzar a la voluntad libre a convertirlo en su fin, pero puede forzarla a reconocer que ése sería su deber. Si no en la obediencia, el reconocimiento se muestra en el sentimiento de culpa: al bien le hemos dejado a deber lo suyo.

8. El hacer-el-bien y el ser del agente: la prevalencia de la «cosa»

a) Nuestro sentimiento, al igual que sucedía en la distinción entre deseo y deber, tampoco aquí se deja arrebatar la certeza de que hacer el bien por él mismo beneficia en algún sentido también al agente, y esto con independencia del resultado del acto. Participe o no participe el agente en el disfrute del bien llevado a cabo, lo viva o no lo viva, o incluso lo vea frustrarse, su ser moral ha ganado con la obediente aceptación de la llamada del deber. Sin embargo, no es lícito que eso haya sido el bien que él quería. El secreto o la paradoja de la moral es que en las obras el yo tiene que ser olvidado en razón de la cosa para convertirse en un yo más digno (que de hecho es también un bien-en-sí). Sin duda es procedente decir: «Me gustaría poder mirarme a los ojos» o «Me gustaría pasar la prueba ante Dios», pero justo esto me es posible tan sólo si lo que importó fue la «cosa» y no yo mismo. El yo no puede convertirse en la cosa, y el objeto del acto no puede ser tan sólo la ocasión para ello. El hombre bueno no es el que se ha hecho bueno a sí mismo, sino el que ha hecho el bien por el bien mismo. El bien es la «cosa» en el mundo, más aún, es la «causa» del mundo. La moralidad no puede tenerse a sí misma como meta.

b) Lo primero no es, pues, la forma, sino el contenido de la acción. En este sentido la moral es «no-egoísta», si bien puede a veces también tener por objeto un estado del *ego*, del yo, a saber: un estado conforme al deber y pertinente a la causa del mundo (sin que el no-egoísmo sea en sí moral). No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo con la ley moral). Lo que la ley moral ordena es precisamente que se preste oídos a esa llamada de todos los bienes dependientes de un acto y de su eventual derecho a *mi* acto. Convierte en deber para mí aquello que la inteligencia nuestra que es ya algo por sí mismo digno de ser y que está necesitado de mi acción. Para que esto llegue hasta mí y me afecte de tal modo que pueda motivar a la voluntad, he de ser receptivo a ello. Nuestro lado emocional tiene que entrar en juego. Y está en la esencia de nuestra naturaleza moral el que esa llamada que la inteligencia transmite encuentre una respuesta en nuestro sentimiento. Es el sentimiento de la responsabilidad.

c) Como cualquier teoría ética, también una teoría de la responsabilidad ha de tener en cuenta ambas cosas: el fundamento *racional* de la obligación –esto es, el principio legitimador subyacente de la exigencia de un «deber» vinculante– y el fundamento *psicológico* de su capacidad de mover la voluntad, es decir, de convertirse para el sujeto en la causa de *dejar* determinar su acción por aquél. Esto significa que la ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo: el primero tiene que ver con la razón, el segundo, con el sentimiento. Históricamente, unas veces el primero y otras veces el

segundo ha estado más en el centro de la teoría ética; y tradicionalmente a los filósofos los ha ocupado más la cuestión de la *validez*, esto es, el lado objetivo. Pero ambos son complementarios y ambos son partes integrantes de la ética. Si no fuéramos, al menos por disposición, *receptivos* a la llamada del deber gracias a un sentimiento responsivo, tampoco la más concluyente prueba de su derecho, a la que la razón tiene que asentir, podría hacer de lo demostrado una fuerza motivadora. Y, a la inversa, sin la «acreditación» de su derecho, nuestra receptividad fáctica a las llamadas de ese género sería una pelota a merced de predilecciones casuales (diversamente precondicionadas ellas mismas) y la opción tomada por ella carecería de justificación. Ciertamente esto siempre dejaría espacio para una conducta moral brotada de una voluntad ingenuamente buena, cuya autocertidumbre inmediata no demanda más acreditaciones. Y de hecho tampoco las necesita, lo cual ocurre en aquellos casos afortunados en los que las inspiraciones del corazón se hallan «por naturaleza» en consonancia con los mandamientos de la ley moral. Una subjetividad así agraciada (¿y quién excluiría su posibilidad?) podría actuar totalmente desde sí misma, es decir, desde el sentimiento. El lado objetivo de la ética carece de cualquier autosuficiencia parecida: su imperativo, por evidente que pueda ser su verdad, no podrá ser eficaz a menos que tope con una sensible receptividad para algo de su género. Este dato fáctico del sentir, que presuntamente es un potencial humano universal, es, según esto, el dato cardinal de la moral y, como tal, se halla implícito también en el «deber». De hecho, del *sentido* primordial del principio normativo forma parte el que dirija su llamada a aquellos que por su constitución –esto es, por naturaleza– son receptivos a ella (lo cual, claro está, no asegura su seguimiento). Puede decirse que no habría ningún «tú debes» si no hubiera nadie que pudiera oírlo, que estuviera en sintonía con su voz, más aún, que lo escuchase. Con ello no se dice otra cosa sino que los hombres *son* ya potencialmente «seres morales», puesto que poseen esa *capacidad de ser afectados*, y sólo por ella pueden ser también inmorales. (Quien por naturaleza es sordo a esa voz no puede ser ni moral ni inmoral.) Pero es igualmente cierto que el sentimiento moral demanda su autorización de más allá de sí; y ello no sólo como defensa frente a las impugnaciones llegadas de fuera (incluidas las de los motivos que

compiten entre sí en la propia alma), sino también por una necesidad interna de aquel sentimiento de ser a sus propios ojos algo más que un mero impulso. Lo que depende de tal condición subjetiva, es, pues, la eficacia, no la validez del mandamiento moral. Tal condición es su premisa y a la vez su objeto, invocada, reclamada e importunada por él, unas veces con éxito y otras en vano. En cualquier caso el abismo entre la sanción abstracta y la motivación concreta ha de ser salvado por el arco del sentimiento, única cosa que puede mover la voluntad. El fenómeno de la moralidad se basa *a priori* en el emparejamiento de esos dos miembros, si bien uno de ellos está dado sólo *a posteriori* como un *factum* de nuestra existencia: la presencia subjetiva de nuestro interés moral[4].

En un orden lógico la validez de las obligaciones iría en primer lugar, y el sentimiento responsivo, en segundo. Pero en el orden del acceso tiene sus ventajas comenzar por el lado subjetivo, pues éste no es sólo lo dado y conocido de manera inmanente, sino que también está implicado en la llamada transcendente dirigida a él. Echemos muy brevemente un vistazo al aspecto emocional de lo moral en la teoría ética del pasado.

9. El lado emotivo de la moralidad en la teoría ética habida hasta ahora

a) El amor al «bien supremo»

Desde antiguo han sido conscientes los filósofos morales de que a la razón tiene que añadirse el sentimiento para que el bien objetivo adquiera poder sobre nuestra voluntad, es decir, de que la moral, que debe impartir mandamientos a los afectos, está ella misma necesitada de un afecto. Y entre los grandes ha sido Kant el único que tuvo que arrancarse tal cosa del alma, como concesión a nuestra naturaleza sensible, en vez de verla como un componente integrante de lo ético en sí. De manera expresa o inexpresa este conocimiento alienta en toda doctrina de la virtud, por muy diversamente que sea definido el sentimiento aquí postulado. «El temor de Dios» judío, el «eros» platónico, la «eudemonía» aristotélica, la «caridad» cristiana, el *amor dei intellectualis* de Spinoza, la

«benevolencia» de Shaftesbury, el «respeto» kantiano, el «interés» de Kierkegaard y el «placer de la voluntad» de Nietzsche son modos de determinación de este elemento afectivo de la ética. Aquí no podemos entrar a discutirlos, pero sí queremos señalar que entre ellos no se encuentra el «sentimiento de responsabilidad». Más tarde habremos de explicar tal ausencia, para defender nuestra elección. También queremos hacer notar que la mayoría de los sentimientos citados (si bien no todos) son inspirados por un *objeto* del más alto valor, por un «bien supremo», y están dirigidos a él. Tradicionalmente este *summum bonum* ha tenido también el significado ontológico (corolario de la idea de la perfección) de que tenía que ser algo intemporal que habla a nuestra condición mortal con el atractivo de la eternidad. La meta de la aspiración moral es entonces conformar nuestro propio estado a ese objeto supremo, «apropiárnoslo» y también fomentar su apropiación en otros, y, en general, procurarle un sitio en el mundo de lo temporal. Lo imperecedero invita a lo perecedero a participar de ello y excita en él el *placentero* deseo de alcanzarlo.

En total contraposición a eso, el objeto de la *responsabilidad* es lo perecedero *qua* perecedero; sin embargo, a pesar de la *similitud* entre mí y ello, es un «otro» frente a mí, menos participable que cualquiera de los objetos transcendentes de la ética clásica: es un «otro», pero no como algo eminentemente mejor, sino como sencillamente-él-mismo en su derecho propio, y sin que *esa* alteridad deba ser salvada por una asimilación de mí a ello o de ello a mí. Precisamente la alteridad toma posesión de mi responsabilidad, y aquí no se pretende ninguna apropiación. Y, sin embargo, ese objeto, que está muy alejado de la «perfección», que es del todo contingente en su facticidad, que es percibido precisamente *en* su fugacidad, precariedad e inseguridad, ese objeto debe tener la fuerza de moverme por su pura existencia (no por cualidades especiales) a poner mi persona a su disposición, sin ninguna apetencia de apropiación. Y es manifiesto que ese objeto puede hacer tal cosa, pues de lo contrario no habría ningún *sentimiento* de responsabilidad por tal existencia. Este sentimiento se da como un hecho de experiencia y no es menos real que los sentimientos *apetitivos* de la experiencia del *summum bonum*. Más tarde hablaremos de eso. Ahora atendamos tan sólo a lo que esos dos tipos aquí contrasta-

dos tienen, sin embargo, en común: la fuerza vinculante parte de la exigencia de un *objeto*, y la vinculación es a ese objeto, sea eterno o sea temporal. En ambos casos debe ejecutarse algo en el reino de las cosas.

b) La acción por la acción

Frente a esas actitudes éticas orientadas hacia el objeto, en las cuales domina soberanamente el *contenido*, situado fuera de mí, de la meta, hállanse las clases de ética carentes de objeto; en éstas la propia forma o el propio espíritu de la acción son el tema de la norma, y el objeto externo, ofrecido por la situación, es, más que la meta real para el acto, su ocasión. Lo que aquí importa no es el «qué», sino el «cómo» de la acción. En la modernidad el caso extremo de esta ética de la intención subjetiva es el existencialismo (véase la «voluntad de voluntad» de Nietzsche, la «decisión auténtica» de Sartre, la «autenticidad» y la «determinación» de Heidegger, etc.); aquí el objeto en el mundo no se halla provisto por sí mismo de una exigencia dirigida a mí, sino que recibe su significación de la elección hecha por nuestro apasionado interés. Aquí domina soberanamente la libertad del yo. Dejemos sin decidir si este punto de vista es sostenible literalmente y no reconoce en secreto un valor al objeto (que hace que *debamos* decidirnos por él), y si no sería precisamente *eso* el verdadero fundamento de la elección presuntamente infundamentada. Lo que a esta teoría ética le importa es la negación radical de todo orden de rango o de derecho inherente a las cosas mismas y, con ello, la negación de la idea de obligaciones objetivamente válidas para con las cosas, de las que éstas mismas pudieran ser la fuente[5].

c) El «respeto a la ley» kantiano

Singular, como tantas otras veces, es la posición de Kant en esta disputa entre principios de acción moral «materiales» y «formales», «objetivos» y «subjetivos». Kant, mientras, por un lado, no niega que los objetos pueden afectarnos por su valor, por otro, sin embargo, niega (por mor de la «autonomía» de la razón moral) que se-

mejante afección «patológica» del sentimiento pueda proporcionar el verdadero motivo de la acción moral; y mientras subraya la objetividad –fundada en la razón– de una ley moral universal, le otorga, sin embargo, al sentimiento un papel necesario en la conformación de la voluntad particular a la ley. Lo curioso es que tal sentimiento no se refiere a algo objetivo, sino a la ley misma. De hecho Kant tuvo la profunda intuición –tanto más impresionante por proceder del defensor de la autonomía incondicional de la razón en asuntos de moral– de que, junto a la razón, también ha de entrar en juego el sentimiento para que la ley moral adquiera fuerza sobre nuestra voluntad. Según Kant es éste un sentimiento que no es provocado en nosotros por un objeto (lo que haría que la moral se tornase «heterónoma»), sino por la *idea* del deber o de la ley moral: el sentimiento del *respeto*. Kant quería decir el respeto a la ley, a la sublimidad del incondicional «tú debes» que procede de la razón. Con otras palabras: ¡la razón misma se convierte en la fuente de un afecto y es el objeto absoluto de éste! No, naturalmente, la razón en cuanto facultad de conocer, sino como un principio de universalidad al cual debe conformarse la voluntad; y conformarse no por la elección de sus objetos, sino por la forma de su elegir, esto es, por el modo de autodeterminarse con vistas a la posible universalización de su máxima. Tal forma interna del querer, ella sola, es el contenido del imperativo categórico, cuya sublimidad infunde respeto.

Pero este pensamiento, que ciertamente no carece de sublimidad, lleva a un absurdo. Pues el sentido del imperativo categórico no es –como lo muestran todas sus aplicaciones en la casuística– la posición de fines, sino la autolimitación de la libertad –mediante la regla de la autoconcordancia de la voluntad– en la persecución de fines. Pero si la idea de la ley moral es eso, entonces la fórmula kantiana equivale a la «autolimitación de la libertad por respeto a la idea de la autolimitación de la libertad», cosa que es evidentemente disparatada. O también cabe decir, dado que la autolimitación debe producirse en razón de la capacidad de generalización: «Generalización del querer particular por respeto a la idea de la generalidad», lo cual no es mucho mejor. Pues, ciertamente, una amplia generalidad es una virtud en las proposiciones teóricas de un sistema de la verdad; y su validez para todo otro entendimiento es

algo que ya se entiende por sí mismo; pero en las decisiones individuales efectivas la certidumbre de que todo ser racional ha de asentir a ella, en razón de la generalidad de su principio, constituye un bienvenido refuerzo (quizás, incluso, un criterio de su corrección), pero es imposible que sea la razón primera de mi elección y con toda seguridad no es la fuente del *sentimiento* (sea el respeto o sea otro sentimiento lo que aquí y ahora anime mi alianza con la cosa). Ese sentimiento sólo puede generarlo la cosa misma, no una idea de generalidad, y generarlo por su autovalidez completamente única. Es posible que tal autovalidez se halle bajo principios más comprehensivos, pero serían entonces principios ontológicos; y si tales principios afectan al sentimiento, lo afectan entonces por su *contenido* y no por el grado de su generalidad. (Todo intento de entender la ley moral como su propio fin lleva necesariamente a absurdos parecidos a los que lleva este ejemplo máximo.)

En verdad hemos de añadir que la penetración moral de Kant era mayor de lo que la lógica del sistema dictaba. A menudo se ha hecho notar el peculiar vacío a que lleva el «imperativo categórico» puramente formal, con su criterio de la generalizabilidad incontradictoria de la máxima de la voluntad[6]. Pero Kant mismo redimió la mera formalidad de su imperativo categórico mediante un principio «material» de la conducta, principio que presuntamente se sigue del imperativo, pero que en verdad le está añadido: la atención a la dignidad de las personas como fines en sí mismos. ¡Aquí no cabe desde luego la acusación de vaciedad! Pero el incondicional valor propio de sujetos racionales no se sigue de ningún principio formal, sino que ha de convencer al sentido del valor del observador que juzga, a partir de la *visión intuitiva* de aquello que es un yo actuante con libertad en un mundo de necesidad.

d) El punto de vista de la siguiente investigación

Presentemos aquí con sencillez nuestra posición contraria, que subyace a las siguientes reflexiones sobre la responsabilidad: lo que importa son primariamente las cosas y no los estados de mi voluntad. Al comprometer a la voluntad, las cosas se convierten en fines para mí. Los fines pueden ser en todo caso sublimes: por *lo que*

son; incluso muchas acciones o vidas enteras pueden ser sublimes: pero no puede serlo la regla de la voluntad, cuyo cumplimiento es para cualquier fin la condición de que sea un fin moral (o más exactamente: de que no sea inmoral). La *ley* como tal no puede ser ni causa ni objeto de respeto; pero el *ser*, conocido en su plenitud o en una de sus manifestaciones particulares, encontrándose con una capacidad de visión que no esté estrechada por el egoísmo o enturbiada por el embotamiento, el ser sí puede generar respeto; y *afectando* así a *nuestro sentimiento* puede venir en auxilio de la ley moral, carente de fuerza en caso contrario, que ordena dar satisfacción con nuestro propio ser a la inmanente *exigencia* de lo ente. No se precisa temer o negar, por amor al principio de autonomía, ser «heterónomo» en este sentido, es decir, dejarse mover por la legítima llamada de entidades percibidas. Pero ni siquiera el respeto es suficiente, pues semejante afirmación afectiva de la dignidad percibida del objeto, por viva que sea, puede con todo permanecer completamente inactiva. Sólo el añadido *sentimiento de la responsabilidad*, que vincula *este* sujeto a este objeto, nos hará actuar por su causa. Nosotros afirmamos que es este sentimiento, más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia. Para acabar, recordemos que el cuidado de la prole (véase el cap. 2, pp. 83 y ss.), tan espontáneo que no precisa ninguna invocación a la ley moral, es el prototipo elemental humano de la coincidencia entre la responsabilidad objetiva y el principio subjetivo de responsabilidad; mediante ese prototipo la naturaleza nos ha educado de antemano para todas las clases de responsabilidad, que no están muy aseguradas por el instinto, y ha preparado nuestro sentimiento para eso. Pasemos, pues, a tratar ahora ese fenómeno de la «responsabilidad», sobre el cual la teoría ética en su conjunto ha permanecido siempre tan callada.

II. La teoría de la responsabilidad: primeras distinciones

1. *La responsabilidad como imputación causal de actos cometidos*

a) El poder causal es condición de la responsabilidad. El agente ha de responder de su acto: es considerado responsable de las consecuencias del acto y, llegado el caso, hecho responsable en sentido jurídico. Esto tiene por lo pronto un sentido legal y no un sentido propiamente moral. El daño causado tiene que ser reparado, y eso aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no estuviera ni prevista ni querida intencionadamente. Basta con que yo haya sido la causa activa. Sin embargo, eso sólo ocurre cuando se da una estrecha conexión causal con el acto, de modo que la atribución sea inequívoca y la consecuencia no se pierda en lo imprevisible. El famoso clavo que faltaba en la herradura del caballo no hace realmente responsable al obrero que trabajaba en la fragua de la batalla perdida ni de la pérdida del reino. Pero el cliente directo, el jinete que cabalgaba el caballo, él si tendría seguramente derecho a exigir una indemnización al dueño de la fragua, el cual es «responsable» de la negligencia de su obrero, aunque a él mismo no le alcance el reproche. La negligencia del obrero es aquí lo único que en todo caso cabe llamar moralmente culpable, y eso en grado mínimo. Pero este ejemplo (como el ejemplo, que se repite a diario, de que los padres sean hechos responsables legales por sus hijos) muestra que la responsabilidad obligada a pagar los daños puede estar libre de toda culpa. El principio de imputabilidad causal queda siempre salvaguardado en la relación por virtud de la cual el superior reúne de manera general en su persona la causalidad de sus subordinados (por cuyas actuaciones positivas también cosecha, en efecto, alabanzas).

b) Pronto, sin embargo, se mezcló con la idea de la compensación legal la idea del castigo; esta idea tiene un sentido moral y califica de moralmente culpable el acto causal. Aquí la declaración de «culpable» o «deudor» tiene un sentido diferente que en la frase «Pedro le debe una reparación a Pablo». Cuando se trata de un crimen, se castiga más el acto que las consecuencias, y la sanción se mide por el acto. Para ello es preciso investigar el acto mismo (propósito, deliberación, motivo, imputabilidad: ¿fue criminal «en sí» el acto?). La conspiración para cometer un crimen, pero que quedó sin consecuencias porque fue descubierta a tiempo, es un crimen y es punible. La pena que aquí se impone y con la que el agente es llamado a responsabilidad no sirve para reparar el daño o la injusticia sufridos por otros, sino para restablecer el orden moral perturbado. Es decir, aquí es la cualidad del acto y no su causalidad el punto decisivo del que hay que responder. Sin embargo, sigue siendo *conditio sine qua non* el poder al menos potencial. A nadie se le llama a responsabilidad por la impotente imaginación de las más horrorosas fechorías; y los sentimientos de culpa que aquí tal vez aparezcan son tan privados como el delito psicológico. Es preciso haber cometido o al menos haber iniciado (como en el caso de la conspiración) un acto en el mundo. Y no deja de ser verdad que el acto que ha tenido éxito pesa más que el que no lo ha tenido.

c) La indicada distinción entre la responsabilidad legal y la responsabilidad moral se refleja en la distinción entre el derecho civil y el derecho penal; en la divergente evolución de esos dos derechos fueron des-mezclados los conceptos inicialmente mezclados de compensación (obligada por ley) y castigo (por la culpa). Pero ambos tienen en común que la «responsabilidad» se refiere a actos hechos y que adquiere realidad en el *hacer* desde fuera responsable a alguien por lo que ha hecho. El *sentimiento* que aquí acaso acompañe al agente, sentimiento con el cual asume interiormente la responsabilidad (sentimiento de culpa, arrepentimiento, disposición a expiar, pero también obstinado orgullo), es igual de retroactivo que el objetivo «tener que» responder de lo hecho. Y tampoco su anticipación en el inicio de la acción sirve de motivo del acto, sino que (si es efectivo) sirve para seleccionarlo, esto es, sirve de motivo para ejecutarlo o para eliminarlo. Finalmente, cuanto menos se actúa, tanto menos se ha de responder; y, en ausencia de un deber positivo, el eludir el acto puede llegar a ser un consejo de la prudencia. En suma, la «responsabilidad» así entendida no pone fines, sino que es la mera carga formal que pesa sobre *toda* acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ella. Es, pues, la condición previa de la moral, pero ella misma no es aún la moral. El sentimiento –anterior o posterior– que se identifica con la responsabilidad es ciertamente moral (disposición a salir fiador de lo hecho), pero en su pura formalidad no puede proporcionar el principio afectivo para la teoría ética; ésta tiene que ver, desde el comienzo hasta el final, con la presentación, acreditación y motivación de los fines positivos orientados al *bonum humanum*. De la inspiración de tales fines, del efecto causado por el bien en el sentimiento puede surgir un goce por la responsabilidad; sin ellos, es decir, sin valores vinculantes, tal vez quepa lamentar (pues la cautela, desde el punto de vista puramente hedonista, puede ser un mal negocio) el recelo a la responsabilidad, pero no condenarlo[7].

2. *La responsabilidad por lo que se ha de hacer: el deber del poder*

Existe todavía un concepto de responsabilidad del todo diferente, que no concierne a la cuenta a pagar *ex-post-facto* por lo hecho, sino a la determinación de lo que se ha de hacer; según este concepto, yo me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la *cosa* que exige mi acción. La responsabilidad, por ejemplo, por el bienestar de otros no «examina» sólo los propósitos dados del acto en lo que respecta a su admisibilidad moral, sino que obliga a realizar actos que no tienen otro propósito que ese fin. El «por» del ser-responsable tiene aquí evidentemente un sentido del todo distinto al que tenía en la clase anterior, que se refería a sí misma. Aquello «por lo» que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contrapone al poder su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y, mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber. La cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa. En su derecho intrínseco, lo dependiente se convierte en lo que

manda; en su causalidad, lo poderoso se convierte en lo obligado. El poder se vuelve objetivamente responsable de lo que le ha sido encomendado de ese modo y, en virtud de la toma de partido de su sentimiento de responsabilidad, queda comprometido afectivamente: en el sentimiento lo vinculante encuentra su vinculación a la voluntad subjetiva. Pero la toma de partido del sentimiento tiene su primer origen no en la idea de responsabilidad en general, sino en la bondad propia y conocida de la cosa, bondad que afecta a la sensibilidad y que abochorna al puro egoísmo del poder. Lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo, el deber-hacer del sujeto llamado a cuidarse del objeto. Por una parte la demanda de la cosa, en la falta de garantía de su existencia, y por otra la conciencia moral del poder, en el débito de su causalidad, se conjuntan en el afirmativo sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas. Si a ello se agrega el amor, a la responsabilidad le da entonces alas la entrega de la persona, que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado.

A *esa* especie de responsabilidad y de sentimiento de la responsabilidad, y no a la «responsabilidad» formal y vacía de todo agente por su acto, es a la que nos referimos cuando hablamos de la ética, hoy necesaria, de la responsabilidad orientada al futuro. Y tenemos que compararla con el principio motor de sistemas morales anteriores y de sus teorías. La mejor manera de acercarnos empíricamente a este concepto sustancial de la responsabilidad, concepto comprometido con fines, es preguntar (pues según estos dos distintos principios de la responsabilidad podemos decir sin contradicción que somos responsables aun de nuestras acciones más irresponsables) qué es lo que puede querer decirse cuando se habla de «actuar irresponsable». Aquí hay que excluir el sentido formalista de «irresponsable» en el sentido de carente de capacidad de responsabilidad y, por ello, no susceptible de ser hecho responsable.

3. *¿Qué significa «actuar irresponsablemente»?*

El jugador que se juega su fortuna en el casino actúa con ligereza; y si la fortuna no es suya, sino de otro, actúa de manera criminal;

pero si es un padre de familia, entonces actúa irresponsablemente aun en el caso de que la fortuna sea indiscutiblemente suya, y esto con independencia de que gane o que pierda. Este ejemplo dice: sólo quien tiene responsabilidad puede actuar irresponsablemente. La responsabilidad aquí negada es una responsabilidad de una especie más global y más duradera. El conductor que conduce temerariamente actúa con ligereza en lo que a sí mismo respecta, pero actúa con irresponsabilidad si con ello pone también en peligro a los pasajeros: al dejarlos subir al vehículo ha asumido, por un determinado espacio de tiempo y con respecto a *un* asunto concreto, una responsabilidad que de ordinario no tiene para con esas personas ni para con su bienestar. La irreflexión, que en otras ocasiones es inocente y que a veces es graciosa, se convierte aquí en culpa en sí, aun cuando todo marche bien. En ambos ejemplos existe una *relación* de responsabilidad, una relación definible, no recíproca. Las circunstancias o un convenio han puesto bajo mi custodia el bienestar, el interés, el destino de otros, y eso significa que mi control *sobre* ellos incluye también mi obligación *para con* ellos. El ejercicio del poder sin la observancia del deber es entonces «irresponsable», es decir, constituye una ruptura de esa relación de fidelidad que es la responsabilidad. En esa relación se da una clara disparidad de poder o de competencia. El capitán de un barco es jefe del barco y de sus pasajeros y carga con la responsabilidad por ellos; el millonario que se encuentra entre los pasajeros y que es casualmente el accionista principal de la compañía naviera y que puede contratar o despedir al capitán, tiene en conjunto un poder mayor, pero no en el seno de esta situación. El capitán actuaría de manera irresponsable si, por obedecer al poderoso, actuase contra su mejor juicio –por ejemplo, para batir un récord de velocidad–, aunque en otra relación (la de empleado) sea «responsable» para con el poderoso y éste pueda premiarlo por su obediente irresponsabilidad y castigarlo por su desobediente responsabilidad. En la presente relación el capitán del barco es el superior y puede, por ello, tener responsabilidad.

4. *La responsabilidad es una relación no recíproca*

No es del todo claro que pueda existir responsabilidad en sentido estricto entre personas que sean completamente iguales (dentro de una situación determinada). La contrapregunta de Caín a la pregunta de Dios sobre Abel «¿Es que soy yo acaso el guardián de mi hermano?» rechaza, no sin fundamento, la (ficticia) imputación de una responsabilidad por el igual o independiente. Y de hecho Dios no quiere acusar a Caín de irresponsabilidad, sino de fratricidio. Ciertamente cabe describir también relaciones de responsabilidad mutua, como en una empresa colectiva peligrosa (por ejemplo, una escalada), en la que cada uno ha de poder confiar en el otro para su seguridad, es decir, en la que todos se convierten mutuamente en «guardianes de su hermano». Pero tales fenómenos de solidaridad, el salir fiadores unos de otros en una causa y peligro comunes (la camaradería en la guerra, por ejemplo, de la que pueden contar cosas impresionantes los soldados), forman parte de otro capítulo de la ética y del sentimiento; y el auténtico objeto de la responsabilidad es aquí, a la postre, el éxito de la empresa común y no el bien o el mal de los compañeros, sobre los cuales no tengo ya ninguna ventaja que me elija para una responsabilidad especial para con ellos[8]. La hermandad en el fin es responsable por el fin; entre hermanos de sangre la responsabilidad sólo aparece cuando uno de ellos padece necesidad o precisa una ayuda especial (es decir, una vez más, con la unilateralidad que es característica de la relación no recíproca de la responsabilidad). Tal responsabilidad familiar «horizontal» será siempre más débil, menos incondicional, que la responsabilidad «vertical» de los padres por los hijos; ésta, en lo que respecta a su objeto, no es específica, sino global (es decir, se extiende a todo lo que en ellos sea susceptible de cuidado), y no es ocasional, sino permanente, mientras son niños. Por ello también es permanente aquí el peligro de omisión de la responsabilidad, una forma de «irresponsabilidad» que no envuelve un acto positivo de negación, como el realizado por el jugador, ningún comportamiento no ético en el sentido usual. De esta forma imperceptible, inadvertida, no querida, de irresponsabilidad, que es por ello mismo tanto más peligrosa y que no cabe identificar por

ningún acto determinado (dado que consiste precisamente en dejar que las cosas ocurran sin hacer nada), nos ocuparemos más tarde, en un contexto más amplio.

5. *Responsabilidad natural y responsabilidad contractual*

La responsabilidad instituida por la naturaleza, es decir, la que existe por naturaleza, no depende (en el único ejemplo aducido hasta ahora y único con el que estamos familiarizados: el de la responsabilidad de los padres) de un asentimiento anterior; es una responsabilidad irrevocable, irrescindible; y es una responsabilidad global. La responsabilidad instituida «artificialmente», instituida mediante el encargo y la aceptación de una tarea, la responsabilidad de un oficio, por ejemplo (pero también la que resulta de un acuerdo tácito o del hecho de una determinada competencia), posee un contenido y un tiempo que quedan circunscritos por la tarea; la aceptación contiene un elemento de elección, a la que es posible renunciar, de igual manera que la otra parte puede dispensar del deber. Más importante aún es la diferencia consistente en que aquí la responsabilidad extrae su fuerza obligatoria del acuerdo, del cual es aquélla criatura, y no de la validez intrínseca del objeto. Aquel a quien se le ha encomendado –y se ha dejado encomendar– la recaudación de impuestos es genuinamente responsable de la *ejecución* de la tarea, sea cual sea su juicio sobre el valor de este o de aquel sistema de impuestos. Con respecto a estas responsabilidades simplemente estipuladas, no dictadas por la exigencia intrínseca de la cosa, cabe ciertamente un comportamiento que quebrante el deber o que lo olvide, pero no un comportamiento propiamente «irresponsable». Este concepto, en su sentido fuerte, está reservado para la traición a responsabilidades de validez independiente, traición con la cual se pone en peligro un bien verdadero. Pero también en el caso –que pertenece directamente a la clase débil– del funcionario de Hacienda cabe defender nuestra tesis general de que en la responsabilidad lo primero es el deber-ser de la cosa, puesto que el objeto último de la responsabilidad, más allá del objeto directo –es decir, de la «cosa» propiamente dicha–, es la salvaguardia de las relaciones de fidelidad en general, sobre las que des-

cansan la sociedad y la convivencia de los hombres: y eso *es* un bien sustantivo, que obliga de por sí. (El imperativo categórico formal llega aquí, con otra fundamentación –¡y sobre todo sin la última frase!–, al mismo resultado.) Pero la responsabilidad por este bien –un bien cuya existencia nunca está garantizada, un bien que depende completamente de nosotros– es una responsabilidad tan incondicional e irrevocable como puedan serlo las establecidas por la naturaleza (si es que no es una de ellas). Así, también el funcionario infiel, al que de manera directa no se le puede reprochar quebrantamiento del deber, es de manera indirecta irresponsable.

6. *La responsabilidad autoelegida del político*

Queda aún el caso que –de una forma singular, distintiva de la libertad humana– va más allá de la distinción entre responsabilidad natural y responsabilidad contractual. Lo que hasta ahora hemos encontrado ha sido esto: un bien de primer orden, *si* cae –y en la medida en que cae– dentro del campo de acción de nuestro poder, y especialmente si lo hace en el de nuestra actividad efectiva y que ya está teniendo lugar de todos modos, compromete a nuestra responsabilidad, sin que nosotros hayamos elegido, y no conoce exención del deber. La responsabilidad al menos co-elegida, contractual por así decirlo, del encargo acordado (o también ordenado) no tiene por objeto inmediato semejante bien imperativo y es rescindible. Pero existe aún el caso eminente en el que también un bien de primer orden y de dignidad incondicional, que *no* está de por sí ya dentro del ámbito actual de nuestro poder y del que, por tanto, no *podemos* ser en absoluto responsables, puede convertirse en objeto de responsabilidad *libremente elegida*, de manera que primero viene la elección y sólo después –*en razón de* la responsabilidad elegida– se procura esa elección el poder que es necesario para su apropiación y ejercicio. El caso paradigmático es el del político; éste aspira al poder para obtener responsabilidad y aspira al poder supremo para el fin de la responsabilidad suprema. Es cierto que el poder tiene sus propios encantos y compensaciones –prestigio, brillo, placer de mandar, de influir, de ser autor de algo, el dejar impresa en el mundo la huella

propia, más aún, el disfrute de la conciencia de tener poder (para no hablar de las ganancias vulgares)– y que los motivos del ambicioso, al aspirar al poder, siempre están sin duda mezclados. Mas prescindiendo de la más cruda y egoísta tiranía (que casi no pertenece a la esfera de lo político, salvo por la hipócrita pretensión de que lo que la importa es el bien público), la responsabilidad vinculada al poder, *posibilitada* por él, es también querida cuando se aspira a él, querida en primer lugar por el auténtico *homo politicus*; y el verdadero hombre de Estado verá su fama (que puede ser lo que de verdad le importe) en que de él pueda decirse que actuó en bien de aquellos sobre los que tenía poder: *para* los cuales lo tenía, por tanto. Que el «sobre» se convierta en «para» constituye la esencia de la responsabilidad.

Aquí tenemos un singular privilegio de la espontaneidad humana: sin que nadie le pregunte, «sin necesidad», sin encargo ni acuerdo (que pueden añadirse a ello para legitimarlo), el candidato aspira al poder para poder cargarse de responsabilidad. El objeto de la responsabilidad es la *res publica*, que en una república es de modo latente asunto de todos, pero que se actualiza tan sólo en los límites del cumplimiento de los deberes cívicos generales. De ellos no forma parte el asumir la dirección de los asuntos públicos: nadie está formalmente obligado a aspirar a desempeñar cargos públicos[9] y, en la mayoría de los casos, ni siquiera a aceptar llamadas no buscadas. Pero quien se siente llamado a ello busca precisamente la llamada; y la demanda como derecho suyo. Especialmente el peligro de la comunidad, coincidiendo con el convencimiento de *conocer* la vía de la salvación y de poder *conducir* a ella, se convierte en poderoso impulso que lleva al hombre audaz a ofrecerse y a urgir la responsabilidad. Así es como llegó la hora de Churchill en mayo de 1940, cuando asumió, en una situación extremadamente complicada y casi desesperada, la dirección de los negocios, que ningún pusilánime podía apetecer. Tras haber tomado las primeras medidas necesarias, Churchill se fue a la cama, así lo cuenta él mismo, con la conciencia de que la tarea correcta había encontrado al hombre correcto, y tuvo un dormir tranquilo. Aquí nos encontramos con un concepto de placer de la responsabilidad (y del correspondiente recelo a la responsabilidad) muy distinto del antes mencionado. Y, sin embargo, podría haber sucedido que Churchill no fuera el

hombre correcto y que hubiera valorado erróneamente, no la situación, sino a sí mismo. Si esto se hubiera puesto de relieve más tarde, la historia habría declarado culpable a Churchill, así como a su errónea convicción. Pero de igual modo que ésta no puede servir de disculpa a Churchill, tampoco el apostar por la verdad de la propia convicción al alargar la mano hacia el poder –con lo cual se les arrebata la tarea a otros posibles aspirantes mejores– puede ser convertido en simple deber moral. Pues ningún precepto moral general puede obligar, a partir del mero criterio de la certeza subjetiva, a la posible comisión del más fatal error a cuenta de otros; antes bien, la eventualidad, que no hay que excluir, de ese error tiene que cargarla sobre su conciencia el que apuesta por su propia certeza. Para esto no existe ninguna ley general, sino sólo el acto libre; éste, en la inseguridad de su justificación, que aún falta (más aún, ya en la mera presunción de su confianza en sí mismo, presunción que no puede estar contenida en ningún precepto moral), es enteramente su propio riesgo moral. Tras ese momento de libre albedrío la ley recupera sus fueros. El hombre libre exige para sí la responsabilidad que está ahí aguardando sin dueño alguno, y luego, de todos modos, queda sometido a las exigencias de ella. Al apropiarse la responsabilidad, pertenece a ella, ya no pertenece a sí mismo. La más alta y presuntuosa libertad del yo conduce a la obligación más imperiosa y desconsiderada.

7. Responsabilidad política y responsabilidad paterna: contrastes

Tiene ahora un extremo interés teórico el ver cómo la responsabilidad nacida de la elección más libre y la responsabilidad brotada de la relación natural menos libre –la responsabilidad del político y la responsabilidad de los padres– son, no obstante, las que, a través de todo el espectro en cuyos extremos ellas se hallan, más cosas tienen en común y, contempladas *conjuntamente*, más cosas pueden enseñarnos sobre la esencia de la responsabilidad. Las diferencias saltan a la vista. Una es cosa de todos; la otra, del individuo prominente. Objeto de una son los pocos frutos de la propia procreación, a los cuales estamos estrechamente vinculados, que valen en su identidad

individual, pero que aún no están maduros; objeto de la otra son los muchos, los anónimos, los independientes cada uno de por sí, miembros de una sociedad que ya subsiste de antemano y que, sin embargo, son ignorados en su identidad individual («sin consideración de personas»). Origen de una es la autoría inmediata –querida o no querida– del pasado acto de procreación, junto a la total dependencia de los engendrados; origen de la otra es la asunción espontánea –que es la que lleva a una posible autoría– del interés colectivo, junto con la cesión más o menos voluntaria de éste por los interesados *(negotiorum gestio)*. Es decir, naturalidad elementalísima de la una, artificialidad extrema de la otra. De ahí que una sea ejercida en el trato íntimo directo, y la otra, en la distancia y a través del medio de las instrumentalidades organizativas. En un caso el objeto de la responsabilidad le está presente en la carne al responsable; en el otro le está presente sólo en la idea. Más aún, si el político comprende también al legislador, ahí la forma más abstracta –más alejada del objeto real– de responsabilidad se contrapone a su forma más concreta –la que más cerca está de él–. Siendo tan extremas las diferencias, ¿qué puede ser lo común, para que quepa hacer confluir a ambas responsabilidades en la exposición integral del fenómeno primordial de la responsabilidad?

III. La teoría de la responsabilidad: los padres y el político como paradigmas eminentes

1. *Primaria es la responsabilidad del hombre por el hombre*

Lo común cabe resumirlo en estos tres conceptos: «totalidad», «continuidad» y «futuro», referidos a la existencia y felicidad del ser humano. Tomemos en primer lugar el polo de referencia «ser humano», que es lo fundamental. Tiene la precariedad, la vulnerabilidad, la revocabilidad –el modo peculiar de *transitoriedad*– propias de todo lo *vivo*, único ente al que es aplicable algo así como tutela; y, por encima de eso, tiene la comunidad de lo *humanum* con el responsable, lo *humanum*, que es lo que tiene el derecho más originario, si bien acaso no único, a hacer exigencias al responsable. Cada ser vivo es su propio fin, no está necesitado de ulterior justificación; y en esto el hombre no tiene ninguna ventaja sobre los demás seres vivos (excepto que sólo *él puede* tener *también* responsabilidad por ellos, es decir, por la salvaguardia de su fin intrínseco). Pero los fines de sus co-partícipes en la suerte humana –comparta él esos fines o sólo se los reconozca– y el intrínseco fin último de la existencia como tal de ellos pueden ser asumidos, de una manera singular, en el fin propio: el prototipo de la responsabilidad es la responsabilidad del hombre por el hombre. Este primado del parentesco entre sujeto y objeto en la relación de responsabilidad se basa incontestablemente en la naturaleza del asunto. Dice, entre otras cosas, que la relación, siendo como es unilateral en sí misma y en cada caso particular, es, sin embargo, reversible e incluye la posible reciprocidad. Más aún, genéricamente la reciprocidad está siempre ahí, por cuanto yo, el que tengo responsabilidad por alguien, al vivir entre hombres soy siempre también responsabilidad de alguien. Esto se sigue de la no autarquía

del hombre: y la responsabilidad primordial del cuidado paterno es la *primera* que *todo el mundo* ha experimentado en sí mismo. En este paradigma fundamental se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad a lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad –y, por principio, todo lo vivo–, *puede* ser en general objeto de responsabilidad, pero no por eso tiene ya que serlo: ser un viviente es sólo la primera condición de ello en el objeto. Pero la distinción característica del hombre –el hecho de que sólo él *puede* tener responsabilidad– significa a la vez que *tiene que* tenerla también por otros *iguales a él* (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre: la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad. Tener *de facto* alguna responsabilidad por alguien alguna vez (lo que no significa ejercerla y ni siquiera sentirla) es algo que pertenece tan indisociablemente al ser del hombre como que éste es en general capaz de responsabilidad; tan indisociablemente, en efecto, como que el hombre es un ser que habla, y por eso hay que incorporarlo a su definición, si es que uno se dedica a negocios tan dudosos. En este sentido, en el ser del hombre existente está contenido de manera totalmente concreta un deber; su calidad de sujeto capaz de causas lleva consigo por sí misma una obligatoriedad objetiva en la forma de responsabilidad externa. Con ello el hombre no es todavía moral, pero es un ser moral, es decir, un ser que puede ser moral o inmoral. Tampoco el hecho de determinadas responsabilidades manifiestas, con su concreto deber en cada caso, es ya idéntico al deber abstracto que la exigencia ontológica de la idea de hombre (véase antes, cap. 2, p. 88) dirige en secreto a todos y que se busca entre ellos sus ejecutores o custodios.

2. *La existencia de la humanidad: el «primer mandamiento»*

De la prerrogativa del hombre entre los aspirantes a responsabilidad humana queda por decir que tal prerrogativa no tiene nada que ver con un balance valorativo de la realización de la humanidad en la Tierra. Siempre se puede oponer a la existencia de Sócrates o a las sinfonías de Beethoven (cosas que sin duda pueden ser citadas

para justificar el todo) una catarata tal de continuas bestialidades (al usar esa palabra no queremos ofender a las bestias) que, según la disposición del juzgador, el balance puede resultar muy negativo. Aquí no cabe refutar la compasión o la indignación del pesimista; el precio es enorme en todo caso; la perversidad del hombre no es menor que su grandeza. En conjunto yo creo que el defensor de la humanidad lleva las de perder, pese a tener de su parte a los grandes expiadores de culpas como san Francisco de Asís. Pero el diagnóstico ontológico nada tiene que ver con tales cálculos valorativos y tampoco con el balance hedonista de las penas y las alegrías (que asimismo suele dar un resultado negativo si se lo hace –¡y *porque* se lo hace!–). Cuando se habla de la «dignidad del hombre» *per se*, sólo puede entendérsela en sentido potencial, o bien es un hablar imperdonablemente vanidoso. Frente a todo eso viene siempre en primer lugar la *existencia* de la humanidad, independientemente de que ésta merezca tal existencia en razón de lo realizado hasta ahora *y* de su probable continuación: la *posibilidad*, intrínsecamente vinculante y siempre transcendente, eso es lo que tiene que ser mantenido abierto por la existencia. Precisamente la preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia. Exagerando cabría decir que la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo.

Existencia de la humanidad significa sencillamente: que vivan hombres. El siguiente mandamiento es que vivan bien. El nudo *factum* óntico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico para los que no han sido preguntados antes sobre ello: en el mandamiento de que debe seguir habiendo humanidad. Este primer mandamiento, que en sí permanece inexpreso, está contenido implícitamente en todos los demás (a no ser que éstos hayan convertido en causa suya el no ser). Encomendado en su ejecución inmediata al instinto de procreación, este mandamiento puede retirarse tras su captación parcial por los mandamientos particulares, que son los que elaboran su ulterior sentido. Se precisan ya circunstancias muy especiales –por ejemplo, las actuales– para que ese primer mandamiento tenga que hacerse explícito con su contenido elemental. Pero siempre está detrás de aquéllos, como sanción suya y como premisa común a todos. En su infundamentalidad propia (pues no pudo haber ningún mandamiento que ordenase inventar seres tales), el mandamiento ontológico surgido ónticamente instituye la «cosa en el mundo» fundamental –no por ello, claro está, la única–, a la cual está obligada en lo sucesivo la humanidad ahora ya existente, aunque hubiera sido el ciego azar el que la hubiera hecho aparecer en el conjunto de las cosas. Es la causa primera de todas las cosas que alguna vez pueden convertirse en objeto de responsabilidad humana común.

3. *La «responsabilidad» del artista por su obra*

Dentro de este marco genérico, que con ello vincula originariamente a la vida la responsabilidad de todo género, también lo no vivo puede convertirse en algo importante, y ni siquiera –al menos subjetivamente– al servicio de un fin que favorezca a la vida, sino sencillamente por sí mismo, más aún, despreciando todo aquello que en el sentido usual se llama interés de la vida. Piénsese en el artista. Hay algo así como una «responsabilidad» del genio por su obra, una responsabilidad difícil de comprender, suprema en su género, que se apodera imperiosamente de quien ha sido agraciado o castigado con la capacidad artística. Cualquier «deber» que ahí pueda haber se convierte para el artista en una necesidad que hace olvidar todo lo demás. La felicidad o la edificación de los mortales no tienen por qué preocuparlo; el egoísmo de su entrega no egoísta a la cosa puede ser completo. Es algo que está más allá de la moral. Y si el creador aniquila su obra antes de que alguien la haya visto, no se hace culpable ante nadie. Incluso en ese caso cabría decir que un sentido del ensayo ontológico que el ser emprendió con el hombre se cumple en el hecho de que haya tales hombres y se clarifica en lo que hacen, aunque esto no deje tras sí huella ninguna. O tal vez sea mejor decir que precisamente por ello el ensayo de posibilidad abierta adquiere retrospectivamente un sentido que no puede tener por anticipado, pues tales cosas no estaban escritas ni en las estrellas ni en los genes cuando el primer hombre que construyó un instrumento se emancipó de la animalidad, para no hablar de que ninguna ley de supervivencia lo exigía. El puro *opus supererogativum* (la moral, ciertamente, no lo es) es en sí mismo un tes-

timonio de la transcendencia del hombre, cualquiera que sea su efecto posterior en el mundo. Pero en cuanto parte del mundo, una vez que llega a serlo (y generalmente se la piensa para que lo sea), la obra de arte está ahí únicamente para los hombres, y únicamente en razón de los hombres, y únicamente mientras haya hombres. En un mundo sin hombres la más grande obra de arte se convierte en un mudo pedazo de materia. Sin esa obra de arte y sin sus iguales el mundo habitado por hombres es a su vez un mundo menos humano y la vida de sus habitantes es más pobre en humanidad. La producción de la obra de arte pertenece así al hacer humano fundador de mundo y su presencia pertenece al inventario del mundo autocreado, único en el que puede habitar la vida humana. Al artista mismo no pueden imputársele, naturalmente, motivos tales como el aumento de los bienes artísticos o la promoción de la cultura; él no piensa más que en su obra. Pero en lo que se refiere a la conservación de ésta por otros, como bien para la humanidad (lo que es indudablemente un deber), *ella*, la conservación, no goza de la inmunidad con la que el creador de la obra, responsable *sólo* para con ella, pudo tal vez pasar por encima de todos los demás deberes. En el famoso dilema casuístico (un dilema perverso, en mi opinión) de la casa en llamas de la que sólo es posible salvar una de estas dos cosas: o la *Madonna Sixtina* de Rafael o un niño, la decisión, moralmente obvia, a favor del niño[10] no depende de ninguna comparación del «valor» de una y otra cosa para la futura humanidad (lo cual permite moralmente que alguien se sacrifique *a sí mismo* por la *salvación* de la obra de arte, como también tal vez se sacrificó ya a sí mismo el artista por producirla). En suma, prescindiendo del caso de la creación artística, apenas clasificable, lo cierto es que es la vida actual o potencial –y, por encima de todo, la vida humana– aquello a lo que la responsabilidad se refiere con sentido.

4. *Los padres y el político: la* totalidad *de las responsabilidades*

Hemos dicho que hay dos clases de responsabilidad que destacan sobre las demás: la paterna y la política, las cuales tienen en común ciertas propiedades por las que aventajan a todas las otras; en ellas

es donde se ejemplifica de manera más clara la esencia de la responsabilidad. Examinemos esas propiedades. Mencionamos antes en primer término la *totalidad*. Con esta palabra queremos significar que tales responsabilidades abarcan el ser total de sus objetos, o sea, todos los aspectos, desde la existencia hasta los intereses más elevados. Esto es claro en lo que respecta a la responsabilidad paterna, que es realmente –en el tiempo y en la esencia– el arquetipo de toda responsabilidad (y también es genéticamente, así lo creo yo, su escuela elemental, sin duda). El objeto de la responsabilidad paterna es el niño como totalidad y en todas sus posibilidades, no sólo en sus necesidades inmediatas. Naturalmente, primero está lo corporal, que quizá sea incluso, al comienzo, lo único; pero después van añadiéndose más y más cosas, todas aquellas que en cualquier sentido caen bajo el concepto de «educación» (capacidades, comportamientos, relaciones, carácter, conocimientos), cosas por las que hay que velar en la formación y que han de ser promovidas. Y junto a todo ello, si es posible, también la felicidad. En una palabra: lo que el cuidado paterno tiene a la vista *in toto* es el puro ser como tal y luego el mejor ser de esos entes. Pero esto es exactamente lo que Aristóteles dijo también de la *ratio essendi* del Estado: que vino a la existencia para que fuera posible la vida humana y que continúa existiendo para que sea posible una vida buena. Y esto es precisamente también aquello de que se cuida el verdadero gobernante.

El soberano arcaico gustaba de hacerse considerar por sus súbditos como «padre» (el Padrecito Zar); hay en ello sin duda algo de «tutela» que hace menores de edad a los súbditos y que no pertenece a la esencia de lo político. Parte de ese simbolismo permanece también en las repúblicas ilustradas, dondequiera que la cúpula del gobierno lleva las riendas y no se limita a cumplir la voluntad mayoritaria. Si dejamos a un lado el caso de la monarquía hereditaria, el gobernante –en el sentido más pleno del término– tiene la responsabilidad sobre toda la vida de la comunidad, el llamado bien público, durante todo el tiempo que se mantenga en su cargo y ejerza el poder. (Si se quiere, se puede sustituir «gobernante» por «consejo de gobierno».) Cómo haya llegado al poder es cuestión aparte. Incluso la usurpación crea con el poder la responsabilidad, y bien puede ser la adquisición del poder en aras de la responsabi-

lidad la razón del golpe de Estado. Pero también cuando lo único que se perseguía era el poder, éste comporta objetivamente la responsabilidad. Su alcance nos hace ver la analogía con la responsabilidad paterna: abarca desde la existencia física hasta los más altos intereses, desde la seguridad hasta la plenitud de la existencia, desde el buen comportamiento hasta la felicidad.

5. *Coincidencias de ambas responsabilidades en el objeto*

Ambos polos opuestos –el de la máxima individualidad y el de la máxima generalidad– se interpenetran de un modo digno de atención. En primer lugar en el objeto. La crianza del niño incluye su introducción en el mundo de los hombres, empezando por el lenguaje y continuando por la transmisión de todo el código social de convicciones y normas, con cuya apropiación el individuo va convirtiéndose en miembro de la comunidad. Lo privado se abre esencialmente a lo público y lo incluye, pues pertenece al ser de la persona, en su propio acabamiento. En otras palabras, el «ciudadano» es una meta inmanente de la educación y por ello forma parte de la responsabilidad paterna; y ello no sólo en virtud de su imposición por parte del Estado. Por otro lado, así como los padres educan a los hijos «para el Estado» (si bien también para algo más), el Estado asume de por sí responsabilidad en la educación de los hijos. En la mayor parte de las sociedades la primera fase queda a cargo de los padres, pero las siguientes fases transcurren bajo la vigilancia, la normativa y la ayuda del Estado[11], de tal modo que puede haber una «política educativa». En otras palabras, el Estado no quiere incorporarse ciudadanos ya hechos, sino participar en su formación. En caso de necesidad puede incluso encargarse de la protección del niño contra sus padres, forzar el cumplimiento de la responsabilidad paterna, etc.; y esto, precisamente en las fases más tempranas, que normalmente –excepto en los casos más extremos de colectivización (véase más adelante)– están libres de intromisiones públicas. El ejemplo principal de esto es la escolarización obligatoria. Y, contra lo que la teoría quiere creer (por ejemplo, el postulado de la «ausencia de prejuicios»), no es sencillo separar de la

transmisión de la «materia lectiva» una cierta cantidad de adoctrinamiento como preparación para la adaptación a la sociedad.

Así, la esfera de la educación nos muestra de la forma más evidente cómo la responsabilidad paterna y la estatal –la privada y la pública, la más íntima y la más general– se interfieren (y se complementan) en virtud de la totalidad de su objeto. Con todo, en el caso de una colectivización radical la totalidad puede ser llevada tan lejos en la parte pública que ocupe completamente el lugar de lo privado, acabando con el poder de los padres y aboliendo su responsabilidad. Éste sería el extremo opuesto a una situación primitiva, en la que la autoridad paterna o familiar era absoluta y nada podía contradecirla, excepto la entonces poderosa costumbre. Tendría que quedar claro lo que la abolición de la familia como estructura básica de la vida humana en común a través de las generaciones significaría a la larga para los hombres. Sin duda representaría un enorme estrechamiento de la esfera privada (que, además, no tiene necesariamente que ser sólo la individual), hasta la casi desaparición de la diferencia entre ésta y la pública. El gobernante tendría entonces que ocuparse de *todo*. Éste es *un* aspecto del «totalitarismo» que, así, parece indisociable del comunismo radical. Mas este caso extremo viene tan sólo a reforzar lo que afirmábamos de la responsabilidad en general del gobernante y de su semejanza con la de los padres. A la luz de esto, bien puede decirse que la historia de la política muestra un progresivo aumento de las competencias asumidas por el Estado, esto es, un creciente traspaso a él de la responsabilidad paterna: de tal modo que el Estado moderno, sea capitalista o socialista, liberal o autoritario, igualitario-democrático o elitista, es cada vez más paternalista en sus efectos.

6. *Analogías de ambas responsabilidades en el sentimiento*

a) No sólo con relación al objeto están conectadas estas dos responsabilidades totales, también lo están con relación a las condiciones subjetivas. Todo el mundo sabe cuáles son las condiciones subjetivas en el caso de los padres: la conciencia de la autoría total, la observación inmediata de la implorante y total desprotección del niño, y el

amor espontáneo. Este último es al principio, tras el parto, un impulso afectivo «ciego» hacia el recién nacido como tal, característico de las madres en los mamíferos. Más tarde, cuando la personalidad va formándose, es cada vez más un amor personal y no ciego de los padres a este sujeto de identidad irrepetible. En tal ímpetu indiscriminado de lo inmediato, la condición subjetiva, de igual modo que la objetiva, carece de réplica en relaciones menos primarias. Y en todas las analogías la relación de procreación ocupa un lugar privilegiado, al que ninguna otra relación humana puede equipararse, por la evidencia de su responsabilidad. El gobernante no es el origen de la comunidad por la que asume la responsabilidad, más bien es el estar-ya-ahí de ella la razón de que él se la atribuya y se procure el poder necesario para ejercerla. El gobernante no es la fuente de la alimentación de la comunidad (como lo es literalmente la madre que amamanta a su hijo y, funcionalmente, el padre que se cuida de la familia), sino, en el mejor de los casos, el preservador y ordenador de su capacidad para autoalimentarse; lo que significa, más en general, que trata con seres autónomos que en caso de necesidad podrían pasarse sin él; y en sentido propio no es posible «amor» por algo genérico, no individual. No obstante –para empezar por lo último y fundamental–, en el individuo político se da una relación afectiva, comparable al amor, con la comunidad cuyo destino él desea conducir hacia lo mejor; pues esa comunidad es «suya» en un sentido mucho más originario que en el de la comunidad de intereses. En los casos normales, el gobernante ha surgido y se ha formado en la comunidad, no es ciertamente padre, pero sí «hijo» de su pueblo y de su país (también de su condición social, etc.) y está «hermanado» en esto con todos los demás que a él pertenecen (los que viven, los que vendrán, también aquellos que han sido). Esto fundamenta –como en la familia, de la que está tomado el simbolismo– algo más que una relación de deber, a saber: fundamenta aquella identificación emocional con el todo, el sentimiento de «solidaridad», que es análogo al amor al individuo. Más aún, la pertenencia a un destino común puede ocupar en el sentimiento el lugar que tenía el origen común[12]. Si ambos coinciden (una casualidad metafísica como cualquier otra), la combinación es enormemente poderosa. El *factum* del sentimiento hace al corazón receptivo al deber (que de por sí no pregunta por eso) y anima con su impulso la responsabilidad asumida.

Es difícil, si bien no es imposible, cargar con la responsabilidad de algo que no se ama, de tal modo que uno genera el amor a ello antes que cumplir un deber sin «inclinación» alguna. Naturalmente, la parcialidad del amor (siempre particular) puede ser injusta con el conjunto de la responsabilidad humana que se halla todavía más allá. La asunción de la responsabilidad es en todo caso algo selectivo y la opción por lo que nos queda cerca del corazón es algo que responde a la finitud humana. Así pues, en el *officium*, creado artificialmente, del gobernante se halla contenido también un elemento natural cuando, desligándose de la igualdad propia de la comunidad de hermanos y ciudadanos, se destaca y asume por todos ellos un papel que en sus responsabilidades se asemeja al del padre, si bien la paternidad natural nada tiene que ver con la solidaridad.

b) En el sujeto político podemos encontrar también algo análogo, si bien más abstracto, a la total *dependencia* del niño: la conciencia general, pero que se evidencia siempre en lo particular, de que las cosas del bien común no «se hacen por sí solas», sino que precisan una dirección y unas decisiones conscientes, de que precisan casi siempre un mejoramiento y a veces la salvación; en una palabra, que también la *res publica* es hija de la necesidad. Así pues, también aquí se presenta la vulnerabilidad y la inseguridad de aquello con lo que el sentimiento se identifica y que «se» tiene que asumir. De este «se» que a todos atañe surgirá el autoelegido «yo» del gobernante, que cree ser quien mejor sabe lo que en ese momento es mejor para «todos», o bien que es él el que mejor puede llevar a efecto lo que ya es un acuerdo general. Si su creencia se corresponde o no con la realidad es cosa que objetivamente queda indecisa para siempre (pues al asumir él la tarea impide que la asuman otros), pero, subjetivamente, aquella creencia es inherente al carácter total de la responsabilidad del gobernante, que responde a la llamada de la necesidad pública. Que quien se elige a sí mismo se encuentra también sometido, en cuanto miembro de la sociedad, a esa necesidad, que en último término él es un igual entre iguales y que con la causa pública dirige al tiempo su causa propia, eso es lo que diferencia su papel del de los padres; éstos no comparten la menesterosidad del niño, sino que tienen que haber salido de ella para poder cuidar de él. Más allá de esta condición, siempre cumplida, no se precisa ninguna distinción por una especial capacidad, con la cual tenga el político que legitimar su tarea.

c) Lo que no encuentra equivalente en la esfera política es la relación de autoría, asimétrica y absoluta, en la que se funda sin más la definitiva cualificación para desempeñar el papel y el deber de padres, y no existe un correspondiente sentimiento que una la responsabilidad política a la de los padres. El gobernante, por más profundamente que influya, no es el creador original, sino que es siempre criatura de la comunidad cuya causa él toma en sus manos. No tiene, pues, una obligación con lo que ha hecho, sino con aquello que a él le ha hecho: con sus antepasados, que han hecho llegar la comunidad al tiempo actual, con la comunidad de los herederos contemporáneos, que son sus inmediatos acreedores, y con los que estén por llegar en un futuro indeterminado. Algo de esto es aplicable también al papel de los padres, con la limitación de que ellos son los autores absolutos de un ser que nunca antes había sido, los autores de una nueva vida. Con esto quedan apuntados los otros dos elementos –«continuidad» y «futuro»– de nuestros modelos de la responsabilidad, elementos que se derivan casi por sí solos de la «totalidad». Podemos tratar del primero muy brevemente.

7. *Los padres y el gobernante:* la continuidad

La continuidad se deduce del carácter total de la responsabilidad, por lo pronto en el sentido casi tautológico de que no se puede suspender su *ejercicio*. Ni el cuidado de los padres ni el del gobierno pueden tomarse vacaciones, pues la vida de su objeto continúa ininterrumpidamente y renueva una y otra vez sus exigencias. Más importante aún es la continuidad de esta *existencia* misma que recibe sus cuidados como un *empeño*, un empeño que los dos tipos de responsabilidad aquí considerados han de tener en cuenta en cada ocasión particular de actualización de ella. La responsabilidad particular se limita no sólo a un único aspecto, sino también a un espacio de tiempo concreto de tal existencia. El capitán del barco no pregunta a sus pasajeros qué hicieron antes ni lo que van a hacer después, si emprenden el viaje con buenas o malas intenciones, para su propio bien o para su desgracia, ni si lo hacen en beneficio o detrimento de terceros; ninguna de esas cosas le concierne. Dado que su tarea consiste únicamente en

llevar a los pasajeros de un sitio a otro sanos y salvos, su responsabilidad empieza y termina con la presencia de ellos en el barco. O tomemos el ejemplo tan corriente de una responsabilidad elevada y a la vez estrictamente limitada: la responsabilidad del médico. Ésta comienza con el tratamiento, se extiende a la curación, al alivio de los sufrimientos y a la prolongación de la vida del paciente, con exclusión de todos sus otros bienes y males, y prescindiendo de cuál sea el «valor» de la existencia así ganada; también aquí la responsabilidad termina cuando termina el tratamiento. Mas la responsabilidad total ha de preguntarse siempre: «¿qué viene después?, ¿adónde llevará?» y, al mismo tiempo: «¿qué había antes?, ¿cómo encaja en el desarrollo total de esta existencia lo que ahora está sucediendo?». En una palabra, la responsabilidad total tiene que proceder «históricamente», abarcar su objeto en su historicidad. Éste es el sentido propio de lo que aquí designamos con el concepto de «continuidad». Naturalmente, la responsabilidad política abarca un espacio de tiempo incomparablemente mayor en ambas direcciones, en correspondencia con la comunidad histórica. No gastaremos aquí muchas palabras en hablar de los evidentes derechos de la tradición (todas las obras heredadas de los antepasados –también sus culpas y omisiones–), ni de los derechos igualmente evidentes de un futuro de la comunidad más allá de los que viven actualmente. Del aspecto de futuro nos ocuparemos de un modo específico más adelante. Digamos tan sólo que en la continuidad a través del tiempo hay una *identidad* que defender, que es parte integrante de la responsabilidad colectiva.

En la responsabilidad paterna, que se dirige tan destacadamente al individuo concreto y se concentra en él, los horizontes de la responsabilidad se duplican. Un primer horizonte, más estrecho, comprende el desarrollo individual del niño, que posee su propia historicidad personal y adquiere históricamente su identidad. Cualquier educador sabe esto. Pero, además, e inseparable de ello, está la transmisión de la tradición colectiva, desde el primer sonido articulado y la preparación para la vida en la sociedad; con ello el horizonte de la continuidad se extiende al mundo histórico. De uno se pasa al otro y, de este modo, la responsabilidad educativa no puede evitar ser «política» ni siquiera en lo más privado.

8. *Los padres y el gobernante:* el futuro

A lo que ante todo tiene que referirse la responsabilidad por la vida, sea ésta individual o colectiva, es al futuro, más allá de su presente inmediato. En un sentido trivial –a saber, el concerniente al proceso y término de la protección emprendida– es éste el caso de toda responsabilidad, incluida la más particular: en el interés del instante se incluyen el gráfico que presente la fiebre al día siguiente, el camino que queda por recorrer en la travesía. Pero esta evidente inclusión del mañana en la preocupación de hoy, que viene dada por la temporalidad, adquiere una dimensión y una cualidad totalmente nuevas en el contexto de la «responsabilidad total» que aquí estamos considerando. En ese contexto, a todo acto de responsabilidad individual, que se preocupa en cada caso de lo próximo, acompañará también como su objeto, más allá de la directa intervención del sujeto responsable y de su cálculo inmediato, el futuro de la existencia. Lo uno entra dentro del ámbito de la previsión posible, lo otro es para ella inalcanzable, y no sólo por causa de las muchas incógnitas en la ecuación de las circunstancias objetivas, sino igualmente por la espontaneidad o *libertad* de las vidas en cuestión, que es la mayor de todas las incógnitas y cuya previsión ha de ser incluida, sin embargo, en la responsabilidad total. Precisamente aquello de lo que el sujeto responsable no puede ya responder en los *efectos* de sus acciones –la causalidad propia de la existencia que recibe sus cuidados– es el objeto último de su deber protector. Así pues, con respecto a este horizonte trasncendente la responsabilidad, precisamente en su totalidad, no puede ser tanto determinante, sino sólo posibilitante (debe preparar el terreno y mantener abiertas las opciones). La propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable es el aspecto de futuro más auténtico de la responsabilidad. El supremo cumplimiento, que ha de atreverse a acometer, es la abdicación en pro de los derechos de los que todavía no son, cuyo llegar a ser ella protege. A la luz de tal amplitud, que se transciende a sí misma, se hace manifiesto que la responsabilidad no es otra cosa que el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser *temporales*.

IV. La teoría de la responsabilidad: el horizonte del futuro

1. *La madurez como meta de la crianza*

Entre la responsabilidad paterna y la política saltan a la vista ciertas diferencias con respecto a su relación con el futuro. La paternidad tiene que ver con hombres que están haciéndose; y este «hacerse» tiene unas fases predeterminadas –cada una de las cuales hay que recorrer en su momento– y un final predeterminado, la madurez, con que termina tanto la condición infantil como la responsabilidad paterna. (Lo que sustituye a eso es algo que no hace aquí al caso.) Todo esto es, en su generalidad estructural, algo sabido de antemano y, en la afirmación del dinamismo biológico autónomo, también algo «querido de antemano». La educación tiene, en cuanto a su contenido, una meta determinada –la independencia del individuo, que comprende esencialmente la capacidad de responsabilidad– y, una vez alcanzada (o atribuible al individuo), tiene un final determinado en el tiempo. El final llega según su propia ley y no a capricho del educador; ni siquiera según la medida de su éxito, pues la naturaleza tiene parte en ello y concede únicamente un espacio de tiempo concreto dentro del cual la educación ha de haber realizado su labor. Después, lo que antes era objeto de responsabilidades se convertirá en sujeto de ellas; y si bien precisamente esto, en su impredecible apertura, estaba incluido en el horizonte de futuro de la responsabilidad paterna, su apertura significa precisamente que la responsabilidad paterna en cuanto tarea ha concluido y que ya no puede hacer nada más que preguntar con posterioridad, en el desarrollo de la existencia así emancipada, si otrora hizo bien o mal su trabajo. Pero, bien o mal, ha tenido que adaptarse al proceso de crecimiento orgánico, al que se halla ligado también el crecimiento personal, de tal

modo que aquí historicidad y naturaleza se interpenetran profundamente en el objeto.

2. *Lo histórico: no comparable con el devenir orgánico*

En el ámbito de lo colectivo no hay nada realmente comparable a tales hechos propios de un desarrollo individual y definido. Apresurémonos a confesar que esta contundente negación ha de ser defendida contra influyentes teorías de la historia y contra ciertas metáforas seductoras. Esto lo dejamos para más adelante, ahora nos quedamos con la frase negativa: la historia de las sociedades, naciones o Estados –«la historia»– no tiene una meta prefigurada a la que debiera aspirar o ser conducida. En esas entidades no puede hablarse de infancia, madurez y vejez en ningún sentido legítimo. Por grande que sea la tentación, todas las comparaciones orgánicas, especialmente la del crecimiento, están aquí fuera de lugar y a la postre acaban induciendo a error. Toda sociedad se ha compuesto desde siempre de gentes de diversas edades, siempre han gobernado los adultos y casi siempre –precisamente en las sociedades primitivas– los «más viejos», por ser los más maduros en experiencia, conocimiento y juicio. Nada tiene esto que ver con el grado de «primitivismo» del estado de cultura (un concepto extremadamente relativo) y tampoco con la ahistoricidad de algunas sociedades. Sólo en un sentido mítico o como licencia poética puede hablarse de una «infancia» de la humanidad. El hombre del Paleolítico, las tan famosas y para siempre desconocidas «hordas primitivas», tuvieron que enfrentarse a las duras exigencias de su existencia; y si lo hubieran hecho como unos niños, no estaríamos nosotros aquí. Los mitos de los pueblos son todo menos pueriles; los ritos, todo menos un juego; la magia, todo menos ingenua; el temor a lo desconocido, todo menos inmaduro; los tabúes en las relaciones sociales (sistemas de parentesco, exogamia, etc.), todo menos simples o necios; y –no lo olvidemos– la técnica es *siempre*, en cualquier nivel de desarrollo, producto del ingenio; y el ingenio empleado para vencer a la naturaleza es superior en general al que pueda exhibir el habitante medio de las ciudades modernas. Hace tiempo que desapareció de la antropología la condescendiente altivez de los antiguos misioneros y exploradores

(también de los negreros) que hablaban de los hombres primitivos o «salvajes» como si fueran niños. Pero no debiéramos desconfiar menos de aquellos que pretenden conocer el destino de su sociedad o de toda sociedad en el futuro, que dicen ver en la historia una meta, de la que todo lo anterior no fue sino una preparación y lo actual una fase de transición. Ya se puede ver de dónde habrá de esperarse la oposición a nuestro punto de vista: de las escatologías utópico-políticas de la historia[13] y, fuera de la política, de la fe en un progreso inacabable. De esto, como he dicho, volveremos a ocuparnos más adelante. Nuestra tesis es clara: el futuro (para no hablar de su esencial incognoscibilidad) no es menos –aunque tampoco más– «él mismo» que cada etapa del pasado[14]. La evolución que, claro está, se da en la historia, si bien en modo alguno ininterrumpidamente, tiene un sentido del todo diferente a la evolución del individuo desde su germen hasta su madurez. La humanidad, desde que está ahí (lo que la precediera en la historia de la evolución es algo que no podemos representarnos desde dentro), ha estado siempre ahí y no ha habido que traerla[15]. Y, aunque *en* su ser está sometida, por la fuerza de las circunstancias y por el libre obrar, a múltiples desarrollos –esto es, a la historia, que siempre ha sido humana en su sentido pleno–, no es objeto de una evolución programada total desde lo imperfecto a lo acabado, desde lo provisional a lo definitivo, como sucede con cada individuo concreto, que siempre comienza de nuevo. Al hablar de la humanidad no puede nunca hablarse (si no es como ociosa especulación) de lo que ella «todavía» no es, sino solamente, volviendo la vista atrás, de lo que en este o el otro momento todavía no era; por ejemplo, de que el hombre medieval no era «todavía» científico, de que sus representaciones pictóricas del espacio carecían «todavía» de perspectiva, de que el nómada no cultivaba «todavía» la tierra. La humanidad era ciertamente diferente, pero no por ello «menos acabada» que hoy.

3. *La «juventud» y la «vejez» como metáforas históricas*

Pero si se quiere aplicar los conceptos de juventud y vejez a una colectividad, no hay que olvidar que la humanidad existe desde largo tiempo atrás y que cualquier sociedad en la que pensemos es ya

modo que aquí historicidad y naturaleza se interpenetran profundamente en el objeto.

2. *Lo histórico: no comparable con el devenir orgánico*

En el ámbito de lo colectivo no hay nada realmente comparable a tales hechos propios de un desarrollo individual y definido. Apresurémonos a confesar que esta contundente negación ha de ser defendida contra influyentes teorías de la historia y contra ciertas metáforas seductoras. Esto lo dejamos para más adelante, ahora nos quedamos con la frase negativa: la historia de las sociedades, naciones o Estados –«la historia»– no tiene una meta prefigurada a la que debiera aspirar o ser conducida. En esas entidades no puede hablarse de infancia, madurez y vejez en ningún sentido legítimo. Por grande que sea la tentación, todas las comparaciones orgánicas, especialmente la del crecimiento, están aquí fuera de lugar y a la postre acaban induciendo a error. Toda sociedad se ha compuesto desde siempre de gentes de diversas edades, siempre han gobernado los adultos y casi siempre –precisamente en las sociedades primitivas– los «más viejos», por ser los más maduros en experiencia, conocimiento y juicio. Nada tiene esto que ver con el grado de «primitivismo» del estado de cultura (un concepto extremadamente relativo) y tampoco con la ahistoricidad de algunas sociedades. Sólo en un sentido mítico o como licencia poética puede hablarse de una «infancia» de la humanidad. El hombre del Paleolítico, las tan famosas y para siempre desconocidas «hordas primitivas», tuvieron que enfrentarse a las duras exigencias de su existencia; y si lo hubieran hecho como unos niños, no estaríamos nosotros aquí. Los mitos de los pueblos son todo menos pueriles; los ritos, todo menos un juego; la magia, todo menos ingenua; el temor a lo desconocido, todo menos inmaduro; los tabúes en las relaciones sociales (sistemas de parentesco, exogamia, etc.), todo menos simples o necios; y –no lo olvidemos– la técnica es *siempre*, en cualquier nivel de desarrollo, producto del ingenio; y el ingenio empleado para vencer a la naturaleza es superior en general al que pueda exhibir el habitante medio de las ciudades modernas. Hace tiempo que desapareció de la antropología la condescendiente altivez de los antiguos misioneros y exploradores

(también de los negreros) que hablaban de los hombres primitivos o «salvajes» como si fueran niños. Pero no debiéramos desconfiar menos de aquellos que pretenden conocer el destino de su sociedad o de toda sociedad en el futuro, que dicen ver en la historia una meta, de la que todo lo anterior no fue sino una preparación y lo actual una fase de transición. Ya se puede ver de dónde habrá de esperarse la oposición a nuestro punto de vista: de las escatologías utópico-políticas de la historia[13] y, fuera de la política, de la fe en un progreso inacabable. De esto, como he dicho, volveremos a ocuparnos más adelante. Nuestra tesis es clara: el futuro (para no hablar de su esencial incognoscibilidad) no es menos –aunque tampoco más– «él mismo» que cada etapa del pasado[14]. La evolución que, claro está, se da en la historia, si bien en modo alguno ininterrumpidamente, tiene un sentido del todo diferente a la evolución del individuo desde su germen hasta su madurez. La humanidad, desde que está ahí (lo que la precediera en la historia de la evolución es algo que no podemos representarnos desde dentro), ha estado siempre ahí y no ha habido que traerla[15]. Y, aunque *en* su ser está sometida, por la fuerza de las circunstancias y por el libre obrar, a múltiples desarrollos –esto es, a la historia, que siempre ha sido humana en su sentido pleno–, no es objeto de una evolución programada total desde lo imperfecto a lo acabado, desde lo provisional a lo definitivo, como sucede con cada individuo concreto, que siempre comienza de nuevo. Al hablar de la humanidad no puede nunca hablarse (si no es como ociosa especulación) de lo que ella «todavía» no es, sino solamente, volviendo la vista atrás, de lo que en este o el otro momento todavía no era; por ejemplo, de que el hombre medieval no era «todavía» científico, de que sus representaciones pictóricas del espacio carecían «todavía» de perspectiva, de que el nómada no cultivaba «todavía» la tierra. La humanidad era ciertamente diferente, pero no por ello «menos acabada» que hoy.

3. *La «juventud» y la «vejez» como metáforas históricas*

Pero si se quiere aplicar los conceptos de juventud y vejez a una colectividad, no hay que olvidar que la humanidad existe desde largo tiempo atrás y que cualquier sociedad en la que pensemos es ya

vieja, especialmente las estáticas, «ahistóricas», como lo son característicamente las «primitivas». (Con la «vejez» queremos significar, evidentemente, algo más que el hecho trivial de que el árbol genealógico tiene idéntica longitud para todos.) Originales en alguna medida –y en este sentido jóvenes– son a lo sumo las sociedades recién formadas por los colonizadores en el transcurso de la historia en un espacio relativamente vacío, como es el caso de los pobladores blancos en Norteamérica; esto pertenece ya para siempre al pasado, desde que el planeta ha sido poblado por entero, pero en la historia no ha sido posible hasta muy «tarde». En un sentido similar, «jóvenes» son los Estados recién fundados, particularmente los pueblos hasta ese momento carentes de Estado o que acaban de liberarse; en ellos el nuevo impulso, la inexperiencia y el atrevimiento se asocian, conformando un estado casi juvenil, con las virtudes y defectos que le son propios, a los que no sería desacertado aplicar, por ejemplo, el símil de las «enfermedades infantiles». Pero lo que en los Estados acontece es desde el principio algo serio y propio de adultos, como casi siempre cuando se trata de la existencia colectiva. Por otra parte, en cualquier época, incluso en las civilizaciones que han alcanzado un mayor grado de progreso, puede una generación inmadura inundar la escena pública por un corto espacio de tiempo –y siempre por culpa de la política– y cosechar después para todos el fruto amargo de su insensatez, como deberíamos saber hasta la saciedad los hombres de hoy. Por lo demás también puede hablarse de la madurez o inmadurez política de comunidades enteras. Pero no es a tales breves fluctuaciones a las que en general se refieren las comparaciones entre las edades de la vida y otras fórmulas sobre el crecimiento, sino a períodos mucho más largos de la «biografía» histórica. Ahí ese modo de hablar resulta completamente equivocado.

Es inocente privilegio del historiador (y de la imaginación poética) hablar, por ejemplo, de la infancia de Roma, al contemplar desde su posterior conocimiento los albores del Imperio Romano y descubrir en la antigua ciudad de las siete colinas la predisposición, el «germen» de su futura grandeza. Sin embargo, con razón habría sido apartado de todo cargo público y tachado de loco el político que en la época de los Tarquinios o incluso en la de las leyes agrarias licinianas hubiera proclamado que el destino de la urbe

era el dominio sobre Italia, sobre el Mediterráneo y, finalmente, sobre el *orbis terrarum*, y hubiese pretendido después dirigir la política romana. Pero mientras que eso entraba dentro del marco conceptual de aquella época (pues ya se había dado antes el dominio de un pueblo sobre otro), de tal modo que quizá no hubiera podido decirlo un gobernante, pero sí un augur «de boca espumeante», en la época de Calvino ni siquiera un profeta hubiera podido concebir la idea de la Europa industrial del siglo XIX. Y, sin embargo, quién lo negaría, existe una «conexión», aunque no una tal conexión que permita la previsión. Así pues, no puede ser éste el horizonte de futuro de la responsabilidad política, para la que son condiciones previas esenciales un saber previo y un control causal –al menos como opiniones del sujeto–.

4. La ocasión histórica: Conocimiento sin saber previo (Filipo de Macedonia)

Algo muy diferente es el aprovechamiento de las *oportunidades* históricas, en el que puede hacerse perfectamente consciente que está en juego el destino colectivo de generaciones enteras o, quizás, siglos. Así fue como Filipo de Macedonia, al observar la situación del Imperio Persa, el mundo griego y el poder macedonio, comprendió con claridad lo que en aquel momento era posible hacer. El éxito de las empresas militares de Alejandro, cuidadosamente preparadas por él en lo político y en lo militar, le dieron la razón. Ni siquiera el fracaso, siempre posible, se la hubiera quitado. Cuáles fueran las posteriores consecuencias de su éxito es algo que, evidentemente, él no podía prever ni en los detalles ni en el conjunto de la historia; y cualquier idea que tuviera sobre ello era seguramente errónea. Pero se hizo evidente que existía la posibilidad de alcanzar una importante transformación de las relaciones de poder en favor de su propia monarquía y de una Grecia unida bajo su hegemonía. Para Filipo de Macedonia no había duda ninguna de la deseabilidad de tal conquista, por mucho que otros contemporáneos de su propio bando (Demóstenes, por ejemplo), para no hablar de la corte persa y los pueblos asiáticos, pensaran de modo diferente. Quien eche la vista atrás, al no poder construir las alter-

nativas históricas para decidir, comparándolas, cuál hubiera sido más deseable, habrá de decir que, con justa visión y obrar resuelto, aquí se aprovechó una oportunidad de la máxima trascendencia, sin olvidar tampoco otra verdad obvia: que la casualidad y la fortuna tuvieron también parte en ello. (Por ejemplo, los cálculos de Filipo, cuyo asesinato hubiera podido significar el final del sueño, no podían prever el genio de Alejandro.)

5. El papel de la teoría en la previsión: el ejemplo de Lenin

En ese conocimiento del momento propicio la *teoría* no tenía parte alguna. En la Antigüedad, que no sabía de ninguna teoría del futuro sociopolítico, esto resulta evidente. En el ejemplo moderno –el de un Lenin en *su momento*, en 1917– esto es aparentemente distinto. Mas sólo aparentemente. La teoría marxista le aseguraba a Lenin cuál era la meta a alcanzar, pero no el instante en el que era preciso entrar en acción para realizarla. Antes al contrario, la teoría lo había previsto de modo muy diferente y la demostración, mediante los hechos, de la posibilidad de su realización por aquella vía, en aquel instante y en aquel lugar exigió una revisión *a posteriori* de la doctrina. El genio político de Lenin se manifiesta precisamente en que descubrió en el momento dado un modo no ortodoxo de alcanzar la meta ortodoxa (a saber, empezando por uno de los territorios menos desarrollados dentro de la escala de industrialización capitalista) y, en contra de la letra de la teoría, captó una oportunidad única para dar comienzo a la revolución comunista. El éxito de la acción probó lo acertado de su visión de aquel momento crítico, y solamente el éxito pudo distinguir su acción de una aventura, al juzgarla con posterioridad. Hasta dónde alcanzara en conjunto su previsión (lo particular es dejado siempre a la improvisación) es algo que tenemos que dejar sin decidir. Lo que es seguro es, por ejemplo, que la no llegada de la revolución a Alemania hizo precisa una amplia revisión del programa en su conjunto: no en el objetivo final –cuya lejanía lo protege de tales contaminaciones de la realidad (casi a la manera de la «idea reguladora» de Kant)–, pero sí al menos en lo que se refiere al camino a recorrer. Pero en un camino tan largo

lo que está al alcance de la mano se convertirá en la meta, dorada por una promesa que apunta más allá. Tampoco podemos decidir si lo que finalmente se alcanzó de hecho era lo que Lenin había querido, o si hoy continuaría pensando lo mismo, para no hablar de la deseabilidad de una cosa o la otra, que siempre será objeto de discusiones. Pero no se equivocó Lenin en que con su acción se produciría un giro histórico que durante generaciones, si no para siempre, cambiaría el rumbo de las cosas y, por cierto, hacia una meta definida y querida. Estaríamos así ante un caso –seguramente el primero en la historia– en que en la práctica el gobernante podía tener a la vista, al menos en abstracto, un futuro lejano –y del que por tanto habría también de responder– que para la política anterior quedaba fuera de toda perspectiva.

6. La predicción derivada del saber causal analítico

Aquí no es posible desconocer el papel que desempeña la teoría, pero sin duda es un papel complicado. Es evidente que el análisis moderno de las causalidades sociales y económicas es en general incomparablemente superior al de todo saber anterior y que permite extrapolaciones al futuro que, por inciertas que sean, liberan a nuestras reflexiones acerca del futuro de la mera analogía con el pasado y permiten también pasar de una repetida inducción empírica a la deducción de lo que todavía no ha sido, es decir, pasar de hacer conjeturas sobre el futuro a calcularlo. Al mismo tiempo –algo no desligado del saber, pero sí un hecho *sui generis*– el poder de los controles públicos sobre el acontecer social (o sea, la intervención de la causalidad de la voluntad política o, en definitiva, el poder del Estado sobre la sociedad) ha aumentado de un modo extraordinario, lo cual opera en favor de la predicción y la planificación a largo plazo. El diseño técnico de estados futuros parece haberse vuelto, por principio, posible; y ya se dispone de modelos teóricos para ello. A esto se contrapone la complejidad cada vez más abstrusa del acontecer social que ha de ser dominado teórica y prácticamente (también la de los modelos que se requieren al respecto). El número de incógnitas aumenta al mismo ritmo que el de las magnitudes

conocidas. Es una singular carrera entre el saber y el movimiento intrínseco de su objeto, donde, para colmo, el *feed-back* psicológico del correspondiente saber (supuesto o real) incorpora las incógnitas a su propio cálculo. Queda por saber si, en el recuento final, las predicciones mejor documentadas se han vuelto efectivamente más seguras[16]. Pero esto no cambia el hecho de que, hoy en día, con un horizonte de futuro mucho más amplio, el entramado de saberes teóricos que se entrelazan en el encauzamiento del destino colectivo y que debe ser objeto de la responsabilidad, es mucho mayor de lo que cualquier política anterior pudo soñar.

7. La predicción derivada de la teoría especulativa: el marxismo

A lo anterior se añade un fenómeno predictivo, ilustrado por el ejemplo de Lenin, que tiene poco que ver con el análisis causal de lo concreto: la teoría especulativa global de la historia, que sabe de algo así como de una ley general de su objeto en el tiempo y deriva de ella los rasgos fundamentales de un futuro predeterminado. Esto ha sido posible gracias a una completa secularización, esto es, a la sustitución de la historia de la salvación transcendente por el principio de la inmanencia total. Históricamente es un fenómeno[17] apenas menos novedoso que el análisis causal (más sobrio) de las sociedades concretas, orientado por el modelo de las ciencias naturales. Su ejemplo más destacado es, naturalmente, el marxismo. Nos encontramos aquí con pronósticos históricos a escala mundial fundamentados racionalmente, y, al mismo tiempo –dada la singular ecuación entre lo que será por necesidad y lo que debe ser–, con la fijación de una meta para la *voluntad* política; con ello ésta se convierte en un factor para la confirmación de la teoría después de que la verdad previamente conocida de ésta haya motivado por su parte a la voluntad. De esto se deduce que el obrar político así determinado provoca lo que de cualquier modo va a suceder; se trata de una curiosa mezcla de la máxima responsabilidad por el futuro y de una libertad determinista de la responsabilidad. De la ética de la escatología de la historia nos ocuparemos más adelante de modo particular. Ahora sólo nos

ocupamos de la función de la teoría en la proyección del futuro, que conduce a la enorme ampliación, ya apuntada, del horizonte de la responsabilidad posible.

La teoría marxista, en cuanto teoría de la historia entera, de la anterior y de la venidera, define el futuro en unidad con la explicación del pasado a partir de un principio que los penetra; esto es, lo define como lo que todavía queda por suceder tras lo que ya ha sucedido. Toda historia anterior, que, según su dinámica esencial, es una historia de la lucha de clases, quedará a partir de ahora abolida en la sociedad sin clases que surge en el proceso total. Y además debe hacer eso: la voluntad debe identificarse con la necesidad histórica, al menos en la clase llamada a su realización, el proletariado. La coincidencia del interés con la meta comporta en este caso que el interés –él mismo parte de la necesidad– asuma la función del deber, con lo cual se supera el desagradable abismo entre el deber y el ser y se evita el idealismo de una exigencia moral abstracta (la cual, según la teoría, es necesariamente inoperante). Sin embargo, dado que esta coincidencia no es automáticamente patente, que tampoco trata a todos según lo que éstos entienden por sus «mejores intereses», y que además los que la hacen patente han de proceder –tal como la experiencia nos muestra– de otras clases, o sea, que ellos mismos no disfrutan de la ventaja de la coincidencia, aquel «deber» es, por la imposibilidad de prescindir de él, un enigma dentro del determinismo de la teoría (véase lo que decimos más adelante). Pero, en cualquier caso, dado el carácter total de la teoría, la cuestión de la verdad desempeña aquí un papel más decisivo que en el saber analítico particular, cuyas proyecciones, cualificadas por la intervención de otros innumerables factores, pueden siempre ser corregidas sin mayores daños para el conjunto del sistema. El sistema integral, en cambio, depende de su corrección incondicional, es decir, de la verdad de su principio y de la capacidad de éste para proporcionar tanto una explicación inequívoca del pasado como una predicción del futuro. Pero, ¿qué significa aquí «verdad» y cómo será probada?

8. La teoría que se cumple a sí misma y la espontaneidad de la acción

En sentido estricto sólo cabe examinar la teoría en el pasado que la precede y que aún no pudo verse influido por ella. Y se conduzca como se conduzca ante esa prueba, el inferir de ahí el futuro representa dar un salto; tal salto sólo puede darlo lógicamente una hipótesis, mas para darlo psicológicamente, teniendo en cuenta la irresolución que ahí se observa, es preciso que reciba impulsos de factores ajenos a la teoría, del ámbito del sentimiento y la voluntad. O sea, es un salto que da la fe[18]. (De hecho algo similar operaba ya en la interpretación del pasado, y de un modo incluso decisivo, pues nadie libre de prejuicios afirmará que el intelecto *puede* interpretar el pasado *sólo de ese modo*.) Así pues, en este punto de la extrapolación de lo pasado a lo venidero entra ya en juego un elemento de libertad. ¿Cómo se probará entonces en lo venidero la corrección de la hipótesis o de la fe? En modo alguno mediante la aparición de lo predicho deductivamente, como ocurre en las ciencias naturales; aquí, donde los hombres reflexionan públicamente acerca de los hombres, *la existencia de la teoría, por ser a su vez un hecho histórico, modifica las condiciones del objeto del conocimiento*. Puesto que ella misma adquiere poder causal para ayudar a su verdad a realizarse, es decir, puesto que, en su intención, colabora a la aparición de sus pronósticos, podría incluirse dentro de las profecías que se cumplen a sí mismas. Que acabe teniendo razón no prueba su verdad, sino su poder sobre los ánimos de las personas mediante las cuales se convierte en causa de determinadas acciones. Por tanto, la transformación de la teoría en práctica, que en este caso está perfectamente prevista por la propia teoría, crea peculiares condiciones de verificación. (Y también de falsación: cabría atribuir el fracaso al influjo de la teoría; si no se hubiera hablado tanto de ella, al capitalismo no le habría resultado tan sencillo defenderse de su amenaza.)

A esto puede objetarse que el citado poder sobre los ánimos confirma ya la teoría, la cual puede demostrar esa disposición a partir de su lógica de la historia. Ciertamente, la aparición de la teoría en aquel tiempo como algo históricamente necesario estaba «predicha» en su propio razonamiento, de modo que, en cierta medida, su existencia confirma ya su corrección. No cabe negar que una teoría que se engloba a sí misma, que es capaz de explicar su propia posibilidad de ser pensada e incluso su momento y el de su actualización (el invento especulativo de Hegel), se coloca en una posición lógica impresionante. No vamos a detenernos a investigar en qué medida se repite aquí la falacia del «argumento ontológico»[19]. En el fondo no es eso lo que importa. Pues aun cuando a la teoría se le concediera su lógica, seguiría dándose el hecho, ya brevemente apuntado, de que unos aceptaron su verdad y otros no y que ambos lo hicieron en consonancia o en pugna con su interés, de tal modo que al menos aquí volvería a reinar un elemento de libertad no determinado teóricamente. Pero *¿por qué* fue aceptado o rechazado el mensaje? El aspecto general de la respuesta no ofrece lugar a dudas. La teoría, independientemente de cualquier interpretación del pasado, fija una *meta* cuya cercana posibilidad, necesidad histórica y deseabilidad mostró. ¿Será excesivo suponer que la *deseabilidad* en sí, es decir, la llamada intrínseca de la meta, fue, por lo general, como la opción personal por ella, la razón primera de la afirmación de la teoría que la legitimaba? La mera necesidad histórica es un señuelo que no atrae a nadie. Y, naturalmente, ningún tribunal moral puede aceptar la autoabsolución del activista político que afirmara ser tan sólo el brazo ejecutor de la necesidad histórica y que, propiamente, no era él quien actuaba, sino «la historia». Antes al contrario, el agente ha de responder no sólo de su obrar, sino también de la convicción que lo ha llevado a verse en tal tesitura. Atribuirle eso le hace más justicia que la que él se hace a sí mismo y lo protege de su propia denigración. Pues nada más injusto podría sucederles a quienes se reunieron bajo la bandera del socialismo que desconocer que fue la indignación moral, la compasión, el amor a la justicia y la esperanza de una vida mejor y humanamente más digna para todos lo que los alentó (y casi siempre sin perspectiva alguna de llegar ellos mismos a vivir su realización). La expresión «socialismo científico», con la que los marxistas querían distinguirse de los socialistas «utópicos», no ha de ser tomada demasiado en serio. El sustantivo sigue siendo «socialismo», un *ideal* que puede provocar una total entrega y que, después, puede también dar la bienvenida a su soporte científico. Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburg no son imaginables sin pasión, en el sentido más

elevado de la palabra, una pasión por el *bien* que ellos veían. Eran naturalezas morales, se sentían obligados a un fin sobrepersonal (bien es cierto que con la convicción moralmente peligrosa de que el fin justifica los medios); sin esta fuente de libérrima espontaneidad que desprecia todo cálculo de costes, mal le habrían ido las cosas a la causa, fuera o no fuera determinista su doctrina.

Tal pasión, atemperada por el juicio, es la que hace al gobernante. El juicio implica a su vez libertad. El juicio se libera de las recetas de la teoría. En el caso de Lenin, como vimos, el juicio eligió el instante no ortodoxo de la acción. A partir de aquel momento no había retorno y el discurrir autónomo de los acontecimientos le dictó, tanto a él como a sus sucesores, el ejercicio siempre renovado del libre y a menudo no muy claro juicio. Si todo marchara según la letra de la teoría, que además de la meta había diseñado también el camino, no se precisaría ninguna política; quien ejerciera el poder –un mero funcionario– sólo necesitaría consultarla. La historia de la Rusia posrevolucionaria, quizás el caso de mayor fidelidad oficial a la letra en la historia de la política, demuestra concluyentemente lo contrario. La teoría, que oficialmente permanece siempre intocable, es adaptada a la rebelde realidad (una habilidad especial de la hermenéutica al servicio de la política) y el rodeo se convierte en el único camino practicable hacia la meta, que en alguna medida permanece fija. Pero el desvío es hijo de las circunstancias y no del programa. La industrialización, por ejemplo, como obra del socialismo y para el socialismo, es algo que la teoría nunca había previsto; lo previsto por ella era más bien, a la inversa, que el socialismo fuera el fruto dialéctico de la completa industrialización capitalista[20].

La cuestión de la «corrección» de la teoría no interesa a nadie más que a los exégetas oficiales. Hasta qué punto le hubiera interesado a Lenin es algo que no sabemos. Pero el hecho de que Lenin fuera más pragmático que dogmático o a la inversa no modifica la afirmación de que tampoco a su genialidad le fue posible –a pesar de su conciencia de la enorme *dimensión* de futuro de la empresa acometida– el prever la mayor parte de lo que realmente sucedió. La única y paradójica seguridad que aquí existe es la de la inseguridad. Ella dice que lo que siempre existe de inesperado e inanticipable en los fenómenos humanos hace que nunca pueda

prescindirse del gobernante, ni siquiera en la sociedad sin clases «realizada». De manera que, al referirnos a la tantas veces citada lavandera que, una vez terminada su labor, podría dirigir las tareas del Estado, podríamos decir tranquilamente: Lenin se equivocó en eso. (Y esto, tengámoslo en cuenta, es también una predicción[21].)

V. ¿Hasta dónde llega en el futuro la responsabilidad política?

1. *Toda política es responsable de la posibilidad de una política futura*

¿Qué sucede entonces con el alcance futuro de la responsabilidad política, que, a diferencia de la responsabilidad paterna, carece de los plazos fijados por la naturaleza del objeto, pero, por otra parte, se complica por el hecho de que el alcance de las repercusiones causales rebasa el de nuestra presciencia y que, en los casos de mayor transcendencia, se refiere cada vez más a cosas que no son formalmente imputables al agente? Aquí nuestra última observación nos da una indicación. Pues nuestras consideraciones, en el fondo escépticas, sobre el grado de seguridad de las predicciones históricas nos han proporcionado al menos *un saber* muy general y fundamental: que *la libertad del gobernante constituye una necesidad permanente* (dado que los acontecimientos, por principio, no siguen un programa). Y de esto se deduce un imperativo a su vez muy general –pero en modo alguno vacío– para el gobernante, cuya acción tiene esa enorme dimensión de futuro que va mucho más allá de lo que nuestro conocimiento alcanza a ver. Tal imperativo dice: no hacer nada que impida la posterior aparición de nuestros iguales, esto es, no obstruir la fuente de la espontaneidad –imprescindible, pero también con costes que escapan a todo cálculo– en la comunidad, de la que habrán de ser reclutados los nuevos gobernantes; no producir, pues, ni en la meta *ni en el camino* que conduce a ella un estado en el que los posibles candidatos a desempeñar el mismo papel se hayan convertido en lacayos o en autómatas. En pocas palabras, una responsabilidad de la política es atender a que siga siendo posible la política futura. Nadie podrá decir que este principio –un saber derivado del no saber– carece de contenido y que no es posible su violación intencionada, lo cual es uno de los criterios para determinar que un principio no es trivial. El principio consiste en que cualquier responsabilidad total es también responsable –en todas sus tareas concretas– de que, más allá de su propio cumplimiento, siga siendo posible en el futuro la acción responsable. De este principio de la responsabilidad por la conservación de nuestro propio *presupuesto* (cuya semejanza formal con el principio autoconcordante del imperativo categórico es sólo aparente, dada la perspectiva de futuro, que aquí lo significa todo) nos ocuparemos con detalle al relacionarlo en concreto con la «política» económica, ecológica, tecnológica, biológica, psicológica, etc., especialmente en la parte casuística.

2. *Horizontes próximos y horizontes lejanos en el dominio del cambio permanente*

¿Qué más puede decirse del alcance temporal de la responsabilidad política? Naturalmente, ésta tiene siempre que ver en primer lugar con lo próximo, pues las necesidades del momento reclaman ayudas, al igual que la ocasión reclama su aprovechamiento. Mas también es propia de ella la amplitud de la mirada, que está mandada en una escala mucho mayor, dado el alcance causal característico de las acciones *modernas*. La perspectiva, según se deduce de lo anterior, posee dos horizontes distintos: uno más cercano, dentro del cual es posible calcular más o menos hipotéticamente –con el saber analítico disponible, que permite hacer extrapolaciones– los efectos de una operación concreta (por ejemplo, el aumento o la reducción de los impuestos) más allá de la situación inmediata; y un horizonte más amplio, en el que el poder efectivo de lo que ahora se ha puesto en marcha lleva a magnitudes acumulativas de la interacción recíproca con *todos* los elementos de la condición humana. A causa de las numerosas incógnitas que aparecen en el cálculo, sobre esas magnitudes no es posible obtener ya nada concluyente, salvo dos cosas: que ciertas *posibilidades* causales evidentes (eventualidades) pueden después escapar a nuestro control; y que la *magnitud* de esas posibilidades, que implican la suerte toda

del hombre, es enorme. Ese horizonte lejano, hasta ahora sólo esbozado, del singular poder humano y, por ende, de la responsabilidad humana (con los particulares peligros de un desprecio del hombre, por bienintencionado que fuera), lo dejamos para más adelante, cuando consideremos tales posibilidades –en cierto modo discernibles anticipadamente– y expliquemos las implicaciones éticas que para el momento presente tiene el exceso del poder sobre el saber (y que queda, por tanto, incluido en la responsabilidad política).

En lo que se refiere al horizonte más próximo ya dijimos que también él va hoy en día mucho más allá de lo que era accesible a la política anterior o en general a la planificación humana. Aquí se da una paradoja que no podemos dejar de advertir. Por una parte sabemos acerca del futuro más que nuestros antepasados premodernos; por otra, menos. Más, porque nuestro saber causal-analítico, con su aplicación metódica a lo dado, es mucho mayor; y menos, porque nosotros tenemos que vérnoslas con un estado constitutivamente *cambiante*, mientras que nuestros predecesores trataban con un estado permanente (o que al menos aparecía como tal). Ellos podían estar seguros de que las costumbres, los sentimientos, las ideas, las relaciones de poder, las formas económicas, las fuentes naturales de recursos, así como la técnica de la guerra y de la paz no serían en la generación siguiente muy distintas que en la suya. Nosotros sabemos –y tal vez es lo único que sabemos– que la mayoría de las cosas serán *distintas*. Es la diferencia entre una situación estática y una situación dinámica. El dinamismo es el signo de la modernidad. No es algo accidental, sino una propiedad inmanente de la época y, por lo pronto, nuestro destino[22]. Significa que hemos de contar siempre con la novedad, pero que no podemos calcularla; que el cambio es seguro, pero que no es seguro lo que vendrá. No podemos anticipar, por ejemplo, los inventos y descubrimientos venideros y no podemos incluirlos ya en nuestros cálculos. Lo único casi seguro es que algunos serán permanentes y que los habrá de gran relevancia práctica, ocasionalmente revolucionaria incluso. Mas en esto no es posible apoyar cálculo alguno. La incógnita de la novedad permanente aparece como un fantasma en todas las ecuaciones. Con este *caveat* han de contar todas las proyecciones que efectuemos con ayuda de la informática y de nuestra capacidad analítica. Tales proyecciones nos anticipan más cosas y lo hacen con más precisión y mayor antelación de lo que pudieron hacerlo cualesquiera predicciones anteriores, pero también tienen que dejar más cosas sin determinar. Tales proyecciones dicen así: a partir de los datos y tendencias actuales (el dinamismo es contemplado también en los cálculos) se prevé para 1995 tal situación de abastecimiento energético, para el año 2000 tal otra; con ciertos avances en alguna de las técnicas que están desarrollándose, por ejemplo la atómica –para acelerar la cual el cálculo anterior proporciona un motivo–, el panorama puede mejorar de tal y tal modo. De realizarse los esfuerzos necesarios podremos contar, según nos dice la experiencia, con tales avances. No es algo completamente seguro, pero sí lo bastante seguro como para ordenar que se lleve a cabo el esfuerzo y (si el asunto es importante) justificar el riesgo de un fracaso costoso. Con ello la predicción irrumpe en la política práctica (véase el «proyecto Manhattan»), en el sentido de que la acción inspirada por la predicción es la que debe promover o impedir que ésta se cumpla. Especialmente esto último es en general la *prima causa*, pues, en cuanto aviso, la predicción es con razón un motivo que provoca la precaución del gobernante –una imperiosa apelación a la responsabilidad–, un motivo más poderoso que la promesa. En cualquier caso, hoy hemos llegado a una situación de la que ya hemos dicho algo (véase el capítulo 2). Desde esta perspectiva cabe comprender la función de los cálculos de población para los próximos decenios y el próximo siglo. El aumento de las tasas de población, que resulta imparable (si no es mediante el exterminio), exige tomar a tiempo las medidas oportunas ante las necesidades alimenticias y de otro tipo, evitando también la destrucción del medio ambiente. Aparte de esto, el conocimiento de los posibles efectos de nuestras acciones reclama una política que corrija el rumbo hacia lo catastrófico que se está tomando. Se profetiza la catástrofe para impedir que llegue. Y sería el colmo de la injusticia burlarse después de los alarmistas, si la situación no llegó a un punto tan extremo. Su mérito tal vez resida en quedar burlados.

3. *La expectativa de progresos científico-técnicos*

Volviendo al cálculo previo de los beneficios y costes de los progresos futuros, diremos que se mueve inevitablemente en un terreno oscuro; en él no es posible señalar con claridad las fronteras de lo permitido, o sea, de lo responsable. Más allá de los progresos metódicos en el campo de lo conocido, que son ya casi rutinarios en el complejo científico-tecnológico y que pueden ser orientados conscientemente en la dirección deseada (por ejemplo, mediante la aportación de recursos), si se ponen los medios pueden esperarse de vez en cuando «avances» radicales, una vez haya indicado la teoría el rumbo que ha de tomarse y confirmado su posibilidad por principio (como, por ejemplo, actualmente, lo que se refiere a la fusión nuclear controlada), pero no es todavía posible planificarlos. En la evaluación filosófica de las oportunidades de éxito en esa gran apuesta en que se ha convertido la empresa humana, bien puede entrar en consideración esta no infundada esperanza de alcanzarlos y su continua aparición en la labor científica. Pero el gobernante, que en determinados casos puede compartir esa esperanza, debe, en lo posible, no hacer apuestas, si bien en ocasiones no le queda otro remedio que hacerlas. No tiene por qué y, sin embargo, puede incluir en sus previsiones lo que en absoluto es anticipable. Pues esos avances radicales esperados son cuando menos algo en cuyo umbral nos encontramos en cierta medida y, al igual que sucede con los progresos más rutinarios, puede hacerse mucho por ellos[23]. Esto significa que también será objeto de la previsión política aquello sobre lo que no es lícito hacer apuestas y menos aún cálculos. O, si se quiere, sólo se podrían apostar los excedentes, pero nunca el núcleo en torno al cual gira la planificación política, esto es, el bien común; aquí no puede tener lugar la perspectiva del jugador de ganar la apuesta. Mucho más indeterminado e imprevisible es cuanto se refiere al apoyo estatal a lo que podríamos llamar «investigación básica», la pura teoría, que carece de una meta definida y sólo promete «algo» que alguna vez podría ser de utilidad para algún interés público práctico. No es posible imaginar un horizonte más indeterminado –y, sin embargo, realista– de la responsabilidad política.

Otra cosa son las expectativas de milagros inspiradas por el deseo y por la necesidad y alimentadas a menudo por la fe supersticiosa en la omnipotencia de la ciencia. Tras lo que hemos visto en el último siglo no podemos excluir, por ejemplo, que se descubran nuevas fuentes de energía o formas totalmente diferentes de las ya conocidas; tampoco podemos excluir la posibilidad de que las sorpresas agradables del progreso no tengan fin y que unas u otras nos saquen de apuros a tiempo. Pero sería completamente irresponsable edificar nuestro futuro sobre tales expectativas[24]. Igualmente irresponsable sería edificarlo sobre la predicción (por muchas probabilidades que *esa* predicción tenga de ser cierta) de que el hombre puede adaptarse a cualquier cosa. De hecho, si la vida significa fundamentalmente adaptación, éste será el mejor y más eficaz seguro de vida que podrán ofrecernos los apóstoles de la incesante transformación tecnológica de las condiciones de la existencia. Nosotros afirmamos que asentar el futuro sobre tal certeza (una vez se haya dado por buena) es, por lo menos, tan irresponsable como lo era en el anterior grupo de ejemplos el abandono a lo incierto. Pues la pregunta no es aquí «¿se logrará?» (hay que temer que sí), sino «¿a qué le es *lícito* al hombre habituarse?», «¿a qué es lícito forzarle o permitirle que se habitúe?», «¿qué condiciones de adaptación es lícito permitir?». Estas cuestiones ponen en juego la idea de hombre. También ella forma parte de la responsabilidad del gobernante, es su contenido último y a la vez más próximo, el núcleo de su totalidad, el auténtico horizonte de su apertura al futuro. Más tarde hablaremos de ello.

4. *La responsabilidad colectiva actual tiene una extensión temporal universal*

De todo esto se sigue que para la política no hay recetas, mientras que se han ampliado de manera insospechada tanto el lapso de tiempo de la responsabilidad como el lapso de tiempo de la planificación basada en el saber. La mayor amplitud del primero respecto al segundo y el correlato moral exigido por el hecho de que nuestro poder causal exceda al saber previo fueron ya mencionados y nos ocuparán nuevamente más adelante. También el alcance de las metas concretas y bien definidas –modestas si las comparamos con

las eventuales metas remotas «utópicas»– presenta dimensiones totalmente nuevas. Cuando el régimen político ofrece la condiciones de manipulación necesarias para acometerlos, los planes quinquenales están a la orden del día y tienen a la vista desde el inicio el paso al nivel siguiente. En los llamados «países en vías de desarrollo» los dirigentes de las naciones que acaban de descolonizarse pueden establecer para ellas la meta de lograr cotas de desarrollo similares a las de los países industrializados y contar para ello con períodos de tiempo que abarquen dos o más generaciones. Aun cuando en estos casos se imiten modelos ya comprobados y se evite así el riesgo de nuevas concepciones del proceso, y aun cuando los distintos pasos a dar estén ya en cierta medida trazados, no deja de haber buen número de incógnitas en el cálculo. Y lo sorprendente sería que no surgieran sorpresas para los planificadores. Naturalmente, siempre tendrán prioridad las necesidades inmediatas, excepto en los regímenes más despiadados, dispuestos a sacrificar en aras de la meta establecida a sectores enteros de la población. Todo esto es bien conocido. Lo que aquí nos importa subrayar es que la naturaleza de la acción humana se ha visto de tal manera modificada que la *responsabilidad* propia del ámbito del obrar político –y, por tanto, de la moral política– adquiere un sentido totalmente nuevo, con nuevos contenidos y un alcance en el futuro nunca antes conocido.

VI. Por qué la «responsabilidad» no ha estado hasta ahora en el centro de la teoría ética

1. El estrecho ámbito del saber y el poder; la meta de la duración

Aquí encontramos una primera respuesta a la pregunta que pusimos sobre la mesa y dejamos después a un lado, la pregunta de por qué el *concepto* de responsabilidad, al que nosotros pretendemos conceder un puesto central en la ética, no ha desempeñado ni éste ni ningún papel explícito en las teorías morales que hemos heredado y, en consecuencia, tampoco el *sentimiento* de responsabilidad ha aparecido como momento afectivo en la determinación moral de la voluntad, sino que esta tarea era desempeñada por sentimientos totalmente diferentes, como el amor, el respeto, etc. (véase antes, pp. 155-156). La responsabilidad, lo hemos visto, es una función del poder y del saber y en ella ambos mantienen una relación nada sencilla. Sin embargo, el poder y el saber eran en otro tiempo tan limitados que, en lo referente al futuro, casi todo había que confiarlo al destino y a la permanencia del orden natural; por ello toda la atención se dirigía al recto hacer lo actual y concreto. Y donde mejor asegurado estaba el recto hacer era en el recto ser. La ética, en consecuencia, tenía que ver principalmente con la «virtud», que representa el mejor ser posible del hombre, y atendía poco a lo que no era próximo. Ciertamente, el soberano se preocupaba de que su dinastía fuera «eterna», pero lo que por ello podía hacerse consistía esencialmente en la consolidación de las relaciones de dominio institucionales y sociales (incluidos sus soportes ideales) capaces de garantizar su continuidad, es decir, en la consolidación de la situación presente, y también en la adecuada educación del heredero del trono, el cual repetiría lo mismo con su sucesor. En el fondo se preparaba sólo a la generación inmediata

siguiente; las generaciones futuras eran contempladas como una repetición de ésta; y continuarían la misma dinastía, y las instituciones serían las mismas. Los fundamentos para ello han de estar bien asentados desde el principio y también el concepto de virtud tiene como meta su conservación.

No era diferente lo que sucedía en los sistemas de gobierno no hereditarios, en los republicanos. Allí donde los filósofos clásicos, a quienes debemos la ciencia del Estado, reflexionaban sobre las bondades relativas de las Constituciones, la durabilidad constituía un criterio decisivo y el adecuado equilibrio entre la libertad y la disciplina era, por así decirlo, su medio natural. La mejor Constitución es la más duradera y la virtud es la mejor garantía de su durabilidad. Así pues, la buena Constitución tiene que promover por sí misma la virtud de los ciudadanos. Esta coincidencia entre el verdadero bien del individuo (no necesariamente de todos ellos) y el bien práctico del Estado convierte a éste en una institución inmanentemente moral y no meramente utilitaria. El ciudadano virtuoso desarrollará sus mejores capacidades (para lo cual se requiere la libertad) y estará dispuesto a ponerlas al servicio del Estado siempre que sea necesario, pero también a disfrutar de su posesión y ejercicio *per se* para su propio perfeccionamiento. Así, la política se verá continuamente beneficiada, sin haber de usurpar para ello a la felicidad personal el lugar que le corresponde. Todas las virtudes (formas de excelencia personal) presentan este doble aspecto. El valor pone a disposición del Estado los defensores contra los enemigos exteriores; la ambición, los aspirantes a los más altos cargos; la prudencia los aparta de las aventuras temerarias; la mesura refrena la codicia que podía impulsarlos a aquéllas; la sabiduría dirige la mirada hacia bienes cuya posesión no es privativa de unos pocos y que, por tanto, no podrían ser objeto de disputa (algo que la idea de una «única religión verdadera» cambió radicalmente); la justicia, que «da a cada uno lo suyo», evita o atenúa los sentimientos de lo inicuo, que podrían conducir a la indignación y a la guerra civil. La justicia es una de las primeras condiciones de la duración del Estado, pero en ningún caso se hará temblar todo el edificio en aras de la justicia absoluta. La justicia es una virtud, es decir, una forma de conducta, y no un ideal del orden objetivo de las circunstancias. Lo que ahora es bueno para el hombre en cuanto ser personal y público seguirá siéndolo en el futuro; por eso, la mejor preparación del futuro estriba en la bondad del estado presente, el cual, por sus propiedades internas, promete continuar. La política no puede aplazar, por tanto, el bien hasta la próxima generación o hasta otra más lejana, sino que, en la medida en que el bien se halle presente, tiene que preservarlo, y en la medida en que no lo esté, tiene que realizarlo en el presente. Por lo demás, se era consciente de la inseguridad de las cosas humanas, del papel que desempeñan el azar y la suerte, imposibles de prevenir; todo lo que podía hacerse contra ellos era pertrecharse con la buena constitución del alma y unas sólidas estructuras sociales.

2. *La ausencia de dinamismo*

La condición previa para hacer tales cálculos con cosas que esencialmente son siempre las mismas y sólo están amenazadas por la imprevisibilidad del destino, es naturalmente la *ausencia de aquel dinamismo* que domina el ser y la conciencia modernos. Las cosas humanas fluían –así se las veía– igual que la naturaleza, es decir, eran un elemento más en el devenir del mundo. Ese «fluir» no tiene una dirección determinada, excepto la que conduce a la decadencia; y para evitar eso hay que consolidar lo existente por medio de leyes buenas (al igual que el cosmos consolida su existencia mediante las leyes que preservan su orden cíclico). Por eso, a los hombres de hoy nos resultará imposible imitar la sabiduría que los antiguos tenían acerca del Estado mientras nuestro ser se halle bajo el signo de los continuos cambios que se producen a sí mismos y que siempre han de producir, como producto «natural» suyo, cosas realmente nuevas, nunca antes conocidas. Y por ello «la responsabilidad por lo venidero» no era una norma natural del obrar para los antiguos, cuyo presente no proyectaba tales sombras sobre el futuro, sino que contaba solamente consigo mismo. La responsabilidad no habría podido tener ningún objeto comparable a los nuestros y hubiera sido tenida por desmesura antes que por virtud.

3. *La estructura «vertical», no «horizontal», de la ética anterior (Platón)*

Pero podemos entrar en consideraciones más profundas que las hechas hasta ahora sobre el escaso poder (control del destino y la naturaleza), el limitado saber previo y la ausencia de dinamismo, que son rasgos negativos. Si la condición humana –producto de la naturaleza del hombre y de la del ambiente– es en lo esencial siempre la misma, si, por otra parte, el «flujo» del devenir en que se halla inmersa es esencialmente irracional, y no es un proceso creador, ni apunta en un determinado sentido, ni es transcendente, entonces lo auténtico, aquello hacia lo que ha de orientarse la vida del hombre, no puede ser visto en la «horizontal», en la continuidad de lo temporal, sino que es preciso verlo en la «vertical», en lo eterno, que recubre la temporalidad y está entero en cada ahora. Reparemos en Platón, cuya filosofía representa la más poderosa contraposición a la ontología y la ética de la modernidad. Él es la mejor piedra de toque para hacer resaltar nuestro punto de vista, pues su «eros», impulso afectivo hacia el bien, es el que, de todos los competidores, más determinado está por la «cosa» y no se convierte a sí mismo en virtud. También nosotros dijimos del «sentimiento de responsabilidad» –al que proponemos para desempeñar tan decisiva tarea en la subjetividad– que gira en torno a una cosa conocida como un bien y como un deber; pero con el añadido de que se trata de una «cosa en el mundo», y, dicho hiperbólicamente, incluso de «la cosa del mundo». Ahí radica la diferencia. La «cosa» del eros es el bien en sí, y éste no pertenece a este mundo, es decir, al mundo del devenir y lo temporal. El eros es, relativamente, aspiración a algo mejor; y absolutamente, aspiración al ser perfecto. Una medida de la perfección es la perpetuidad. En ello se afana el eros ciego en la procreación animal. La «continuamente lo mismo» es la primera aproximación al verdadero ser. El eros vidente del hombre es ya una aproximación más directa; y, finalmente, en el sabio, es directísima. Así pues, el eros, por su origen y por su objeto, está fundado ontológicamente, tal y como nosotros lo exigimos de la ética. Pero nuestra ontología es distinta; no es una ontología de la eternidad, sino de lo temporal. La medida de la perfección no es la

perpetuidad; casi podríamos decir lo contrario. Abandonados al «soberano devenir» (Nietzsche), condenados a él, tras haber «anulado» el ser transcendente, hemos de buscar lo auténtico en ello, esto es, en lo efímero. Con ello la responsabilidad se convierte en el principio moral dominante. El eros platónico, orientado a la eternidad y no a la temporalidad, no es responsable de su objeto. Aquello a lo que en él se aspira es algo superior, que no «será», sino que ya «es». Pero algo a lo que el tiempo no puede hacer nada, a lo que no le ocurre nada, no puede ser objeto de responsabilidad. Lo eterno, el ἀεὶ ὄν, no la precisa; aguarda a que alguien participe de ello, y su borrosa presencia en el mundo despierta el deseo de ello. Sólo se puede ser responsable de lo mudable, de lo que se ve amenazado por la decadencia, es decir, de lo efímero en su caducidad (de igual manera que nuestro sentimiento sólo puede amar un objeto efímero). Si lo único que ha quedado es esto y si a la vez nuestro poder ha aumentado tan formidablemente, las consecuencias para la moral son incalculables, pero todavía poco claras; y es esto lo que nos ocupa. La postura de Platón está clara: no quiere que lo eterno se torne temporal, sino que mediante el eros lo temporal se torne eterno («en la medida de lo posible»). Sed de eternidad: tal es, en última instancia, el sentido del eros, por mucho que se vea espoleado por imágenes perecederas. Nuestra preocupación por la conservación de la especie es, por el contrario, sed de temporalidad en sus productos siempre nuevos, no deducibles de ningún saber de esencias y que carecen de todo precedente. Tal sed impone sus propios y originales deberes, entre los que no se encuentra la aspiración a lo perfecto ni a lo intrínsecamente definitivo.

4. *Kant, Hegel, Marx: el proceso histórico como escatología*

a) El cambio del anterior punto de vista (el «platónico» en sentido amplio, que abarca toda una tipología milenaria) al ahora dominante aparece de manera especialmente clara en la «idea reguladora» de *Kant*, que es un equivalente de la «idea del bien» platónica en la medida en que también ésta (si bien es una idea «constitutiva») puede ser entendida en la práctica como la meta límite de una aproximación in-

finita. Pero el eje de la aproximación ha pasado ahora de la verticalidad a la horizontalidad, las ordenadas son ahora abscisas. La meta anhelada –por ejemplo, el «bien supremo»– se encuentra en la *serie temporal*, que se extiende delante del sujeto, indefinidamente, hacia el futuro y debe ir siendo alcanzada más y más, dentro de esa serie, por la actividad acumulativa (cognoscitiva o moral) de muchos sujetos. Lo que en el esquema platónico se confiaba al progreso personal del individuo, aquí se encomienda o se exige al decurso externo de la historia; y la participación del individuo en el conjunto del proceso no puede ser sino un fragmento más –como en todos los modelos de «progreso»–. Ciertamente Kant no podía aún conceder que el proceso histórico fuera una vía suficiente para alcanzar el ideal. Pues para él el tiempo no es propiamente real, pertenece sólo al mundo fenoménico, y de su causalidad no cabe aguardar que aporte nunca como estado general la coincidencia de felicidad y dignidad moral que el «bien supremo» exige; más aún, dada la indiferencia del tiempo a los valores, ni siquiera cabe aguardar de él que favorezca la orientación hacia allí. Por tanto aquí, en el camino de un «postulado de la razón práctica», la esperanza de la fe tenía que ayudar a que la causa *transcendente* (un residuo del orden ontológico vertical), con su causalidad no fenoménica, moral, engañase con sus propios medios, por así decirlo, a la causalidad física, fenoménica, para que la voluntad moral no se hallara en vano en el mundo. La secularización no se produce aún con total convencimiento y, bajo el ideal regulador, el sujeto puede contemplar su conducta moral como si, más allá de su cualidad interna, contribuyera también a la moralización del mundo. Se trata, si se quiere, de una responsabilidad ficticia, no causal, a la que le es lícito ignorar el probable curso de las cosas terrenales, pero que dota al acto individual de un horizonte casi escatológico.

b) Fue *Hegel* quien dio el paso definitivo a la inmanentización radical. La idea reguladora se convierte, por encima de los que desean y actúan, en idea constitutiva; y el tiempo, que en modo alguno es ya mero fenómeno, se convierte en el medio auténtico de su realización, que acontece gracias al automovimiento de la idea. La «astucia» de la razón no actúa desde fuera, sino a través del propio dinamismo de la historia y mediante las intenciones totalmente distintas de los sujetos ejecutivos. La meta moral desaparece ante el poder autónomo de tal dinamismo, nadie es responsable de ella y

tampoco nadie podría ser culpabilizado de su eventual fracaso. Se distingue aquí el principio del automovimiento de la historia, pero el de la causalidad concreta de los sujetos es engullido por ella.

c) *Marx* llevó a cabo la famosa inversión del dinamismo hegeliano, colocándolo «sobre los pies», y, a la vez, insertó la acción consciente como coagente en el inminente impulso revolucionario. La astucia de la razón coincide finalmente con el querer de los protagonistas, que se han identificado con la intención de aquélla, antes oculta y ahora manifiesta. El último acto de esa astucia consiste en hacer que la intención sea conocida por los sujetos adecuados en el momento adecuado; con ello la astucia, innecesaria en adelante, puede abdicar. Y si bien los actores de la revolución, que han asumido su mandato de manera no ciega, no determinan el rumbo del proceso, sino que más bien se consideran sus ejecutores, sí pueden (¡«deben»!) desempeñar el oficio de comadronas en el próximo parto. Por primera vez aparece aquí en el panorama ético la *responsabilidad por el futuro histórico bajo el signo del dinamismo*, como algo dotado de inteligibilidad racional. Ya por ello, en nuestro esfuerzo teórico por encontrar una ética de la responsabilidad histórica tenemos que entrar nuevamente en diálogo con el marxismo. Éste, en la medida en que cree conocer el rumbo y la meta, es todavía heredero de la idea reguladora kantiana, pero la despoja de su infinitud y la traslada a lo finito, y a través de la inmanentización hegeliana la redime de su separación de la causalidad del mundo y la convierte en ley lógica de su dinamismo. Nosotros, posmarxistas (término que aún parecerá quizás atrevido y que sin duda muchos no escucharán con agrado), hemos de ver las cosas de otro modo. Con la toma del poder por la tecnología (ésta es una revolución no planeada por nadie, totalmente anónima e incontenible) el dinamismo ha adquirido aspectos que no se hallaban contemplados en ninguna noción suya anterior ni podían ser previstos por ninguna teoría (tampoco la marxista); ha tomado un rumbo que podría conducirnos, en vez de a una culminación, a una catástrofe universal, y ha adquirido un ritmo cuya impetuosa aceleración exponencial, percibida con espanto, amenaza con escapar a todo control. Lo que es seguro es que ya no podemos confiar más en ninguna inmanente «razón en la historia» y que sería una absoluta imprudencia hablar de un «sentido» del acontecer que se realiza a

sí mismo; que, por tanto, careciendo de una *meta consciente*, hemos de tomar en nuestras manos de una manera totalmente diferente ese proceso que nos impulsa hacia adelante. Tal planteamiento deja anticuada toda otra concepción anterior y plantea a la responsabilidad tareas de tal dimensión que ante ellas incluso la gran cuestión, que tanto agita los ánimos, de qué sería mejor para «el hombre», si una sociedad socialista o una sociedad individualista, una autoritaria o una libre, se transforma en la cuestión secundaria de qué sociedad es más apropiada para vérselas con las situaciones que nos aguardan, es decir, se transforma en una cuestión de conveniencia, quizá de necesidad de sobrevivir, pero ya no en una cuestión de concepción del mundo[25]. No será esta observación nuestro último encuentro con el marxismo.

5. *La inversión actual del principio «puedes, puesto que debes»*

Podemos también ilustrar la singularidad ética de nuestra situación oponiéndola a la sentencia kantiana «puedes, puesto que debes». Como venimos diciendo, la responsabilidad es un correlato del poder, de tal modo que la clase y la magnitud del poder determinan la clase y la magnitud de la responsabilidad. Cuando el poder y su ejercicio alcanzan ciertas dimensiones, no sólo cambia la magnitud de la responsabilidad, sino que también se produce un cambio cualitativo en su naturaleza, de modo que los actos del poder producen el *contenido* del deber; éste es, esencialmente, por lo tanto, una respuesta a lo que acontece. Tal cosa invierte la relación habitual entre deber y poder. Lo primero no es ya lo que el hombre debe ser y hacer (el mandamiento del ideal) y luego puede o no puede hacer, sino que lo primario es lo que él hace ya de hecho, porque puede hacerlo, y el deber se sigue del hacer; el deber le es asignado al poder por el *fatum* causal de su hacer. Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción. Ciertamente, el sentido y el objeto del poder son diferentes en uno y otro caso. En Kant se trata de someter la inclinación al deber, y este poder interno, no causal, hay que suponerlo en general en el individuo, que es el único, en efecto, al que el deber se dirige (en el colectivo –si debiera ser éste el destinatario de los deberes– tal poder es extremadamente dudoso, por lo cual se hace necesaria la coerción del gobierno). En la sentencia que nosotros le oponemos, «poder» significa liberar efectos en el mundo, que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad. Si esos efectos ponen en peligro las condiciones de la existencia, podría entonces suceder que, por algún tiempo, la aspiración a la perfección, a la mejor vida posible o a la «buena voluntad» (Kant) tuviera que quedar pospuesta en la ética a los deberes más vulgares que nos impone nuestra asimismo vulgar causalidad en el mundo. Nadie puede decir en este momento si los hombres podrían o no en el futuro volver a recorrer el camino platónico y habrá que dejar sin decidir si ese camino corresponde más que el nuestro a la verdad del ser. Actualmente nos «tiene» el dinamismo horizontal que nosotros mismos hemos desencadenado; tampoco la sospecha de que quizás eso que antes he llamado eliminación de la transcendencia haya sido el mayor error de la historia debe impedirnos que, por el momento y hasta que no cambie la situación, lo primordial sea la responsabilidad por aquello que ya está en marcha y que nosotros mismos mantenemos en marcha.

6. *El poder del hombre, raíz del deber de responsabilidad*

Con lo que hemos descubierto en nuestro tortuoso recorrido por los campos de la responsabilidad hemos llegado a encontrar respuesta también a la pregunta inicial (véase antes, pp. 149 y ss.), que obstruía nuestro camino y que calificamos de «punto crítico de la teoría moral»: cómo se pasa *del querer al deber*. Del *querer*, que en cualquier caso, en cuanto persigue fines, realiza el fin natural de actuar teleológicamente y es, por tanto, un «bien» en sí, al *deber*, que es el que le ordena o prohíbe unos fines determinados. El paso de uno a otro está mediado por el fenómeno del *poder* en su singular sentido humano, en el cual la capacidad causal está vinculada al saber y a la libertad. El «poder», en cuanto fuerza causal regida por fines, se halla presente en toda forma de vida. Grande es el poder

de los tigres y los elefantes, mayor el de las termitas y la langosta, y mayor aún el de las bacterias y los virus. Pero, aunque se mueve por fines, tal poder es ciego y carente de libertad y encuentra su límite natural en la actuación en sentido contrario de fuerzas que realizan el fin natural también ciega e indiscriminadamente, manteniendo de este modo en equilibrio, simbióticamente, tan diverso conjunto. Puede decirse que ahí el fin natural está severa, pero bien administrado; es decir, el deber interno del ser se cumple por sí mismo. Únicamente en el hombre el poder está emancipado del conjunto en virtud del saber y el libre albedrío y puede resultar fatal tanto para el conjunto como para el hombre mismo. Su poder es su destino y se convertirá cada vez más en el destino de todas las cosas. De este modo –en su caso y sólo en el suyo– del propio querer surge el deber como autocontrol de su poder, que actúa conscientemente; y, en primer lugar, con referencia a su propio ser. Puesto que en éste el principio teleológico ha alcanzado –mediante la libertad para proponerse fines y el poder para llevarlos a cabo– su cumbre, la más alta y a la vez la más amenazadora para sí misma, él mismo, el hombre, se convierte –en nombre del principio– en el primer objeto del deber. Se trata de aquel «primer mandamiento», ya mencionado, de no arruinar (eso *también puede* hacerlo), por un uso inadecuado, lo que ha llegado a ser. Y, después, el hombre se convierte en el custodio de todo otro fin en sí mismo que caiga bajo la ley de su poder. Nada decimos de lo que va más lejos de esto: el deber para con fines que él, por así decirlo, crea de la nada. Pues la creación se encuentra fuera del ámbito de la responsabilidad, que no va más allá de su posibilitación, esto es, de la preservación de la humanidad como tal. Éste es su «deber», más modesto, pero más riguroso. Por tanto, lo que enlaza el querer y el deber, el *poder*, es lo mismo que coloca a la responsabilidad en el centro de la moral.

VII. El niño, objeto primordial de la responsabilidad

1. *El «debes» elemental en el «es» del recién nacido*

Para poner fin a estas reflexiones acerca de la teoría de la responsabilidad, en parte ligadas a la época, regresemos una vez más al arquetipo clásico de toda responsabilidad: la de los padres por el hijo. Arquetipo tanto en una perspectiva genésica como tipológica, pero también, en cierta medida, en una perspectiva «gnoseológica», merced a su evidencia inmediata. El concepto de responsabilidad implica el de deber, primero el de deber-ser de algo, después, el de deber-hacer de alguien en respuesta a ese deber-ser. Es prioritario, por tanto, el derecho intrínseco del objeto. Sólo una exigencia inmanente al ser puede fundar objetivamente el deber de una causalidad transitiva en el ser (que vaya de un ser a otro). La objetividad ha de venir del objeto. Por eso, así como –según Kant– todas las pruebas de la existencia de Dios se reducen a la prueba ontológica o se puede mostrar que dependen de ella, de la misma manera todas las pruebas de la validez de los preceptos morales se dejan reducir a la –quizás alcanzable– mostración de un deber «ontológico». Si tal posibilidad de mostración no tiene más éxito que aquélla, la teoría ética quedará bastante mal parada, como ocurre hoy en día. Actualmente la *crux* de la teoría es el supuesto abismo –que sólo un *fiat*, sea divino o sea humano, podría salvar– entre el ser y el deber. Ambos *fiat* constituyen fuentes de validez extremadamente problemáticas; el primero, por la discutida existencia de la autoridad, admitida hipotéticamente; el segundo, por la carencia de autoridad de la existencia fácticamente presente. Se niega que de algún ente, de su ser ya dado o de su posible ser, pueda emanar algún deber. Lo que a esto

subyace es el concepto de un nudo «es» (presente, pasado o venidero). Por eso es preciso un paradigma *óptico* en el que el «es» puramente fáctico coincida con un «debes», de tal modo que no permita para sí el concepto de un mero «es». El investigador riguroso, que ha de actuar como si no lo supiera, preguntará si tal paradigma existe. La respuesta será afirmativa: aquello que fue el comienzo de cada uno de nosotros, cuando no podíamos saberlo, pero que se nos manifiesta a la vista, si podemos mirar y saber. Ante la invitación a mostrar un único caso –¡uno solo basta para echar por tierra el dogma ontológico!– en el que esa coincidencia tenga lugar, puede señalarse el caso que nos es más familiar, el del recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable «debes» al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. Mira y sabrás. Digo «irreplicable», no «irresistible», pues siempre podemos resistirnos a la fuerza de este o de cualquier otro deber[26]. Es posible que todos hagan oídos sordos a su llamada (si bien, en el caso de la madre al menos, eso se considera una degeneración) o que otras «llamadas» –como el precepto de exponer los hijos, el sacrificio del primogénito y cosas parecidas, o el propio instinto de conservación– la acallen. Esto no desmiente, sin embargo, la irreplicabilidad de la exigencia como tal y de su inmediata evidencia. No digo que dirija un «ruego» al mundo («acogedme»), pues el lactante no es todavía capaz de hacer ningún ruego. Y, sobre todo, un ruego, por imperioso que sea, no obliga por sí solo. Tampoco es aquí cuestión de compasión, lástima u otro sentimiento cualquiera –ni siquiera el del amor– que pudiera surgir por nuestra parte. Estrictamente, lo que quiero decir es que en este caso el ser de un existente simplemente óntico contiene, de manera inmanente y evidente, un deber para otros, y también seguiría siendo así aun cuando la naturaleza no respaldara tal deber con poderosos instintos y sentimientos; e incluso, en la mayoría de los casos, se encargase de todo. «¿De modo evidente?» –preguntará el mencionado investigador–. Lo que real y objetivamente hay «ahí» es un conglomerado de células, que a su vez son conglomerados de moléculas, con sus intercambios fisicoquímicos, junto a lo cual es posible reconocer las *condiciones de su continuación*; pero que tal continuación *deba* producirse y que alguien deba hacer algo por ello no se desprende de nuestro análisis ni se deja «ver» en modo alguno. Ciertamente, no. Mas ¿es el lactante el que aquí es visto? La mirada analítica del físico no lo contempla *a él* en modo alguno, sino que contempla adrede sólo la parte más externa de su realidad, «filtrada», por cierto[27]. Y, claro está, la visibilidad más clara demanda el uso del órgano de la vista, para el cual está allí. A ese órgano se dirigía nuestro «mira y sabrás». Que tal visión global del objeto posea menos valor de verdad que el residuo que queda de ella tras atravesar el filtro del reduccionismo, es una superstición que sólo se mantiene por el prestigio que con sus éxitos ha alcanzado la ciencia natural más allá de su campo propio de estudio.

Ya sólo queda por analizar *lo que* aquí se ve: qué rasgos –amén de su incuestionable inmediatez– distinguen la evidencia aquí ofrecida de toda otra manifestación de un deber en el ser, haciendo de ella no sólo la primera empíricamente y la más manifiesta intuitivamente, sino también el paradigma más perfecto en cuanto a su contenido, literalmente el prototipo de un objeto de responsabilidad. Descubriremos que lo que la distingue descansa en esa singular relación entre posesión y no posesión de existencia que es exclusiva de una vida que comienza y que impone a la causalidad que la ha originado, y que acaba de comenzar, una obligación para con esa continuidad precisamente, que es el contenido de la responsabilidad. Ahora es preciso mostrar lo que tal situación tiene de particular y ejemplar.

2. *Llamadas menos urgentes de un deber-ser*

a) Aunque ciertamente no es un despropósito, la verdad es que mucho sentido no tiene cuestionarse si el mundo debe ser o no, pues la respuesta, sea afirmativa o sea negativa, no tiene consecuencias. El mundo se encuentra ya ahí y continúa existiendo; su existencia no se encuentra en peligro y, caso de que así fuera, tampoco podríamos hacer nada nosotros por evitarlo. Si lo ha creado Dios, entonces seguramente «debía» existir, pero nosotros no tenemos parte en el cumplimiento de ese deber. Dicho en general: el deber-ser –quizá conocido– de lo que existe por sí mismo e independientemente de nosotros puede ser relevante (así será, sin duda, cuando, como en este caso, esté implicada nuestra existencia) para nuestra conciencia metafísica de si el mundo debe ser de esta o de aquella otra manera,

pues ahí sí habría lugar para una influencia por nuestra parte y, por ende, también una responsabilidad, y esto nos remite al estrecho ámbito de la causalidad humana. Pero tal deber-ser cualitativo, refiérase al mundo o a una parte de él (si a una parte, se referiría también al todo), no es inmediatamente evidente y habría que sacarlo primero a la luz en un argumento ontológico, de cuya innata fragilidad lógica ha dado pruebas nuestra propia investigación al comienzo de este capítulo. En lo fundamental la naturaleza cuida de sí misma, sin preguntarse por nuestra aprobación o desaprobación. El eventual deber de socorrerla en esto o aquello es anónimo y carece de la urgencia del momento. *Uno* debería preocuparse de esto o aquello, pero no precisa y únicamente yo; y no necesariamente hoy, sino quizás a partir de mañana o de algún día en los próximos años. Pues lo que se sostiene por sus propias fuerzas –el mundo tal como es– puede aguardar ante las necesidades inmediatas de los hombres y, en general, a sí mismo se mantiene abierta la posibilidad de que su mejor ser se imponga «antes o después» sobre la deficiente ayuda. Repárese en que lo «mejor» no es necesariamente lo que está por venir; también puede ser algo a conservar frente a otra cosa venidera que fuera peor (como, por ejemplo, la extinción, causada por capricho, de formas superiores de vida).

b) ¿Qué sucede entonces –frente a esta existencia autónoma que ya es– con lo que todavía no es, que nunca fue, pero que podría ser, y que sólo con nuestra ayuda puede llegar a ser? También en este caso habría de tratarse de un *estado* futuro, bien de la naturaleza o bien de la sociedad, y no de existencias individuales (véase más adelante). Si tal cosa se nos presenta como realizable –y no tiene por qué ser el «bien supremo»–, su generación podría ser, sin duda, en la medida de nuestro saber acerca de su deber-ser, tarea de la responsabilidad humana, en bien del todo ya existente y conocido. Nada que (todavía) no exista tiene un derecho a la existencia ni nos plantea exigencia alguna de ayudarle a tenerla (a no ser que hipostasiemos su posibilidad y la convirtamos en una existencia que se halle a la espera en un reino intemporal). Pero la «cosa» del mundo, en razón de la cual debe ser ese estado, es tan poco clara como ya se ha apuntado y es preciso probarla previamente en cada caso concreto. Tal estado es fundamentalmente un estado general; los individuos concretos, todavía no existentes, que lo compongan no son en modo

alguno anticipables. Ni la cuestión de un «deber-ser» *a priori* tiene sentido ni la existencia de ninguno de tales individuos (con respecto al estado, perfectamente intercambiables) está ya incluida en ninguna responsabilidad de futuro imaginable. Más aún, la planificación de un determinado estado (que no sea realizable inmediatamente), por ejemplo de «la sociedad», sólo es posible a condición de ser independiente de la identidad singular de sus componentes. Por eso tiene sentido ciertamente decir que debe haber hombres en el futuro una vez que ya hay «el hombre», pero «quiénes» serán esos hombres, eso es algo que afortunadamente ha de quedar sin decidir. Y afirmar que debe ser éste o el otro, antes de que sea, no tiene el menor sentido[28]. Se puede también acertadamente decir que debe seguir habiendo «libertad» en el mundo (o «responsabilidad», etc.), puesto que los hechos manifiestan su posibilidad ontológica; y con el reconocimiento de tal «deber» abstracto, si las circunstancias lo propician, puede uno reconocer también una responsabilidad concreta por ello. Pero por los actos que esa «libertad» lleve a cabo en su momento, por ellos no hay responsabilidad posible, debido a la esencia de lo que aquí hay que preservar. O, por tomar un último ejemplo: puede decirse que debe haber arte y ciencia una vez los hay (antes no se podría) y que deberá hacerse lo oportuno para que siga habiéndolos; pero las obras de los artistas venideros y los descubrimientos de los investigadores futuros son impredeterminables y, por ende, no constituyen un posible objeto de responsabilidad. La imposibilidad de planificar eso es, precisamente, un componente esencial de aquello de lo que aquí nos sentimos responsables (un recordatorio para quienes crean fundaciones). Sometidas a esta condición de la inconcreción se hallarían también la planificación y la preparación de estados humanos que no se hubieran dado todavía y que superaran todo otro estado anterior, una vez diéramos por supuestos el derecho a la utopía y un poder humano adecuado a ella. En todos estos casos adeudamos al anónimo futuro solamente lo general, no lo particular, la posibilidad formal, no el contenido concreto de su realidad. El gobernante, que se encuentra en el foco de la situación y apremiado por su urgencia, tiene que vérselas habitualmente con responsabilidades mucho más concretas dentro de tales horizontes abstractos, pero sólo en los escasos y críticos momentos en que ha de tomar una decisión en la que está en juego el

ser o no ser de la comunidad se encuentra ante un deber concreto y apremiante. Pero en el ejemplo singular y originario que hemos mostrado como prototipo de toda responsabilidad, no es ésta la excepción, sino la regla vigente en todo momento.

3. La evidencia arquetípica del lactante para la esencia de la responsabilidad

Sobre el fondo de responsabilidades difusas que acabamos de esbozar se destaca por su singularidad la responsabilidad siempre apremiante, concreta e indiscriminada que el lactante reclama para sí. El lactante reúne en sí la fuerza, que se testifica a sí misma, de ser-ya y la implorante impotencia de no-ser-todavía, el incondicional fin intrínseco de todo ser vivo y el tener-que-llegar-a-ser de la capacidad correspondiente. Este tener-que-llegar-a-ser es un «entretanto» –la suspensión del desvalido ser en el vacío del no ser– que una causalidad ajena a él tiene que completar. En la insuficiencia radical de lo que ha sido engendrado se halla prevista ontológicamente, por así decirlo, la asistencia del procreador para evitar su vuelta a la nada, el cuidado de su posterior desarrollo. El engendrar contenía ya la aceptación de tal papel tutelar. Su cumplimiento (que también pueden llevar a cabo otros) se convierte en un deber ineluctable para con la precariedad de un ser cuya existencia se halla por sí misma legitimada. Así, el «deber-ser» inmanente al lactante, manifestado en cada aliento, conviértese en un transitivo deber-hacer ajeno, pues sólo otros pueden responder a la exigencia de tal modo manifestada y hacer posible el cumplimiento de la promesa teleológica que el nuevo ser implica. Los otros tienen que cuidar incesantemente de él para que siga alentando; con ello se renueva constantemente su exigencia, hasta que, en cumplimiento de su promesa teleológica inmanente, alcance su emancipación. Su poder sobre el objeto es no sólo el poder del hacer, sino también el poder del no hacer, pero éste sería mortal. Ellos son, pues, totalmente responsables, y esto va más allá del deber general de asistir a otros hombres en su necesidad, cuyo fundamento sería otro que la responsabilidad. La responsabilidad en su sentido más originario y completo se sigue de la autoría del ser, en la que, aparte los engendradores actuales, tienen parte todos aquellos que, no rechazando en su propio caso su *fiat*, aceptan el orden procreador, es decir, todos los que aceptan vivir, la familia humana que existe en cada caso. Por eso, también el Estado, en su ámbito, es responsable de los niños de modo muy diferente a como lo es del bienestar de los ciudadanos en general. El infanticidio es un crimen como cualquier otro asesinato[29], pero un niño hambriento –esto es, dejar que un niño muera de hambre– es un pecado contra la primera y fundamental responsabilidad que puede tener el hombre.

En cada niño que nace la humanidad da comienzo de nuevo frente a la muerte y, por tanto, entra en juego la responsabilidad por la continuidad del hombre. Pero esto es ya demasiado abstracto con relación al fenómeno primario extremadamente concreto que aquí estamos considerando. Bajo esa responsabilidad abstracta –de la que todavía volveremos a ocuparnos– quedaba incluido (suponemos) el deber de engendrar «un» niño, pero no el deber, al menos posible, de engendrar *éste*, ya que su identidad es totalmente imprevisible. Mas es a *éste*, en su individualidad absolutamente contingente, al que la responsabilidad se refiere; es el único caso en que la «cosa» nada tiene que ver ni con el juicio acerca de su dignidad ni con una comparación ni con un contrato. En la causación del ser (la forma más radical de causalidad de un sujeto) reside una cierta deuda impersonal que impregna toda responsabilidad personal frente a un objeto que no ha sido previamente consultado[30]. Codeudores son todos, pues el acto del progenitor estaba ideado genéricamente, no por él (quizás él ni siquiera era consciente de ello); y, por lo tanto, la acusación de los hijos y los nietos de haber descuidado la responsabilidad –la más amplia e inútil de todas las acusaciones– alcanzará a todos los que vivan en ese momento. Lo mismo podría decirse del agradecimiento.

Así pues, el «deber» que se hace manifiesto en el lactante posee una evidencia, concreción y perentoriedad incuestionables. En él coinciden la más extrema facticidad de la identidad individual, el mayor derecho a ella y la más extrema fragilidad del ser. En él queda ejemplarmente mostrado que el lugar propio de la responsabilidad es el ser que se sumerge en el devenir, el ser abandonado a la fugacidad y amenazado de destrucción. La responsabilidad ha de contemplar las cosas no *sub specie aeternitatis*, sino *sub specie temporis*, y puede

perder todo lo suyo en un instante. En el caso, como es éste, de una vulnerabilidad del ser en permanente situación crítica, la responsabilidad se convierte en un continuo de tales instantes.

Este ejemplo primordial no sólo es, por su evidencia y contenido, el arquetipo de toda responsabilidad, sino también su germen[31]; y que su sentido se extiende a otros horizontes de responsabilidad, aunque no lo hayamos detallado aquí, podrá reconocerse en la siguiente exposición de tales horizontes. Hacia allí hemos de dirigir ahora nuestra atención.

CAPÍTULO QUINTO

La responsabilidad hoy: el futuro amenazado y la idea de progreso

I. El futuro de la humanidad y el futuro de la naturaleza

1. *La solidaridad de interés con el mundo orgánico*

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser «omnipotente» *de modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; pero además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. Incluso si pudiéramos disociar ambas cosas –esto es, incluso si fuera posible para nuestros descendientes una vida que pudiera llamarse humana en un mundo devastado (y en su mayor parte reemplazado artificialmente)–, la rica vida de la Tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encomendada a nosotros, exigiría nuestra protección. Dado que de hecho no es posible separarlas (a menos que convirtamos al hombre en una caricatura) y dado que en lo más decisivo –esto es, en la alternativa «conservación o destrucción»– el interés del hombre coincide con el del resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena en el más sublime de los sentidos, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del *deber para con el hombre*, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista. Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aun en el caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la

esencia humana. En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás.

2. *El egoísmo de las especies y su resultado simbiótico total*

Desde luego, en la elección –que en la lucha por la existencia se plantea una y otra vez– entre el hombre y la naturaleza, el hombre tiene prioridad sobre la naturaleza; y ésta, aun cuando haya sido admitida su dignidad, tiene que ceder ante aquél, cuya dignidad es mayor. En cualquier caso, si se discute la idea de un derecho «superior», la propia naturaleza hace que se imponga el egoísmo de la especie. El ejercicio del poder humano contra el resto del mundo vivo es un derecho natural, fundado únicamente en la posibilidad de ejercerlo. Tal fue en la práctica el punto de vista de todos aquellos tiempos en los que la naturaleza, considerada como un todo, era invulnerable y al hombre parecía estarle permitido, por tanto, hacer un uso despreocupado de ella en las cosas particulares. Pero incluso si en lo sucesivo es tenido por absoluto el deber para con el hombre, ese deber incluye el deber para con la naturaleza como la condición de su propia permanencia *y* como un elemento de su perfección existencial. Partiendo de esto, decimos que la comunidad de destino del hombre y la naturaleza, comunidad recién descubierta en el peligro, nos hace redescubrir la dignidad propia de la naturaleza y nos llama a preservar, más allá de lo puramente utilitario, su integridad. Apenas hace falta decir que toda interpretación sentimental de este mandamiento es excluida por la propia ley de la vida; ésta, evidentemente, se halla incluida en la «integridad» que hay que preservar y, por consiguiente, tiene que ser conservada. Así es, puesto que la agresión a otras formas de vida está dada *eo ipso* indisociablemente con la pertenencia al orden de la vida, ya que toda especie vive a costa de otras o condiciona su entorno, y por

tanto la mera conservación de cada una de ellas, promovida por la naturaleza, representa una continua agresión al resto del tejido vital. Dicho llanamente: devorar y ser devorado es ley de vida; ley precisamente de la diversidad, que afirma tal mandamiento en aras de sí. (El intercambio de sustancias únicamente con la naturaleza inorgánica –que hubo de ser alguna vez el comienzo de todo– sólo tiene lugar en los órdenes inferiores.) La suma de estas agresiones, que se limitan recíprocamente y que en lo particular van siempre acompañadas de destrucción, es en conjunto simbiótica, aunque no estática, posee todos esos vaivenes y conservaciones que conocemos por el dinamismo evolutivo que precedió al hombre. La dura ley de la ecología (vista por vez primera por Malthus) evitaba cualquier saqueo desmesurado del conjunto por parte de los individuos y cualquier crecimiento exagerado del «más fuerte», de tal modo que, en la variabilidad de sus partes, la permanencia del todo quedaba asegurada. A este respecto la creciente agresión unilateral por parte del hombre no supuso hasta hace poco ninguna diferencia determinante.

3. *La perturbación del equilibrio simbiótico por el hombre*

Solamente con la supremacía del pensamiento y con el poder de la civilización técnica posibilitada por él, *una* forma de vida, «el hombre», se ha colocado en situación de poner en peligro a todas las demás formas de vida y, con ellas, a sí mismo. No pudo «la naturaleza» incurrir en mayor riesgo que el de hacer surgir al hombre. La idea aristotélica de una teleología de la naturaleza *(physis)* puesta al servicio de sí misma e integrada en el todo, queda refutada por esta situación que ni el propio Aristóteles pudo en su tiempo sospechar. Para Aristóteles la razón *teorética* en el hombre era algo que se eleva por encima de la naturaleza, pero cuya actividad contemplativa no le ocasiona daño alguno. El intelecto práctico emancipado, que la «ciencia» –la heredera de aquel intelecto teórico– ha hecho posible, opone a la naturaleza no sólo el pensamiento, sino también su acción, de una manera tal que ya no es compatible con un funcionamiento inconsciente del conjunto. En el hombre la naturaleza se

ha perturbado a sí misma, y sólo en la capacidad moral de aquél –cuyo origen también está en la naturaleza– se abre la incierta posibilidad de un ajuste de las convulsiones provocadas en su homeostasis. Hay algo aterrador en el hecho de que ésta debe ser ahora tarea de los hombres, o, dicho más modestamente, aquella parte de su tarea que les resulta visible. Con relación a las dimensiones temporales de la evolución, o incluso a las de la historia humana, mucho más cortas, esto supone un vuelco casi repentino en el destino de la naturaleza. La posibilidad de tal vuelco radicaba en el saber y el querer independientes del mundo que con el hombre irrumpieron en el mundo; pero su realidad, tras una lenta maduración, se hizo repentinamente presente. En este siglo se ha alcanzado el punto, durante largo tiempo preparado, en que el peligro es evidente y crítico. El poder, unido a la razón, lleva asociada la responsabilidad. Desde siempre se ha entendido así en el ámbito intrahumano. La reciente extensión de la responsabilidad, más allá de ese ámbito, al estado de la biosfera y a la futura supervivencia de la especie humana es algo que viene sencillamente dado con la ampliación de nuestro poder sobre tales cosas, que es en primer lugar poder de destrucción. El poder y el peligro hacen manifiesto un deber que, en virtud de la inexcusable solidaridad con el resto de las cosas, se extiende, también sin un consentimiento específico, desde el ser propio al ser general.

4. El peligro desvela como deber primario el «no» al no-ser

Repitamos: el deber al que aquí nos referimos no ha llegado a hacerse manifiesto hasta que su objeto no ha sido puesto en peligro. Antes no habría tenido sentido alguno hablar de él. Lo que está en juego pide la palabra. Lo siempre dado, lo aceptado como evidente, lo que nunca se pensó que hubiera de precisar nuestra acción –que hay hombres, que hay vida, que hay un mundo–, eso aparece súbitamente alumbrado por la luz tormentosa de los actos humanos. Precisamente a esa luz aparece el nuevo deber. Nacido del peligro, demanda necesariamente, lo primero de todo, una ética de la conservación, de la custodia, de la prevención, y no del progreso y

del perfeccionamiento. A pesar de la humildad de tal meta, difícilmente pueden bastar sus mandamientos, que quizás demanden sacrificios mayores que cualquiera de los mandamientos que hasta ahora pretendían la mejora de la suerte del hombre. Dijimos al comienzo del capítulo anterior que el hombre, que ya no es simplemente el ulterior ejecutor de la obra de la naturaleza, sino también su potencial destructor, tiene que asumir en su querer un «sí» global e imponer a su poder un «no» al no-ser. El poder negativo de la libertad comporta que la licitud y la no licitud vengan antes que el deber afirmativo. Esto es sólo el inicio de la moral y, evidentemente, resulta insuficiente para una doctrina positiva del deber. Por fortuna para nuestra empresa teórica, y para desgracia de nuestra situación presente, no necesitamos aventurarnos en una teoría del *bonum humanum* y del «hombre ideal» que debería deducirse de un conocimiento de su esencia. Por el momento, todo trabajo en torno al hombre «auténtico» pasa a un segundo plano frente a la mera salvación del *presupuesto* de ello: la *existencia* de la humanidad en una naturaleza aceptable. El peligro total del actual momento histórico nos empuja a retroceder desde la *cuestión* siempre abierta acerca de *qué* debe ser el hombre –cuya respuesta es variable– al primer *mandamiento* que se halla siempre en la base de aquella cuestión, pero que hasta ahora no se había hecho presente; *que* debe ser, y ser en cuanto hombre. Este «en cuanto» introduce la esencia –lo que de ella sabemos o sospechamos– en el imperativo de «que debe ser» como razón última de su incondicionalidad, y la observancia de ese imperativo ha de evitar que el abismo de sus víctimas engulla también el soporte ontológico; esto es, ha de evitar que la existencia ónticamente salvada deje de ser humana. Dada la dureza de los sacrificios que podrían ser necesarios, es posible que éste sea el aspecto más precario de la ética de la supervivencia que ahora se nos impone. Queda aún por decir algo más sobre esto: es una cresta montañosa entre dos abismos, donde los medios pueden destruir el fin. Tenemos que recorrer esa cresta a la incierta luz de nuestro saber, atendiendo a aquello que el hombre ha hecho de sí tras siglos de esfuerzos culturales. Pero no se trata ahora de perpetuar o elaborar una determinada imagen del hombre, sino primeramente de mantener abierto el horizonte de la *posibilidad*, horizonte que en el caso del hombre viene dado como tal con la

existencia de la especie y –si hemos de dar crédito a la promesa de la *imago Dei*– siempre ofrecerá nuevas posibilidades a la esencia humana. Así pues, por el momento lo primero es el *«no» al no-ser* –y en primer lugar al del hombre–; con ello, la ética de urgencia para el futuro amenazado tiene que convertir el *«sí» al ser* –que para los hombres se convertirá en obligación para con el conjunto de las cosas– en un acto colectivo.

II. La amenaza de desastre entrañada en el ideal baconiano

Todo lo dicho será válido si, como aquí suponemos, vivimos en una situación apocalíptica, esto es, ante una catástrofe universal inminente si dejamos que las cosas sigan su curso actual. Acerca de esto hemos de decir ahora algo, por más que sea harto conocido: que el peligro procede de las desmesuradas proporciones de la civilización científico-técnico-industrial. Lo que podemos llamar el programa baconiano –poner el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre– ha carecido desde el principio, en su realización por parte del capitalismo, tanto de la racionalidad como de la justicia con las que de suyo hubiera sido compatible. Pero el dinamismo del éxito, necesariamente conducente a una producción y un consumo desmedidos, se habría impuesto seguramente en cualquier sociedad (pues ninguna está formada por sabios), dados los cortos plazos con que se fijan las metas y dada sobre todo la imposibilidad de predecir las proporciones del éxito.

1. *La amenaza de catástrofe por el exceso de éxito*

El peligro de catástrofe que comporta el ideal baconiano del dominio sobre la naturaleza a través de la ciencia y la técnica radica en la magnitud de su *éxito*. Este éxito es fundamentalmente de dos tipos: económico y biológico. En la actualidad es manifiesto que la conjunción de ambos conduce necesariamente a la crisis. El éxito económico –durante largo tiempo el único percibido– consistió en

el incremento, en cantidad y variedad, de la producción de bienes, junto a una disminución del trabajo humano empleado para producirlos; por tanto, un mayor bienestar para muchos, pero también un obligado mayor gasto de todos dentro del sistema, es decir, un incremento enorme del metabolismo entre el conjunto del cuerpo social y el entorno natural. Ya esto entrañaría por sí solo el peligro del agotamiento de los recursos naturales (de los peligros de la corrupción interna debemos prescindir aquí). Pero ese peligro se ha visto potenciado y acelerado por un éxito biológico del que antes no se era muy consciente: la explosión numérica de este cuerpo colectivo metabólico, es decir, el incremento exponencial de la población dentro del campo de acción de la civilización técnica y, por tanto, recientemente, su extensión a todo el planeta. No es sólo que esto haya vuelto a acelerar desde fuera, por así decirlo, el ritmo del primer desarrollo y haya multiplicado sus efectos, sino que casi le arrebata la posibilidad de ponerse freno a sí mismo. Una población estática podría decir en un momento determinado: ¡Basta! Pero una población que crece se ve obligada a decir: ¡Más! Actualmente empieza a verse claramente que el éxito biológico no sólo pone en entredicho el éxito económico, esto es, que, tras una corta fiesta de riqueza, volverá a llevarnos a la crónica pobreza diaria, sino que además amenaza con conducirnos a una rápida catástrofe de enormes dimensiones para la humanidad y la naturaleza. La explosión demográfica, vista como un problema de metabolismo del planeta, quita el protagonismo a la aspiración al bienestar y obligará a una humanidad empobrecida a hacer por la mera supervivencia lo que podría hacer o dejar de hacer por la felicidad; es decir, la obligará a un saqueo cada vez más brutal del planeta, hasta que éste haga valer su voz y se niegue a dar más de sí. La muerte y el genocidio que acompañarán a tal situación de «sálvese quien pueda» escapan a toda imaginación. Suspendidas artificialmente durante tanto tiempo, las leyes homeostáticas de la ecología, que en el estado natural evitan el excesivo aumento de cualquier especie, acabarán reclamando su derecho de forma tanto más terrible cuanto más se haya forzado su tolerancia. Cómo pueda empezar de nuevo en una Tierra devastada lo que haya quedado de la humanidad, es algo que escapa a cualquier especulación.

2. *La dialéctica del poder sobre la naturaleza y la coerción a ejercer ese poder*

Ésta es la perspectiva apocalíptica deducible del dinamismo del camino que sigue la humanidad en el presente. Es preciso entender que lo que tenemos ante nosotros es una dialéctica del poder que sólo puede ser superada con un poder mayor y no con una quietista renuncia al poder. La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su insuficiencia, más aún, su contradicción interna, al perder el control sobre sí mismo, pérdida que significa la incapacidad no sólo de proteger a los hombres de sí mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres. La necesidad de proteger ambas cosas ha surgido por las proporciones que ha alcanzado el poder en su carrera hacia el progreso técnico y que, paralelamente a su uso cada vez más inevitable, nos ha hecho *incapaces* de decretar el cese de la previsible y cada vez mayor acción destructiva que el progreso ejerce sobre sí mismo y sobre sus obras. La profunda paradoja –no sospechada por Bacon– del poder aportado por el saber radica en que, si bien ha conducido a algo similar a un «dominio» sobre la naturaleza (esto es, a su mayor aprovechamiento), ha llevado al mismo tiempo a su completo *sometimiento a sí mismo*. El poder se ha vuelto autónomo, mientras que sus promesas se han convertido en una amenaza y sus salvadoras perspectivas se han transformado en un apocalipsis. Lo que ahora se ha vuelto necesario, si la catástrofe no le pone antes freno, es el poder sobre el poder, la superación de la impotencia frente a la autoalimentada coacción del poder a ejercerlo progresivamente. Tras haber pasado de un poder de primer grado –dirigido hacia una naturaleza que parecía inagotable– a otro de segundo grado, que arrebató el control al usuario, la autolimitación del dominio –antes de que se estrelle contra los límites de la naturaleza– que arrastra consigo a los dominadores se ha convertido en tarea de un poder de tercer grado. Éste sería un poder que actuaría sobre el poder de segundo grado, el cual ya no es poder del hombre, sino poder del propio poder para ordenar su empleo a quien supuestamente lo posee, para

convertirlo en abúlico ejecutor de sus capacidades, de tal modo que en lugar de liberar al hombre lo esclaviza.

3. *El buscado «poder sobre el poder»*

¿De dónde podemos esperar que proceda este poder de tercer grado que devuelva al hombre el control sobre «su» poder y ponga fin a la tiranía de éste? Dado el presente estado de cosas, habrá de proceder de la sociedad, pues ningún entendimiento, responsabilidad o temor privados son suficientes para tal tarea. Y puesto que precisamente la economía «libre» de las sociedades occidentales industrializadas es la fuente del dinamismo que provoca ese peligro mortal, la mirada se dirige naturalmente hacia la alternativa del comunismo. ¿Puede él proporcionarnos la ayuda que precisamos? ¿Está preparado para ello? Únicamente en este aspecto vamos a tomar en consideración la ética marxista, es decir, en el aspecto de la salvación ante el desastre y no en el del cumplimiento de un sueño de la humanidad. Nuestra mirada se dirige al marxismo porque es propia de él la toma de posición ante el futuro de la empresa humana en su conjunto (habla de una «revolución mundial»), por cuya causa osa exigir cualquier sacrificio al presente; y, donde gobierna, puede además imponerlo. Mucho más difícil resulta ver cómo podría permitirse esto el Occidente capitalista.

Queda claro que sólo una disciplina social tremendamente rígida e impuesta políticamente es capaz de llevar a efecto la subordinación de la ventaja presente al mandato a largo plazo del futuro. Pero, dado que también el marxismo es una forma de progresismo, esto es, dado que de ninguna manera se contempla a sí mismo como una medida de urgencia, sino como vía hacia una realización más alta de «el hombre», las oportunidades que sin querer ofrezca para evitar el desastre habrán de ser examinadas en el marco de aquella voluntad de metas que es indisociable de él, de aquel «meliorismo» que comparte con una de las tendencias básicas de la modernidad. Con este examen retomamos una cuestión que dejamos aparcada la primera vez que se planteó (véase antes, p. 48), a saber: cómo se relaciona la ética de la obligación para con el futuro propuesta por nosotros con la ética del ideal progresista.

III. ¿Quién puede afrontar mejor el peligro, el marxismo o el capitalismo?

1. *El marxismo como ejecutor del ideal baconiano*

Como expresión fundamental de la concepción progresista del mundo puede servir la fórmula de Ernst Bloch «S no es todavía P», donde «P» es lo deseado y propuesto como estado universal, y el hacerlo realidad es tarea nuestra[1]. El estado en cuestión es el del hombre. En cuanto estado del *hombre en general*, el no-ser-todavía de «P» significa que el hombre auténtico está por llegar y que el hombre anterior no es todavía hombre auténtico y no lo fue nunca. Toda historia anterior es pre-historia del verdadero hombre, tal como puede ser y debe ser. Si prescindimos de la vaga fe en el progreso moral de la humanidad por medio de la cultura –fe que no define ningún programa de acción (para no hablar de la ocurrencia nietzscheana del superhombre que se ha de esperar de algún modo)–, hay en la historia dos formas práctico-prescriptivas de ideal; en primer lugar la baconiana, ya mencionada, del progresivo poder sobre la naturaleza; y en segundo lugar la marxista de la sociedad sin clases, *que presupone ese poder*. Pero sólo el programa marxista –que integra el ingenuo programa baconiano del dominio sobre la naturaleza en el programa de la transformación de la sociedad y que espera de esa transformación el hombre definitivo– puede hoy ser seriamente visto como fuente de una ética que oriente la acción preponderantemente hacia el futuro e imponga desde éste sus normas al presente. Puede decirse que el marxismo coloca los frutos de la revolución baconiana bajo el control de los mejores intereses del hombre y quiere con ello cumplir su originaria promesa de una elevación de la entera especie humana, promesa que en el capitalis-

mo no se encontraba en buenas manos. En esta medida el marxismo es una escatología activa –en ella la predicción y la voluntad intervienen a partes iguales– que tiene en mente un bien futuro que nos obliga más que todos los demás y que se nos ofrece bajo el signo de la esperanza. No podemos dejar de confrontar esta poderosa concepción de la obligación por el futuro –que es superior a todo lo demás que en el ámbito de lo público y sobre supuestos puramente seculares busca nuestra aprobación– con la doctrina del deber, en modo alguno escatológica, que a nosotros nos parece deducirse de la necesidad del momento histórico. Determinar su relación no es una cuestión de corrección abstracta, sino de concreta urgencia, si bien tendremos que dedicar también algunas palabras a la crítica de la prometeica arrogancia del ideal utópico.

2. *El marxismo y la industrialización*

A ambas posturas –la orientada a custodiar y la orientada a prometer– les es común, aparte de su orientación «horizontal» como tal, el hecho de poner la civilización técnico-industrial como premisa y punto de partida para cualquier pronóstico. Por lo que hace al punto de vista «orientado a la promesa» es preciso explicar esto brevemente. No es casualidad que el socialismo hiciera su aparición con el comienzo de la técnica de las máquinas y que su acreditación científica por Marx se fundara en el estado que el capitalismo creó con ello. Dicho con una burda simplificación, sólo ese estado pudo hacer aparecer como algo *ventajoso* una socialización, prescindiendo de que además, gracias a la teoría de las crisis del capitalismo y del empobrecimiento del proletariado, pudiera presentarla como algo necesario y políticamente alcanzable. El primer punto de vista es más incuestionable que los otros dos. Sólo la técnica moderna posibilita un aumento del producto social tal que su justa (igual) distribución no signifique una generalización de la pobreza, que tan sólo serviría de remedio para la sensación de injusticia. En una economía de escasez la distribución justa de lo insuficiente representa una mínima mejora para los más; y también hay que decir que, en tales circunstancias, la injusta concentración de la riqueza y la libertad en unos pocos pudo en todo caso favorecer la cultura,

algo para lo cual hubo de pagarse un terrible precio en los tiempos de la técnica primitiva. (¿Qué hubiera sido de la civilización antigua, de cuyos frutos difícilmente querríamos prescindir, sin la economía esclavista?) Una pobreza igual para todos garantizada por el Estado podría resultar menos revulsiva moralmente que la riqueza de unos pocos frente a la pobreza de la mayoría; pero tal ganancia por sí sola no habría hecho del ideal socialista un motor de la historia. Expresado crudamente: es la magnitud del premio que se ofrece al proletariado lo que hace a la revolución merecedora del esfuerzo. Esto es absolutamente legítimo. El hecho de que las masas no hayan emprendido hasta ahora ese camino precisamente allí donde era mayor el premio que se encontraba a la vista –los países industrialmente más avanzados– y que hoy, por el contrario, sea en los países más pobres donde se recomiende el socialismo como medio para crear tal premio según el modelo del capitalismo, no cambia el hecho de que la abundancia material producida por la técnica moderna es un factor esencial del moderno ideal socialista. El desarrollo de la industria en todos los países donde el socialismo ha llegado al poder ha sido la seña característica de su activa y resuelta política. Podemos, pues, afirmar que hasta hoy el marxismo –«progresista» desde el comienzo, nacido bajo el signo del «principio de esperanza» y no del «principio de temor»– no es menos fiel al ideal baconiano que el adversario capitalista con el que compite: el móvil de su realización fue siempre dar alcance al capitalismo y, finalmente, superarlo en los frutos que obtiene de la técnica. En pocas palabras, el marxismo es por su origen el heredero de la revolución baconiana y, según su propia concepción, el que está llamado a llevarla a cabo de un modo mejor (esto es, más eficaz) que el capitalismo. Habrá que examinar si también puede dominarla mejor. Nuestra respuesta anticipada es que sólo podrá hacerlo si cambia su papel de portador de la salvación por el de conjurador del desastre; esto es, si renuncia a su aliento vital, la utopía. Éste sería un «marxismo» totalmente diferente, casi irreconocible hasta en su principio externo de organización. El ideal enfervorizador se habría perdido (si el dolor resultaría o no saludable es algo que no sabemos). La sociedad sin clases no sería ya el cumplimiento del sueño de la humanidad, sino algo más modesto: la condición de la conservación de la humanidad ante la inminencia de una etapa crí-

tica. Analicemos las probabilidades de que tal cosa suceda y de que no suceda.

3. Evaluación de las probabilidades de dominar el peligro tecnológico

A causa de las pasiones ligadas en ambas partes a esa consigna, la más grande de nuestro tiempo, se precisa una especial prudencia. La tarea de la objetividad nos es facilitada por el hecho de que nosotros no pretendemos poner a prueba las ventajas internas de los dos sistemas de vida, sino sólo su aptitud para un fin igualmente extraño a ambos, a saber: la evitación de una catástrofe para la humanidad poniendo freno al impulso tecnológico en el que ninguno de los dos sistemas va a la zaga del otro. El siguiente razonamiento sobre las probabilidades que de ello se ofrecen –no contrastables en la actualidad– constituye una primera tentativa.

a) La economía de la necesidad frente a la economía del beneficio. La burocracia frente al espíritu de empresa

A la irracionalidad de una economía gobernada por la aspiración al beneficio puede oponer el socialismo la promesa de una mayor *racionalidad* en la administración de la herencia baconiana. Una planificación centralizada que atienda a las *necesidades* colectivas debería poder evitar tanto gran parte del desgaste que provoca el mecanismo de la competencia como la mayoría de los abusos de la producción mercantil dirigida a la avidez del consumidor; es decir, debería poder servir al bienestar material haciendo a la vez mayor ahorro de las reservas naturales. Puesto que el despilfarro de tales recursos es uno de los males de la situación que nos ocupa, encontraríamos en este sentido una importante ventaja en un orden económico y social no movido por el afán de lucro. En la práctica y según nos muestra nuestra experiencia pretérita, esa ventaja, tan seductora lógicamente, queda compensada al menos en parte por los defectos harto conocidos de una burocracia centralista: arriba, por los fallos en la dirección; abajo, por el servilismo y la proliferación

de sicofantes. Está claro –según esa lógica y lo que tiene a su favor– que, del mismo modo que es más seguro que las decisiones acertadas de los dirigentes puedan ser aplicadas en el entramado económico y el cuerpo social, también los errores habrán de tener enormes repercusiones. Además, con el ahogo de cualquier iniciativa de los subordinados y la deshabituación de la población en su conjunto al ejercicio de la improvisación, el remedio no se halla tan a mano como en el sistema competitivo capitalista, que es más flexible y en cierta medida más abierto. En lo que al suministro de bienes se refiere, sin duda ha alcanzado mejores resultados el capitalismo, si bien al precio de un derroche que no puede ya permitirse. La comparación de tal derroche con el gasto involuntario, propio de la burocracia, es algo que no puede todavía ser computado en un recuento final. La economía del beneficio –para ser justos con ella– tiene también algunos puntos a su favor. Si bien, por una parte, provoca un aumento de las necesidades y conduce al derroche, por otra, en su mismo origen se encuentra un motivo interno para el ahorro: el interés por la reducción de los costes, que la competitividad hace ineludible. En cambio, una economía estatal, sin competencia, no necesita para sobrevivir que los costes se mantengan en niveles bajos. Ni siquiera un capitalismo completamente monopolista –que tendría la mayoría de los defectos de la economía estatal sin sus posibles ventajas sociales– disfrutaría de la misma inmunidad; siempre quedaría para los inversores un factor de *riesgo* (que afectaría también a los *managers*) que, pese a la ausencia de competencia, obligaría a velar por la «rentabilidad» y, con ella, por el ahorro en el proceso productivo. También un monopolio puede funcionar con pérdidas (y, naturalmente, con muy diversas proporciones de beneficios). Una burocracia funcionarial, por el contrario, no tiene nada que perder. La ausencia de riesgo es un alto precio a pagar por la desaparición del afán de lucro. El «lucro» actúa, de este modo, como un factor irracional que conduce finalmente a la racionalidad en la producción –si bien a la irracionalidad en el consumo– dentro del espectro económico.

Hay que decir, no obstante, que para la racionalidad la medida de las necesidades es de suyo una mejor *premisa* –por cuanto es más racional en sí– que la del beneficio. Qué uso se haga de esa premisa es algo que lo decide la psicología y que no puede ser es-

tudiado teóricamente. Todo depende de *lo que se entienda por necesidades* (¡por ejemplo, armarse!, como veremos más adelante), por lo que, dependiendo de lo racional o irracionalmente que *ahí* se proceda, de si tiene más peso el presente o el futuro –y, si lo tiene este último, en qué aspecto–, de cuán grande sea el egoísmo nacional y si está dispuesto a la renuncia, de si el régimen recibe o no el favor del pueblo, etc., etc., dependiendo de todo eso podría producirse un enorme gasto de recursos que destruyera el equilibrio ecológico. Lo único que no ofrece duda es que la eliminación del afán de lucro acaba al menos con *un* motivo para el derroche –la *creación* de necesidades artificiales de bienes nunca antes deseados y ni siquiera conocidos–; y es posible que otro tipo de inducción al derroche descanse no tanto en el sistema socialista como tal cuanto en sus imperfecciones coyunturales y su situación internacional. Sin embargo, las enormes consecuencias de los errores del centralismo, si se producen (y han de producirse), se dan también en los casos de mayor autonomía y más perfeccionada burocracia; quizás, por eso mismo, aumentados.

b) La ventaja del totalitarismo

A las mayores probabilidades de actuar según un espíritu racional en la sociedad socialista se añade el mayor *poder* para ejercer esa racionalidad también en la práctica e imponer incluso aquello que sea impopular. Uno de los lados oscuros del centralismo ha sido ya mencionado; pero veamos ahora sus ventajas. Se trata, en primer lugar, de las ventajas de la autocracia en sí, con que nos encontramos en el modelo comunista del socialismo (el único digno de ser tomado aquí en consideración). Las decisiones de la cúpula dirigente, que pueden ser tomadas sin la previa aquiescencia de los subordinados afectados, no chocan con ninguna resistencia del cuerpo social (salvo, quizás, una resistencia pasiva) y, si van acompañadas de una cierta fiabilidad del aparato, pueden estar seguras de su ejecución. Esto incluye medidas que el interés propio de los afectados no se habría impuesto espontáneamente, medidas, por tanto, que difícilmente llegarían a adoptarse en un sistema democrático, y no digamos si afectan a la mayoría. Mas son precisamente tales medidas las que el

amenazado futuro exige y exigirá cada vez más. Se trata, pues, de las ventajas de toda tiranía, que en nuestro contexto ha de ser una tiranía benevolente, conocedora de la realidad y animada por una correcta inteligencia de las resoluciones que han de ser tomadas. La cuestión será entonces si una tiranía como ésa podrá venir de la «izquierda» más bien que de la «derecha» (en especial, en nuestro caso, si la ejecutiva podría reclutarse en el aparato comunista del partido), cuestión que por ahora dejaremos sin decidir. Pero dado que la tiranía comunista ya existe y nos hace, por así decirlo, la primera y hasta ahora única oferta, podemos decir que, en lo que respecta a técnicas de *poder*, para nuestros incómodos fines esa tiranía parece superior a las posibilidades del complejo democrático-liberal-capitalista. El problema real es éste: si, como pensamos nosotros, sólo una elite puede asumir moral e intelectualmente la responsabilidad orientada al futuro que hemos propuesto, ¿cómo se produce esa elite y cómo se dota del poder necesario para ejercer tal responsabilidad? Por el momento nos referiremos, en ese doble problema, únicamente a los aspectos del poder.

c) La ventaja de una moral ascética en las masas y la cuestión de su duración en el comunismo

El poder se halla esencialmente condicionado por la buena disposición de los subordinados a dejarse guiar. Y si bien no infravaloramos la capacidad del terror para forzar esa buena disposición, esto no sólo es de suyo indeseable, sino que a la larga es un medio de dudosa eficacia para el fin propuesto. La identificación de la comunidad con el gobierno –incluso con un gobierno dictatorial– es necesaria cuando se exigen sacrificios duraderos. En este punto el marxismo tiene la gran ventaja de un «moralismo» explícito con el que impregna a toda la sociedad configurada y dominada por él y que en modo alguno aplica sólo a sus inmediatos representantes y adeptos. Vivir, y también hacer renuncias, por el «todo» es un credo de la moral pública; y un espíritu de frugalidad –ajeno a la sociedad capitalista–, del que los padres de la revolución hicieron personalmente gala, aún se conserva, al menos como hábito, en la sociedad que profesa las normas de aquéllos (incluso la mera adhe-

sión verbal tiene ya su valor). En definitiva, los rasgos de ascetismo son intrínsecos a la disciplina socialista; esto podría ser de gran utilidad en los tiempos de duras exigencias y renuncias que se avecinan. Ahora bien, es preciso recordar aquí que un espíritu ascético, de frugalidad, también animó al capitalismo en sus inicios; y el destino que tal ascetismo ha tenido aconseja prudencia en el caso paralelo, el comunismo. En el delirio del éxito material ese espíritu ascético se ha perdido de tal manera que resulta muy improbable que sea posible volver a resucitarlo desde dentro allí donde la gente ha vivido en la abundancia (la impredecible intervención de una nueva religión ha de dejarse de lado en tales estimaciones); y forzarlo desde fuera resultaría extremadamente difícil. Poco aptos para hacer eso son los que hasta ahora han promovido una vida en el lujo; su invitación forzosa a la austeridad carecería de la credibilidad de las motivaciones desinteresadas, tan importante para la aceptación de algo doloroso. La cuestión es si el comunismo –que comparte, en efecto, las metas del bienestar material del capitalismo– podría resistir la tentación del éxito allí donde comience a disfrutarlo; si, mientras se encuentre en competencia con el capitalismo, estará dispuesto a mantenerse voluntariamente por detrás de él en la esfera del consumo; y si, caso de llegar al poder en los antiguos países privilegiados, podría permitirse comenzar su carrera reduciendo el nivel de vida, especialmente si eso se exigiera en aras de la igualación internacional del abastecimiento, o sea, en beneficio de otros pueblos. Es difícil encontrar respuesta a este tipo de cuestiones, para las que tampoco los ejemplos de la Unión Soviética y China nos ofrecen datos concluyentes. Ciertamente, allí se da una mayor frugalidad, pero no está nada claro que sea voluntaria, pues la menor capacidad de suministro de mercancías no ha de atribuirse sin duda a una voluntad superior. Por otra parte, tampoco hay razón alguna para que la pervivencia del espíritu ascético deba ser mayor en el caso del comunismo que en el del capitalismo; pero aquél puede verse libre de la prueba en razón de que, por su tardío comienzo, se encuentra aún cerca de la imposición global de la sobriedad de medios; y así, la abundancia alcanzada ya en alguna medida no ha tenido mucho tiempo para corromperlo. Posiblemente sin dar un gran salto y, por así decirlo, imperceptiblemente, el comunismo puede pasar de un ascetismo al servicio de la riqueza venidera a un ascetismo al servicio de la prevención de una pobreza extrema. China, por ser la última que ha entrado en escena, cuenta con los mejores auspicios. Pero hay algo que los dos titanes comunistas no han probado todavía: si, dispuestos como están a hacer grandes sacrificios por un mejor futuro propio, estarían también dispuestos a renunciar al bienestar en favor de otras partes del mundo. Dadas las dimensiones mundiales de nuestro problema y el desigual reparto de las riquezas naturales, esto sería de capital importancia. Se perfila una «lucha de clases» global de las naciones; quizás la (supranacional) teoría marxista tenga una respuesta para ella, pero su praxis en los Estados territoriales o nacionales marxistas no muestra todavía signo alguno de estar más libre, en los casos serios, del egoísmo colectivo que otros Estados soberanos. Más tarde volveremos a tratar este punto.

d) ¿Puede el entusiasmo por la utopía ser cambiado en entusiasmo por la austeridad? (Política y verdad)

En cualquier caso, pese a estas dudas, queda el importante factor del entusiasmo con que el marxismo consigue animar a sus seguidores y a cuya disposición a hacer sacrificios nada parecido puede oponer el capitalismo. Se precisaría en éste un nuevo movimiento religioso de masas para romper voluntariamente con el hedonismo fuertemente implantado de una vida regalada (esto es, antes de que la cruda necesidad obligue a ello). Pero observamos que el citado entusiasmo del marxismo es un entusiasmo por la utopía, es decir, por la consecución de algo esperado y que ha de conseguirse mediante privaciones. Por eso, la pregunta es cuánto tiempo permanecería vivo ese entusiasmo si fuera orientado hacia otro fin, hacia el poco atractivo fin de la sobriedad autoimpuesta de la humanidad. En cualquier caso, según su propio sentido, se habría abusado de él para orientarlo hacia ese fin. Tal abuso sería posible mediante el engaño (ocultando el cambio de los fines). Y no se trataría del primer caso que nos ofreciera la historia. Sería una enorme ironía del destino que el marxismo, que tanta importancia ha dado a la crítica de la «ideología», estuviera destinado a servir a un fin distinto gracias a una «falsa conciencia» –y esta vez con conciencia de ello–, mientras que la

ideología dominante habría sido un producto inconsciente de los intereses. O sea: ¡una falsa conciencia sostenida por una conciencia correcta! No me arredra ese pensamiento[2]. Quizás este peligroso juego del engaño de las masas (la «mentira noble» de Platón) sea la única vía que a la postre pueda ofrecernos la política: dotar de eficacia al «principio de temor» bajo la máscara del «principio de esperanza». Pero esto presupone la existencia de una elite de lealtades secretas y de objetivos secretos; la aparición de tal elite en una sociedad doctrinario-totalitaria es más improbable que en las condiciones de una formación independiente de la opinión, característica de las sociedades libres (o individualistas). Pero en éstas, una vez alcanzado ese estado, el poder de gobierno sería mucho más escaso, mientras que, en el caso del comunismo, una conjura de la cúpula dirigente en favor del bien, si tal cosa se produjera, tendría de su parte todo el poder del absolutismo más el poder psicológico del ideal tomado como pretexto.

Nos hemos adentrado en una resbaladiza zona de lo político en la que el advenedizo no se mueve con comodidad y prefiere ceder la palabra al profesional de la ciencia política. Ésta podría necesitar un nuevo Maquiavelo, pero que transmitiera de una forma completamente esotérica su doctrina. No obstante, claro está, moral y prácticamente sería mejor y más deseable que la causa de la humanidad pudiera confiarse a una amplia «conciencia auténtica», unida a un idealismo colectivo que asumiera voluntariamente, con antelación de generaciones, las renuncias en favor de los propios descendientes y *también* en favor de los contemporáneos necesitados de otros pueblos; renuncias que su privilegiada situación todavía no le exige. La insondabilidad del misterio del «hombre» hace de eso algo que no hemos de excluir. Poner en ello las esperanzas sería asunto de una fe que, de hecho, daría un sentido totalmente diferente al «principio de esperanza»; un sentido en parte más modesto, en parte más grandioso. Empíricamente hay en el presente pocas causas que puedan dar lugar a tal fe, si bien tampoco existe veto alguno contra ella. Apoyarse en ello responsablemente, así me lo parece, no es posible. Pero dejemos este tema. Se habrá visto, no obstante, que toda la reflexión que hemos hecho apenas tiene que ver con el contenido esencial del marxismo y que sólo han sido tomadas en cuenta ciertas propiedades formales de su realidad histórica como eventualmente útiles para

la incierta tarea de garantizar el futuro. El autor cuenta con la posible acusación de cinismo, pero no desea oponerle una declaración de sus propias buenas intenciones.

e) La ventaja de la igualdad para la disposición a hacer sacrificios

Hay un punto a favor del marxismo con cuya consideración volvemos a tener en cuenta su contenido esencial. La igualdad real, si la sociedad sin clases debiera probarse en ella, protege a los sacrificios que han de ser impuestos de la sospecha de ser exigidos en beneficio de los privilegiados o haciendo excepción de ellos. Una desconfianza de este tipo es inevitable –y está, por lo general, justificada– en la sociedad de clases, ya sean determinados en atención a la riqueza o de cualquier otra forma los grados de sacrificio. Y allí donde existen dudas sobre la imparcialidad en el reparto de las cargas se haría preciso el empleo de la fuerza para imponer lo que es necesario. Una *justicia* creíble en su intención y reconocible en la práctica será en nuestro caso más ineludible que en el curso normal de las cosas, será un *sine qua non* en las extraordinarias exigencias que una política de contención y conservación traería consigo. La sensación de injusticia y el convertir en víctimas a un sector de la sociedad (aunque fuera tan sólo algo imaginado) resultaría mortal para la causa entera. En cualquier caso, las protestas serán innumerables, pero habrán de permitir al menos una respuesta que no ofenda al sentimiento moral. No obstante, dado que también en el Estado comunista se dan relaciones de dominio, será de vital importancia la integridad creíble de los miembros del partido (mucho más que en el caso de la democracia, cuyos representantes pueden ser destituidos).

Sin embargo, es bien sabido –y teniendo en cuenta la naturaleza humana no puede ser de otro modo– que las cosas no suelen marchar óptimamente. La apropiación por parte de los burócratas de los beneficios extraordinarios del producto social no es ni siquiera ocultada; y una u otra forma de corrupción es sencillamente indisociable del disfrute del poder. A esto hay que añadir las desigualdades regionales y nacionales (una supremacía rusa, etc.). Nada

en el sistema nos permite predecir si esto mejorará o empeorará. La enorme especialización de las funciones y, en consecuencia, los distintos niveles de responsabilidad propios de la sociedad moderna, tecnocrática, hacen inevitables los privilegios del cargo, aun cuando no se los llame así; y no existe ninguna razón especial para esperar abnegación del hombre socialista. En tanto no se vuelvan hereditarios los premios socioeconómicos que los interesados se autoadjudican, pueden ser tolerables (en el marco de nuestra argumentación) incluso desigualdades llamativas. Por otro lado, la falta de un control por parte de los subordinados es un mal presagio para el freno de las tendencias naturales de una clase *de facto* dominante. Tampoco en la «sociedad sin clases» han desaparecido las clases.

No obstante, el hecho de que todo socialismo esté impregnado del principio de igualdad hace –así podría pensarse– que en conjunto él ofrezca mayor garantía de equidad y de *presunción de equidad* que cualquier otra alternativa que pudiéramos elegir. Esto sería diferente si entre las alternativas se encontrara la democracia. Pues si el pueblo elige a sus representantes y vuelve a someterlos periódicamente a elección, puede llamarlos al orden. Pero en todo lo anterior quedaba tácitamente admitido que la democracia (en la que siempre priman los intereses del presente) no es apta, al menos por el momento, para enfrentarse a la crudeza de una política de abnegación responsable; a nuestro pesar hemos de limitarnos a comparar las diversas formas de «tiranía». Y entre éstas el socialismo como credo oficial del Estado garantiza, aun con una praxis defectuosa, y mucho más, evidentemente, si la praxis es en alguna medida adecuada, garantiza, decimos, un innegable apoyo psicológico para la aceptación popular de un régimen de austeridad dispuesto por el gobierno. *Suponiendo* que la propia dirección sea capaz de seguir el rumbo correcto –lo cual la estructura socialista como tal no garantiza en absoluto–, el socialismo dispondrá aquí de una ventaja de la que también un marxismo diferente y no deseado por otras razones habrá de aprovecharse. Tendremos que estudiar todavía hasta qué punto es posible edificar sobre el mencionado supuesto: es el gran condicional.

4. Conclusiones de las consideraciones precedentes: la ventaja del marxismo

Hasta el momento hemos descubierto que tanto por la disciplina socialista como por la confianza social el marxismo aventaja a otras dictaduras, siempre que se contemple el asunto de un modo instrumental y se suponga entre los gobernantes (algo extremadamente hipotético) un acuerdo sobre las prioridades objetivas de esta tarea universal. Hemos dado a entender que aquí podrían desempeñar un papel las ficciones, sobre todo estas dos: el ideal de la utopía, que en lo grande puede despertar el entusiasmo, y el principio de la igualdad institucionalmente establecido, que en lo cotidiano puede anular la sospecha de una actuación movida por el interés. Estas son «ficciones» en un sentido muy diferente e, incluso, opuesto. La apariencia de la utopía es aquí útil sólo si no es además verdad, esto es: si, al menos *pro tempore*, la aspiración utópica queda de hecho en suspenso. La apariencia de una justicia igualitaria, por el contrario, es tanto mejor cuanto más verdadera sea, es decir, tiene que parecerlo, pero, en lo posible, también serlo. (No obstante, en la política posee un valor también la apariencia que va más allá del ser, por cuanto una apariencia que quede en un segundo plano le quita a la mejor realidad una parte de su efecto político.) Con estos halagos a la «apariencia» no decimos otra cosa sino que la opinión de los hombres, verdadera o falsa, es un factor del acontecer. Ciertamente, en el caso de la utopía también decimos que en determinadas circunstancias la opinión más útil es una falsa, es decir: que cuando la verdad es difícil de soportar ha de entrar en juego la mentira buena. Mas quizá con ello estamos subestimando a «los hombres», quizá también la cruda verdad pueda enardecer no sólo a unos pocos, sino también a la mayoría. Ésta es la mejor esperanza en los tiempos oscuros.

IV. Examen concreto de las probabilidades abstractas

Tras el cálculo de los medios, que parece mostrar la ventaja de un «marxismo» interiormente sobrio –esto es, sus mayores probabilidades de poder acometer con éxito las arduas tareas del futuro–, se nos plantea la pregunta capital: ¿Cuáles son las probabilidades de que «él» perciba también sus mejores probabilidades? La respuesta a esta pregunta exige, por así decirlo, una metacrítica de la crítica precedente; hemos, pues, de volver a plantear la comparación ya realizada. Pues «el marxismo» es, claro está, una abstracción; y con lo que nosotros hemos de vérnoslas es con regímenes marxistas concretos y con partidos comunistas concretos. Planteamos así la cuestión, sólo en apariencia redundante, de las probabilidades de las probabilidades.

1. El motivo del beneficio y los impulsos a la maximización en el Estado nacional comunista

Entre las probabilidades de primer orden hemos mencionado (véase antes, pp. 240 y ss.) la mayor racionalidad del criterio de la necesidad frente al criterio del beneficio. Mas ahora hemos de preguntar: ¿ha desaparecido realmente la motivación del beneficio en una sociedad comunista *per se*? Sí la motivación privada, naturalmente, pues el sistema ya no da ocasión a ella; pero no puede excluirse la posibilidad de una aspiración al beneficio *colectivo* a costa de otras partes del mundo. No está excluida la posibilidad de que, si dispone de suficiente poder, se implante un imperialismo económico que

en absoluto iría a la zaga del colonialismo capitalista en la brutal explotación de las materias primas y del potencial económico de pueblos extraños (y, si es posible, con la ayuda de los «comunismos» de esos pueblos). Se dirá que la ideología comunista se opone a tal cosa. Pero no es posible confiar en ello. Pues ya hemos conocido la vinculación «del socialismo en un solo país» con el patriotismo, el egoísmo colectivo y la política del poder nacional. El mundo no socialista es tratado como un objeto, cuando no como un enemigo. No es lícito apelar a una mejor comprensión de las necesidades del planeta. Pues, en primer lugar, estamos todavía preguntándonos por las probabilidades de tal apelación en las formas de dominio marxistas y, en segundo lugar, tenemos ya pruebas de que también ahí una correcta comprensión puede limitarse al propio territorio. En la Conferencia demográfica de Bucarest de 1974, China, que parece estar conteniendo con éxito el crecimiento de la población (un brillante ejemplo de lo que un régimen comunista es capaz de realizar), desaconsejó a los países del Tercer Mundo, ignominiosamente, y en contra del mejor saber de ellos, que no se dejaran convencer por los «imperialistas» para hacer algo semejante, con el cínico pretexto de que así evitarían una prematura pacificación de las tensiones globales que podría beneficiar a los «imperialistas»[3]. Ésta no es ciertamente una explotación económica, pero sí política; y, en nuestro contexto –esto es, considerada ecológicamente– es quizás aún más perniciosa que aquélla. Continuando con el aspecto económico diremos que la maximización, que *en sus efectos* podemos equiparar al afán de lucro, es algo tan innato al marxismo como al capitalismo; y al primero le sería una tarea igualmente ardua tratar de frenarla, tanto por razones internas como externas. Las razones internas se encuentran ligadas a la postre al utopismo (materialista), del que nos ocuparemos específicamente. Recordemos ahora algo que ya ha sido mencionado: que el principio de la necesidad deja sin decidir la cuestión de qué cosas serán consideradas necesidades y a cuáles se dará prioridad. Algo de ello se hará patente al tratar las razones externas para la maximización. «Los malos ejemplos echan a perder las buenas costumbres»: la coexistencia con los prósperos sistemas capitalistas industriales es casi una coerción a ofrecer al propio pueblo algo comparable. Y si se deja cautivar por aquéllos, como se prevé, el contagio externo se convertirá en interno. De ahí la carrera de

armamentos a la que esa coexistencia da lugar y que aumenta hasta conducir a la más extrema explotación de los recursos, tanto más cuanto que, por mor de la estabilidad interna, no se puede descuidar demasiado el bienestar material. De este modo las tentaciones externas y las internas se apoyan mutuamente para que el crecimiento industrial acelere su ritmo. Pecadora contra la Tierra es *toda* sociedad industrial moderna; también, por tanto, la Unión Soviética.

2. *El comunismo mundial no es una protección contra el egoísmo económico regional*

Se dirá que el «socialismo en un solo país» (o en algunos países) es un paso previo hacia un régimen socialista mundial, único que podría resolver el problema. Pero dos cosas son ahí evidentes. En primer lugar, tal situación sólo podría producirse mediante una guerra mundial de alcance verdaderamente global, y tras ella poco quedaría que decir respecto a la mayor parte de lo que nos ocupa. Nuestro empeño teórico está en descubrir cómo es posible evitar una catástrofe mundial paulatina; absurdo remedio sería provocar una catástrofe súbita. En segundo lugar, aun cuando fuera posible instaurar de forma incruenta un Estado socialista mundial, sería contemplado en algunas partes de la Tierra como un poder extraño –en las partes ricas si se les impusieran renuncias, en las partes más pobres si se les impidiera el progreso–, lo que haría inevitable el surgimiento de movimientos de liberación regionales, con toda la pasión propia del nacionalismo. Esto significa que un Estado mundial centralista, contemplado en su necesaria parcialidad como un poder opresor, sería inestable, y el socialismo no supondría en esto diferencia alguna; tampoco en el caso de una federación de Estados soberanos. ¿Por qué no habrían de darse conflictos de intereses y, en el caso más extremo, incluso guerras entre repúblicas socialistas? Las entidades colectivas seguirían teniendo una constitución territorial y nacional; de un altruismo colectivo no se conoce ejemplo alguno en la historia del mundo y no existe la menor razón para pensar que alguna vez eso será diferente. Mientras la dirección de

conjunto apunte hacia arriba, esto es, hacia un progresivo crecimiento económico, y mantenga una cierta ventaja sobre el aumento de la población, todas las partes pueden por principio estar relativamente satisfechas, puesto que a todas toca algo y también las más pobres experimentan alguna mejoría. En tales circunstancias, también con grandes desigualdades puede sostenerse una liga de repúblicas soviéticas. Con otras palabras, el éxito (pacífico) de un socialismo mundial se halla ligado a la expansión económica, sin la cual no sería posible la supresión de la miseria en zonas enteras del planeta, a no ser mediante una redistribución radical de la riqueza actual entre todas las naciones (y, como ya se ha dicho, tal cosa habría de ser impuesta con el empleo de la fuerza, tras lo cual no quedaría mucho que repartir). Mas el crecimiento, contemplado a escala mundial, pronto habrá quedado atrás. Y si bien todavía son posibles (y absolutamente necesarias) mejoras regionales, el proceso global se encuentra bajo el signo de la paralización y, en las zonas privilegiadas, de la recesión incluso. Esto tampoco el socialismo puede cambiarlo. Un socialismo mundial heredaría la división del mundo entre los que «tienen» y los que «no tienen» (la Unión Soviética se cuenta ya entre los primeros; pronto, quizás también China) y, con esto, la resistencia a una equiparación entre unos y otros, resistencia que pasaría simplemente de la política exterior a la política interna. Serían inevitables los separatismos de todo tipo, que sólo podrían ser aplacados a costa de la política de la renuncia.

3. *El culto de la técnica en el marxismo*

A esto hay que añadir las razones *constitutivas* internas que hacen difícil que el marxismo pueda soslayar la maximización económica, y no sólo a escala internacional, sino también a escala nacional. Hay que hacer mención, en primer lugar, del culto de la técnica, en la que se deposita una fe que en Occidente se desconoce en ese grado. Dijimos anteriormente que el marxismo es producto del baconismo y que se concibe a sí mismo como su legítimo ejecutor. Desde el comienzo el marxismo ha ensalzado el poder de la técnica, de la que, unida a la socialización, espera la salvación. Se trata no tanto de dominar la técnica cuanto de liberarla de las cadenas del sis-

tema de propiedad capitalista para, de una forma liberadora, ponerla por su parte al servicio de la felicidad humana. Occidente, que fue el inventor de la técnica, es en esto más escéptico. Al oír el término «alienación» pensamos sin querer en la alienación de que la máquina hace objeto al producto del trabajo y en la alienación de que la desoladora división del proceso productivo en manipulaciones «sin alma» hace objeto al sentido del trabajo; también pensamos en la alienación de que el mundo totalmente artificial de la gran ciudad hace objeto a la naturaleza. Pero el marxista habla expresamente de la «humanización» del mundo mediante un trabajo humano transformador de la naturaleza (nada más ajeno a él que un sentimentalismo naturalista o un «romanticismo»). Y por «alienación», si no me equivoco, no se entiende en la literatura marxista una alienación del obrar y de la obra a causa de la máquina, sino la alienación del trabajador con respecto al producto de su trabajo a causa de la propiedad ajena de los medios de producción (y, por eso, también del producto). *Esta* «alienación» encuentra remedio al apropiarse el trabajador de los medios de producción y del producto del trabajo, esto es, al socializarlos; con ello la «alienación tecnológica» se verá aumentada más aún por una socialización que anima a llegar a la máxima racionalización. El espíritu marxista ortodoxo condenará como un romanticismo reaccionario las reservas a este respecto, cualquier resistencia contra la «desespiritualización» ligada a eso del proceso productivo. Pero lo que realmente va más allá de la concepción liberal-burguesa es la fe casi religiosa que se deposita en la omnipotencia de la técnica para alcanzar el bien. Quien tenga la suficiente edad para haber vivido los comienzos de la Unión Soviética recordará frases tales como «Socialismo es electrificación», y títulos de libros como *Hormigón*, o la épica película de Eisenstein sobre la construcción de un ferrocarril; todos los avances de la ingeniería –el tractor, las grandes obras industriales– eran celebrados y ensalzados como contribución al socialismo. Sobre esta etapa infantil uno no puede por menos de sonreír con condescendencia. Pero mucho más tarde, y de forma nada infantil, el malthusianismo fue «condenado» oficialmente como doctrina de clase burguesa y Moscú anunció –mucho antes que China– que una ciencia y una técnica dirigidas por el socialismo podrían competir en la producción de alimentos con cualquier aumento de la

población. *Se rechazó expresamente la idea de un límite natural para el arte humano*. La escasez es consecuencia, se decía, o bien de una técnica insuficiente, o bien de una perversa manipulación del mercado, e incluso la primera sólo podría ser a la larga una culpa de clase. Es prácticamente indiferente decidir cuánto hay en esto de sincera convicción y cuánto de hipocresía, pues en definitiva la última sirve a la doctrina oficial y es, por ende, sincera.

Otro ejemplo del dominio de la ideología sobre la «verdad» lo constituye el famoso caso de Lysenko en la disputa acerca de la *genética* oficial correcta. La grotesca primera impresión no puede hacernos olvidar lo fundamental, la concepción *esencialmente tecnológica de la sociedad* que ahí operaba: en cuanto «entorno» biológico debe la sociedad tener el poder de dar forma, incluso biológica, a los hombres; esto es, debe transformar, gracias a su propia transformación, también a los hombres. Pero, dado que su propia transformación sigue un plan y una intención, la manipulación de las *condiciones* sociales se convierte en un medio artificial para la manipulación de la herencia de los hombres y la sociedad en su conjunto se convierte en una técnica de ingeniería para determinar la naturaleza del hombre. En la genética «occidental», entonces todavía nueva, el comunismo contempló tan sólo el aspecto fatalista, «reaccionario» por tanto (la inmunidad de los genes respecto a la influencia del entorno, sus consecuencias para la teoría racista, etc.), y no las implícitas posibilidades de manipulación, esto es, las posibilidades «progresistas». Podría ser aplicada en casos individuales y habría lugar para el albedrío individual. Según la doctrina marxista, el determinismo sólo puede ser colectivista, con lo cual el libre albedrío queda en una etapa anterior, justamente en la constitución de lo colectivo. Naturalmente, el marxismo, enterrado ya el error de Lysenko, puede hacer rápidamente las paces con el potencial técnico de la genética de Occidente, siempre que ese potencial se ponga únicamente bajo control de «la sociedad». Con respecto a su aprovechamiento el marxismo tendrá por naturaleza menos escrúpulos que el mundo occidental burgués, en el que dejan oír su voz diversos residuos de religión y tradición. El progreso técnico se ha convertido en un «opio de las masas» –lo que otrora fue, según dicen, la religión– y es de temer que éste sea todavía menos *sólo* de las masas en el marxismo que en el capitalismo. Lo relevante de todo esto es que el im-

pulso tecnológico se halla incorporado a la esencia del marxismo y que resistirse a él es tanto más difícil por cuanto allí se encuentra vinculado al antropocentrismo más radical, que contempla la naturaleza (incluso la humana) únicamente como un medio para el autoacabamiento de un hombre inacabado. En la evaluación que aquí nos ocupa de las «probabilidades» no puede desestimarse este factor ideológico, aun cuando no sea cuantificable.

4. *La seducción de la utopía en el marxismo*

La mayor tentación se encuentra en lo más íntimo del alma del marxismo: la «utopía». Es su más noble tentación y, por eso mismo, la más peligrosa. La utopía no es, naturalmente, el contenido materialista y banal que a su *ideal* da el «materialismo», con su explicación de la historia y su ontología simplista; no es un ideal de estómagos llenos. El materialismo se ocupa de las condiciones, no de la meta. En la frase «primero la comida, después la moral» ha de tomarse en serio tanto el «primero» como el «después». Esto significa que el hambriento (el amenazado de muerte por inanición) y el que está a punto de ahogarse y el que no tiene resueltas las primeras necesidades animales se encuentran retenidos en un estado premoral; pero que «después», de hecho, «llega la moral» y plantea sus exigencias. Así lo estipula una descarada frivolidad, que en apariencia trivializa «la moral» (algo para quienes pueden permitírselo), pero que en realidad establece un deber moral para terceros, a saber, colaborar a eliminar el estado que impide la moralidad de aquéllos y a sustituirlo por un estado que ya no permita decir «sin embargo, no son así las cosas». Si fuera ésta toda la utopía del socialismo, ¿quién tendría algo que objetar, excepto quizás la duda ante el camino elegido? Mas con esta caritativa interpretación estaríamos subestimando al marxismo, no menos que si nos refiriéramos únicamente al aspecto económico, al abastecimiento. La «justicia» apuntaría a algo más alto, pero tampoco ella describe todavía el ideal, sino sólo su condición: el estado más justo debe abrir las puertas a la liberación del «auténtico» potencial humano que hasta entonces se hallaba paralizado a *ambos* lados de la división de clases por culpa de las injusticias de la situación. Tal es el sentido de la afirmación –de otro modo enigmática– de que toda historia anterior a la sociedad sin clases fue sólo «pre-historia» y que la historia propiamente dicha de la humanidad da comienzo con la nueva sociedad. Prudentemente se omite la explicación de *en qué* consistirá positivamente –además de en la desaparición de las anteriores injusticias y conflictos– esa superior realización del hombre. Y con razón, puesto que, teniendo ante sus ojos sólo la historia pasada, no auténtica, al marxista no le es lícito siquiera pretender tener una idea de ello. Sin embargo, confrontados a la cautivadora llamada de la utopía y espoleados por su promesa, nosotros hemos de preguntar por *lo que* ese estado más justo –indiscutiblemente un valor en sí, por cuya obtención el hombre debería estar dispuesto a pagar incluso con el esplendor cultural– va a sacar a la luz (o permitir que salga a luz) de la esencia humana que hasta ahora estaba impedido, y en qué se apoya la fe de que tal cosa existe y está aguardando tan sólo su redención.

V. La utopía del «hombre auténtico» venidero

1. *El «superhombre» nietzscheano como el hombre auténtico futuro*

Puesto que la utopía no nos dice nada acerca de esto, sin duda podemos volver la vista hacia Nietzsche, que, desde el extremo opuesto, llega igualmente a la opinión de que todo lo anterior no es más que un paso previo, la transición del animal al superhombre venidero, y desvela algo más que el marxista acerca de su idea de la grandeza humana, que proyecta su sombra hacia el futuro. Naturalmente, Nietzsche no era un utopista, no esperaba nada de un estado general venidero y, menos aún, de un estado «definitivo», lo cual significaría la muerte de ese ensayo que es el hombre. El «ser transición» se refiere estrictamente al hombre como tal y, por tanto, también al «superhombre» esperado, que deberá a su vez ser superado, y así sucesivamente, en un horizonte sin fin. Sabemos también que Nietzsche no sentía más que desprecio por las bendiciones de la igualdad socialista y por toda felicidad universal, de modo que apenas podemos tomarlo en consideración como fuente complementaria para llenar el contenido de la utopía, que antes quedó vacío. De cualquier modo, con su viva sensibilidad para lo humano grande y pequeño, sublime y mezquino, sano y deforme, Nietzsche sabía lo que decía cuando afirmaba que lo más elevado estaba aguardando en el futuro. Y ahí están sus héroes (que, las más de las veces, son también en algún sentido sus enemigos). Piénsese en el «diálogo de cumbre a cumbre» que los grandes espíritus mantienen a través de los tiempos y que, seguramente, deberá continuar en el futuro. ¿Serán las cumbres aún más altas? Difícil es imaginarlo, más aún, es completamente oscuro qué pueda eso significar. ¿Se sucederán quizás con mayor frecuencia? Es posible, pero no parece que Nietzsche estuviera interesado en las cifras. ¿Y debemos atribuirle el pensamiento de «qué hubiera sido de Platón de no haberse visto seducido por la teoría de los dos mundos, qué de Spinoza si su odio a los judíos no hubiera devorado a su Dios, etc., etc.». Imposible, Nietzsche no habría deseado que ninguna de sus «cumbres» hubiera sido diferente. Ciertamente no eran todavía los «espíritus enteramente libres» del futuro, a los que, tras la muerte de Dios, tras la pérdida definitiva de la transcendencia, se les exigirá una «dureza» y una «valentía» nunca antes conocidas. Ésta es la única virtud distintiva del superhombre que Nietzsche puede mencionar[4]. En realidad no es otra cosa que hacer de la necesidad virtud; además, sólo es una intensificación de lo que ya se conocía del pasado. En definitiva, «el superhombre» siempre estuvo ya presente ahí, al igual que «el hombre». El hombre futuro será distinto a todos los anteriores, pero también éstos lo fueron de los anteriores a ellos. Acerca de lo que pudiera concretamente hacerse para producir ese hombre superior, para provocar su advenimiento o hacer éste posible siquiera, Nietzsche no dice una sola palabra (a menos que quiera acudirse a las ocasionales imágenes sobre la selección y la cría).

2. *La sociedad sin clases como condición del hombre auténtico venidero*

En esto el marxismo, con su concepción y acción políticas, aventaja a la esperanza propia del visionario; él conoce el camino para crear las *condiciones* que den lugar a un hombre superior o verdadero. El camino es la revolución; la suma de las condiciones es la sociedad sin clases. Hay ahí implícita una premisa que separa al marxismo de Nietzsche (y de la mayor parte de la filosofía clásica) y que comparte con la mayoría de quienes profesan la fe en el progreso: el hombre es «bueno» en el fondo, sólo las circunstancias lo hacen malo. Son, pues, precisas únicamente unas circunstancias adecuadas para que su bondad esencial pueda actualizarse. O bien, lo que en la práctica equivale a lo mismo: el hombre es producto de las circunstancias y unas circunstancias buenas darán lugar a un hombre bueno. En ambos casos el ser-bueno o ser-malo del hombre es función

de las circunstancias buenas o malas. La eliminación de los obstáculos es siempre al menos uno de los aspectos del progreso. Según el marxismo, las circunstancias –la sociedad dividida en clases y la lucha de éstas entre sí– nunca fueron buenas hasta ahora; por lo tanto, tampoco fue bueno el hombre. Únicamente la sociedad sin clases traerá consigo al hombre bueno. Tal es la «utopía» que forma parte de la esencia del marxismo. «Bueno» puede significar dos cosas: bondad de carácter y conducta –esto es, una cualidad *moral*– y productividad de valores trans-económicos (pues los económicos deben constituir la condición) y la bondad de ellos –esto es, una cualidad *cultural*–. En ambos sentidos, si es posible, o cuando menos en uno, la sociedad sin clases debe ser, por hipótesis, mejor que toda sociedad anterior, más aún, ella es la que debe sacar a la luz el verdadero potencial del hombre. ¿Qué puede significar esto?

a) ¿Superioridad cultural de la sociedad sin clases?

En lo que a lo «cultural» se refiere, aparece otra vez el mismo enigma que en Nietzsche; ¿habrá mayores genios?, ¿más?, ¿más dichosos?, ¿harán un mayor bien a la sociedad? Nada sabemos en cualquier caso de las condiciones necesarias para ello. En lo concerniente al «más», es posible que algún talento antes oprimido por la pobreza llegara a desarrollarse, y tal cosa sería una ganancia. Por contra, también es posible que algunos permanecieran oprimidos por la mayor censura social. El balance global no puede preverse. Y menos aún la cualidad. Sobre el misterio del «genio» no podemos sino permanecer en silencio. Que nos reportara utilidad es seguramente lo último que deberíamos exigirle. Y, para no hablar de los individuos, ¿ha de esperarse de esa sociedad en su conjunto un arte más grande que el de cualquiera de los oscuros tiempos pasados? Quizás un arte más disciplinado. ¿Una ciencia aún más poderosa? Quizás una ciencia más estrechamente ceñida al provecho público. Este «quizás» es algo muy impreciso. En verdad tornamos a no saber nada acerca de las condiciones de la creatividad, sea ésta colectiva o individual. Y tampoco sabemos nada predictivamente útil; por ejemplo: cómo y dónde, en qué época o sociedad se produce un gran arte en vez de un arte mediocre. Lo único de que nos

es lícito estar convencidos es de que la regla general es la de la mediocridad, tanto en la sociedad sin clases como en cualquier otra. Sin embargo, es posible hacer una distinción: ¿qué tendrá mayores probabilidades, la excepción o la regla conformista? Tampoco en esto son anticipables con seguridad los efectos, en tanto lo inhabitual no sea penalizado con excesivo rigor. Seguramente estaríamos *dispuestos* a pagar el precio de la pérdida del esplendor cultural y de la fascinación –en el caso de que las condiciones negativas se encontraran ligadas a eso–, si la recompensa consistiera en un orden social más justo en el que hubiera menos miseria. Podría tenerse por algo *justo* aceptar en pro de la decencia la perspectiva de un filisteísmo general. La actitud moral ante toda esta cuestión debería contestar con un sí o un no a esto, en lugar del infantil deseo (= utopía) de quererlo todo. Si en esta elección, quizás ineludible, se opta por el aspecto moral, habrá que distinguir entre su exigencia inmediata, válida por sí misma, y las esperanzas que, en su cumplimiento, se hallan ligadas a la moral, esperanzas «utópicas» ahora en lo moral. Tales esperanzas –las que apuntan a un hombre moralmente «mejor»– constituyen el núcleo del ideal, para cuya consecución el precio a pagar habría sido lo accesorio ya mencionado. ¿Qué puede decirse de esto?

b) ¿Superioridad moral de los ciudadanos de una sociedad sin clases?

La premisa de la «bondad» entra sobre todo aquí en juego como función de las circunstancias; y en asuntos de creatividad cultural esa premisa es mucho menos segura que en lo que se refiere a la constitución *moral* de la sociedad. Ahí ha de concederse que, con un reparto más justo, menos desigual, de los bienes de la vida –reparto que un orden económico socializado, por su intención y su previsión, trae consigo–, desaparecerán muchos impulsos hacia la violencia, la crueldad, la envidia, la avidez de poseer, el fraude y demás cosas similares; y quizás reinará un espíritu más pacífico e incluso más fraternal que en el despiadado dinamismo de la competitividad, en la que «el último paga la cuenta». Sin duda, una vez desaparecida la miseria, habrán de disminuir los crímenes y vicios

que tienen su origen en ella. En la incertidumbre queda qué otros impulsos y motivaciones para el mal ocuparán su lugar. (Automáticamente se piensa en la ambición política.) Uno podría confiar ahí en la naturaleza humana, en su debilidad o su ingenio. Esto no debe impedirnos la eliminación –cosa que es factible– de aquellas motivaciones cuya existencia resulta en sí misma escandalosa. Nadie en su sano juicio pensará en serio que, con la desaparición de ciertos estímulos, serán los hombres mutuamente bondadosos, carentes de envidia, justos, fraternales, más aún, afectuosos, que interiorizarán del todo la ética institucionalmente materializada –y, por así decirlo, «objetiva»– y la practicarán después autónomamente, de tal modo que el Estado estuviera formado únicamente por gentes virtuosas. Tampoco el Estado socialista cree en ello, de lo que da buena prueba la solidez de su sistema policial y de delaciones. El «hombre socialista» –que quizás, en algunos aspectos, se halla en una posición moral más favorable que el que ha de luchar por sí mismo– siempre podrá ser, bajo todo criterio posible, un hombre bueno o malo. Una ventaja ética será la desaparición de ciertas excusas sociales, con lo que la culpabilidad será más clara. Pero mientras exista la tentación –y nunca le faltará la tentación al corazón humano (esperémoslo, habría que decir)–, los hechos mostrarán que los hombres son hombres y no ángeles. Esto es algo tan evidente que uno casi se avergüenza de decirlo. ¿Por qué lo hacemos, entonces?

c) El bienestar material como condición causal de la utopía marxista

Lo hacemos por el peligroso poder que tiene *una* tentación: ¡la utopía misma! Sus peligros más generales –por ejemplo, la tentación de la brutalidad en el intento de traer la utopía– no son ahora asunto nuestro. Su peligro especial en conexión con el tema que nos ocupa consiste en que, entre sus condiciones causales, tiene que pretender evitar la pobreza y perseguir, si no la abundancia, sí una satisfactoria plenitud de la existencia física. La hipótesis ontológica del materialismo hace que el bienestar material sea una premisa obligada de la deseada liberación del auténtico potencial humano.

Tal bienestar no constituye la meta, pero sí es un medio indispensable para alcanzarla. De este modo la persecución de la abundancia con la ayuda de la técnica, más allá de los –por así decirlo– vulgares impulsos que comparte con el capitalismo, es un deber ineludible para el servidor de la utopía; la posibilitación del hombre auténtico así lo exige. Y aquí es preciso decir dos cosas que a nadie le gusta decir. En primer lugar, que, si la condición es ésa, no podemos permitirnos actualmente la utopía; y en segundo lugar, que la utopía es de suyo un ideal falso.

VI. La utopía y la idea de progreso

1. *La necesidad de despedirnos del ideal utópico*

a) El peligro psicológico de la promesa de bienestar

Con lo anterior ha quedado suficientemente mostrado que «nosotros» ya no podemos permitirnos el incremento de la prosperidad en el mundo. Para los países desarrollados tal incremento implicaría renuncias, pues una elevación del nivel de bienestar en los países que se encuentran en vías de desarrollo sólo puede producirse a costa de los primeros. Pero también ahí el margen es estrecho. Ni siquiera una redistribución radical de la riqueza existente o de la capacidad productiva dedicada a ella (algo que no podría llevarse a cabo pacíficamente) sería suficiente para elevar el nivel de vida de las zonas deprimidas del planeta hasta el punto de acabar con la miseria. Podríamos darnos por contentos si consiguiéramos controlar su aumento. Y en el mejor de los casos –esto es, con cada éxito parcial–, no se conseguiría sino avivar el ansia de tener más (que aún es insuficiente). Sin embargo, es claro que *tiene que* suceder algo en este sentido, pero lo que suceda quedará necesariamente muy por detrás de cualquier situación de riqueza promovedora de la utopía. Es igualmente claro que la prosperidad de, por ejemplo, Norteamérica (lo mismo podría decirse de Europa), que gasta una parte enorme de las riquezas del planeta para sostener su pródigo estilo de vida, habrá de sufrir un sensible menoscabo –voluntario o impuesto– a causa de la «lucha de clases» de los pueblos; y esto no parece constituir, al menos psicológicamente, una recomendación para la utopía. Ésta deberá apoyarse, por el contrario, en promesas que posean un po-

der de atracción mayor que las promesas de una justicia igual para todos; la mayoría tiene que prever un futuro en el que se vea beneficiada, o al menos no desfavorecida; y especialmente, claro está, la mayoría en los pueblos poderosos, ricos, de los cuales todo dependería. Sin embargo, son estos pueblos los que tienen que pagar la cuenta. Por tanto la magia de la utopía sólo puede ser un obstáculo para lo que realmente ha de hacerse, pues incita al «más» y no al «menos». La advertencia de un mal mayor sería no sólo la política más verdadera, sino, a la larga, también la más efectiva.

En suma, la solución tiene que ser la contracción más bien que el crecimiento; y la aceptación de esto les resultará más difícil a los predicadores de la utopía que a los pragmáticos libres de ataduras ideológicas. Con esto queda explicado el peligro que entraña el pensamiento utópico en estos tiempos: es una contribución a la debilitación de las probabilidades que tendría el marxismo de ser el guardián y defensor de la causa del mundo. Ya dentro de este cálculo puramente pragmático, la madurez nos ordenará rechazar un entrañable sueño juvenil, pues eso es la utopía para la humanidad.

b) La verdad o falsedad del ideal y la tarea de los responsables

Pero ha llegado el momento de ir más allá de eso. Ha llegado el momento de preguntar qué tiene realmente de valioso el sueño de la utopía, es decir, qué se perdería si lo abandonáramos, o qué ganaríamos quizás. De ser falso el sueño, abandonándolo ganaríamos *verdad* o al menos nos acercaríamos más a ella. Pero la verdad, o incluso únicamente la proximidad a ella (que aquí, en el aspecto negativo, consistiría en una escéptica renuncia a la fe), no siempre es saludable. El valor psicológico de la utopía –su capacidad de entusiasmar a las masas moviéndolas a la acción y disponiéndolas a soportar toda suerte de penalidades– es indiscutible. Como fuerza histórica, el «mito» –independientemente de su verdad o falsedad– ha sido a menudo imprescindible, para bien o para mal. La utopía, que ha obrado milagros, es uno de esos mitos. Pero también aquí sería imaginable una madurez capaz de renunciar al engaño y de hacer de la mera conservación de la humanidad su tarea –algo para lo que antes era necesario el fulgor de la promesa–; y hacer eso por un te-

mor no egoísta más bien que por una esperanza no egoísta. Ése tiene que ser sin duda el caso de los líderes, para que no sucumban a la seducción de su propio ideal en un momento en que se trata de salir adelante en serio sin él. Así, pues, la cuestión de la verdad desempeña un papel decisivo, al menos para ellos. Se trata de una cuestión que va más allá de si la utopía podrá ser realizada antes o después, totalmente o sólo en parte, de una sola vez o en diversas etapas, probable o improbablemente; se trata de la cuestión de la «verdad» del ideal en sí mismo, de su *corrección interna* y, por tanto, de si su realización es legítima. Pues sólo un abandono real de esa concepción como tal, y no su mero aplazamiento por razones pragmáticas, proporciona a quienes han de conducirnos hacia el futuro la libertad moral e intelectual que precisarán para tomar las decisiones que los aguardan. Cómo procedan después respecto a la comunicación pública de esa verdad desembriagadora es algo que concierne al arte de la política y no a la filosofía.

Planteemos, pues, la cuestión de la verdad y concentrémonos en la utopía moral –a la que se le ha añadido como un adorno la utopía cultural, mucho más vaga–, que sigue conservando su poder como visión de la meta, aun cuando la utopía *material*, que debe ser su condición, se muestre inalcanzable por el momento. ¿Tiene algún sentido decir que «el hombre», en cuanto especie, se vuelve moralmente mejor y más sabio? ¿Tiene *aquí* alguna aplicación el concepto de *progreso*?

2. *El problematismo del «progreso moral»*

Hoy en día puede oírse a menudo que el progreso moral no ha ido al mismo paso que el intelectual –esto es, el científico-técnico– y que, dentro del progreso intelectual, el conocimiento del hombre, de la sociedad y de la historia ha quedado rezagado con respecto al conocimiento de la naturaleza; también se dice que ambos huecos han de ser llenados mediante una recuperación de las asignaturas pendientes, de tal modo que el hombre, por así decirlo, se dé alcance a sí mismo y complete su progreso, unilateral hasta el momento. Lo que aquí se expresa –así lo creo– es un total desconocimiento del fenómeno humano y, especialmente, del fenómeno

ético. Que acerca del hombre, la sociedad y la historia no haya «todavía» un saber comparable al de la ciencia natural, eso se debe sencillamente a que aquellas cosas no son *sabibles* en el mismo sentido en que lo es la «naturaleza» y a que lo que de ellas puede conocerse de una forma similar no es lo fundamental. Y ante todo: *eso* sabible se asocia sin dificultad al saber técnico-manipulador «libre de valores» de la naturaleza, se halla al otro lado del hueco y, por lo tanto, no contribuye a llenarlo. Quede ahí dicho eso de manera sumaria; ante ello sólo podemos apelar a la reflexión. (La demostración filosófica, que tendría que proceder a explicar el diferente sentido del «saber» referido a los diversos objetos, nos apartaría demasiado de la presente tarea.) Pero ¿qué sucede con el mejoramiento *moral*, cuya deseabilidad nadie se atreverá a negar? ¿Es aplicable aquí el concepto de «progreso» como proceso social?

a) El progreso en el individuo

Resulta irónico que el concepto de «progreso» tenga su origen precisamente *aquí*, en la esfera moral y en la de la persona en general: *Pilgrim's Progress* de Bunyan trata del progreso del alma hacia la salvación; y ya desde Sócrates se sabe que la virtud se acrecienta con el hábito y es producto de una *educación* progresiva, en la cual desempeñan su papel el trato con personas adecuadas, el ejemplo, el ejercicio, el conocimiento y, ante todo, una constante aspiración a ella –primeramente estimulada desde el exterior y asimilada por imitación, pero que después, cada vez más, va transformándose en un «amor al bien» interiorizado–. Nunca se puso en duda que el *individuo* es susceptible de mejora (se hacen progresos tanto en la escuela como en la destreza corporal), que hay formas de ayudarlo a ello y que en el propio sujeto hay un *camino* y por lo tanto un posible movimiento asintótico del progreso. Más aún, puesto que toda vida parte de cero y ha de adquirir todo, el «progreso» es la necesaria ley del desarrollo en el «hacerse» de la persona, en el que cada uno tiene que *haber* tomado parte, al menos, en cierta medida. La cuestión será entonces si este «hacerse», a través del aprendizaje juvenil y el logro de la madurez biológica, se dirige o no hacia lo «mejor». En este punto la ética ha sostenido siempre que tal

progreso en saber, poder y cualidad moral debe continuar hasta la muerte; que la educación como educación de uno mismo debe continuar a lo largo de la madurez. Y que esto es posible, puesto que la perfección, quizás alcanzable, se halla siempre más allá de lo alcanzado. Éste es, por tanto, el lugar propio y originario de la idea de «progreso», tanto como concepto como en cuanto ideal; y puede existir incluso una «utopía» personal. Pero todo esto se refiere al individuo, al individuo psicofísico y, ante todo, a su «alma». ¿Se da algo similar en la colectividad, en el grupo, en la sociedad histórica, en la humanidad? ¿Podría hablarse de una «educación moral del género humano»? ¿Rige también para la filogenia aquello que en general rige para la ontogenia?

Esta cuestión ha sido ya tratada (véase antes, p. 186) en conexión con el problema de la predicción histórica y con el del horizonte de futuro de la responsabilidad que puede ser sabido, y encontramos que *no* existe analogía válida entre la existencia individual y la existencia histórica. Ahora volvemos a plantear la cuestión con relación al concepto de progreso y a la utopía colectiva.

b) El progreso en la civilización

No hay duda de que en la «civilización» y en general en toda capacidad humana se da un progreso, un desarrollo que transciende el progreso de la vida individual (que se transmite, por tanto, de una generación a otra) y que es propiedad de todos: un desarrollo en la ciencia y la técnica, en el orden socioeconómico y político, en la seguridad y el goce de la vida, en la satisfacción de las necesidades, en la variedad de los productos culturales y las formas de disfrute, en la ampliación de la accesibilidad a las cosas, en el derecho, en el respeto público de la dignidad humana, y, claro está, también en las «costumbres», esto es, en los hábitos externos e internos de la vida en común, que pueden ser toscos o refinados, insensibles o respetuosos, violentos o pacíficos (y pueden llegar a formar los «caracteres nacionales» que se imprimen en los individuos). En todo ello se da un progreso hacia lo mejor, al menos hacia lo más deseado, y, como es sabido, también algún que otro retroceso, espantoso en ocasiones. Pero en conjunto puede hablarse hasta ahora de un «ascenso» de la humanidad y también de sus posibilidades de continuarlo en el futuro. No obstante, como sabe hoy en día todo el mundo, es preciso pagar un precio por ello; con toda ganancia se pierde algo valioso y apenas hace falta decir que los costes humanos y animales de la civilización son altos y que el progreso sólo consigue aumentarlos. Sin embargo, incluso si tuviéramos elección –algo de lo que la mayoría está excluida–, estaríamos dispuestos a asumir los costes o a hacérselos asumir a la «humanidad», excepción hecha de aquellos costes que despojan a la empresa de todo su sentido o que amenazan con reducirla a la nada. Veamos, pues, en lo particular, de qué progreso se trata.

3. *El progreso en la ciencia y en la técnica*

El caso más claro es el de la ciencia natural y la técnica. No sólo es posible pensar en una progresión constante en ambos campos, sino que de hecho, si bien con interrupciones, ha tenido lugar de modo evidente e incontestable en el transcurso de la historia de la humanidad. Y en el estado actual de ambas empresas –tan indisolublemente unidas– todo apunta a un progreso indefinido de su movimiento en el futuro (probablemente incluso con una tasa de crecimiento exponencial). En cualquier caso, por su propia esencia y por la de sus objetos, la ciencia natural y la técnica se encuentran en disposición de progresar y no conocen límite. Aquí el progreso es, por tanto, inequívoco e incluso potencialmente infinito; y su carácter ascendente –esto es, que lo posterior en cada caso *supera* a lo anterior– no es en modo alguno una mera cuestión subjetiva. La cuestión de los costes no es tan clara.

a) El progreso científico y sus costes

Por lo que hace a la *ciencia*, la infinitud de su tarea –y con ello de sus posibilidades– se funda tanto en la esencia de su objeto de conocimiento (la naturaleza) como en la del conocimiento mismo. Su persecución no es sólo un derecho, sino también un alto deber del sujeto dotado de tales facultades cognoscitivas. Mas este sujeto ya

no es el espíritu individual, sino cada vez más el «espíritu colectivo» de una sociedad que va acumulando saberes. Y ahí radica el precio propio del progreso científico, el precio a pagar por la calidad del saber. Se llama «especialización». Dado el enorme aumento de la materia de conocimiento, de sus divisiones y subdivisiones, y dados los métodos específicos –cada vez más sutiles– desarrollados al respecto, se produce una fragmentación extrema del saber total «disponible» entre los científicos. Su participación creativa en el progreso, más aún, su real comprensión específica de la materia de que se ocupa, la paga el individuo con la renuncia a la posesión de todo excepto del estrecho campo de su competencia; a medida que crece el saber total, el saber del individuo es cada vez más parcial. Estamos refiriéndonos a los que *participan* en el acontecimiento del saber, a los propios investigadores y especialistas. Para los profanos el conjunto es cada vez más esotérico, menos accesible, y excluye a la mayor parte de los que conviven con él. El saber real de la naturaleza puede que haya sido siempre asunto de una pequeña elite, pero cabe poner en duda que los contemporáneos cultos de Newton se encontraran tan inermes ante su obra como los nuestros ante el misterio de la mecánica cuántica. El abismo es cada vez mayor, y en el vacío surgido se multiplican los pseudosaberes y las supersticiones. Nadie aboga, sin embargo, por la detención del proceso. Llevar adelante el riesgo del saber es un alto deber; y si ése es el precio, habrá que pagarlo. Éste es, pues, un caso indiscutible –quizás el único absolutamente indiscutible– de auténtico progreso y de su deseabilidad, más aún, de su *exigencia* de que le demos nuestra aprobación. Sin embargo, en su esencial y permanente inacabamiento, tal progreso nada tiene que ver con la realización de la utopía. Sus triunfos y fracasos en las apartadas regiones de la teoría ni propician ni impiden su advenimiento. Y la utopía, por su parte –como lo prueba el curso de las cosas hasta hoy–, no es necesaria, ni como presente ni como expectativa, para la fuerza vital del impulso teórico y sus éxitos progresivos. Lo mejor que puede esperarse de la utopía es que, una vez llegada al poder, no ponga obstáculos a esas cosas. Pero la verdad como tal –y quizá más aún la aspiración a ella– embellece con su presencia *todo* estado del hombre, del mismo modo que su desaparición lo empobrecería.

b) El progreso técnico y su ambivalencia moral

Muy distinto es lo que sucede con el robusto brote de la ciencia natural: la *técnica*. Dado que la técnica modifica el mundo y determina decisivamente las formas y condiciones reales de la vida humana –en ocasiones, incluso el estado de la naturaleza–, bien puede ella tener algo que ver tanto con la llegada de la utopía como con su proyectado contenido. De hecho las diversas utopías, tanto políticas como literarias –a excepción de las «arcádicas», que no puedo tomar en serio–, otorgan a la técnica un papel fundamental en sus proyectos, aunque en lo principal éstos no sean tecnológicos. Y en cuanto a la promoción o la detención de la técnica, se podrá esperar –o temer– una u otra de la utopía, según la actitud que se haya adoptado. Ya nos hemos ocupado en este sentido, no hace mucho, de la utopía en su forma comunista, de las perspectivas que podría ofrecer para *domeñar* una técnica que se ha vuelto de alguna manera salvaje, es decir, de las perspectivas que nos ofrecería para su ahora deseable detención. Esto apunta a la circunstancia de que el progreso de la técnica –de modo opuesto al de la ciencia– puede eventualmente no ser deseado (puesto que la técnica se justifica únicamente por sus efectos y no por sí misma). Pero coincide con su productora –la ciencia, que se ha convertido en su hermana gemela– en que el «progreso» como tal, en su automovimiento, es un hecho indudable, en el sentido de que cada etapa es necesariamente *superior* a la anterior. Obsérvese que esto no encierra ningún juicio de valor, sino que es una mera constatación de hechos: puede lamentarse la invención de una bomba atómica de capacidad destructiva aún mayor y considerar negativo su valor, pero la queja es precisamente que esa bomba es técnicamente «mejor» y, en este sentido, su invención, desgraciadamente, un progreso. Todo este libro trata del problematismo del progreso técnico, de modo que nada más vamos a decir en este lugar. En el caso de la ciencia y de la técnica nada es tan evidente como que, especialmente tras su íntimo hermanamiento, su historia es una historia de *éxitos*, de éxitos constantes, una historia producto de su lógica interna y que promete cosas siempre nuevas. No creo que pueda decirse nada parecido de ninguna otra aspiración humana común. Como ya se ha mostrado (véase cap. I, IV, 1, p. 36 y ss.), este éxito de la técnica, con su cegadora presencia pública en todos los ámbitos de la vida –una auténtica marcha

triunfal–, propicia que en la conciencia colectiva la empresa prometeica como tal pase de ser un simple medio (lo que toda técnica es de suyo) a convertirse en la meta y que la «conquista de la naturaleza» aparezca como la vocación de la humanidad: el *homo faber* por encima del *homo sapiens* (que se convierte en un medio para aquél) y el poder externo como el mayor bien (se entiende que para la especie, no para el individuo). Dado que esto no tiene final, se trataría de una «utopía» de la autosuperación permanente hacia una meta sin fin. Como fin en sí mismo sería mucho más adecuada la ciencia, la vida teorética, pero sólo lo sería para el pequeño grupo de los estudiosos de ella. Finalmente, en lo tocante a la moralidad, no carecen la ciencia y la técnica de relación con ella. Con respecto a la idea de progreso la pregunta es si la ciencia y la técnica contribuyen con su *progreso* a la moralización general. Puesto que la dedicación al saber es en sí un bien moral, puede seguramente la *ciencia* –y el pensamiento especulativo– afectar de forma moralmente positiva a quienes la practican (sin embargo, extrañamente, no siempre sucede así), pero no haría eso mediante sus progresos ni sus resultados, sino mediante su ejercicio actual, es decir, mediante su espíritu permanente, de modo que los que vinieran detrás no disfrutarían de ninguna ventaja sobre sus antecesores y el común de la gente no se vería afectado en nada. Sí se ve afectado, sin embargo, por todo lo que la *técnica* produce en el mundo y, por ende, por su progreso, que es un progreso de los resultados. Pero de este complejo de resultados –de sus frutos para el goce humano y las condiciones de su existencia– sólo cabe decir que algunos contribuyen a la moralización de las gentes y que otros producen el efecto contrario, o también que los mismos producen ambas cosas. Y no sabría yo decir cómo queda el balance. Únicamente su ambivalencia está fuera de duda. Si fuera el caso que la transformación de los hábitos y condiciones de vida por la técnica condujera con el tiempo (no es ninguna idea descabellada) a un cambio tipológico de «el hombre» –la más maleable de las criaturas–, entonces difícilmente irá ese cambio en el sentido de un ideal ético-utópico. La preponderante vulgaridad de las bendiciones tecnológicas hace de eso una cosa más que improbable. (No es preciso siquiera pensar en la enorme pérdida de autonomía que sufre el individuo por la presión fáctica y psicológica del orden tecnológico sobre las masas.)

4. *De la moralidad de las instituciones sociales*

Si al referirnos a la ciencia y a la técnica podíamos hablar inequívocamente de progreso e incluso de un progreso potencialmente infinito –quizás ellos sean los únicos movimientos permanentemente anti-entrópicos, en los que el estado posterior aventaja siempre al anterior–, la situación no está tan clara en el terreno del orden sociopolítico, tan estrechamente relacionado con lo moral (y que hasta no hace mucho tiempo constituía el auténtico objeto de la historia). Al reflexionar sobre ello, uno se ve tentado a sentar como regla que, cuanto más próximo a la esfera moral se encuentra algo en la vida colectiva, tanto más improbable es que el «progreso» sea su forma natural de movimiento: lo moralmente más neutro y lo medido según unos criterios totalmente «objetivos», donde todo «más» es un «mejor», se corresponde sin lugar a dudas mucho mejor con el perfeccionamiento acumulativo. Dicho en pocas palabras: el «poder» es mejor que el «ser». Pero *hay* órdenes políticos, económicos y sociales mejores y peores; y aparte de que sean en sí más o menos morales –esto es, que se conformen bien o mal a las reglas morales–, establecen también unas *condiciones* mejores o peores para el ser moral –la «virtud»– de sus miembros.

a) Efectos desmoralizadores del despotismo

No es seguro sin más que ambas cosas coincidan. Donde esto resulta más evidente es en el polo negativo. Un régimen despótico –el cual, como tal, está ya en contradicción con determinados valores éticos– corrompe de distintas formas tanto a los que ejercen la violencia como a quienes la sufren (que bien pueden coincidir en la misma persona). Mantenerse limpio en un régimen despótico requiere una virtud extraordinaria, mayor que la que cabe aguardar del hombre medio y que no es lícito exigir a nadie. A uno le gustaría no echar de menos la figura de los grandes mártires del pasado, en los cuales se manifestó la grandeza moral de que «el hombre» es capaz (sin ellos no podríamos conocerla). Pero por preciosa que fuera su virtud, nadie aprobará las circunstancias que dieron oca-

sión a ella. Antes al contrario, su ejemplo nos llama a aspirar a una situación en la que tal cosa no sea necesaria. (Platón buscaba un Estado en el que Sócrates *no* hubiera tenido que morir.) La virtud no tiene por qué ser fácil, pero su precio no puede ser demasiado alto y, por tanto, inalcanzable para la mayoría. También se prefiere ver brillar su luz en uno mismo, antes que obtenerla apartándonos de las tinieblas del vicio, por mucho que luego sea mayor su brillo (incluso un brillo ultraterreno en los casos excepcionales). Pero aquí nos referimos a la mayoría y no a la minoría, a la media de los innumerables miembros de la comunidad (aquellos a los que la *utopía* se dirige). Y éstos, tal y como ahora son, han de ser animados a ejercer la virtud y no es lícito empujarlos a alejarse de ella. Pero, ante todo, lo que no puede suceder es que se los anime al *vicio*. Y eso es lo que ocurre, por ejemplo, en los regímenes despóticos. Y en los despotismos extremos ocurre del modo más extremo. En los dominadores aparecen la arbitrariedad y la crueldad; en los dominados, la cobardía, la hipocresía, la difamación, la traición, la insensibilidad, o cuando menos la indiferencia fatalista; en definitiva, todos los vicios producto del miedo y de la supervivencia a cualquier precio. Aun cuando no fueran vicios, sino más bien debilidades debidas a las circunstancias y sobre las que quien está fuera no se atrevería a juzgar, son las partes más viles y vergonzosas de la naturaleza humana las que aquí se premian, mientras las mejores son severamente castigadas. Sin embargo, esto no hará nunca de la virtud algo imposible (como nos lo muestra una conmovedora experiencia a través de los siglos y no menos la del nuestro); y el sacrificio de los que se mantienen en pie será tanto más grandioso. Tampoco es inútil, pues pone a salvo nuestra fe en el hombre (siempre que lleguemos a conocer tal sacrificio). Pero este involuntario regalo de la tiranía a una humanidad escéptica no puede servirle de disculpa.

b) Efectos desmoralizadores de la explotación económica

Lo que ha quedado ilustrado en el caso del despotismo político es también aplicable a otros aspectos institucionales de la sociedad, a saber: que crean unas *condiciones* morales que pueden favorecer o deteriorar la ética personal (por lo general esto último). Crean, por

ejemplo, el orden *económico*, con lo que nos aproximamos al argumento de la utopía marxista, que trata de algo distinto de la «libertad». Tomemos el término clave de la crítica del marxismo al capitalismo. Las relaciones de *explotación* son en sí inmorales y sus efectos son desmoralizadores; lo son tanto para los que se ven beneficiados por ellas como para los perdedores. Los explotadores son culpables por el solo hecho de serlo y además sufren en sí mismos –puesto que nadie puede obrar constantemente con conciencia de culpa– la degradación moral del endurecimiento y la mentira de la conciencia, sin los cuales no podrían desempeñar con éxito su papel. Por lo demás, su vida privada podría ser intachable e incluso no carente de delicada compasión (si bien lo bastante oculta para no ser vista). La iniciativa privada tiene virtudes que le son propias, pero en una situación moralmente falsa éstas se ven empañadas por aquello a cuyo servicio actúan. También al «explotador» le alcanza la afirmación socrática de que quien obra injustamente se daña a sí mismo y envilece su alma, incluso cuando la pertenencia a esa clase no haya sido producto de una elección. Reduciendo la actuación a lo individual, como es menester, puede decirse que el *sistema*, al falsear el papel de cada uno, perjudica moralmente incluso a sus beneficiarios.

¿Y qué es de los explotados? ¿Envilecerá también la explotación su alma? ¿Sufrirán menoscabo sus facultades morales a causa de su sometimiento? Ésta es una cuestión en la que se corre el peligro tanto de subestimar como de exagerar la libertad del alma para sobreponerse a unas circunstancias opresivas. Mucho depende aquí del grado de explotación, menos depende de la propia injusticia que de sus consecuencias objetivas; por encima de cierto nivel es indiscutible que la injusticia aniquila completamente la libertad interna de las víctimas. Sócrates pensaba que para el propio sujeto es peor cometer la injusticia que padecerla. En tanto se refiera a «ser injusto» podemos tenerlo por cierto. (Incluso allí donde tomemos en consideración la psicología, quizás tendremos que creer a Nietzsche más que a Sócrates.) Pero la injusticia objetiva crea una nueva causalidad; y por lo que preguntamos es por los daños morales que *ella* ocasiona a la parte oprimida. No preguntamos, como Sócrates, por los actos concretos que en uno y otro lado se cometen y se sufren, sino por los efectos permanentes en las víctimas de

un *sistema* injusto. (Hemos de conocer esto para poder imaginarnos el efecto que produciría un *cambio* de sistema.) Y el hecho fundamental es que esos efectos determinan todas las circunstancias de la vida y provocan las más extremas necesidades físicas, ante cuyo dictado diario incluso el sentimiento de injusticia se convierte en algo marginal. Digamos algo acerca de las consecuencias duraderas objetivas de la explotación económica. Desde los albores de la revolución industrial sabemos que el reparto injusto (esto es, no proporcionado al rendimiento del trabajo) de los bienes puede llegar para muchos hasta la degradación de realizar un trabajo que no deja espacio para ninguna otra cosa que no sea la mera supervivencia[6]. Es evidente que esto rebaja al hombre entero y que la miseria llama a la miseria, también en lo moral. Lo que en el despotismo político es provocado por la violencia y el temor, aquí es provocado por la miseria material y la codicia, que, cuando no anulan el sentido de la «virtud», ponen a ésta un precio demasiado alto. En nuestros oídos resuenan las palabras de Bert Brecht: «Primero la comida, después la moral»; «Sin embargo, no son así las cosas»[7]. Más adelante volveremos a referirnos a la filosofía ahí contenida acerca del poder de las circunstancias y los condicionamientos de la «moral», pues será relevante para la utopía, para el aspecto positivo no tratado aquí. Podemos ya afirmar como algo que no admite ninguna duda (también fuera del evidente caso extremo en el que una situación que hasta para un animal resulta indigna no da opción alguna a la dignidad humana) que las circunstancias que se dan en un orden económico injusto, al igual que en un orden político malo, pueden impedir al individuo el «ser bueno» en cualquier sentido. Y no necesitamos pararnos a preguntar qué posibilidades quedan para un milagro del alma. El balance negativo no admite duda.

c) El «Estado bueno»: la libertad política y la moralidad cívica

¿Tampoco el balance positivo? O sea: ¿un orden económico y socialmente bueno –el «Estado bueno»– produce también hombres buenos? La eliminación de los obstáculos, que es sin duda lo primero que ha de hacerse, ¿comporta la moralidad?, esto es, ¿llega, con el «comer», la «moral»? ¿Es bueno el hombre simplemente con

que se le deje? (Las preguntas no son idénticas, pues «comportar» y «dejar» no son lo mismo.) Aquí nos adentramos en un terreno menos seguro, en el permanente destino de la ética, que hace que lo negativo esté mucho más claro que lo positivo. Indiquemos de inmediato que ningún escepticismo al que quizás aquí lleguemos nos dispensa del deber de acabar con las malas condiciones y reemplazarlas, en lo posible, por otras mejores. Es preciso eliminar lo que resulta moralmente escandaloso, aun cuando no sepamos qué obtendremos en su lugar. Para este deber, la seguridad o la duda con respecto a lo que en último término cabe esperar del hombre no suponen diferencia alguna. Pero sí la suponen para la *utopía*, como en general para los grandes objetivos cuyas visiones vayan más allá de la mejora de las circunstancias negativas. Planteemos nuevamente la vieja cuestión de la relación entre el Estado bueno y los ciudadanos buenos.

Enseguida nos vienen a la mente las terminantes palabras de Kant, que decía que el mejor Estado es aquel que, incluso si estuviera formado por diablos, funcionaría perfectamente, y por cierto (a diferencia de Hobbes) *según la ley de la libertad*[8]. Ese mismo Estado sería también el mejor para los ángeles; lo cual significa que en sí mismo es indiferente por lo que hace a la moralidad. Esto contradice a sabiendas la doctrina filosófica (en parte también la praxis) de la Antigüedad acerca del Estado, pues según ella el Estado bueno debe ser un caldo de cultivo para la *virtud* de sus ciudadanos, de la que depende a su vez su propia prosperidad: el Estado no podía ser mejor que los ciudadanos que lo conformaban, y con ello se aludía a algo más que al buen comportamiento público. (De ahí, por ejemplo, en la Roma republicana, la vigilancia oficial de la moralidad, que llegaba hasta los hogares.) Si bien esta concepción pervivió en algunos pensadores (Hegel) y fue también invocada de nuevo en momentos de entusiasmo republicano y revolucionario con la consigna de las «virtudes cívicas» (que tienen que adornar la libertad), en la concepción moderna la idea clásica del Estado como «institución moral» ha ido desapareciendo cada vez más en el moderno pensamiento político desde Maquiavelo. La concepción dominante en el mundo occidental llegó a ser la concepción liberal del Estado como una institución que debe velar por la seguridad de los individuos, pero que, en lo que a éstos atañe, ha de dejar el mayor

espacio posible para el libre juego de las fuerzas y, ante todo, inmiscuirse lo menos posible en la vida privada. La idea de los derechos que deben ser asegurados debilita la de los deberes que deben ser exigidos; lo que no está prohibido, está permitido, y el cumplimiento de las leyes consiste en su no transgresión: cuando son transgredidas interviene la fuerza del Estado. Lo que el individuo haga después en el libre terreno de su existencia, asegurado públicamente, es cosa suya y no del Estado. Según esto, el mejor Estado sería aquel que pasara más desapercibido (el «Estado sereno-nocturno»). Por el contrario, la meta social comunista –la penetración de los intereses públicos en toda vida individual y la adaptación de ésta a ellos (de lo que hasta ahora quizás sólo el *kibbutz* israelí sea un ejemplo real recomendable)– se presenta como un retorno al antiguo ideal del Estado.

No es preciso que elijamos entre ambas abstracciones, pues no nos preguntamos por la idea que los sistemas políticos tienen de sí mismos, sino por los efectos que de hecho producen; es decir, si determinan para el bien o para el mal el ser de sus miembros. De lo dicho acerca de los efectos envilecedores de los regímenes despóticos se desprende que los regímenes de libertad los aventajan al menos en que evitan *esas* causas de envilecimiento. Más allá de algo tan trivial, lo cierto es que los regímenes de libertad presentan numerosos problemas. Y el principal lo constituye la intrincada libertad misma, que, en efecto, de ningún modo es sólo una libertad para el bien. Cualquier ampliación de la libertad es una gran apuesta sobre si su buen uso prevalecerá sobre el malo; y solamente quien esté convencido de la innata bondad del hombre tendrá ese resultado por seguro (para no hablar también del distinto reparto de la *inteligencia*, aun habiendo buena voluntad). Pero incluso quien no sea de esa opinión tiene que apostar por la libertad, pues ésta es de suyo un valor moral y digna de un alto precio. ¿Alto hasta qué punto? Esta pregunta no puede ser contestada *a priori*, sino que han de ser el sentimiento de la responsabilidad y la sabiduría los que respondan según las circunstancias. Las más de las veces habrá de ser el saber posterior el que responda, pues sólo una vez realizada la apuesta se hacen claras las consecuencias. En cualquier caso, un sistema de libertad hace posibles virtudes que sólo en la libertad pueden prosperar y cuya posesión es en general más positiva que la evitación de los vicios –igualmente condicionados por la libertad– que un sistema carente de ella podría quizás impedir. Un elemento importante en el balance global es que atreverse a obrar autónomamente, a seguir el juicio propio, es ya una virtud en sí y conviene al hombre más que el refugiarse en los preceptos. Así pues, se nos concederá (sin duda con el prejuicio de Occidente a nuestro favor) que en todos los ámbitos de la actividad humana un sistema de libertad, mientras sea capaz de protegerse de sus propios excesos, es moralmente preferible a un sistema sin libertad, incluso en el caso de que éste pudiera servir mejor o de forma más segura a intereses humanos de importancia. Lo mismo puede decirse de otras alternativas. Un Estado de derecho es mejor que uno arbitrario; la igualdad ante la ley es mejor que la desigualdad; el derecho del mérito es mejor que el derecho de nacimiento; el libre acceso a las cosas es mejor que el dispuesto según privilegios; la decisión sobre los asuntos propios y el voto en los asuntos públicos son mejores que su permanente abandono a la tutela oficial; la diversidad de los individuos es mejor que la homogeneidad colectiva; la tolerancia ante lo diferente es mejor que la obligada conformidad, etc., etc. Lo que en este recuento algo trivial ha sido descrito como «mejor», *puede* que lo sea también técnicamente, es decir, que sea más eficaz para acometer las tareas sociales que se le presentan a un orden político, esto es: sistemas de gobierno con más éxito. Pero no ha de ser necesariamente así. Nuestra postura es que aquellas cosas son moralmente superiores a sus contrarias, aunque éstas puedan aventajarlas en algunos aspectos. No hay ninguna duda de que –sin necesidad de establecer «el bien» mismo– *hay* sistemas sociales moralmente mejores y peores. Y en la medida en que los mejores –como el Estado de derecho, la ampliación de las libertades cívicas, etc.– son fruto de una evolución y a menudo de prolongados esfuerzos (esto es, su aparición es históricamente *posterior* a los otros), puede hablarse aquí también de progreso. Pero inmediatamente tenemos que añadir que el hecho de que sean mejores, tal y como aquí se ha visto, no garantiza su perduración, sino que, por el contrario, sus ventajas –sobre todo la de la libertad– albergan la semilla de las contradicciones, las crisis internas, su posible degeneración e incluso la posible conversión en su contrario. («Recaída» no sería una denominación correcta para esto último, pues el

nuevo despotismo tendría rasgos nuevos, «progresistas».) En una palabra, los sistemas moralmente buenos son a la vez *precarios* y, por tanto, no son asimilables a la «utopía», cuyo primer requisito *formal* es la seguridad de la permanencia de su contenido. En cualquier caso, si pensamos en los estremecedores cambios que se dan en los niveles de mayor progreso, aquí lo posterior *no* es indefectiblemente lo mejor, aun cuando quizás en los medios de poder se haya beneficiado del progreso técnico y pueda ser por ello superior a lo precedente.

d) El carácter de compromiso de los sistemas de libertad

Pero que aquellos sistemas deseables no realizan ni siquiera en su *contenido* el «ideal» de la pura deseabilidad es algo que se ve con claridad cuando la anterior lista de «A es mejor que B» se amplía con la siguiente, igualmente razonable: la seguridad personal y pública es mejor que la inseguridad y, por tanto, la solidez del orden existente es mejor que la negligencia; la conminación al cumplimiento de sus leyes (se da por supuesto que son justas) es mejor que la invitación a su transgresión y, por tanto, una policía y una justicia efectivas son mejores que unas ineficaces (estorbadas, por ejemplo, por una excesiva consideración a los derechos y libertades individuales). Y más allá de este aspecto de «ley y orden», pero en conexión con el principio de la «seguridad»: la garantía legal para todos de la satisfacción de sus necesidades primarias es mejor que la permisión de carencias y necesidades debidas a los caprichos de la economía y, por tanto, un reparto general del producto social (también del inmaterial, como es la educación y la salud, e incluso los puestos de trabajo) es mejor que el abandono al arbitrio de una competencia sin trabas y, por tanto, el «Estado benefactor» es mejor que el sistema individualista del «nada o húndete» del llamado mercado libre, etc. Y en todo esto, *incluidos* los bienes de la primera lista, *la estabilidad es mejor que la inestabilidad*. Pero se percibe de inmediato que de ambas listas –igualmente incontrovertibles– del «mejor que...» («libertad mejor que sometimiento», por una parte, y «estabilidad mejor que inestabilidad», por otra) no es posible tener *todo a la vez* y en igual medida, sino que más bien algunos de los bienes de una parte pueden obtenerse sólo a

costa de ciertos bienes de la otra; que, por tanto, lo más que puede esperarse aquí, si somos realistas, es un *arreglo*, una solución de compromiso entre ambas partes, que, llevadas a sus extremos, resultan incompatibles. Como en todo lo real, también aquí impera el principio de «compatibilidad». Los sistemas de libertad se mueven necesariamente entre la amenaza interna de la anomia y la amenaza externa de que se le intente poner remedio por la coerción (igualitaria o no igualitaria). Por *su propia naturaleza* se erigen sobre una solución de compromiso. Y puesto que esta solución es también imperfecta, amén de fluida, en virtud de la premisa de la libertad –es decir, está siempre abierta a nuevos ajustes–, la «estabilidad» no podrá ser nunca su característica. Pero la «utopía», por su propio carácter, no puede apoyarse en una solución de compromiso, en la imperfección, la parcialidad y la inestabilidad. Y dado que «completamente» y sin ninguna suerte de solución de compromiso sólo puede tenerse la otra parte, todo utopismo *realista* apostará por esto. Así pues, tiene que decidirse por la colectividad y en contra del individuo (etc.); esto es, por algo que, desde otros puntos de vista, es absolutamente imperfecto. Es obvio que para ese utopismo el precio de la libertad individual no es demasiado alto para lo que se ha ganado –lo que ha sido sacrificado se describe incluso como una mera ilusión, un «prejuicio burgués»–. Pero no es ésta nuestra opinión.

5. *De las especies de utopía*

a) El Estado ideal y el mejor Estado posible

Tras haber apelado al principio de compatibilidad vemos, sin embargo, que es preciso distinguir entre dos conceptos completamente diferentes de Estado «ideal» o Estado mejor: el que no atiende a las posibilidades de realización de lo que se concibe como lo mejor, esto es, lo más deseable en sí –según un cuadro ideal de la felicidad humana– e imaginable al gusto de cada cual, y el que busca el mejor Estado *posible* en las condiciones reales, atendiendo a los límites marcados por la naturaleza y la imperfección de los hombres, que no son ángeles, pero que tampoco son diablos. De ambos es posible trazar modelos imaginarios –«utopías»–, resplandecientes

unos en su positividad ideal sin mácula, ensombrecidos otros quizás hasta la melancolía con la incorporación de las imperfecciones del hombre y la naturaleza. «Cómodamente conviven unos junto a otros los pensamientos, mas con fuerza chocan en el espacio las cosas.» Pero también las leyes del «espacio» pueden ser contempladas en los pensamientos; de ahí el otro tipo de utopías. Una es «u-topía» en el sentido propio del término (en ningún lugar) y pertenece al mundo de los sueños del pensamiento ocioso; la otra –cuyo primer gran ejemplo es la «República» de Platón– es también «utopía» en el sentido de que, si bien su *ser* real sería posible, su *llegar a ser* real en el confuso flujo de los asuntos humanos requiere tal coincidencia de circunstancias fortuitas que no puede contarse con su aparición. (Mayores son las probabilidades de su conservación, una vez haya acontecido lo improbable, pero a largo plazo serán también inseguras.) Sin embargo, el modelo debe ser en sí realista, esto es, su existencia debe ser posible en el mundo. Y puesto que el modelo tiene en cuenta los límites humanos y, por otra parte, su tarea –que gira en torno a una duradera seguridad– no puede permitirse la incierta apuesta por la libertad, ocurre que esta clase de utopía «realista» tiene un tono de autoritarismo y paternalismo (por lo cual Platón ha sido, hasta hoy, objeto de algunos ataques). También ella es «utopía» en sentido propio, por cuanto no es concebida como un plan de acción política (excepto si se da un improbable «caso afortunado» que apenas está en nuestra mano propiciar). Mas en cuanto reflexión política fundamental sobre lo que se puede pretender y es posible, no es en absoluto «ociosa», como las otras, y puede servir incluso de guía en los extravíos de la praxis política.

b) La novedad de la utopía marxista

Pero nuestros utopistas modernos *no* pueden ser incluidos en esta división. Aspiran seriamente a *traer su* utopía. Según ellos, aun cuando ésta jamás antes ha sido, la historia la convierte en algo *real* que a partir de ahora puede esperarse y cuya consecución podemos acelerar. Dado que no se trata de un cuadro ideal imaginario, habría que pensar que es una «utopía» de la segunda, resignada clase: realismo de quienes no quieren ser menos que los «idealistas» y, sobre todo,

no menos que otros realistas. Pero de ningún modo es ésa su opción. Este especial utopismo revolucionario del presente constituye una novedosa tercera opción más allá de las alternativas premarxistas mencionadas. De esta opción hemos de ocuparnos ahora.

El marxista podría replicar dos cosas a nuestras consideraciones precedentes acerca de la utopía: que en ellas se ha pasado por alto la *revolución*, y que por ello no tienen en cuenta lo *nuevo*, sin precedente, que es introducido por ella en la historia y que no admite ningún tipo de analogía con el pasado. En nuestro caso, podría decir el marxista, no se confía en modo alguno el *advenimiento* de la situación utópica –la producción socializada en una sociedad sin clases– a la «evolución» y su inmanente sentido de progreso (si bien es cierto que la evolución prepara dialécticamente la venida de la utopía y hace ahora de ella algo realmente *posible*), sino que es la revolución, con su intervención consciente y violenta en el curso de las cosas, la que tiene que dar el giro decisivo a los acontecimientos. Así pues, *arte* humano a gran escala; se trata de tomar el control sobre las cosas y crear un estado nuevo. En ese sentido, dicho estado, si bien es el más adecuado a «el hombre», será una creación artificial. Y, en segundo lugar, en las condiciones de la existencia humana esa creación será tan novedosa y liberadora del potencial humano antes paralizado que ninguna comparación con el pasado es válida y toda historia anterior se convierte en pre-historia. La auténtica historia de la humanidad, la historia del «hombre auténtico», dará comienzo entonces. Dada la situación «inauténtica» en que todavía nos encontramos, nada podrá decirse acerca de cómo será lo «auténtico» (el *contenido* de lo auténtico, que deberá antes mostrarse). Pero se pueden decir dos cosas: en sentido negativo, que las objeciones antiutópicas que antes se hicieron partiendo de la «naturaleza» conocida del hombre ya no son válidas, pues aquella «naturaleza» era el producto de circunstancias ahora superadas; y, en sentido positivo, que dado que aquellas circunstancias eran represivas y desfiguradoras, el nuevo estado, libre de ellas, liberará al hombre en todos sus aspectos. La historia verdaderamente humana que entonces comience será por vez primera la historia del reino de la libertad. En los nuevos hombres aguardamos, con fe, su impredecible contenido.

CAPÍTULO SEXTO

La crítica de la utopía y la ética de la responsabilidad

Las frases finales del capítulo anterior nos proporcionan el tema para éste. En ellas se decía: lo que hasta ahora se consideró naturaleza del hombre era el producto de unas circunstancias obstaculizadoras y desfiguradoras; sólo las circunstancias de la sociedad sin clases sacarán a luz la verdadera naturaleza del hombre y con su «reino de la libertad» dará comienzo también la verdadera historia humana. Éstas son palabras mayores. Hasta ahora sólo en la fe religiosa había habido algo parecido: una transformación mesiánica del hombre, más aún, de la naturaleza, con la venida del Mesías o con la «segunda venida» del Hijo de Dios; una segunda creación que completará la primera dejándola libre del pecado; el «nuevo Adán» que tras la caída del primero se levanta inmune a una recaída; la *imago Dei* hecha aparecer final y definitivamente en toda su pureza en la Tierra. Pero tampoco en este caso podía decirse nada más acerca del nuevo estado (salvo que tomemos en consideración las representaciones poéticas de una paz universal trazadas por los profetas hebreos). Una escatología *secularizada* del nuevo Adán ha de sustituir por causas terrenales el milagro divino que daba allí origen a la transformación. Tales causas son, en esta escatología secularizada, las *condiciones* externas de la vida humana que pueden ser *creadas* por la socialización de la producción. La tarea de la revolución, en la que recae el papel otrora encomendado a la intervención divina, es precisamente la creación de tales condiciones; el resto tiene que encomendarse a su resultado acabado. El milagro de Pentecostés se producirá sin la intervención del Espíritu Santo. Todo se centra, por tanto, en la revolución y sus diferentes etapas, o sea, en el proceso de su *venida*. A la inversa de lo que sucedía en las utopías anteriores, es sobre la *venida* de la utopía –no sobre su

ser– sobre lo que el marxismo tiene algo que decir. También para el marxismo es ese ser tan imposible de describir anticipadamente como lo era el reino de Dios para la escatología religiosa; con una salvedad: que así como en ésta *desaparecerá* el pecado, en aquél lo que desaparecerá será la sociedad de clases. Se trata, pues, de algo negativo. Acerca del contenido positivo del nuevo estado, ni en un caso ni en otro se traza un cuadro imaginario[1], lo cual constituía la principal tarea de las utopías premarxistas, en las cuales la «venida» quedaba, por otra parte, envuelta en sombras. Ésta es de hecho una novedad del utopismo marxista y uno de los rasgos que lo muestran como escatología secularizada y como heredero de la religión. (Otro rasgo es la doctrina de la «condición pecadora» o la radical provisionalidad de toda historia pasada.) ¡Cuántas exigencias a la fe! La fe en Dios, una vez que se posee, puede sin duda justificar que se afirme de antemano como lo indudablemente mejor, aun «sin haberla visto» –es decir, sin *representación* de ella–, una futura transfiguración del hombre operada por Dios, y que por ella se acepten los «dolores de parto» que acompañan la venida del Mesías, las convulsiones del fin de los tiempos. En lo absolutamente desconocido reina sólo la fe y con ella no cabe discutir. Mas cuando los «dolores de parto» –la revolución mundial– y también su resultado –la sociedad sin clases, que habrá de formarse con la bien conocida materia de nuestro mundo– son obra humana, entonces la fe en su causalidad salvadora, la cual es concebida como una causalidad totalmente terrenal, habrá de someterse a un examen igualmente terrenal. En favor de *su* futura aparición prometida no puede invocarse que el transcendente milagro no ha sido «visto», sobre todo cuando somos nosotros los que hemos de iniciarlo. Pero si ha sido «visto», también plantea la misma cuestión: el precio que hay que pagar.

Esta fe, que necesita ser examinada y que puede ser examinada, posee varios niveles: la fe en el «poder de las circunstancias» en general y en que «el hombre» es enteramente producto de ellas; luego, la fe en que puede haber circunstancias óptimas en todos los sentidos o en general inequívocamente buenas, es decir, circunstancias que son *únicamente* positivas; después, la fe en que el hombre que se encuentre en tales circunstancias será tan bueno como ellas, puesto que ellas se lo permiten; y, finalmente, la fe en que este

hombre bueno nunca antes existió, puesto que en las circunstancias anteriores no *podía* existir, la fe en que hasta hoy el «hombre auténtico» no ha aparecido todavía. Este último punto es para nosotros la *crux*, puesto que el *pathos* de la utopía marxista no reside en la intención de mejorar simplemente unas circunstancias que reclaman mejoras a gritos, de eliminar la injusticia y la miseria (para lo cual hay numerosos programas de reformas), sino en la promesa de una engrandecedora *transformación del hombre* por unos estados nunca antes conocidos. Esto tiene un influjo decisivo sobre lo que es lícito arriesgar por una perspectiva tan excesiva.

I. Los condenados de esta Tierra y la revolución mundial

Hemos de hacer aquí la observación (nos detendremos algo más en esto al examinar la idea de utopía) de que no era precisa ninguna «excesividad» en la meta revolucionaria para mover a las masas a las que se apeló inicialmente: el emprobrecido proletariado industrial, que (según la teoría) está condenado a un empobrecimiento cada vez mayor en el seno de un capitalismo que gracias a ese empobrecimiento se enriquece cada vez más. No se precisaba ningún sueño de un hombre nuevo o de un reino celestial en este mundo para que los «condenados de esta Tierra», que «nada tienen que perder sino sus cadenas», quisieran alcanzar la *redención* de su insostenible situación mediante una redistribución de los bienes y una socialización que ahora eran vistas como posibles y como conquistables mediante la solidaridad. La redención como tal es el sueño de todo el que sufre. Y cualquier equiparación mayor o menor con sus explotadores hasta ese momento, una justa participación en la abundancia de éstos creada por ellos mismos, sería para los sufrientes la más osada de las «utopías»: suficiente sin duda para intentar la revolución. Ni siquiera podría irles peor a los explotados si fracasaban; y sólo podría irles mejor si triunfaban, independientemente de que ahora todo fuera definitivo y «bueno». Los teóricos de la revolución socialista pudieron apelar a ese motor que es la miseria, al impulso del que sufre hacia su liberación; pero la meta de *ellos*, de esos teóricos, iba mucho más allá. Y el citado motivo, hemos de añadir, es moral y prácticamente suficiente, según toda norma humana, para justificar la sublevación violenta cuando no queda otra alternativa para su satisfacción.

1. Modificación de la situación de «lucha de clases» por el nuevo reparto planetario del sufrimiento

Esto continúa siendo válido hoy en día para los «condenados de esta Tierra». Pero como fenómeno de masas éstos ya no se encuentran dentro de los países industrializados (en el «Oeste» capitalista menos aún que en el «Este» comunista), sino fuera de ellos, en los países subdesarrollados, en las antiguas colonias del llamado «Tercer Mundo»; y allí se encuentran, no como clases oprimidas en una sociedad económicamente en auge, sino como pueblos enteros empobrecidos[2]. Esto modifica el punto de partida y el sentido de la revolución predicada, que aquí se transforma en «revolución mundial» en un sentido nuevo, esencialmente *extrapolítico*.

a) La pacificación del «proletariado industrial» occidental

Como todo el mundo sabe, en los prósperos países desarrollados que han cosechado los frutos del incremento de la producción gracias a la tecnología, la situación del proletariado obrero entregado indefenso a la jungla del mercado es algo que pasó hace tiempo a la historia. Aun cuando persista la desigualdad en las ventajas finalmente pactadas, no puede ya hablarse de una explotación unilateral allí donde poderosos sindicatos se sientan a la mesa de negociaciones frente a una dirección que ha de atenerse a lo pactado. La lucha de poderes estatutariamente regulada, con una relación de fuerzas más o menos equilibrada, es la que decide la participación en los beneficios de la empresa y, con ello, el reparto final del conjunto del producto social. Cuando las negociaciones fracasan, la huelga –que siempre es pacífica– toma como rehén no sólo a su parte contraria, sino a amplios sectores de la economía; y si quedan afectados servicios de vital importancia, toma como rehén también a la totalidad del público, de modo que «el capital» tiene a menudo que ceder. Bien conocidas son las ganancias de clase obtenidas por los trabajadores gracias a este desarrollo «reformista», ganancias obtenidas de la parte contraria unas veces por la coerción y otras por la inteligen-

cia (e incluso la moral), y políticamente garantizadas: medido tanto por los bienes de consumo de que disponen como por las condiciones y horario laborales, el nivel de vida de los trabajadores del actual capitalismo occidental supera el nivel de vida de la mayoría de los modestos ciudadanos y campesinos del pasado antes de su conversión en proletarios[3], de tal manera que a las víctimas del despiadado capitalismo primitivo la situación actual les parecería el paraíso. Resulta dudoso que se hubieran prometido más de una revolución. Además, aspectos «socialistas» del bienestar público, como la sanidad y la protección de la tercera edad, han hecho desaparecer una buena parte de la inseguridad de la existencia de otros tiempos. *Dentro de* esta parte del mundo se ha desvanecido, como destino que afecte a sectores enteros de la sociedad, el caso extremo ya mencionado de una «moral» que queda en suspenso por falta de «comida»[4]. Tales frutos de un proceso pacífico en su conjunto han logrado que en el «Oeste» también la clase trabajadora se halle interesada en la pervivencia de un sistema en cuya mecánica funcional se han implantado medios de presión a su favor; esto hace de los miembros de esa clase candidatos poco aptos para la revolución. A falta de una clase oprimida, la revolución no tiene lugar. Sus auténticos adalides, que no tienen gran interés en la simple «mejora» de la situación de su clase adoptiva –que contemplan incluso esa mejora como un «soborno»–, con razón han visto desde siempre en el «revisionismo» (= reformismo) su peor enemigo. De este modo adquiere una importancia tanto mayor la «utopía» propiamente dicha, que es ahora asunto de una diversificada elite de idealistas radicales salidos de las clases más favorecidas. E, irónicamente, donde menos eco encuentran esos idealistas es en los presuntos objetos de su misión. Sus aliados tácticos naturales se encuentran hoy en día en otro lugar, entre los «condenados de esta Tierra» de otros continentes. Y con respecto a ellos no se trata, naturalmente, de provocar una precipitada pacificación mediante la mejora de su situación, sino de movilizar su indomado potencial revolucionario, en el que ha de apoyarse ahora el utopismo auténtico, tras haberse quedado sin hogar en su propia patria. Pero la pacificación conseguida de una u otra manera en sus propios Estados de bienestar, que en cierto sentido fue una victoria –preescatológica– de su causa, en la medida en que difícilmente hubiera tenido lugar sin su amenaza (y, ciertamente, no sin algún poder

de convicción de su elocuencia ética), esa pacificación muestra que los elementos no utópicos, los elementos completamente racionales de la concepción originaria son también alcanzables mediante transformaciones no revolucionarias, graduales, del sistema dominante, todas las cuales van en una dirección «socialista»[5]. Por lo demás, a menudo han sido señaladas las convergencias estructurales del «capitalismo», en su trasformación, con los «comunismos» existentes, nacidos de revoluciones (pero todavía preutópicos). En todo caso, el rumbo general de las sociedades occidentales parece apuntar por lo pronto hacia una creciente socialización en la forma de modernos Estados del bienestar, donde busca de forma móvil el equilibrio con los principios de la libertad (y las necesidades de la sinrazón). Todo esto se halla muy lejos de la perfección, pero de la perfección sólo cabe hablar en la utopía.

b) La lucha de clases como lucha de las naciones

No faltan, sin embargo, los condenados de esta Tierra, los cuales son tan necesarios para una revolución marxista como lo es el agua para la rueda del molino (o el detonante para la explosión). Como se ha dicho, esos condenados son las masas populares realmente empobrecidas del mundo «subdesarrollado», dentro del cual vuelve a haber clases oprimidas; pero la pobreza global es allí tan enorme y es tan endógena que incluso acabar con la pequeña capa superior de parásitos locales cambiaría poco la situación. Esas masas son, en su conjunto, la «clase oprimida» en la jerarquía global de poder y riqueza, y su «lucha de clases» tiene que efectuarse necesariamente en la esfera internacional. Su fuerza motriz impulsada por la miseria podría utilizarse sin grandes dificultades, más allá de su propio querer inmediato, al servicio de la utopía pretendida con la revolución mundial. También aquí podrían volver a movilizarse en su ayuda, en el seno de los países privilegiados, todos los instintos filantrópicos y de justicia, que de suyo poco tienen que ver con aspiraciones utópicas. Pero la situación es aquí completamente diferente que en la lucha de clases interna en la escena nacional, es decir, dentro de una y la misma sociedad, unida tanto territorial como funcionalmente. Todo es aquí mucho más mediato y ajeno.

Sólo en parte cabe hablar de una culpa de las naciones privilegiadas («imperialismo económico»). La adversidad de la naturaleza deja caer todo su peso sobre los países desfavorecidos, y también alguna particularidad histórico-antropológica podría haber contribuido a su alejamiento del progreso civilizador (si no ha sido a su vez –circulares como son tales relaciones– un resultado del mismo). En la medida en que la *ética* debe motivar la ayuda desde fuera, tal ayuda habrá de ser más libre y generosa y, al mismo tiempo, habrá de ser por necesidad más débil que la que se da en el propio país bajo el signo de la corresponsabilidad debida, la justicia y la vecindad. En lo tocante a la patente invocación que la miseria hace a la humanidad, es un hecho que la distancia insensibiliza lo bastante como para pasar por alto el hambre de poblaciones lejanas, que, si estuvieran más próximas a nosotros, no nos dejarían un instante de paz. Es fácil que la frase absolutamente legítima «la caridad empieza por uno mismo» impida que aquella invocación llegue a nosotros; los límites de la responsabilidad directa se encuentran, para el sentimiento, en lo próximo. Así es para la psicología individual. Para el grupo –el colectivo político–, del que no puede esperarse que sea «noble, caritativo y bueno», pero que ha de ser aquí el verdadero agente, el ilustrado *interés propio* ocupa el lugar de la ética personal; y tal interés impone de hecho no sólo la mitigación de la indigencia ajena mediante la donación de excedentes, sino incluso un permanente sacrificio del bienestar propio en aras de la eliminación de las causas de la pobreza mundial. De lo que están faltos los –a escala nacional– «poseedores» no es tanto de abnegada bondad cuanto de luces, es decir, de *amplitud de miras*, del egoísmo, del cual no es posible extirpar su tendencia a limitarse a lo próximo, puesto que el «yo» está representado en cada caso por los que en ese momento viven.

El interés propio dotado de amplitud de miras tendría en tal caso dos lados: la mejor repercusión, a la larga, de una sana economía mundial sobre la economía propia, y el temor a un estallido de la penuria acumulada, en forma de violencia internacional. Esto último puede adoptar la forma tradicional de guerras entre Estados (por ejemplo, a través de una coalición de los pueblos pobres «insurgentes», acaso dirigidos –o al menos armados– por una tercera potencia) o, más probablemente, la forma moderna del terrorismo internacional (sin que en este caso la responsabilidad pueda atribuirse a una nación concreta) para extorsionar a los países ricos y exigirles tributos económicos para los países pobres. En cualquier caso, sería inevitable la degeneración de la «guerra de clases» en una guerra de naciones al estilo clásico, cuando no en una guerra racial. Y entonces todos los instintos de la solidaridad nacional llamarían a la batalla a los países agredidos (¡incluidos sus trabajadores!) y quedarían sofocadas todas las simpatías antes existentes por el ahora adversario. Al final, y en caso de seriedad extrema, el llamamiento a la violencia se decidiría en contra de la parte más débil, con el epílogo quizás de una tardía ayuda de los vencedores a los vencidos. No es posible hablar de auténticas predicciones. Pero la perspectiva que aquí se nos abre de una anarquía internacional es lo suficientemente atemorizadora como para hacernos ver que una sabia política de prevención *constructiva* es lo mejor para nuestro propio interés a largo plazo. Es lo mismo que nos dictaba ya una consideración pacífica, puramente económica.

2. *Las respuestas políticas a la nueva situación de la lucha de clases*

a) Política constructiva global en interés de la propia nación

Tal política constructiva se enfrenta a grandísimos problemas. Aquí vamos a prescindir del problema propiamente político y preliminar: cómo lograr, mientras la situación sea de voluntariedad, el acuerdo de la parte donante. ¿Qué sería, en sí mismo considerado, constructivo? Lo que parece estar más a nuestro alcance sería la puesta en marcha, en todos los pueblos atrasados, de una nueva revolución industrial (evitando los pecados sociales de la original) mediante el asesoramiento técnico y las inversiones exteriores, esto es, la *adición* de unas capacidades productivas similares a las ya existentes en los países de origen; esto significaría la extensión a toda la Tierra de un uso intensivo de la tecnología, concentrada hasta ahora en los últimos. Hemos dado a entender con anterioridad que probablemente la Tierra no podría soportar tan multiplicada agresión, y ya hoy en día se ven signos de ello. Dónde está el límite, eso es cosa que por el

momento no puede decirse, pero no se debería intentar llegar a él. La alternativa sería el traslado parcial de las capacidades existentes en las zonas de «alta presión» a las de «baja presión», de modo que el esfuerzo a que fuera sometido el planeta acabara siendo en conjunto el mismo. Tal compensación de niveles, cuyo fin es la elevación del inferior, significa naturalmente el descenso del superior: el recorte de las capacidades productivas y la correspondiente constricción de la capacidad de consumo a ella debida. Y ahí se haría muy agudo el problema político preliminar mencionado en la primera frase de este apartado. Objetivamente no cabe duda, desde luego, de que en los países «sobredesarrollados» (según un concepto razonable de consumo) queda un cómodo espacio de juego para hacer reducciones que en cualquier caso nos mantendrían muy por delante de nuestros abuelos y padres. Mas en ausencia de una clara necesidad presente la reacción subjetiva a tal pretensión constituiría un capítulo aparte; podemos afirmar que en Estados Unidos, por ejemplo, sería casi segura una oposición espontánea (incluida, una vez más, la clase trabajadora). Pese a todo, yo creo que la solución va en esa dirección; solución voluntaria, si es posible, o impuesta, si es menester. Pero está muy claro –y éste es un problema fundamental– que *cualquier* solución constructiva precisa una gran intervención de la tecnología (las cifras de la actual población mundial excluyen ya el retroceso a estados anteriores); y las heridas producidas en el medio ambiente *por ella* reclaman un nuevo progreso técnico que las cure, una mejora tecnológica de carácter ahora defensivo. Ofensivo será, a la vez, su trabajo para *ampliar* los antes mencionados límites de tolerancia del entorno natural. Cada éxito tendrá a su vez un doble filo, por necesidad será cada vez más precario; y, claro está, el proceso no será infinito. La dialéctica aquí reinante de un progreso que para solucionar los problemas ocasionados por él tiene que crear problemas nuevos –es decir, que se convierten en su propio impulso coercitivo– es un problema central de nuestra buscada ética de una responsabilidad orientada al futuro. Algún día la idea misma de progreso reclamará la sustitución de las metas expansionistas en la relación hombre-entorno por metas «homeostáticas» (lo cual proporcionará en lo sucesivo suficiente trabajo a la tecnología para lograr un desarrollo no destructivo). Por el momento sólo diremos que en el terreno que ahora pisamos con nuestra técnica y en el que

en adelante habremos de movernos, la solución ha de ser la cautela y no la desmesura, y que la magia de la utopía –nuestro tema actual– es lo último que debiera empañar la exigida claridad de nuestra visión. De esta frase se desprende, ciertamente, que nosotros no creemos en ésta.

b) La apelación a la violencia en nombre de la utopía

Los campeones de la utopía ven esto de otro modo y no tienen reparo alguno en mover el Aqueronte del Tercer Mundo en el sentido de una violencia revolucionaria mundial. Pues, en primer lugar, dado que se trata realmente de llevar «el hombre» a su auténtico ser, el precio anterior puede resultarles por principio indiferente e incluso un exterminio masivo colosal presentárseles como una operación quirúrgica necesaria –dolorosa, pero beneficiosa–, cuando el definitivo *regnum humanum* sobre la Tierra no pudiera establecerse de otro modo. (Lo que hasta ahora existe es, constitutivamente, *expendable*, prescindible.) En segundo lugar, el sueño utópico da por supuesto que *entonces* no existirán ya los peligros y límites de la tecnología. No sólo porque la técnica, liberada de la irracionalidad de la economía del beneficio, se empleará de un modo más sabio, sino también porque entonces, liberada de los impedimentos sociales de su inagotado potencial de progreso, ella desarrollará, cual un Prometeo finalmente desencadenado, todas sus posibilidades. Para la técnica no hay más límites que los que la sociedad le impone; ni límites de su propias *capacidades*, que se superan continuamente a sí mismas, ni límites de la *naturaleza* para la fructífera intervención de aquéllas en ésta: *también* el potencial de la naturaleza es *en sí ilimitado* y está aguardando sólo a la utopía para ser por su parte igualmente liberado por la mayor y más ingeniosa capacidad inventiva de ésta[6]. Pero, en tercer lugar, si el éxito no fuera seguro, la oportunidad real de ese éxito (oportunidad que existe, por cuanto la meta es en sí misma *posible*), unida a la indignidad humana de lo existente, elimina la *prohibición* que estipulamos contra esa apuesta de «todo o nada»: ante meta tan absolutamente vinculante –*la posibilitación del hombre auténtico*– bien podría apostarse todo, pues la meta lo justificaría y sin ella el hombre no sería más que una caricatura. De modo que, si la

alternativa es sólo ésta, sería lícito intentar el mayor riesgo de la tecnología, para cosechar o bien la mayor ganancia o bien la mayor catástrofe.

Con respecto al primer punto sólo hay que decir –aparte de toda cuestión moral (la humanidad o inhumanidad del «precio»)– que quienes enarbolan la bandera de las víctimas del poder deberían ser los últimos en apelar al arbitraje del poder. No se trata sólo de que, con la mayor probabilidad, ese poder decidiría en contra de ellos y habrían perdido entonces todo derecho a apelar más tarde a la razón y a otras fuerzas reformistas, sino que, incluso en caso de victoria, la utopía sólo podría conducir nuevamente a un sistema de poder con todas sus lacras; para no hablar de que la devastación del planeta y la barbarización de los hombres provocadas por tal Armagedón retrasarían por largo tiempo la llegada de la utopía, por falta del «material» que ella precisa. Repito que todo esto puede no importarles a los *desesperados*, pero quienes los *utilizan* deliberadamente han de tenerlo presente. Con respecto al tercer punto, a la disposición al «todo o nada», diremos únicamente que eso sería *el* pecado mortal ético, más aún, metafísico, del que la humanidad (a diferencia del individuo) puede hacerse culpable, y que ninguna credibilidad *interna* de la meta, ni siquiera la más grande, puede hacer menos execrable un riesgo de tal magnitud. Que por la presuntuosa seguridad del sueño subjetivo de una autonombrada vanguardia, ésta hubiera de imponer eso a la humanidad, es una idea que resulta insoportable.

Pero, finalmente, es justo la credibilidad interna del objetivo la que está filosóficamente en entredicho; y de ella forma parte ya la credibilidad de las condiciones tecnológicas y ecológicas *reales*, de las cuales el segundo punto afirma que, atendiendo a la naturaleza de las cosas, su realización es posible. Al acometer su examen prescindiremos de las cuestiones previas concernientes a las fuerzas motrices humanas que sería posible y lícito movilizar en favor de la revolución, para buscar un juicio sobre la meta misma. Un resultado negativo del análisis de la «realidad» liquidaría al mismo tiempo, evidentemente, los otros dos puntos; y, claro está, más aún los liquidaría un resultado negativo del análisis «ideal» del estado humano cuyo contenido se espera de aquellas condiciones. En esos dos pasos, que van de fuera adentro, acometeremos ahora la crítica

del ideal utópico. El primer paso, que todavía no va al corazón del asunto, se centra en el campo de saber de la materia, es decir, es un paso científico-natural; el segundo –el paso crítico *esencial*–, referido a la vida asentada en la casa de la materia transformada, se centra en el campo de saber del alma y del espíritu, es decir, es un paso antropológico-filosófico. Como es harto sabido, al saber filosófico le es inherente por naturaleza el permanecer siempre expuesto a la discusión de las opiniones, si bien en lo que hace a la cosa se refiere a lo definitivo; en cambio, el saber sobre la naturaleza puede alcanzar una amplia seguridad objetiva; *sus* resultados podrían codeterminar la cuestión filosófica de la deseabilidad de la utopía desde el ángulo de su alcanzabilidad; es decir, codeterminarla de modo negativo. No obstante, la consideración de lo que es lícito aguardar por principio del hombre y para el hombre (y también de aquello en lo que consiste –en un futuro con todas sus posibilidades abiertas– el eterno e irreemplazable *presente de lo humanum*), mantiene su insustituible valor para el justo y *libre* rechazo del ideal utópico, si la negación de las condiciones materiales debiera exigirlo: sería un rechazo libre, aunque hubiera que elegirlo en el caso de que la sentencia dictada por tales condiciones fuera menos inequívoca, es decir, en el caso de que el ideal mismo fuera desenmascarado como un dios falso, como un objeto errado de la esperanza.

II. Crítica del utopismo marxista

A) PASO PRIMERO: LAS CONDICIONES REALES O DE LA *POSIBILIDAD* DE LA UTOPÍA

1. La «reconstrucción del planeta Tierra» por la tecnología desencadenada

El primer requisito de la utopía es la *abundancia* material para satisfacer las necesidades de todos; el segundo, la *facilidad* para obtener esa abundancia. Esto es así porque –como veremos más adelante– la esencia formal de la utopía es el *ocio*, y el ocio sólo puede darse en la comodidad, esto es, con la garantía de una cierta abundancia asegurada de bienes (donde «abundancia» permite un amplio margen entre la parca frugalidad y la vasta opulencia). La abundancia, por su parte, ha de ser fácilmente accesible, esto es, ha de obtenerse sin ningún esfuerzo o a lo sumo con un esfuerzo pequeño, pues el ocio significa precisamente la liberación de la *esclavitud del trabajo* al servicio de la necesidad (o de la satisfacción del deseo en general). Ambas cosas –una abundancia disponible y la facilidad para disponer de ella– pueden alcanzarse ahora mediante una *técnica* más avanzada, mediante una radicalización de lo que se ha hecho o se ha comenzado a hacer en muchos lugares: la abundancia, a través de una «reconstrucción de la naturaleza» o «del planeta Tierra» (Bloch) que obligue a la Tierra mezquina hasta el momento a hacer entrega de sus tesoros o que complemente sus insuficientes tesoros con tesoros artificiales[7]; la facilidad de disponer de la abundancia, mediante la mecanización y automatización de los procesos productivos, para los que hasta ahora fue preciso emplear la fuerza y el tiempo humanos. Ambas cosas coinciden en cierto grado, pues la

«liberación» de los tesoros naturales, hasta ahora dispensados con escasez, sólo puede alcanzarse *eo ipso* gracias a una enorme ayuda de las máquinas, lo que implica al mismo tiempo una liberación del esfuerzo humano. Esto está ya en marcha en el mundo no redimido y no necesitamos indagar la cuestión totalmente hipotética de si sólo una sociedad marxista –tal como afirman sus heraldos– podría obtener los mayores milagros de la técnica necesarios para un aprovechamiento mayor, para el aprovechamiento total de la naturaleza y para la exoneración del hombre; el camino ya recorrido y el punto en el que actualmente se encuentran la ciencia y la técnica, siempre vivas, prometen por sí mismos, con toda seguridad, un mayor desarrollo en lo sucesivo y, con toda probabilidad, ocasionales y felices avances radicales. Y aunque no sea lícito edificar sobre éstos, y menos aún sobre avances radicales precisos, existen buenas razones para suponer en general –como parece deducirse de la sociedad tecnológica– un aumento progresivo, en todas direcciones y en un futuro indeterminado, del poder y las aplicaciones habidas hasta el momento. En cualquier caso queda fuera de toda duda su *posibilidad* científico-técnica, así como la existencia del impulso para su persecución. La ventaja que una sociedad marxista *podría* tener no sería, fundamentalmente, una apenas mayor capacidad de invención –con su premisa de una ciencia superior– y unas innovaciones técnicas de mayor calibre (los hechos muestran hasta hoy lo contrario), sino dos cosas: una conducción (elección) socialmente mejor de las *direcciones* del progreso técnico, para la que una «conducción» de la investigación propiamente científica sería la premisa que presentaría mayores dudas, y ante todo una mejor distribución social (reparto igualitario) de sus *frutos*. Lo último podría eliminar, ya con las actuales prestaciones de la economía tecnificada, numerosas privaciones del planeta (y es incuestionable que buena parte del problema no es natural-tecnológico, sino económico-político). Pero sólo las eliminaría en parte y, en el mejor de los casos, para conseguir la modesta meta de una *más tolerable* subsistencia de la actual población mundial. Para conseguir metas más ambiciosas, aun cuando fueran preutópicas, más aún, para conseguir el *status quo* con una población creciente, es preciso hablar ya de un *incremento* de la producción global y de una técnica superior y más agresiva. Para llegar a una economía universal del «ocio más abundancia», como prevé la

utopía, sería cuestión de potenciar ambas cosas en magnitudes varias veces superiores. Admitamos su *posibilidad* «en sí», con todos los avances sobre la técnica actual que hay que aguardar del futuro; aunque no debemos olvidar que la *confianza* en ellos, hinchada por el éxito y que se ha vuelto habitual, es exagerada, especialmente la confianza relativa a una duradera suspensión de la ley de la disminución de las ganancias. Pero después, y precisamente por este mayor *optimismo* con respecto al creciente poder humano, surge la auténtica cuestión.

2. *Los límites de tolerancia de la naturaleza: la utopía y la física*

La cuestión es cómo se comportará la naturaleza con esa agresión intensificada. Para la naturaleza no supone diferencia alguna que la agresión provenga de la «derecha» o de la «izquierda», que el agresor sea marxista o liberal-burgués. Esto es tan seguro como que las leyes de la naturaleza no son un prejuicio burgués (si bien los ideólogos marxistas tienden a pensarlo y, como es sabido, Stalin actuó en lo tocante a las leyes de la genética como si así fuera). Por lo tanto, la cuestión no es en último término cuánto será capaz de hacer el *hombre* –en esto es lícito ser prometeico y dinámico–, sino cuánto de eso podrá soportar la *naturaleza*. Hoy en día nadie duda de que existen aquí límites de tolerancia. En el presente contexto preguntamos sólo si la «utopía» se encuentra dentro o fuera de esos límites. Y eso depende de las propias dimensiones numéricas de la utopía; dicho brutalmente: del número de adeptos con que cuente. Tales límites de tolerancia, medidos en relación con los deseos humanos, pueden encontrarse muy por debajo de los límites abstractos y teóricos de la manipulabilidad de la naturaleza. Se tornarán por primera vez sensibles cuando los «efectos secundarios» desventajosos para el hombre de las intervenciones suyas en la naturaleza empiecen a empañar las ventajas de las ganancias y amenacen con sobrepasarlas; esto sucederá –quizás sin posible vuelta atrás– cuando la sobrecarga unilateral empuje a todo el sistema, compuesto de innumerables y precarios equilibrios, a una catástrofe para los fines humanos. (Para sí la naturaleza no sabe de catástrofes.) Que algo así no

sólo es por principio físicamente posible, sino que, para el planeta Tierra, espacialmente limitado, entra dentro de lo que el hombre puede ocasionarle y, en buena medida, está ya ocasionándole, es un conocimiento relativamente reciente, que pone un freno desconocido hasta ahora a la fe en el progreso, tanto a la fe socialista como a la fe capitalista. Estamos tratando aquí, claro está, de la «Naturaleza», de la gran naturaleza externa, la de la materia del mundo, y no todavía de la naturaleza humana, que constituirá el segundo paso del análisis. Por el momento dejamos, pues, a un lado la diferencia de motivaciones entre las extrapolaciones tecnológicas capitalistas y las marxistas, todo lo humano cualitativo en general; tratamos de cantidades puras y neutras. La cuestión aquí es dónde están los «límites» y cuán cerca o lejos nos encontramos de ellos.

Responder a esta pregunta es, en su conjunto, tarea de la ciencia medioambiental, todavía joven, y, en particular, de los especializados campos de biólogos, agrónomos, químicos, geólogos, meteorólogos, etc., y también de economistas e ingenieros, de urbanistas y especialistas en tráfico, etc. Su síntesis interdisciplinaria lleva a la ciencia medioambiental global que es aquí precisa. Nada tiene ahí que decir el filósofo, sino tan sólo escuchar. Por desgracia, ni siquiera puede tomar prestadas de la ciencia conclusiones definitivas que sirvan a sus propios fines. Todas las extrapolaciones o predicciones cuantitativas son, también en sus campos de estudio particulares, todavía inseguras; para no hablar de su integración en el todo ecológico, si esa integración fuera alguna vez realizable en sus cálculos. En cualquier caso, es posible apuntar las varias líneas de progresión y los diversos límites que hay en esta cuestión; tal cosa podrá resultar instructiva en gran medida en el momento de emitir un juicio al menos sobre las perspectivas utópicas, que buscan siempre lo más radical. Para una amplia discusión pública de estos temas bastará con recordar someramente lo ya conocido. En lo que al tema «utopía y física» se refiere nos limitaremos al aspecto natural de la compleja cuestión.

a) El problema de la alimentación

Lo primero es, claro está, la alimentación de una población mundial creciente; todo lo demás depende de ello. Éste es en lo esencial

el lugar propio de la utópica «reconstrucción de la naturaleza» de Bloch. Pero, incluso dejando totalmente a un lado la utopía, el nivel actual de la población mundial y sobre todo el del futuro *próximo* (una o dos generaciones), que inevitablemente habrá ascendido, exige el empleo masivo de esos abonos artificiales ensalzados por Bloch que «animarían» al suelo a ofrecernos, multiplicados, sus frutos. El éxito biológico de la humanidad en lo referente a su aumento obliga a ello, y la continuidad de esa progresión, imparable por el momento, la fuerza a aplicar elementos químicos a la sensible capa superficial de la corteza terrestre, origen de la vida, aunque sólo fuera para mantener el poco satisfactorio grado de alimentación actual.

El castigo acumulativo infligido a la naturaleza con las técnicas de maximización agraria empieza ya a dar muestras locales de sus progresivos efectos desastrosos; por ejemplo, en la contaminación química de las aguas continentales y costeras (a lo que la industria presta su propia contribución), con su acción en cadena sobre los organismos. La salinización del suelo debida a la permanente irrigación, la erosión debida a la roturación de las tierras, las alteraciones climáticas (acaso, incluso, la disminución del oxígeno en la atmósfera) debidas a la deforestación son consecuencias de una agricultura cada vez más intensiva y extendida. No es necesario ampliar la lista. Todo esto tiene unos límites locales y planetarios que sin duda quedan más acá de la utopía, incluso en el caso de que se alcanzara rápidamente la estabilización de la población mundial (¿en unas dos o tres veces los 4.200 millones de habitantes actuales aproximadamente?). No hemos mencionado todavía el límite fundamental, contenido en el hecho de que los abonos sintéticos son formas de *energía* y plantean, por tanto, el doble problema de la obtención y el uso de energía en el cerrado sistema del planeta. Ésta será en adelante la cruz de todos los planes de futuro y el veto último de la naturaleza a la utopía.

b) El problema de las materias primas

Es posible que las reservas de materias primas minerales que la civilización precisa sean prácticamente inagotables; pero desde luego

ya no se trataría de los yacimientos concentrados, superficiales y accesibles que encontrábamos hasta ahora y cuya explotación resultaba muy sencilla (yacimientos que, por otra parte, serían insuficientes para la obtención de materiales de gran importancia). Para la extracción y refinado de los recursos que se encuentran en capas cada vez más profundas, o en el fondo oceánico, o extendidos por toda la corteza en bajas concentraciones y, después, para su procesamiento industrial en pro de la deseada elevación del nivel de vida de los miles de millones de hombres futuros, se precisará un gasto de energía cada vez mayor. Sería necesaria una abrumadora multiplicación del gasto actual de energía, que resulta ya amenazadoramente elevado, para que la renta per cápita mundial (la del futuro, además) fuera aproximándose a la occidental. Ésta es la condición de la que depende todo paraíso utópico y de la que dependen también otros proyectos de progreso más modestos. Pero la clave de la cuestión es ésta: la *energía* y no la materia. Y *su* problema estriba *no sólo* en la presencia y el aprovechamiento de las fuentes de energía del planeta –esto es, en la *obtención* de energía libre–, sino en las consecuencias que su *uso* en las cantidades aquí consideradas acarrearía para la biosfera del planeta.

c) El problema de la energía

Aquí hemos de hacer una distinción entre fuentes de energía renovables y no renovables.

1. Los combustibles fósiles, como el carbón, el petróleo y el gas natural, producidos mediante una síntesis orgánica de centenares de millones de años y que constituyen hoy con diferencia la principal fuente de energía, son, como es notorio, limitados, no renovables, y ya con la tasa de utilización actual (esencialmente en beneficio tan sólo de una parte de la humanidad, la de los países industrializados) estamos acercándonos a pasos agigantados a su agotamiento. El hombre está a punto de gastar en pocos siglos lo que el Sol ha ido acumulando en el mundo vegetal a través de los eones. Los abonos químicos son derivados de esos combustibles fósiles, y con el agotamiento de esta base inicial, su síntesis, que la naturaleza nos proporcionaba gratuitamente, tendría que ser efec-

tuada *ab ovo*, esto es, a partir de materias inorgánicas: mediante energías de procedencia no orgánica, con rapidez y al momento, en lugar de mediante la actividad del Sol y los organismos a lo largo de los tiempos. Así pues, incluso la idea de un paraíso agrario (por no decir industrial) queda ligada a las condiciones energéticas.

La combustión de materias fósiles plantea por otra parte, más allá de la contaminación atmosférica local, un problema global respecto a la temperatura del planeta, que podría entrar en una extraña competición con el agotamiento de los recursos. Es el «efecto invernadero», que se produce cuando el dióxido de carbono liberado por la combustión se extiende por toda la atmósfera y actúa como las cristaleras de un invernadero: dejando pasar las radiaciones solares, pero no dejando escapar el calor que éstas producen en la Tierra. Tal aumento de la temperatura de la Tierra iniciado y realimentado por nosotros (el cual continuaría a partir de cierto grado de saturación incluso sin posteriores combustiones) podría acarrear consecuencias permanentes, que nadie desea, para el clima y la vida, hasta el extremo catastrófico del derretimiento de los polos, el aumento del nivel de los océanos, la inundación de grandes superficies de los continentes, etc. De este modo, la alegre y frívola fiesta humana de unos cuantos siglos industriales habría de pagarse quizás con milenios de un mundo terrestre transformado, lo cual no sería injusto a escala cósmica, pues en esos siglos se malgastó la herencia de millones de años. Si con la actual tasa de combustión estamos ya al comienzo de ese camino o no, es algo incierto (si bien probable, según algunas mediciones). Un aumento como el que se ha dado hasta ahora, que el propio crecimiento de la economía mundial impulsa y el ensayo utópico impondría, sería un juego peligroso. El acelerado agotamiento de los recursos fósiles –otra calamidad– podría anticipar el peligro.

2. La energía solar, por el contrario, se renueva constantemente. Su utilización tiene la ventaja de la «limpieza» tanto química como térmica. Hasta el momento la energía más utilizada es la hidroeléctrica, que actualmente satisface el 5 % de la demanda energética de Estados Unidos; con un desarrollo progresivo, este porcentaje podría, en el mejor de los casos, mantenerse, si aumenta el nivel total. Un aprovechamiento al máximo de todos los saltos de agua naturales de la Tierra podría cubrir las necesidades hipotéticamente

superiores del futuro en una proporción similar y quedaría, por tanto, muy lejos de cubrir el vacío dejado por la desaparición de las materias fósiles. Lo mismo puede decirse de la conversión directa de la radiación solar en energía térmica o eléctrica. Para esto último están ya desarrollándose algunas técnicas (células fotovoltaicas), pero hasta los cálculos más optimistas auguran tan sólo un simple alivio del problema energético, no su solución. (La clave no está, naturalmente, en la cantidad total de radiación disponible, que es enorme, sino en cuánta es económicamente utilizable, lo que depende de condicionamientos geográficos y otros.) La fuerza eólica y también quizás los cambios de temperatura oceánicos podrían igualmente aportar su contribución, pero en cualquier caso ésta siempre sería parcial[8].

En suma, la fuente de energía más constante y «limpia» de todas, puesto que su uso no deja residuos ni afecta a la economía térmica del planeta, sólo podrá satisfacer una mínima parte de la voracidad energética de la civilización moderna. Pero a ella es a la que tienden, para toda la Tierra, los proyectos utópicos (e incluso otros más modestos). No obstante, el desarrollo máximo de estas fuentes con el fin de descargar a las otras es, naturalmente, un imperativo apremiante.

3. Queda aún por considerar la energía nuclear, que podría hacernos olvidar las otras fuentes y ocupar el lugar de los recursos fósiles que van agotándose. En la *fisión* nuclear, puesta ya en práctica, subyace el problema, tan apasionadamente discutido, de la amenaza radiactiva para el medio ambiente, especialmente en lo que se refiere a su «basura», cuya radiactividad persiste durante miles de años. Ésta es una consecuencia nunca antes habida de la acción humana y para ella no hay todavía en perspectiva ninguna solución técnica satisfactoria. Además, también la energía nuclear se encuentra amenazada por el agotamiento de los yacimientos de uranio, si bien es cierto que esto puede ser retrasado por largo tiempo gracias al plutonio que producen los reactores (con el peligro que ello encierra de su utilización para fines terroristas). Inagotable en materia prima (isótopos de hidrógeno) y casi libre de residuos radiactivos de larga vida sería la *fusión* nuclear controlada, todavía inexistente. Suponiendo que se descubra la forma de hacerla económicamente aprovechable, parecen abrírsenos las puertas de

un paraíso energético: no sólo *reemplazaría* los recursos fósiles que están agotándose, sino que nos proporcionaría la libertad para *multiplicar* a placer el consumo actual de energía, para satisfacer con toda prodigalidad cualquier necesidad imaginable de una humanidad tan numerosa como quisiéramos en un futuro tan prolongado como deseáramos, *usque ad utopiam aeternam*. Pero la termodinámica impone aquí su veto.

d) El insalvable problema térmico

Si bien la fusión nuclear se ve libre del «efecto invernadero», usada tan pródigamente acarrearía el problema del recalentamiento del medio ambiente, y ese problema pondría un límite insalvable a los extravagantes sueños de una humanidad futura multiplicada que viviera en la opulencia tecnológica. La extensión de su uso dentro del espacio terrenal no es, por tanto, algo que podamos elegir a nuestro antojo. Con una inmensa fuente de energía (como podría ser la fusión nuclear), el calor que desprendería su utilización en toda la esfera terrestre sería un potencial factor de riesgo: desde la liberación de calor en el entorno, que se repite en todos los estadios de su aprovechamiento –mecánico, químico y orgánico–, hasta el calor corporal de los miles de millones de seres humanos y del resto de los animales e incluso el de la fermentación de sus cadáveres al pudrirse. Pero, recordemos, estos miles de millones de hombres deben estar *profusamente provistos de bienes*, con lo cual se precisaría un enorme parque de máquinas y, por tanto, dadas las condiciones de explotación cada vez más duras de la castigada corteza terrestre, un mayor gasto energético –*más* liberación de calor– para la obtención de materias primas que generaran el *mismo* producto final. *Tenemos que deshacernos de todo este calor producido por máquinas y seres vivos*, y para ello no disponemos de todo el universo, sino tan sólo de nuestro entorno terrestre. Con la suficiente cantidad de metabolismos y máquinas en activo sobre la Tierra podría llegar a producirse un resultado térmico similar al del felizmente evitado «efecto invernadero».

La *imposibilidad* de que ningún invento eluda *esta* causalidad –esto es, la imposibilidad de tener una cosa evitando al tiempo la otra, la imposibilidad de disociar el exceso en la utilización de energía de sus consecuencias térmicas– es una imposibilidad similar a la de construir un *perpetuum mobile*. Es la inquebrantable ley de la entropía, que dice que con todo trabajo se «pierde» energía, que toda energía acaba degenerando en calor y que el calor se dispersa, esto es, que busca el equilibrio con el entorno. La termodinámica se resiste a ser manipulada.

3. El mandamiento permanente de austeridad en el uso de la energía y su veto a la utopía

a) Progreso y cautela

Naturalmente, pese a todo –¡que no se nos malinterprete, por favor!–, el aprovechamiento para fines pacíficos de la energía producida por la fusión nuclear sería un regalo bienvenido, y sólo de nosotros depende el que no se convierta en un regalo nefasto. Nada de lo anterior debería ser interpretado como un intento de desaconsejar este o aquel progreso técnico, si bien la advertencia acerca de la peligrosidad que encierra su poder en manos de la avidez y la miopía humanas (o incluso de la necesidad) es una constante en nuestro discurso. La fusión nuclear, si algún día nos es regalada, podría solucionar para siempre el problema de la energía. Pero este regalo ha de utilizarse con sabiduría y mesura, atendiendo a una responsabilidad global y no a una grandiosa esperanza global. Habría que calcular primero dónde se encuentran los límites naturales o los umbrales críticos de riesgo, para no dejarnos llevar por el *embarras de richesse*. Pero con mayor razón es esto preciso para los factores ya actuales –entre los cuales hemos mencionado algunos, como el peligro bioquímico del suelo y las aguas, la cantidad de oxígeno del planeta, etc.–, cuyos valores límite mejor sería anticipar antes de que la experiencia nos enfrente a ellos. Para esto se requeriría una nueva ciencia, que habría de vérselas con una enorme complejidad de interdependencias. Dada sobre todo la irreversibilidad de algunos de los procesos puestos en marcha, hasta que no podamos hacer proyecciones seguras no habrá mayor valentía que

la *cautela*, que en todo caso será un mandamiento de la responsabilidad: *quizás para siempre*, si acaso semejante ciencia, como es probable, superare para siempre todas las capacidades técnicas reales en lo referente a la completitud de los datos y mucho más aún en lo referente a la posibilidad de procesarlos conjuntamente. La inseguridad puede ser aquí nuestro destino permanente, lo cual *tiene consecuencias morales*.

b) La modestia de las metas contra la inmodestia de la utopía

Ya ahora está permitido hacer conjeturas, especialmente por el lado negativo. Podemos ya preguntarnos si los actuales 4.200 millones de habitantes del planeta podrían aproximarse al estilo de vida de los países más desarrollados –esto es, podrían hacer un gasto energético per cápita similar al del mundo europeo o norteamericano– sin provocar daños fatales y duraderos en el ambiente. (No hay duda de que con las formas de energía convencionales no podría ser así.) Sin embargo, si somos realistas, no son éstas las cifras con que hay que plantear la cuestión, sino en el punto en el que la población mundial se estabilizara demográficamente *lo antes posible* –¡por medios pacíficos!–, o sea, alcanzase un crecimiento cero; y entonces habría, al final de las próximas una o dos generaciones, el doble o el triple de la población actual. (Al menos ese tiempo transcurriría hasta el establecimiento de la utopía.) Me aventuro a predecir que tal número de habitantes no podría a la larga *en ningún caso*, con o sin las esperadas fuentes de energía, imitar impunemente ni siquiera de lejos el actual ejemplo de una minoría desenfrenada (*cuyas* sociedades se hallan todavía muy lejos de la utopía). Si lográramos disponer de esa fuente absoluta, por así decirlo, de energía, ella podría preservar seguramente a nuestros descendientes de los grandes daños de un retroceso económico y garantizaría permanentemente el hacer frente a una razonable demanda global. Su infinitud virtual traería consigo la embriagadora tentación de dejarse seducir por metas menos modestas, al menos la tentación de la despreocupación; de ello deberá advertirnos a tiempo la palabra de la razón –cuyo poder es más débil–, reforzada por la conciencia de la responsabilidad (y, si no ésta, entonces la voz no tan noble del

temor). Digno de reflexión es el hecho de que la mayor revolución científico-práctica en la historia de la física –el descubrimiento de los secretos del átomo– contiene en su potencial tanto la salvación de la humanidad como su aniquilamiento; y el aniquilamiento no sólo por un uso destructivo de sus capacidades, sino también por un uso constructivo, pacífico y productivo. Y ahí, acallada por el éxito benéfico cercano, la voz de la cautela referida a lo que se halla más lejos es menos audible que cuando advierte de la amenaza de aniquilación que comporta un súbito uso bélico, para lo cual el nudo miedo de todos presta una colaboración decisiva. La exhortación a plantear metas «modestas», por disonante que resulte para la grandiosidad del poder, constituye precisamente *por ello* un primer deber. En cualquier caso hemos de expulsar de nuestras mentes la utopía –*la* meta inmodesta por excelencia–, más porque la sola aspiración a ella conduce a la catástrofe que porque no pueda existir en un futuro que valga en sí la pena.

c) Por qué es precisa la crítica interna del ideal en sí mismo, tras haber quedado mostrada su imposibilidad material

En este punto podría decirse que está de más el examen del valor *interno* –el examen de la corrección en sí– del ideal utópico, puesto que el *non datur* llegado de fuera excluye en cualquier caso su realización. Mas esto no es suficiente. Pues, en primer lugar, no puede dejar de advertirse que el estado al que el ideal aspira sería «físicamente» posible y realizable con *una* condición: un número de seres humanos que se mantuviera lo suficientemente bajo o ¡la *reducción* de su número! Si uno no se arredra ante la utilización masiva de la fuerza bruta necesaria para ello, seguramente podría erigirse sobre un campo de cadáveres una isla bienaventurada para «el resto de los elegidos». A ninguno de los apóstoles de la utopía pasados y presentes atribuyo yo tales intenciones inhumanas. Mas, por otro lado, no es lícito excluir la posibilidad de que la fe incondicional en un bien supremo pudiera inducir a ello. Incluso desde un punto de vista en absoluto utópico podrían hacerse necesarias ciertas medidas inquietantes y tiránicas con respecto al problema demográfico, simplemente para evitar lo peor. ¡Cómo no cuando una meta excesiva presta nobleza a la prepa-

ración del camino! Para quienes tuvieran la sincera convicción de que todo lo existente nada vale y que sólo puede ser tomado en consideración como cuna de lo venidero, mejor, verdadero, para esos creyentes lo más radical podría convertirse en algo a tener en consideración, tanto más cuanto que la dictadura prevista y proclamada para la traída de la utopía induce por sí misma al empleo de los medios más extremos. En cualquier caso, la violencia total la hace posible; la autoafirmación puede empujar paso a paso a sus dirigentes ortodoxos a su uso, y el dogma de fe les procuraría una buena conciencia: todo se haría en pro de la salvación. En pocas palabras, la fe en la utopía, cuando se trata de algo más que de un anhelo (y el ser más que un anhelo es el primer atributo de esa fe en el realismo marxista) induce al fanatismo, con su fuerte propensión a la inhumanidad. Permítasenos ahorrarnos los ejemplos, tanto religiosos como ateos, que figuran en el catálogo de crueldades de la historia.

A esto se añade, en segundo lugar, que el *deseo*, pertrechado con la fuerza de la doctrina, puede dar un tono diferente a la valoración de los hechos y las oportunidades; la inseguridad de los propios pronósticos científicos permite a la fe interpretarlos como más le convenga, es decir, le permite apoyarse en el margen de ignorancia dejado por el «poder-ser-de-otro-modo»; la fe puede incluso hacer sospechosa de servir al enemigo de clase a la ciencia misma que proporciona tales pronósticos adversos; la ciencia correcta, la nuestra, dirán, hace una lectura diferente de la realidad. También en esto nos ahorraremos los ejemplos.

Pero esto no es todo, y ni siquiera lo esencial, por lo que no podemos todavía poner fin a nuestro examen. Más allá de los peligros propios de una fe que no se deja turbar por ningún escepticismo se encuentran los peligros de la fe decepcionada, los peligros de la desesperación cuando el escepticismo se despierta y revela sólo la imposibilidad externa del ideal, pero no su error interno. Pues la verdad del ideal, caso de que éste la posea, declara indigno del hombre todo estado del cual esté ausente el ideal. Y no es bueno ir a la impuesta sobriedad odiando aquello con lo que es preciso vivir, despreciando aquello que dentro de unos márgenes determinados puede ser mejorado, no creyendo en el valor de lo que capacita a la condición humana para vivir dentro de las fronteras de lo humano. Ciertamente, no es ni bueno ni justo, sino que es moral y teóricamente perjudicial, contemplar al hombre como un ser privado de su derecho por la naturaleza que le ha dado origen, pensar en el orden natural como en un envidioso enemigo que le arrebata al hombre su auténtico ser. Precisamente por esto podría malograrse «lo auténtico». Ahí radica nuestro interés filosófico, moral y metafísico en el siguiente análisis. Y, por último, en cuanto visión de espíritus grandes y caritativos, que no fueron conscientes de la crueldad que se ocultaba en el ideal, también merece éste ser tratado por sí mismo.

B) PASO SEGUNDO: EL SUEÑO TRASPUESTO A LA REALIDAD O DE LA *DESEABILIDAD* DE LA UTOPÍA

Un examen del ideal utópico mismo (no de su realizabilidad) habrá de referirse a dos aspectos: a su contenido positivo, en la medida en que está insinuado por anticipado –al menos formalmente–, y a su trasfondo negativo, es decir, a la doctrina de que el hombre verdadero *no* ha surgido todavía en toda la historia anterior. Ese trasfondo negativo forma parte del ideal, puesto que le prescribe que no ha de representarse su fruto humano en el cuadro de lo mejor habido en la humanidad anterior («pre-histórica»), sino que eso ha de ser algo totalmente nuevo desde el punto de vista cualitativo. Mentalmente esto es algo realmente irrealizable; más aún, tomado al pie de la letra sería incluso absurdo. Pero en cuanto idea reguladora posee gran relevancia tanto en la lógica como en el *pathos* del argumento utópico. De ese trasfondo forma parte también la precisa ontología del «todavía-no» de Bloch. Veremos cómo la crítica filosófica de tal ontología nos lleva al corazón del asunto mejor que la crítica del «ya ahora» de la consumación final, presentida en sueños. Trataremos ahora ambos aspectos, el contenido positivo del ideal y su trasfondo negativo, por este orden.

1. *Determinación del contenido del estado utópico*

Como es natural, la determinación del contenido del estado utópico es escasa en la bibliografía, puesto que debe ser un contenido tan

diferente de todo lo que nos es conocido. La escasez reina sobre todo en lo que respecta al «aspecto» concreto que tendrá el *hombre* que viva en las condiciones del ideal; no encontramos ni siquiera un esbozo, pues las posibilidades han de quedar abiertas a causa del poder liberador de las condiciones y de la riqueza todavía oculta de la naturaleza humana, que no es predecible a partir de lo que hay en el momento de su atrofia «pre-histórica», es decir, de este presente nuestro. Pese a ello, algo puede obtenerse de la naturaleza formal de las condiciones y, más aún, de la enfática declaración sobre lo que *no* será el caso en el hombre. Con todo, muchos oráculos serán para siempre un misterio impenetrable.

a) El reino de la libertad según Karl Marx

Comencemos por unas célebres palabras de Marx:

> El reino de la libertad empieza de hecho sólo allí donde acaba el trabajo que viene determinado por la necesidad y la finalidad externa; por su propia naturaleza ese reino se encuentra, pues, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha[9].

Las palabras clave son aquí *libertad* y *trabajo*; la libertad que el «reino de la libertad» confiere es, entre otras cosas, libertad con respecto al trabajo o a su necesidad, esto es, liberación de trabajo con fines externos, que son los únicos que fundamentan una necesidad de trabajo. Más aún, la liberación de tal necesidad es la *primera* de todas las libertades, con la que *comienzan* las demás libertades del «reino», y cuya aspiración última es –según ofra frase de Marx– «el desarrollo (en otra parte, "desencadenamiento") de la riqueza de la naturaleza humana». Este desarrollo o desencadenamiento sólo puede tener lugar, por tanto, en el *ocio*, que no sería un ocio ocasional que interrumpiría el trabajo penoso, sino el ocio como forma de vida permanente o predominante. Así es como lo ve en todo caso Bloch, de cuya filosofía del ocio utópico algo habrá de decirse más adelante. En el propio Marx no está esto tan claro a primera vista. El trabajo con un fin no desaparecerá, pero será muy distinto:

> En la fase superior de la sociedad comunista, una vez que haya desaparecido la esclavizadora subordinación de los individuos a la división del trabajo y, con ello, también la oposición entre trabajo corporal y trabajo espiritual, una vez que el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino que se haya convertido en la primera necesidad de la vida... podrá la humanidad escribir en sus banderas: cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. (Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, Berlín, 1946, p. 21.)

El trabajo será voluntario porque procede de una necesidad propia. ¿Qué tipo de trabajo?, ¿qué tipo de necesidad? Tomemos en primer lugar lo último: ¿cómo se convertirá el trabajo *per se* –no su producto– en la «primera necesidad de la vida»? Respuesta: gracias a que el puesto del hombre es ocupado por la máquina y a que lo que la máquina produce satisface la hasta ese momento «primera» necesidad de la vida. El trabajo *mismo* se convierte en necesidad precisamente porque, como «medio de vida», se ha vuelto ya no sólo innecesario, ¡sino incluso inservible e invendible! Y además, tal como quedó transformado en la enajenación, se ha vuelto inadecuado a la dignidad humana. Esto último influye en la pregunta sobre *qué tipo* de trabajo es ése según el cual brota la nueva necesidad y que la nueva sociedad, la gran dispensadora de necesidades, tiene que satisfacer. *No* será, sin duda, un medio de vida, esto es, no estará determinado por la necesidad ni por la finalidad externa. Pues *ese* trabajo, en la medida en que es todavía ejecutado por hombres, es ya en medida creciente (en la sociedad comunista tanto como en toda sociedad tecnológica) el trabajo fragmentado en procesos mecánicos parciales, el trabajo sin alma. Sólo cuando nos liberamos de él, hemos oído decir, da comienzo el «reino de la libertad», cuya abundancia es causada precisamente por la superior productividad de la máquina y la automatización. Ha de ser, pues, un trabajo carente de finalidad el que tiene que saciar la nueva necesidad de «trabajo en sí»; de él cabe imaginar que se convierte, para muchos y los mejores, en la «primera necesidad de la vida», ya para el solo fin de escapar al insoportable vacío de la inactividad. Tales trabajos, que constituyen su propio fin, tendrían que ser inventados precisamente para ese fin (o recuperar el carácter de producción artesanal propio del pasado preindustrial). Surge así la

paradoja de que la necesidad de trabajo (¡*no* de su producto!) se convierte quizás en la necesidad más difícil de satisfacer de todas las que la nueva sociedad se ha comprometido a garantizar al prometer a «cada uno» la satisfacción de «sus» necesidades. Hasta ahora esto ha recibido el nombre de «planificación del tiempo libre», «terapia ocupacional» e incluso «trabajo de emergencia», pero en el reino de la libertad éste debe ser el espacio para el desencadenamiento y el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana, más aún, para la aparición por vez primera de la verdad de esa naturaleza. Pero dado que la necesidad general de trabajo *per se* se concreta individualmente en la capacidad y el deseo de un trabajo *determinado*, y dado que en el reino de la libertad no es lícito que haya ninguna coacción al respecto, el deber de la sociedad con respecto a la nueva necesidad «trabajo» podría formularse –parodiando la fórmula final de la segunda cita de Marx– del siguiente modo: «Cada uno según su capacidad de necesidad, a cada uno según la necesidad de su capacidad». Éste sería el principal programa social –todo un lujo, pues excluye el valor utilitario del trabajo–, y será posible gracias a la nueva capa de esclavos formada por las máquinas automáticas, con una mínima participación del hombre.

En lo sucesivo subsistirá algo de la necesidad de trabajo a causa de unas funciones humanas permanentes necesarias para la marcha de tales aparatos; y la demanda de esos raros residuos de servicios «esclavizadores» y «tediosos» será grande en una estructura en la que se produce la máxima división del trabajo. Por encima de ello está el Estado Mayor de los expertos técnicos (desde los mecánicos, pasando por los ingenieros y los matemáticos, hasta los inventores), los cuales conformarán unas jerarquías de responsabilidad y competencia destinadas a procurar que ese sistema cibernético-mecánico, cada vez más complicado y cuanto más extendido, más sutil (y vulnerable), desde cada una de sus partes se mantenga en el estado de las correcciones, los ajustes y el perfeccionamiento progresivo. Y, por último, por encima de los anteriores, se encontrarán quienes sirvan a la investigación pura, a la investigación de los principios, la cual tiene por objeto la teoría en sí misma y a la que sólo se le puede atribuir un posible valor útil por las eventuales ventajas, obtenidas no deliberadamente, de los nuevos conocimientos. A excepción de este último, todos esos trabajos se hallan bajo el signo de la «finalidad externa», atrapados en «la esfera de la producción material propiamente dicha», más allá de la cual comienza el reino de la libertad. Todos los hombres, incluida en esta ocasión la parte superior de la escala, pagan el precio de la especialización, todos se encuentran condenados a la «esclavizadora división del trabajo», sin la cual ninguno serviría, ni hoy ni en el futuro, a su finalidad. Dudo que aquellos a los que les estaría permitido servir así al reino de la necesidad sintiesen como indignos el hecho como tal y el precio de la limitación que habría que pagar. De esto los protege, si no la propia conciencia de que su hacer tiene un objeto, de que *algo* –mucho o poco– depende de él, la envidia de los muchos que *no* podrán decir lo mismo de su hacer realizado por la necesidad de trabajar. En los niveles inferiores de este escalafón podría todavía pensarse en una rotación, para que del escaso bien pudieran participar los más posibles. Pero esto funciona tanto menos cuanto más alta sea la competencia especializada, es decir, cuanto más satisfactorio sea el trabajo. Y extender ese trabajo no sería ya una forma «utópica» de satisfacer la necesidad fundamental.

A esos residuos de trabajo que tratan con la *materia* y que son los que les quedan a los hombres en la era de la utopía habrá que agregar los servicios sociales *inmateriales* (igualmente necesarios) a personas, que siempre han de ser desempeñados por personas –médicos, maestros, asistentes sociales, etc.–; en ellos es todavía más limitada la permutabilidad rutinaria y, por tanto, también la rotación del personal. Y, finalmente, habrá que añadir también las «inútiles» áreas de trabajo de las bellas artes y el entretenimiento o la diversión, a las que no les faltarán en la sociedad del ocio ni demanda de sus productos ni aspirantes a trabajar en ello. Todos podrán intentarlo, pero pronto se separará el grano de la paja. La distinción, que seguirá existiendo, entre expertos y diletantes, gentes con talento y sin él, originales y vulgares, con numen poético o sin inspiración, se ocupará también en esas actividades de hacer una pequeña selección de quienes cumplen una función social, esto es, que sirven a una necesidad diferente de la suya propia (algo que el verdadero artista hace sin quererlo).

Con esto llegamos al final (siempre que yo no haya olvidado algo importante). Todos los demás hombres –que en el automatizado mundo de la utopía han de constituir la inmensa mayoría, más

aún, que *deben* constituirla– no están tanto liberados del trabajo «útil» (en el sentido más amplio de contribución a la sociedad) cuanto excluidos de él[10]. Para ellos es preciso encontrar algo que sustituya a ese trabajo. Y aquí nos topamos con el *problema del ocio*, planteado expresa y abiertamente no por Marx, sino por Bloch, es decir, con el problema de llenar el ocio con un contenido humanamente digno, en el cual debe cumplirse precisamente el sentido humano de la utopía. En la medida en que sobre esto podamos sacar algo en claro (lo que puede ser sólo muy poco en el estadio de la profecía, por muy locuaz que ésta sea), habremos de buscarlo en el gran *enfant terrible* del utopismo, en Ernst Bloch, quien durante toda su vida no se recató de profesar su fe en el sueño infantil de una Edad de Oro como *paraíso del ocio*. De la inevitabilidad de que la tecnología deje anticuada la fuerza de trabajo humana comienza a brotar y florecer el ideal de una fuerza de trabajo liberada del «sórdido» servicio a las necesidades externas y dedicada a las necesidades «auténticas», «por fin puramente humanas», «únicas verdaderas» y «solas humanamente dignas» (entre esas necesidades se encuentra su propio uso): el ideal desiderativo del *ocio activo*. A sus elocuentes profecías nos dirigimos ahora para obtener más detalles.

b) Ernst Bloch y el paraíso terrenal del ocio activo

Bloch habla sin reparos de «el sueño despierto de una vida perfecta» (P.H., p. 1.616), o también del *regnum humanum* (p. 1.619), de la «protointención de la Edad de Oro» (p. 1.621), de la «meta absoluta» (p. 1.628) y –última palabra de toda una obra dedicada a la esperanza– de «algo que brilla para todos en la infancia y en donde nadie ha estado todavía: patria», que es el *movens* último de las aspiraciones marxistas. Esto es infinitamente más que la justicia, que el bien, que la conmiseración, que el amor, más que toda otra preocupación por el destino humano (en este mundo); y es cualitativamente diferente de todo ello. Todos pueden ejecutar su tarea en el mundo sin tal expectativa y nunca lo hacen por ella (aunque estuviera presente). Esto significa que, según Bloch, el marxismo quiere la *utopía*, nada menos; y sin duda que el marxismo puede ver

la justicia, etc., como «tiro de caballos» para la venida de la utopía, incluso como parte de sus frutos, pero más probablemente como algo rebasado por ella. (En los cuadros que Bloch traza del tiempo final no aparecen las viejas virtudes.) A otros marxistas acaso les resulte embarazoso este absoluto, pero el propio Marx, más parco al hablar de ello, concedió de palabra y de obra a sus seguidores el derecho a entender mesiánicamente su doctrina. Todo esto –la vida perfecta, el *regnum humanum*, la Edad de Oro, la meta absoluta, la patria finalmente hallada– está ligado al *ocio* como estado universal. Que ese estado tiene como *condición* la «reconstrucción de la naturaleza» («del planeta Tierra») fue ya apuntado antes, y allí se dijo lo que era preciso acerca del aspecto material de su realización. Pero ¿cómo sería ese ocio una vez se hubiera cumplido su condición?

Al comienzo de un amplio parágrafo titulado *El ocio como meta irrenunciable, sólo a medias investigada* se dice:

> Desaparecen las diferencias entre el trabajo manual y el mental, entre la ciudad y el campo, y sobre todo, en lo posible, la diferencia entre el trabajo y el ocio... [Una sociedad sin clases] elimina del hombre la enajenación del trabajo, esa enajenación en la que el trabajador mismo se siente enajenado, alienado, convertido en mercancía cosificada, y desdichado, por eso, en su trabajo. La sociedad sin clases aleja del ocio, por medio de la des-enajenación, el vacío inane, el domingo que se corresponde (no que «contrasta») perfectamente con la aridez del trabajo... (p. 1.080 y ss.).

A esto hay que añadir una frase anterior:

> Una sociedad que como tal se hallará ella misma más allá del trabajo no tendrá ya, por ello mismo, ningún domingo y ningún día festivo separados, pero así como tendrá la afición favorita como profesión, la fiesta popular como la más hermosa manifestación de su comunidad, así también podrá, en un desposorio feliz con el espíritu, experimentar con él su *cotidianidad festiva* ... (p. 1.071 y ss.; el subrayado está en el original).

i) El «desposorio feliz con el espíritu»

De los diferentes puntos que componen este ditirambo tomaremos en primer lugar el del «desposorio feliz con el espíritu». Este miembro de la unión matrimonial no parece muy apto para tal relación, a juzgar por todas las incómodas cualidades que creemos conocer de él, y estamos ávidos por saber cómo se adaptará a ella. Sin embargo, no hay duda de que tal cosa se producirá gracias a la «desaparición de la diferencia entre el trabajo manual y el mental». Ya nos encontramos con esta charada del marxismo cuando citamos la profecía de Marx de que con la desaparición de la esclavizadora subordinación de los individuos a la división del trabajo desaparecería también la oposición entre el trabajo físico y el espiritual (véase antes, p. 315). Nadie ha podido explicarme todavía qué puede significar esto. Aparentemente Marx subsumía tal denostada oposición en el fenómeno más general de la «división del trabajo», condición previa y primera de la cultura y de todas las capacidades superiores. Lo que no se dice es cómo en la sociedad sin clases va a desaparecer la división del trabajo como tal sin que desaparezca a la vez el producto de ella, que es precisamente la cultura elevada e incluso sus mecanismos externos de funcionamiento. También en el seno del trabajo espiritual, no menos que en el del corporal (más bien al contrario), hay que pagar el precio de la especialización. Y uno se pregunta si Marx hubiera deseado cambiarla por un diletantismo general donde todos pudieran hacer todo (aún entonces subsistiría la oposición entre las actividades mismas). Difícilmente puede atribuirse tal idea a persona tan docta, a quien, por lo demás, le resultaba totalmente extraña cualquier visión idílica al estilo de Rousseau. Sin embargo, la transformación tecnológica del trabajo ofrece quizás otra interpretación, especialmente cuando la desaparición de la «oposición» entre el trabajo manual y el espiritual es llevada por Bloch al extremo, hasta la desaparición incluso de la «diferencia» entre ambos. Esto podría referirse al hecho, ya ahora visible, de que lo puramente «corporal» (la fuerza de trabajo física) disminuye con la progresiva tecnificación de *todos* los procesos de producción en los que todavía interviene el hombre, de lo cual parece deducirse que la participación cerebral aumenta proporcionalmente (la participación, ¡no la cantidad total de actividad cerebral!). Si lo corporal, así entendido, acabara por desaparecer gracias al

progreso, entonces desaparecería de hecho en los procesos productivos la supuesta «oposición» –dado que iría desapareciendo uno de sus polos– y, de este modo, también desaparecería la *diferencia* genérica entre esos procesos y los géneros hasta entonces clasificados de «trabajo espiritual», puesto que aquéllos se habrían convertido en *éstos*. Si fuera esto lo que se quería decir, sería sin duda un elemento importante y correcto, pero que produciría efectos completamente distintos, sería un elemento que nada tiene que ver con la estructura de clases y la propiedad de los medios de producción, sino con un problemático fenómeno que las acompañaría: la técnica. Con razón ha podido decirse siempre que el trabajo del relojero es más «espiritual» que el del herrero, el cual exige un esfuerzo corporal mucho mayor (si bien asimismo la agudeza sensorial y motora del trabajo de precisión es, en último término, un trabajo corporal, aun cuando no pueda ser calculado en términos de gasto de calorías). En la medida en que bajo el signo de la técnica todo trabajo se aproxima al tipo de trabajo del «relojero» en detrimento del del «herrero», podría hablarse de una progresiva «espiritualización» del trabajo humano y, por consiguiente, de una mitigación de la mencionada «oposición» o «diferencia»[11]. Mas ¿nos encaminamos hacia ello? ¿Es el trabajo de quien únicamente vigila la máquina, de quien corta en serie *una* ruedecita de un reloj, o la máquina que ejecuta *un* paso en la composición de las piezas –¡y ése es el siguiente paso del progreso!– más «espiritual» que el trabajo del relojero que compone todo artesanalmente y que ha sido superado por la tecnología? ¡Al contrario! Es más pobre espiritualmente, y *¡lo es precisamente en la misma medida en que es más pobre físicamente!* La pérdida de la diversidad (¡y el esfuerzo!) físicos va acompañada de la pérdida de actividad espiritual. *Al quedar sin trabajo el cuerpo, también el espíritu se queda sin trabajo.* Dentro de cada trabajo concreto nunca se *ha dado* esa supuesta «oposición»; lo que en él había y hay es más bien una relación de *condicionamiento recíproco*: el trato corporal con la materia instruye al cuerpo, a los miembros, a los sentidos, a los nervios... *y* al espíritu, por cuanto ocupa a todos ellos, los familiariza consigo mismos y con el objeto (¡nunca lo uno sin lo otro!) y manifiesta así en la resistencia de la materia y en la aparición de sus cualidades las capacidades ocultas de que estamos dotados. Si se ven privadas de ese alimento,

todas esas cualidades degeneran. La reducción de lo físico a monótonos trabajos residuales –la reducción de lo cinético a puras «manipulaciones», de lo sensorial a la lectura de indicadores– reduce también la participación del espíritu en el trabajo. Dicho de modo más general: separarse de la materia significa separarse del espíritu. Vistas, pues, las cosas sin prejuicios, no se trata en absoluto de una desaparición de la oposición por la supresión de *uno* de sus polos (el físico), sino de su desaparición ¡por la supresión de *ambos*! La oposición que en realidad se debilita (se estrecha) es la que hay entre el trabajo y la ausencia de trabajo, entre el obrar y el no obrar, a causa de la minimización del carácter realmente *activo* del «trabajo».

La oposición que así subsiste, más aún, que crece, es la existente entre *todo* trabajo así transformado que quede y el trabajo auténticamente espiritual, en el que nada habrá cambiado, puesto que, por su propia esencia, *en él* nada puede cambiar. *Éste* será, siempre que se realice seriamente (y no puede ser de otra manera), el último lugar de *trabajo real* –completa atención, constancia, absoluto interés, abnegada perseverancia, firmeza, paciencia (con el riesgo del fracaso) e incluso esfuerzo corporal (¿no es acaso un esfuerzo corporal, por ejemplo, el esfuerzo visual que requieren el microscopio, el espectroscopio o el telescopio, el continuo contraste de pormenorizados datos sensoriales, las fatigas de la *observación* en general?)–; será la más libre de todas las actividades, pues sólo depende de mí, y a la vez será la menos libre, pues siempre embarga al hombre entero y no puede ser menor su precio. Así pues, la oposición entre *este* trabajo –asunto de relativamente pocas personas– y el resto de los trabajos que seguirán existiendo se habrá *agudizado*; y no a causa de la intervención de lo corporal en estos últimos, sino a la inversa, a causa de su atrofia en el aspecto corporal y espiritual al mismo tiempo, a causa de su nulidad psicofísica bajo el dominio de la técnica, en pocas palabras, a causa de su atrofia *en cuanto* trabajo[12].

A las facultades que se hallan *ahí* muertas de hambre, amenazadas de atrofia, y que además, para honra del hombre, son necesidades, habrá que encontrarles un sustituto *fuera* del trabajo: el cinético-muscular, en el atletismo y el deporte (del que también participaría, con menos tiempo libre, el trabajador espiritual); el sensorial-perceptivo, en un abundante surtido de imágenes disfrutadas pasivamente; y el intelectual, en crucigramas y problemas de ajedrez. Esto sucede no a causa de la «alienación» y la «enajenación» capitalistas, sino a causa de la «alienación» y la «enajenación» *tecnológicas* del trabajo, que con su productividad –no alcanzable de ninguna otra manera– tan necesaria es para la utopía en cuanto condición para el ocio en la abundancia como para el capitalismo por razón del beneficio, y de la cual no hay vuelta atrás. Sólo el trabajador espiritual no tendrá ni necesidad ni tiempo para tal sucedáneo (ni gusto por él). Así pues, el «desposorio feliz con el espíritu» no podrá consistir en eso. Dejemos en paz este misterio y preguntemos sencillamente en qué consiste el «ocio activo» de la utopía para Bloch, que no siente más que desprecio por los sucedáneos que llenan el vacío (que él imputa al capitalismo).

ii) La «afición favorita» y lo humanamente digno

Contrariamente a Marx, Bloch ha visto que el ocio plantea un problema y que éste será en último término *el* problema de la utopía una vez realizada en lo material. Bloch habla abiertamente de la «extremadamente nuda cuestión del ocio», es decir, de «un problema que finalmente se manifiesta como el *problema de la esencia* de sus contenidos cada vez más concretos», al cual hay que dar una «respuesta humana» que sólo puede encontrarse en la utopía misma con ayuda de los «maestros» que entonces gobernarán («el gobierno y la dirección de los maestros» son sus eufemísticas palabras, P.H. p. 1.086); habla de «la nueva penuria del ocio mismo», que (como es propio de la penuria) «produce» una «nueva superestructura», su propia «ideología», con respecto a sus «contenidos humanos» (p. 1.083); es justo la «respuesta» buscada, presumiblemente apoyada en la autoridad oficial de aquellos maestros gobernantes. El ocio es todavía una *terra incognita*, y, para obtener «respuesta» a la cuestión que plantea, seguramente habrá que esperar a los futuros maestros.

No obstante, Bloch dice ya algo sobre lo que sería un «contenido humano» y, en primer lugar, algo fundamental de carácter formal: que la felicidad de la existencia utópica *no es pasiva, sino activa*, esto es, que no consiste en el mero disfrute de bienes de

consumo, sino en una *actividad*, de tal manera que permanece fiel al concepto aristotélico de *eudemonía*: ocio activo, no holganza. Y también sobre la índole de esa actividad puede hacerse una extrapolación a partir de la experiencia de la sociedad burguesa (a la que yo añado la sociedad aristocrática): «la afición favorita como oficio». A lo citado sobre este concepto agréguese lo siguiente:

> Allí donde, como ocurre en Norteamérica, la casi fortuita profesión, el *job*, a muy pocos hombres colma, hay por ello numerosas aficiones favoritas, *hobbies*. Y las aficiones favoritas sólo desaparecerán una vez que ellas representen la verdadera profesión. Hasta entonces habrá que aprender de ellas de qué modo se sueña privadamente el ocio colmado: como trabajo que aparece como ocio. (P.H., p. 1.066).

¿Cómo puede convertirse la afición favorita en profesión? *Colmando el día*. La *otra* característica de la profesión –la de que en su ejecución o en su resultado se cumple una *función* en el sistema público de las necesidades– queda, en las supuestas condiciones de la utopía, casi rehusada a la «afición favorita como oficio», pues la mayor parte de tales funciones son llevadas a cabo por el aparato técnico, y la mayor parte de la participación humana residual en ellas –al servicio de la máquina– es de una clase tal que *no* resulta apropiada para la afición favorita. La afición favorita es una actividad porque en sí misma proporciona alegría (lo cual, si se tiene suerte, puede también ocurrir en la actividad necesaria y utilitaria) *y* porque se hace *solamente* por causa de esa alegría y no por un deber o un fin externos. De suyo estas dos cosas –alegría y utilidad, e incluso alegría y obligación– no se excluyen, pero lo que ocurre en la afición favorita es precisamente esto: que la eventual alegría no es una bienvenida circunstancia concomitante a la realización de algo útil, sino que, a lo sumo, una utilidad eventual es la consecuencia concomitante de una alegría en la producción; y, por los motivos ya apuntados, en la utopía esta feliz coincidencia sólo cabe aguardarla en los casos más raros. Presumiblemente será más rara que la coincidencia opuesta de obligación y alegría en los trabajos de la humanidad preutópica y, en general, en la sociedad que no se hallaba tan saturada de tecnología. Mas la saturación tecnológica es condición indispensable para que el ocio pueda ser elegido libremente en la utopía. De este modo la afición favorita convertida en oficio sólo puede agregar a la actividad vital de la técnica impersonal algo que es prescindible y que no puede alardear de otra importancia social que la psicológica (socavada esta misma por el irrealismo de la ausencia de función objetiva). La práctica exclusiva de la afición favorita queda desvalorizada por lo mismo que constituía el valor de la anterior práctica de la afición favorita como algo añadido a la profesión, por su superfluidad. Y con el saber acerca de eso –saber que no cabe ocultar– vuelve a perderse una parte de la ganancia psicológica, la de la ocupación como tal (al final, como habremos de mostrar, se pierde incluso la originaria *alegría* por esta ocupación concreta, ahora convertida en una obligación constante). En nada puede perjudicar a las aficiones favoritas carentes de resultado tangible, como el navegar o el recorrer montañas, la superfluidad que les es esencial; pero difícilmente se las puede imaginar representando el papel de una «profesión» ficticia. Sin embargo, cuando la afición favorita privada produce algo, cuando da lugar a un resultado tangible al que el obrar apunta, ese «algo» puede aumentar como por juego, en la pequeña escala de una economía preindustrial y privada, la producción total del aparato serio: por ejemplo, la pasión por la pesca aumentaría el producto de la industria pesquera; la horticultura, el producto de las grandes plantaciones; la alfarería artesanal, el producto de la industria cerámica; la tejeduría, el producto de la industria textil; el bricolaje, una parte del producto de la industria técnica, etc., etc. Nada habría que objetar a esto; y, además, junto a los numerosos productos convencionales y de dudosa calidad, tal vez se introduzcan así en la oferta del mercado también otras cosas de gusto mejor y más original. La mayor parte serviría, totalmente al margen de la economía, para alegrar (o dejar perplejos) a los amigos, pues a alguien habrá que colocarle esos productos. Quien no se sienta perturbado por tal rebajamiento del ideal del ocio a terapia ocupacional podrá contemplar como digna de la «utopía» la meta de un buen abastecimiento de la población al que se añade una autosatisfacción del individuo ajena a ello; quien ante ello sólo sienta desprecio habrá de sufrir precisamente

en la felicidad de la utopía. En esta forma la utopía parece al menos no encerrar contradicciones internas y ser, por tanto, posible en la realidad. El individuo tendrá que vetarse el entusiasmo por ella. Pero entonces habrá que sopesar muy fríamente si vale la pena pagar el precio exigido para el advenimiento de la utopía: el elevado coste humano de la revolución. Y esto tanto más cuanto que el cuadro que de ella se perfila muestra un sospechoso parecido con lo que toda humanidad futura producirá, bajo un régimen político u otro, a medida que avance la técnica planetaria. Es esto lo que proporciona su material al reciente género literario de la «utopía negativa», del que Aldous Huxley nos ofrece un buen ejemplo. Entre las opciones que se nos presentan –que quizás hayan de incluirse *necesariamente* dentro de esa categoría, aun cuando se revistan de lo contrario– la versión marxista podría ser en todo caso la mejor o la menos mala, pero sólo lo sería por su falta de claridad, por su falta de concreción, a que no quieren renunciar, por su preocupación humanista, los utopistas negativos honestos.

Pero en esta concepción de la afición favorita como oficio hay serios defectos que despojan a la utopía así diseñada no sólo de su encanto, sino también de toda razonable deseabilidad. Y, dado que la orientación hacia ella constituiría ya un pernicioso error, hemos de someter a un nuevo examen concepto tan irreal, con la intención de disipar aquella falta de concreción. Para su desvelamiento recorreremos estos tres pasos: la pérdida de la *espontaneidad* en la «afición favorita» convertida en deber; la pérdida de la *libertad* en su necesario control público; la pérdida de la *realidad* en su carácter ficticio. La relación entre el trabajo «humanamente digno» y el «humanamente indigno» quedará curiosamente invertida. Y se mostrará que el error fundamental de toda esa concepción, tanto en Marx como en Bloch, es la *separación del reino de la libertad del reino de la necesidad*, esto es, la idea de que el primero da comienzo donde acaba el segundo, la idea de que la libertad se encuentra *más allá* de la necesidad, en vez de consistir en su encuentro con ésta.

2. *Crítica de la «afición favorita como oficio»*

a) La pérdida de la espontaneidad

Uno de los rasgos más atractivos de la auténtica afición favorita es la espontaneidad y, en estrecha unión con ella, su práctica «adicional»: según el humor y las ganas que se tengan, cuando y en la medida en que se disfrute con ella y como alternativa a la ocupación principal, a menudo incluso como contrapeso estabilizador, «dietético», por así decirlo. Es característico de la afición favorita el que no se realiza totalmente en serio, el que nada depende de ella, el que no implica obligación alguna para con nadie. Para que lo lúdico quede validado como tal, ha de haber alguna ocupación «seria» que se le oponga. La elección de una afición favorita no tiene por qué significar que se la prefiere a la ocupación principal, ni que ésta dejaría de realizarse si se pudiera optar por la otra, ni siquiera que la ocupación dada no «colma» (= no satisface en cuanto ocupación principal); significa tan sólo que no somos tan limitados y que el gusto por las cosas y por el ejercicio de las capacidades es más amplio y no se reduce a *ninguna* área profesional concreta, con su habilidad específica *(skill)*. A la indicación de Bloch sobre la difusión de los *hobbies* en Norteamérica, yo puedo agregar que el representativo *WHO'S WHO* de las grandes personalidades de todos los campos profesionales incluye el apartado *hobbies* (cuando los interrogados los revelan). Y a nadie se le ocurre concluir de su manifestación que a esa persona le sea más querida su «afición favorita» que su profesión o que pudiera considerar la idea de sustituir ésta por aquélla. Tampoco sería legítimo concluir que su celo profesional o el interés por su tarea sean escasos. Quien no esté acostumbrado a observar estas cosas puede fácilmente cometer errores. Todavía recuerdo a cierto químico con quien ocasionalmente coincidía yo en reuniones, cuyo apasionamiento al hablar del cultivo de las rosas (compartido por el resto de los presentes o aceptado con complicidad) me llevó a hacer a mi esposa la observación de que su entrega a la química no podía ser grande. Unos años después recibió el premio Nobel, y no precisamente de jardinería. He conocido después a muchos sabios que practicaban incluso con extrema-

do celo sus aficiones favoritas, pero que ni por un instante habrían pensado en cambiarlas por su profesión. Bloch podría decir que, en estos casos, las personas mencionadas tienen por oficio aquello que más aman y que él no se refería a tales privilegiados, sino a aquellos, mucho más numerosos, en los que no es ése el caso, a aquellos que se encuentran presos de un trabajo tedioso que en realidad no eligieron, sino que tomaron por imperativos económicos. Pero no se da cuenta de que *cualquier* «en vez de», si se hace de él una obligación única y constante, acabará convirtiéndose en un trabajo tedioso y en una imposición. A excepción del caso anterior, ciertamente privilegiado, de un trabajo creativo, que de caracterizarse por algo sería por la espontaneidad (si bien también ahí hay buena parte de trabajo pesado y fatigoso que en modo alguno podría ser querido por sí mismo), la actividad principal, elegida en principio espontáneamente, va perdiendo en su ejercicio aquella espontaneidad propia de una afición favorita que se ejerce ocasionalmente, la alegría por «lo otro», por su «innecesaria» adicionalidad, por su esquivez y privacidad. Quien tenga una ocupación fija buscará una afición favorita, lo cual nada tiene que ver ni con el amor ni con el odio a la profesión, y ni siquiera con el aburrimiento o la indiferencia. Tampoco la diferencia entre profesión querida y profesión «casual» supone aquí diferencia alguna, y sólo raras veces la supone el anhelo de otra distinta (cuya no satisfacción será la mejor garantía para que el sueño conserve su belleza). Dudo que un maquinista deseara coleccionar mariposas permanentemente, aun en el caso de que desempeñara su trabajo por circunstancias externas (perspectivas de trabajo, por ejemplo) y no por gusto. Apuesto a que su profesión, con todas sus incomodidades, le proporciona, sin embargo, más satisfacción y autoestima que la afición favorita que practica en su tiempo libre, la cual, de convertirse en la ocupación principal, perdería probablemente su atractivo.

Habrá sin duda quien haya «equivocado su profesión», o así lo crea al menos, y tenga durante toda su vida la sensación de que, de haberlo permitido las circunstancias, sus capacidades se habrían aprovechado mejor en algo diferente, mejor adaptado a ellas. A este respecto (ya que he empezado a sacar recuerdos personales) he de pensar en mi padre, que, siendo el mayor de nueve hermanos, tuvo que ocupar tempranamente el puesto del cabeza de familia –como

sucedía por aquel entonces en las familias judías– antes incluso de haber terminado el bachillerato (pese a haber sido un excelente alumno). Hubo de conseguir una dote para sus hermanas y tuvo que proporcionar a sus hermanos los estudios universitarios con que él había soñado. La aflicción producida por este sacrificio que el deber le impuso le acompañó durante toda su diligente y próspera vida de fabricante (en este caso, además, sin buscar refugio en aficiones favoritas extraprofesionales, excepto la más excelente: ver cumplido su sueño en su hijo). Si la vida de sus hermanos que pudieron estudiar en la universidad fue más rica que la suya, no lo sé; pero sí sé que no fue más moral. Para evitar tales frustraciones de talentos e inclinaciones, especialmente en las capas más pobres, no se precisa ninguna utopía del ocio, bastaría con seleccionar adecuadamente a quienes estuvieran mejor capacitados y proporcionarles después ayudas públicas; para ello quizás una sociedad socialista ofrezca presupuestos mejores (siempre que la rigidez de la ideología no vuelva a estropearlos). Nada tiene esto que ver con un «ocio colmado», con un «trabajo que aparece como ocio» o con la «afición favorita».

Mas no es lo más grave la pérdida de la espontaneidad, que hace que la afición favorita deje de serlo en cuanto se transforma en profesión. Mucho más preocupante es la pérdida de su privacidad y, con ella, de una condición primordial de la *libertad*.

b) La pérdida de la libertad

Enlacemos con la observación anteriormente hecha acerca de las aficiones favoritas que carecen de un resultado tangible (como el navegar) y a las que la conciencia de su superfluidad no les causa problema alguno. No obstante, comparten *un* resultado con todas las demás: el gasto que ocasionan, que habrá de ser afrontado por la caja pública, puesto que ya no existiría la privada. Esto significa que el Estado ha de financiar las aficiones favoritas de todos, lo cual le da de inmediato derecho a un *quid pro quo*. El primer *quid* consiste en que todos tienen su afición favorita y la ejercen como profesión. El Estado tiene un interés vital en ello –no en los posibles bienes que se produzcan–. Y no tanto por la salvación del alma

de los individuos cuanto por la estabilidad del orden general; pues el vacío provocado por el desempleo –en este caso, por una *abastecida* holganza– podría «llenarse» con otras cosas: con las mismas a que conduce la *pobreza* del desempleo: adicción a las drogas, búsqueda de estímulos de toda suerte, criminalidad, etc. La experiencia más reciente muestra que esto afecta tanto a las capas más desfavorecidas como a las más privilegiadas (a su mimada juventud). Poca diferencia hay en que se trate del barato aguardiente o de la costosa heroína. Así pues, la holganza, que se ha convertido en algo *posible*, no puede ser *tolerada* por la utopía en razón del peligro social de anomia que entraña, quizás incluso de demencia colectiva[13]. Nada sería dejado a la necesidad espontánea de trabajar y al capricho de los individuos. Que se convierta en «la primera necesidad de la vida», como Marx postula, eso es en el mejor de los casos una expectativa estadística cuyos valores numéricos podría calcular, de haberla, una psicología social científica.

Así pues, tener una afición favorita y ejercerla como oficio principal será para el individuo el primer mandamiento público, su deber social primordial; y su imposición será efectiva gracias a que el reparto de los bienes, cuya posesión previa es la condición primera del ocio, se hará *depender* de ello. San Pablo decía «quien no trabaje, que no coma»; aquí se dice «quien no tenga una afición favorita, que no coma». El «puedes» se convierte en un «debes», lo cual es sin duda una bendición para estos pensionistas del Estado, que de lo contrario estarían condenados al mero consumo. De esto se deduce inmediatamente que habrá que dar pruebas de la actividad realizada en el ocio; por ejemplo, mediante la entrega del «producto», fuera éste el que fuera. Pues, en caso contrario, podría el haragán simularla. Éste sería el siguiente *quid pro quo* del abastecimiento dispensado públicamente, el cual abarca los costes de las aficiones favoritas. Puesto que esos costes pueden ser considerables y de muy diversos tipos, según las diferentes aficiones favoritas, que en general requieren un determinado equipamiento (hornos en la alfarería, tornos en la metalurgia, etc.), el poder público habrá de reservarse la última palabra en lo referente a la distribución de las aficiones favoritas entre la población, la orientación hacia unas y la disuasión de otras, las más corrientes o las costosas. Y también habrá de hacer una selección de los aspirantes. Aquí nos encontramos de nuevo con pruebas

de aptitud, tests psicológicos, tribunales, ficheros; en definitiva, con la asignación pública de las aficiones favoritas individuales[14]. «Aspirantes» a algunas los habrá en el mejor de los casos; otros carecerán de una predilección por algo concreto, algunos no tendrán siquiera el menor deseo de trabajar, lo cual habría de subsanarse asignando un conveniente contenido a su ocio con el fin de que no concibieran ideas extrañas. Esto puede ir desde la orientación psicológica individual de los disciplinados (con estudios de personalidad a partir del período escolar), pasando por las diversas formas de presión o «condicionamiento» en los renuentes, hasta el simple «ordeno y mando» aplicado a los más renitentes. También será tarea del aparato dirigente idear contenidos nuevos para el ocio, contenidos más atractivos, más deseables, permitidos y aprobados por los maestros supremos y con la infraestructura de una completa «ideología»[15]. Así es como se concreta lo que Bloch expresa en su profecía:

> Una vez que hayan desaparecido el Estado y toda suerte de gobierno sobre los hombres, tanto el gobierno como la dirección de los hombres por maestros encontrarán suficiente libertad y ocio para despertar el ansia por el contenido total de la libertad. Para dar una respuesta humana a la extremadamente nuda cuestión del ocio, a un problema que se manifiesta finalmente como el *problema de la esencia* de sus contenidos cada vez más concretos (P.H., p. 1.086; subrayado en el original).

Inténtese imaginar la clase de burocracia omnipresente, con sus largos brazos y sus miles de ojos, que se inmiscuirá en la vida privada de los individuos y que, como órgano de los maestros gobernantes, tendrá tantísimo que hacer; y que así soluciona para sus propios miembros, muy numerosos, el problema de la ocupación, ocupándolos en buscar ocupación para los demás. Nada más diremos acerca de la libertad en el ocio de la utopía.

c) La pérdida de la realidad y de la dignidad humana

Pero lo peor es que todo esto no servirá de nada, pues no es más que pura *apariencia*. Ninguna ideología podrá hacer que los desti-

natarios de tales ocupaciones se engañen sobre *esto*: que lo mismo da que la ocupación no se lleve a efecto, se aplace o se realice con negligencia, pues no se recibirá mayor daño que el de la desaprobación social. La fantasmalidad de la irrealidad se abate sobre toda esa simulación del «como si» y provoca un inimaginable *taedium vitae*, cuya primera víctima será la alegría incluso en la afición favorita que ha sido elegida. Ninguna persona seria puede ser dichosa en una apariencia constante y evidente. Pero no son las personas serias las que importan, con tal de que la mayoría, menos exigente en su autoestima, se encuentre a gusto en tal situación. Pero lo ficticio de la existencia tendrá efectos desmoralizadores sobre todos, pues con la pérdida de la *realidad* se perderá también la *dignidad*, de modo que estar satisfecho implicaría no ser ya digno. Quien desee hoy la dignidad del hombre no podrá desear tal contento para los hombres venideros, sino más bien temerlo.

¿Se pierde la dignidad? ¿No era justamente lo contrario lo que Bloch afirmaba?

> Suficientes preocupaciones de la existencia subsistirán, una vez se haya acabado con la preocupacion *más sórdida* de todas, la del jornal... Cuanto más concordante económicamente sea la sociedad... con más fuerza surgirán las *auténticas* discordancias de la existencia, las *humanamente dignas*»; y: «... cuando esas discordancias lleguen finalmente a ser *puramente humanas*, *humanamente dignas*, esto es, cuando conciernan a las *únicas verdaderas preocupaciones existenciales*» (P.H., pp. 1.072 y 1.083; el subrayado es mío).

¿No eran acaso humanamente dignas las «discordancias» de la lucha por la existencia en la naturaleza y las de la obligación de trabajar para ganarse la vida? ¿No lo eran las del primitivo cazador, del labrador y del creador de mitos? ¿No era humanamente digno nada de lo que el coro de *Antígona* cantaba como lo «grandioso» del hombre? ¿Vive de un modo indigno el esquimal que arranca al hielo ártico el alimento para sí y los suyos, tal como la necesidad se lo impone, y hace, en cambio, algo «humanamente más digno» quien no necesita hacerlo, sino que puede «permitírselo» y lo realiza porque le divierte, para ponerse a prueba, para adquirir fama o para ejecutar una tarea social? ¿Eran sórdidas las preocupaciones

del navegante fenicio que soportaba el sol abrasador, las tormentas y lo desconocido, en costas extrañas, con la intención de sacar alguna ganancia, mientras que quien navega por deporte, sin estar forzado a ello, cumple con las verdaderas preocupaciones (una de las cuales consistiría en decidir qué se va a hacer con el tiempo libre)? Esto es totalmente absurdo y no hay duda de que tampoco Bloch puede creerlo. Él piensa en preocupaciones existenciales más nobles que los deportes acuáticos, preocupaciones que subsistirán una vez hayan desaparecido las sórdidas. Todavía habremos de decir algo de ellas. No obstante, también a ellas las afecta la pérdida de la realidad; y, en cualquier caso, la calificación de «indignas» seguiría recayendo sobre las que hubieran sido suprimidas. Pero el supuesto trueque de *realidad* por *dignidad* que se produciría con aquella noble supresión deja al descubierto el error decisivo de la entera concepción utópica: el error de que *la libertad comienza donde acaba la necesidad* (o, en palabras de Marx, «el reino de la libertad empieza... allí donde acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa»).

d) Sin necesidad no hay libertad: la dignidad de la realidad

Sólo el más profundo desconocimiento de la esencia de la libertad puede pensar así. La libertad consiste y vive, al contrario, en continua confrontación con la necesidad; también consiste sin duda en lo que le gana a ésta y que puede llenar después con contenidos propios; pero más aún, y *en primer lugar*, consiste en esa lucha, con todas sus fatigas y su siempre incompleto éxito. El *apartamiento del reino de la necesidad despoja a la libertad de su objeto*; sin éste la libertad será algo tan vano como una fuerza sin resistencia. Una libertad vacía –al igual que un poder vacío– se anula a sí misma *y* anula también el auténtico *interés* por la tarea que, pese a todo, ha emprendido. Fácilmente podemos darnos cuenta de que en tales circunstancias podría despertarse el anhelo de ocasiones en las que repentinamente se produjera «algo serio»: un terremoto, una inundación, un gran incendio, donde uno tendría que sacar a luz el hombre que lleva dentro y le estaría permitido mostrar de qué madera está hecho, donde se distinguiera a los intrépidos de los indecisos, a los

animosos de los pusilánimes, a los que estuvieran prestos al sacrificio de los egoístas, y donde el sentido común, alertado por el peligro, entrase en funcionamiento. Y en caso de que la naturaleza se resistiera a producir catástrofes, siempre podría la obra humana de la guerra ocupar su lugar. Quien tenga edad suficiente recordará el funesto entusiasmo con que la juventud de una burguesía materialmente saciada saludó el estallido de la Primera Guerra Mundial (esto pertenece a mis recuerdos alemanes), una guerra con consecuencias que nadie pudo haber deseado. De tal modo puede extraviarse el hambre de una realidad que se nos niega; si se le cerrara cualquier otra salida, esa hambre podría llegar al crimen, que es a su manera «algo serio». En cualquier caso, no hay visión profética ninguna que pueda asegurarnos cómo será en realidad «el desencadenamiento de la riqueza de la naturaleza humana floreciendo del suelo de la necesidad dominada» (P.H., p. 1.608), ni que pueda decirnos qué cosas hará surgir ese «desencadenamiento» del fondo del corazón donde precisamente la necesidad las había encerrado.

Pero supongamos que el destino de la dignidad humana en ese ocio seudoactivo del paraíso utópico fuese un destino no violento y que su paz no se viera turbada por tales caprichos del corazón. La muerte *pacífica* de esa dignidad no dejaría de ser una catástrofe. Al desaparecer la seriedad de la realidad, que es siempre también necesidad, se desvanecería asimismo la dignidad, que se ofrece al hombre precisamente *en relación* con lo real-necesario. El juego como profesión, lejos de representar lo humanamente digno, lo excluye. De manera que podemos afirmar que *¡no existe ningún «reino de la libertad» fuera del reino de la necesidad!* Mientras la ocupación principal del ocio haya de ser la afición favorita, la utopía no traerá la libertad y la dignidad, sino que las perderá para siempre. Y aparte ese invisible aspecto moral, también habrá la utopía de fracasar práctico-psicológicamente en cuanto sistema de ocupaciones laborales ficticias: la seudoactividad protege de la anomia o la desesperación tan poco como la inactividad; lo cual, en bien del hombre, es casi un consuelo.

3. *Otros contenidos del ocio: las relaciones interhumanas*

Volvamos la vista nuevamente hacia las «únicas verdaderas preocupaciones existenciales» que subsistirán también en la sociedad sin clases y producirán sus propias «discordancias», más aún, también «contradicciones». Éstas ya no serán «antagónicas», como las de la sociedad de clases, pero dejarán para la «ideología» el oficio de «dentro del ocio hecho posible en general... exponer fórmulas anticipadas para su solución» (P.H., pp. 1.082 y ss.). ¿Cuáles podrían ser esas discordancias «puramente humanas» y «humanamente dignas»? Nos proporciona una pista lo que Bloch califica como «tarea de la ideología hecha ahora comunista»: «la conformación cada vez más rica y profunda de las relaciones humanas», la «iluminación interhumana» (ibídem)[16]. Ahí hay sin duda un terreno abonado para las discordancias, que tampoco la ausencia de clases evitará. «Un muchacho ama a una muchacha, pero ella ha elegido a otro»: tales dolores seguirán existiendo cuando hayan desaparecido los de la preocupación por la existencia (y con la desaparición de esta competencia seguramente aumentarán), y se renovarán «una y otra vez», desde la cuna hasta la tumba, los dolores de las relaciones íntimas: con el padre y la madre, los hermanos, los amigos, el cónyuge, los rivales, los hijos e incluso los extraños; el eterno drama privado del amor y el odio, la ternura y la frialdad, el interés y la indiferencia, la reciprocidad y la unilateralidad, la integración y la exclusión, la soledad y la sociabilidad, la superioridad y la inferioridad, la indulgencia y la intolerancia, la comprensión y la incomprensión, la estima y el desprecio, la vulnerabilidad y la robustez, el autodominio y la indolencia, los conflictos y la armonía de los temperamentos o las situaciones, los buenos o malos modales. Ésta es la materia de novelas, romances, tragedias, los triunfos y fracasos de cada día, las penas y alegrías. No vamos a discutir si son o no son «humanamente más dignas» que las de la realidad no privada, que ha sido suprimida, ni si son o no son las «únicas verdaderas»; en cualquier caso son completamente humanas y dignas de una atención seria. Mas ¿qué puede tener que ver la «ideología» con la correcta conformación de tales cosas, si con ello quiere significarse algo distinto de la siempre practicada educación de la juventud? ¿Cómo desempeñará su labor

de «preocuparse de las discordancias»? No, seguramente, con manuales de títulos tales como *La pareja feliz*, *Cómo hacer amigos*, *Realícese a sí mismo* o *Modos de alcanzar la paz interior*. Esta respuesta de la cultura de masas occidental a la irrupción del ocio provoca ya suficiente bochorno. Pero «la tarea de la ideología hecha ahora comunista» habrá de intervenir también *públicamente* en tales asuntos privados, lo que de inmediato nos hace pensar en la ya mencionada burocracia de los «maestros gobernantes y dirigentes»; éstos, además de tomar bajo su cuidado la esfera pública del trabajo ficticio, habrán de hacer eso mismo con la invisible esfera personal, de modo que, además de ocuparse del trabajo, habrán de ocuparse también del *alma*, en su más amplio e íntimo sentido. Naturalmente, para ello emplearían los métodos más avanzados de lo que entonces sería la psicología científica; por ejemplo –si se nos permite sacar conclusiones de lo que ya hoy en día existe–, el psicoanálisis individual, con el que se trataría el complejo de Edipo y otros complejos, la terapia de grupo, la elección de cónyuge, el asesoramiento matrimonial y sexual, el asesoramiento de los padres sobre los problemas de los hijos, el asesoramiento de los hijos sobre los problemas de los padres, los cursos para hacer amigos, las clases de conversación y de psicología («iluminación interhumana»), etc., para no hablar de una psiquiatría específica. Evidentemente, los cuadros burocráticos deberán aumentar otra vez de un modo considerable, para estas funciones de la cura de almas. Eso que ganan las ocupaciones responsables. Casi todo lo que ha sido enumerado está ya en pleno auge (al menos en Norteamérica); pero en nuestras sociedades de consumo se trata de algo voluntario, si bien con todos los males de la moda y la charlatanería. Todo ello forma parte de las mezcladas bendiciones de la libertad: que todos tienen que buscar la felicidad a su manera y hacer uso del ocio a su gusto (lo cual ya hoy en día provoca algunas de las deficiencias que habrían de ser subsanadas). En manos estatales, como sería el caso de la utopía y la aplicación de su «ideología», esto habría de presentar un aspecto diferente, sin duda alguna incomparablemente más ordenado, sistemático y homogéneo; y, claro está, al tratarse de un interés social, llegaría a todos. Horroriza la sola idea de los cuestionarios que habría que rellenar regularmente; uno no se atreve a imaginar las obligadas sesiones con los curas de alma oficiales.

Con esto es suficiente. Nuestro tema no es aquí la pérdida de la libertad y de la autonomía personal, sino las relaciones interhumanas como contenido del ocio junto a la afición favorita, independientemente de que sean guiadas ideológica o terapéuticamente o no lo sean. Dado que la afición favorita como profesión carece de seriedad, *ellas* son las que han de introducir la seriedad en la vida. ¿Quién querrá negar que el amor, los celos, la comunicación humana, etc., giran en torno a algo serio? (¿Cómo podría ser, además, que, en la sociedad sin clases, no fueran los celos una contradicción «antagónica», o que un crimen pasional fuera menos mortal?) Mas la pérdida de la realidad producida en el ámbito del trabajo incidiría también en la esfera de lo personal. Lo personal no puede prosperar si no va inmerso en una realidad que se comparte y con la que se está en intercambio. Por sí solo lo personal se convierte en un fantasma. Toda relación humana tiene que ser algo más que un mero disfrute individual y aislado de cada uno con los otros. Tiene que haber algo que disfrutar, algo que proceda del trato con el entorno, no de la mera «mismidad» de uno (signifique esto lo que signifique). Es preciso tener un mundo para poder ser un «yo» para sí mismo, ¡cuánto más para los otros! La amistad es una asociación para algo y contra algo *en el mundo*, radica en último término «en la causa común», el otro nos es querido porque tiene por valioso algo similar, porque en lo esencial se consagra a lo mismo (a pesar de las diferencias formales), que influye sobre él y tiene su peso en él, dando consistencia también a su amistad incluso cuando se desarrolla fuera de lo práctico. El matrimonio es la comunidad de preocupaciones en el afrontamiento de una necesidad que se prolonga durante toda la vida, y el placer del amor resplandece sobre el trasfondo de la seriedad de la realidad compartida. Ésta es la «materia» que es transformada en la alquimia de las relaciones interhumanas. Sin ella, convertida en contenido propio y ocupación del ocio, toda relación se tornará patológica, parasitaria y canibalesca (y ni siquiera se ingeriría algo real). Harto conocido es todo esto como para que sea preciso que sigamos extendiéndonos en ello. Pero había que decirlo, a causa del pretendido paraíso del ocio, paraíso que, como ha sido mostrado, al privar al hombre de la realidad, no sólo le arrebata su dignidad, sino que le niega también la posibilidad de unas relaciones interhumanas auténticas.

No entraremos en la consideración de otros contenidos del ocio, como, por ejemplo, las *fiestas populares* que se intercalarían en la «cotidianidad festiva» experimentada en el desposorio feliz con el espíritu (P.H., p. 1.072). Pueden servir de comentario las palabras de Goethe en el *Buscador de tesoros*: «Semanas arduas, alegres fiestas». En todo lo dicho puede adivinarse fácilmente esto: nada hay que celebrar cuando no existe nada penoso en el trasfondo de la existencia[17]. Ahora dedicaremos algunas palabras a la redimida *naturaleza* en la utopía.

4. *La naturaleza humanizada*

> Sólo un ocio activo en todos los terrenos trae más cerca una naturaleza abierta, es decir, no reproducida *sub specie* de la empresa. La libertad humana y la naturaleza como su entorno concreto (patria) se condicionan recíprocamente (P.H., p. 1.080).

Desde el principio fue una tesis marxista –acuñada por el propio Marx– que el hombre «humaniza» con su trabajo la naturaleza. Esto aludía al trabajo anterior realizado por la humanidad en la naturaleza, tanto al trabajo orgánico como al inorgánico, y en particular, claro está, al cultivo de la tierra. La «humanización» definitiva, que sólo el marxismo realizado alcanza, libera por fin al hombre precisamente del trabajo que hizo con la naturaleza y así humanizará también al propio hombre. Es evidente que «humanizar» significa aquí cosas opuestas en sus respectivos objetos: para el hombre significa que ya no tiene que servir a la naturaleza y que puede, por tanto, ser él mismo; para la naturaleza significa que se coloca completamente al servicio del hombre y que, por tanto, ya no es más ella misma. Se «humanizaría» la naturaleza de modo similar a como la nobleza feudal «ennoblecía» a sus esclavizados siervos, o a como la raza de los señores «arianizaba» a las razas inferiores sometidas. Ante el carácter brutal de ese objetivo, la «humanización de la naturaleza» no es sino una huera e hipócrita palabrería que esconde la intención de su sometimiento y explotación totales para satisfacer las necesidades del hombre. Dado que para ello la naturaleza habría de ser transformada radicalmente, la naturaleza humanizada es una naturaleza alienada con respecto a sí misma. Y es esa transformación la que lleva el nombre de «humanización». Pienso que Marx era lo bastante poco sentimental como para ver las cosas de ese modo. En cualquier caso, el radical antropocentrismo del pensamiento marxista (combinado con el materialismo de la ciencia natural del siglo XIX) se halla predispuesto a ello y deja poco espacio para un romanticismo naturalista.

Pero Bloch, aun cuando no es menos antropocentrista ni menos pragmático, tiene sobre el *anthropos* en cuestión una idea más sensible, la idea de que su felicidad requiere también un entorno amable, una mayor *proximidad* (que la propia de las metrópolis modernas, por ejemplo) a una naturaleza no experimentada «empresarialmente»; y así la naturaleza humanizada no representa para él únicamente la esclava del hombre, sino también la naturaleza ajustada a él, la *patria* adecuada para su *libertad* y su ocio. Si entendemos bien las palabras de Bloch, la verdadera naturaleza es la que se halla en una relación de condicionamiento recíproco (!) con la libertad humana, la naturaleza es por primera vez una naturaleza «abierta» si la comparamos con la que el hombre se encontró al comienzo de su historia. Hombre y naturaleza se redimen de su alienación juntos y al mismo tiempo, por obra del hombre. ¡Al humanizarse a sí mismo, el hombre «naturaliza» la naturaleza! ¿Quién no pensará aquí en Adán, el jardinero de la creación divina en el jardín del inicio? Pero, si pensamos como Bloch, aquí no nos encontramos en los inicios, sino, por el contrario, al final, al final de una «*hybris* y un movimiento anti-Deméter sin par», al final de una «sobrenaturalización» de la naturaleza dada. ¿Es, pues, la «naturaleza sobrenaturalizada» la que proporciona al hombre utópico proximidad de patria? En cualquier caso se trata de una naturaleza «reconstruida». Contemplemos esto más de cerca. El programa de la reconstrucción de la naturaleza, que hasta el momento sólo hemos discutido en cuanto premisa material de la utopía, queda aquí implicado en el contenido del ideal mismo de la meta.

Esta reconstrucción, si bien no bajo la guía de la filosofía «finalmente mundanizada, puesta en pie» (P.H., p. 1.615), está en marcha desde hace algunos miles de años, por lo que ya sabemos algo del aspecto que una «naturaleza humanizada» ofrece y de lo que pierde de naturaleza. No nos referiremos a las permanentes consecuencias negativas de una miope explotación de recursos (la desertización de cordilleras enteras por la tala de árboles, el agotamiento de

los pastos por la excesiva presencia de rebaños, la desaparición de la capa de humus en los campos labrados, etc.). Observemos únicamente el cuadro que ofrecen los más afortunados procesos de cultivo permanente, que en el futuro utópico no sólo habría de proseguir, sino también de aumentar. Los campos de trigo mecidos por el viento son, sin duda, una visión mucho más gratificante que el asfalto, pero en cuanto «naturaleza» representan en sí mismos un gran empobrecimiento, y como «paisaje» (en las grandes superficies cultivadas), una monotonía extrema. Los monocultivos no sólo reducen un variado hábitat ecológico –dotado de un cambiante y dinámico equilibrio de las especies– a la sola presencia artificial de una única variedad, sino que esta misma no es más que un artificial y homogeneizado producto de cultivo, obtenido a partir de algo natural, que sólo puede sostenerse en esas artificiales condiciones de cultivo. En la mezclada economía de las pequeñas granjas, las otras superficies de cultivo –los patatales, los bancales de verduras, los prados, los frutales, pajares, estanques y gallineros que allí hay– conforman un paisaje familiar con buena parte de naturalidad dentro de la artificiosidad que entrañan el cultivo y la cría. Pero la monotonía de los inmensos campos de trigo (por ejemplo, en el medio oeste norteamericano) atravesados por solitarias cosechadoras y fumigados por aviones tiene en cuanto «naturaleza» tan poco que ver con una «patria» (con una socialidad considerablemente menor) como una gran fábrica con una «cultura». La «sobrenaturalización» se encuentra aquí en pleno apogeo y más bien se muestra como una desnaturalización. ¿«Humanización» de la naturaleza? Bien al contrario, alienación no sólo de sí misma, sino también del hombre. Hoy en día –para pasar del ejemplo de las plantas al de los animales–, frente a las fábricas de huevos y de pollos destinadas a abastecer a los grandes mercados, el gallinero rural con su gallo parece casi un parque de protección animal. La degradación de organismos dotados de sensibilidad y movimiento, que sienten y están ávidos de vida, a la categoría de máquinas ponedoras de huevos y fabricadoras de carne –a las que se priva de su entorno natural encerrándolas durante toda su vida, a las que se ilumina artificialmente y se alimenta automáticamente– apenas tiene ya algo en común con la naturaleza, y en absoluto puede hablarse de «apertura» y «proximidad» al hombre. Algo semejante ocurre en las cárceles

para el engorde del ganado vacuno, etc. Incluso el acto sexual es reemplazado por la inseminación artificial. ¡Éste es el cuadro que ofrece el «movimiento anti-Deméter» y la «reconstrucción de la naturaleza» en su praxis concreta! Ningún amor del hombre a la naturaleza puede tener lugar ahí, nada podemos aprender ahí acerca de la riqueza y el refinamiento de la vida. El asombro, la devoción y la curiosidad se desvanecen.

La paradoja que Bloch no vio es que la naturaleza «humana», la adecuada al hombre, es precisamente la «salvaje», la que *no* ha sido modificada ni aprovechada por el hombre, y que la naturaleza que se pone totalmente a su servicio es absolutamente «inhumana». Sólo la vida que es respetada se revela. De este modo, el interés humanista, defendido también por los utopistas, encuentra cobijo justamente en el lugar donde *se detiene* la utópica «reconstrucción del planeta Tierra»; los más grandiosos parques y reservas naturales del mundo –los de los Estados Unidos– ofrecen a los eventuales seguidores marxistas un ejemplo de ello digno de imitación. Pero tales lugares se encuentran lejos de los lugares donde los hombres viven. Dado que entre las diferencias que desaparecerán en la utopía se cuenta la diferencia «entre la ciudad y el campo» (p. 1.080), quizás pudiera pensarse en barrios con amplias zonas verdes, parques y jardines, igualmente libres de las grandes fábricas como de la agricultura industrial del «campo» real, y donde la parte odiosa de la dominación de la necesidad en favor de los beneficiarios del ocio aconteciera entre los bastidores de la Arcadia. Pero no es posible que sea esta imagen decorativa lo que se quiere significar con la «naturaleza abierta» que será la patria de la libertad humana.

Lo que el ejemplo de la «naturaleza» nos enseña es lo mismo que descubrimos en otros ejemplos: que, juzgada según la *calidad* de vida, la *deseabilidad* interna de la utopía desaparece si se dan las premisas que la hacen posible –en este caso, la radical reconstrucción de la naturaleza–, y que las oportunidades de alcanzar la felicidad en ella dependen del *inacabamiento* en la realización de su programa. Esta contradicción interna lleva al fracaso toda su *concepción*, aun cuando sus premisas materiales fueran realizables.

5. Por qué continúa siendo necesaria la crítica de la imagen del pasado tras la refutación de la imagen del futuro

Podría con esto concluir la crítica de la utopía si no hubiera un segundo aspecto, que sería el primero en un orden lógico: lo que antes llamamos el «trasfondo negativo» del ideal (véase p. 313), a saber: la doctrina del «todavía-no», de la inautenticidad de toda humanidad anterior. No sólo para ser completos tenemos que someter a crítica también esta doctrina. Pues el anhelo utópico como tal que precede a toda imagen especial de la meta se nutre del problematicismo de lo que fue y es; de modo que, si se concluye la absoluta insuficiencia de ello, tendrá entonces que proseguir la búsqueda de una autenticidad «totalmente diferente», incluso en el caso de que la crítica hubiera destruido una determinada imagen de ella. La aspiración continuará siendo utópico-revolucionaria, y puede seguir siéndolo (como el pasado más reciente muestra) incluso sin *ninguna* imagen de lo esperado, en la confianza en la «fuerza de lo negativo» en sí, en la confianza en el poder de la negación para extraer de sí lo positivo. Tampoco es lícito pasar por alto que Bloch podría replicar a nuestra crítica de los contenidos de la utopía (a excepción, quizá, de la última crítica) que toda ella ha sido extrapolada a partir del hombre que nos es conocido, el «viejo Adán», mientras que el marxismo de la sociedad sin clases posrevolucionaria aguarda un hombre nuevo, cuyo ser y comportamiento no es lícito deducir de la psicología del viejo. Tal expectativa o esperanza, carente de toda fundamentación, cabe rechazarla simplemente como una inadmisible fe en el milagro. Pero seguiría siendo cierto que lo que la ha provocado es una determinada visión de la historia anterior. Y puesto que todos hemos de dirigirnos hacia el futuro con una determinada imagen del pasado, es de hecho relevante, más allá de la sostenibilidad de las imágenes escatológicas concretas de la meta, considerar si en ese pasado encontramos ya o todavía no encontramos al hombre en torno al cual debe girar también el futuro. Por consiguiente, la propia ética de la responsabilidad precisa un examen de la tesis del «todavía-no» de toda la historia pasada.

C) PASO TERCERO: EL TRASFONDO NEGATIVO DEL SUEÑO O DE LA PROVISIONALIDAD DE TODA HISTORIA ANTERIOR

1. La ontología blochiana del «no-ser-todavía»

¿Qué puede significar y cómo puede llegarse a la conclusión de que el hombre, tal como puede y «debe» ser, no estuvo nunca ahí presente y está todavía por llegar? Hemos de dejar ahora a un lado la orientación de esa declaración en el sentido del *progreso* de la civilización (según el cual todavía queda mucho por llegar, si bien no necesariamente lo «auténtico»), pues apuntaría tan sólo a un progreso continuista del desarrollo anterior, no a una revolución negadora e innovadora, y en absoluto concerniría al ser substancial de los individuos, a la «naturaleza» del hombre, sino a las instrumentalidades y a los órdenes colectivos de su existencia. Es obvio que éstos ejercen una influencia en el «campo de dispersión» de la cultura superior dentro de las sociedades correspondientes, pero aquí no se habla de la frecuencia o rareza de los individuos plenos, de la magnitud proporcional de las elites aquí y allá en la historia, o de la distribución de los individuos excepcionales en ella, sino de si éstos representan ya al hombre auténtico, de si éste ha *aparecido ya alguna vez*. Y a esto el utopismo radical responde: no. Pero como sueño, sí. En Bloch esto se expresa en una completa *ontología* que, en su propósito filosófico, va más allá del hombre e incluye a todo el ser, a la materia misma (nosotros sólo nos ocuparemos de esto en lo que atañe al hombre y a la historia): la ontología del *no-ser-todavía*[18]. Su fórmula gráfica dice así: «S no es todavía P» (el sujeto no es todavía el predicado), donde «P» no es sólo lo que «S» *puede* alcanzar, sino lo que «debe» alcanzar para ser *realmente* «S». En tanto no sea «P», no es todavía ello mismo (eso es el «no»). Tal cosa tiene como infraestructura ontológica el concepto de «tendencia-latencia», según el cual «S» abriga un anhelo interno hacia su autorrealización –hacia aquel «P»–, es decir una teleología secreta (eso es el sueño con su «sí»). Digamos primeramente (en razón de las reminiscencias de la historia de la filosofía que puedan asaltarnos) lo que esto *no* significa.

a) Distinción entre este «todavía-no» y otras doctrinas del ser inacabado

No significa (aristotélicamente) que todo ser mudable posee con y en su respectiva actualidad una dimensión de potencialidad, la mutabilidad como tal; que, por tanto, toda mutación representa, a la vez que la pérdida de lo anteriormente actual, la actualización de algo que aparece en su lugar; esto no implica necesariamente, sin embargo, que se trate de la actualización de una meta; incluso la muerte, de la que toda vida huye temerosa, es actualización de una potencialidad. Tampoco significaría (siguiendo igualmente a Aristóteles) que el automovimiento de la esencia posee una meta inmanente determinada por su naturaleza específica, aquel ser (o devenir) que los individuos realizan en el transcurso de sus vidas siempre que las resistencias externas no se lo impidan; *esta* teleología representa la actualización eternamente *repetida* de los diversos programas del ser en un universo acabado. Pero el universo moderno, y en particular el marxista, está por principio *inacabado*. No sólo los individuos son mudables, también lo son las especies y lo es incluso el Todo, y su potencialidad es una potencialidad abierta a lo nuevo, a lo que jamás fue. El «no-ser-todavía» de que aquí hablamos tampoco significa la apertura a *lo nuevo como tal* y a su actualización como meta en sí (la teleología de Whitehead del universo como un «avanzar» en continua novedad creadora); menos aún significa la ley de una *serie* infinita de autorrepresentación necesaria de una «esencia» (la entelequia leibniziana de la mónada), que sólo se actualiza en el conjunto del proceso, pero que en cada fase se encuentra ya «allí» de forma igualmente auténtica; ni tampoco significa, por otra parte, la infinita *aproximación* a una meta que nunca habrá de alcanzarse (la idea reguladora de Kant)[19]. Tampoco significa esa propiedad de la acción humana (puesta especialmente de relieve por Hannah Arendt) de introducir una y otra vez en el mundo algo nuevo, nunca antes habido, algo inesperado, sorprendente, es decir, imprevisible por principio. Esta propiedad significa justamente la frustración de las «expectativas» y nada tiene que ver con una «meta», ni consciente ni oculta, ni siquiera tiene que ver necesariamente con lo deseado –como demasiado bien sabemos–: esta propiedad se sigue, aparte de la libertad en sí, sencillamente del hecho básico de la «natalidad», al que se opone la mortalidad, del hecho de la aparición de individuos siempre nuevos, de individuos que *comienzan*, hecho que seguirá produciéndose en la utopía ya alcanzada –siempre que el nacimiento no fuera abolido– y que con su indeterminable apertura garantiza también *su* variabilidad. De ahí que, finalmente, tampoco signifique en absoluto «condición de advenidero», esa propiedad ontológica del hombre de vivir de cara al futuro (Heidegger), que no tiene por qué ser una meta que rebaje el ayer –producto él mismo de una vivida condición de advenidero– a paso previo. Pero, en cualquier caso, «futuro» es la palabra clave dentro del *status* de la provisionalidad, en el «todavía-no» de toda historia anterior, según dice Bloch.

b) El «brillo anticipado de lo justo» y la «hipocresía» en el pasado

Lo más elevado del pasado (lo más bajo no merece ser valorado sino como monumento a la vergüenza humana) es «brillo anticipado de lo justo», que como tal aparece solamente en la mirada retrospectiva del futuro sin clases, es decir, desde su realización, «como la única influencia ulterior» (P.H., p. 1.072). Sólo en la realización se cumple la promesa de aquel brillo, promesa que ni siquiera fue antes adecuadamente entendida como tal. Sólo entonces se contempla, por ejemplo, el *arte* «no ya como una precipitada solución de contradicciones sociales en un juego brillante», como «diversión ideológica de género superior», sino precisamente como ese «brillo anticipado». ¿En qué arte se puede estar aquí pensando? Sin duda, no en Eurípides, Grünewald, Shakespeare, Goya, Dostoyevski o Kafka. ¿Precipitado juego brillante en su época? ¿Brillo anticipado de lo que será justo más tarde, cuando por primera vez sea todo justo? De no conocer mejor a este cuidadoso entendido, habría de sospecharse que estaba pensando en el «arte» de los prerrafaelitas y similares embellecimientos de la prosa diaria[20]. Pero Bloch cree verdaderamente que las obras de la cultura tienen que «mostrársenos estratégicamente», es decir, como «camino ensayado y como contenido de una esperanza sabida» (P.H., pp. 179 y ss.). Difícil será decir en qué lugar quedan los pesimistas o las horribles

máscaras de los templos de los mayas. Pero incluso las obras «brillantes» son difíciles de encajar aquí. ¿Era la esperanza en Riemann el sentido de la obra de Euclides?, ¿la esperanza en Einstein el sentido de la obra de Newton? ¿Se puede interpretar la aspiración a la verdad –sea ésta cual sea, sublime o humillante para el hombre– como «camino de una esperanza sabida»?, ¿y su eventual hallazgo como su reforzamiento? (Por ejemplo, la mostración final de la *insolubilidad* de un problema matemático o de la imposibilidad de una fundamentación incontradictoria de la matemática.) Tal aplauso de espectador a la edificación propia se asemejaría más bien al «parasitario disfrute de la cultura» que Bloch reprocha al mundo burgués y que debe desaparecer en el mundo utópico gracias a la comprensión, obtenida de tales hazañas culturales, «de la orientación cada vez más adecuada hacia la identificación con nosotros mismos» (ibíd.). Poco es lo que el espíritu ascético del investigador sabe de tal autorreferencialidad y tal empalagamiento. Afortunadamente para nosotros, el investigador ha seguido hasta ahora su propio camino sin dejarse extraviar por la utopía.

Pero quizás no se hallaba incluida la ciencia dentro de la «cultura» cuando Bloch escribió:

> Culturalmente creativa es siempre únicamente la fuerza onírica configuradora que nos acerca a un mundo mejor, o la función utópica como superadora de lo anterior. Esta función introduce por vez primera en la ideología lo que sin vana palabrería ni hipocresía, sin propiedad privada tampoco, puede ser llamado ilusión y superstición, y ella es lo único que constituye el substrato de la herencia cultural (P.H., p. 179).

De esta herencia luminosa habrían de ser excluidos, como ya hemos apuntado, *Edipo rey*, *El rey Lear*, *Endemoniados* de Dostoyevski y *El castillo* de Kafka. O bien, ser incluidos, a modo de contraste, como expresión de aquellas contradicciones sociales con cuya supresión final desaparecen tales penas, pero cuyo sombrío recuerdo nos proporciona el fondo sobre el que brillará más clara la luz del estado redimido. Uno se resiste a atribuir un tal «y cuán magníficamente lejos hemos llegado por fin» a alguien que combate el cultifilisteísmo (¡burgués!) como Bloch lo hace. Y, sin embargo, incluso éste sería mejor que la salvación póstuma –asignada a la función utópica– de la verdad con respecto a la «vana palabrería e hipocresía»; y aquí se vuelve imposible la concesión del beneficio de la duda, dado el inequívoco lenguaje de censura moral que más de una vez alterna con el elogio de la «fuerza onírica». Sirva de ejemplo lo siguiente: «Sólo la acción [revolucionaria] hace verdad lo que en los libros sentimentales era hipocresía» (H.P., p. 1.047). Curiosas palabras en boca de tal conocedor de los libros, que representa aquí a la postre el papel de *terrible simplificateur*[21].

Lo realmente preocupante no es, sin embargo, la censura del pasado, sino su elogio como brillo anticipado que enajena de sí lo más elevado que posee: «Los imperios pasan, un buen verso permanece» (¡bravo! quisiéramos exclamar, pero antes de poder hacerlo, continúa) «... y nos dice lo que se avecina» (p. 1.072). Pero no. Nada de eso. ¿Habré de contarle a Bloch algo de lo cual él habrá recogido seguramente muchas más pruebas que yo en su larga y rica vida? Un recuerdo de la mía. En una ocasión en que inesperadamente me encontré en la sacristía de San Zacarías en Venecia ante el tríptico de la Madonna de Giovanni Bellini, quedé arrobado y tuve el sentimiento de que aquello era un instante de perfección y a mí me estaba permitido experimentarlo, los eones lo habían ido preparando, él no retornaría, inasido, en eones, el instante en el que el fugitivo «equilibrio de fuerzas colosales»[22] parece contener el todo en un latido del corazón y permite una suprema conciliación de sus contradicciones en una obra humana. Y lo que esta obra humana retiene es *presente* absoluto; no un pasado, no un futuro, no una promesa, no una posteridad mejor o peor, no un brillo anticipado de algo, sino un brillo de suyo intemporal. *Esto* es la «utopía» más allá de todo «todavía-no», dispersos parpadeos de eternidad en el flujo del tiempo; y Bloch sabía de ello[23]. Pero tales instantes son un raro regalo y no deberíamos olvidar aquellos otros de tormento, a los que debemos más cosas aún (y algo distinto a una enseñanza acerca de un «todavía-no»). También en *ellos* está el *presente* del hombre. Lo «que se avecina» está siempre ahí y es en cada caso asunto nuestro, pero leerlo en el testimonio del pasado para nuestro beneficio y provecho como si sólo nosotros pudiéramos conducir en nosotros tales instantes más allá de sí mismos y a su destino, como si ellos hubieran estado aguardándonos o hubieran

sido «concebidos» para nosotros, significa arrebatarles su derecho propio y privarnos a nosotros de su real don.

2. *Del «ya ahí» del hombre auténtico*

a) La ambigüedad forma parte del hombre

Ahí se encuentra el error fundamental de toda la ontología del «no-ser-todavía» y del primado de la esperanza en ella fundado. La sencilla verdad, ni sublime ni humillante, pero que respetuosamente debemos aceptar, es que el «hombre auténtico» estuvo ahí presente desde siempre, con su nobleza y su bajeza, con su grandeza y su miseria, con su felicidad y su tormento, sus justificaciones y sus culpas, en definitiva, con la *ambigüedad* que le es indisociable. Pretender suprimirla equivale a acabar con el hombre en su insondable libertad. En virtud de ésta y del carácter irrepetible de cada una de las situaciones en que se encuentra, el hombre será nuevo y distinto del que fue, pero nunca «más auténtico»; ni siquiera si apartáramos el carácter de peligro del ser hombre, *que forma parte de su «autenticidad»*. Lo casi unívoco en lo bueno y en lo malo puede a veces destacarse de la ambigüedad humana de tal modo que podamos conocer a los santos y a los monstruos de la humanidad. Pero pensar que podemos tener unos excluyendo la *posibilidad* de los otros, sin su eventual realidad, es una ilusión propia de una idea secularista de la felicidad y la naturaleza (la idea de la bondad natural de una naturaleza humana libre de trabas), a la que dejan en ridículo tanto el saber religioso ingenuo acerca del pecado y la tentación como también el sencillo saber mundano acerca de la pereza y la arbitrariedad del corazón. El hombre utópico, hecho ya realmente unívoco, sólo puede un ser homúnculo de la futurología sociotecnológica, condicionado de manera infame para el buen comportamiento y el bienestar y ajustado a la regla hasta en lo más recóndito de su ser. Ésta es una de las cosas que hemos de *temer* del futuro. Lo que habrá de *esperarse* –al contrario que en el escatológico «principio de esperanza»– será que también en el futuro todo contento produzca su descontento, toda posesión su deseo, toda paz su desasosiego, toda libertad su tentación, más aún, toda felicidad su infelicidad (y bien podemos confiar en ello con la quizás única seguridad que tenemos acerca del hombre). *Esto* me parece a mí que es el sueño de la autenticidad humana, un sueño alimentado por el pasado, que nos la presenta *in actu*, y no alimentado por un futuro visto por anticipado; *éste* procede en cada caso *del* atrevido juego de la autenticidad, de tal modo que no es el futuro el primero que la produce, sino que, en el mejor de los casos, su papel consistirá en conservarla en su repetición íntegra, de forma que siga habiendo hombres y futuro. Nunca se podrá determinar como será el futuro, y no sólo a causa de las circunstancias históricas, únicas en cada caso, sino igualmente en razón de la cambiante naturaleza de aquella «autenticidad» del sujeto histórico mismo.

b) El error antropológico de la utopía

El error de la utopía es, pues, un error de la antropología supuesta por ella, un error de su concepción de la esencia del hombre. El presente del hombre –distinto del de la larva, cuyo destino es convertirse en mariposa– es siempre plenamente válido en ese *problematismo* que él *es*. Precisamente ese problematismo que no es propio de ningún otro ser, con su inherente transcendencia permanente, con su franca libertad para elegir lo uno o lo otro, pero que tampoco escapa nunca al «tanto lo uno como lo otro» ni a sus irresolubles «por qué» y «para qué», es un *fenómeno límite* de la naturaleza, que, como tal –según el saber humano–, no puede ser superado. El problematismo humano es su propio fundamento, que lo sostiene. Tan imposible es conducirlo «hacia adelante» hasta una claridad sin sombras, como hacia atrás hasta el aproblematicismo de la naturaleza animal. Dentro de ese problematicismo hay que esperar y temer todo, dentro de él han de moverse todas las expectativas depositadas en los individuos y en la humanidad. «Pero tampoco hay falta de situación en aquel sentido luminoso, el más luminoso de todos, que designa la existencia sin alienación, el valor inequívocamente madurado, naturalizado» (P.H., p. 1.624). No *puede* haber tal falta de situación, la temporalidad propia del hombre no permite que así sea, salvo quizás en instantes de arrebato místico en los cuales podría experimentar el individuo algo pareci-

do a la «falta de situación». De ahí que casi podría expresarse el error del utopismo diciendo que concibe el *nunc stans* subjetivo del instante místico como algo traspuesto a lo objetivo permanente de un estado público, en que concibe lo más personal y fugaz como algo transformado en lo general y consolidado. El *non datur* que aquí se concluye es el más firme de todos, por cuanto es esencial; y si se habla de madurez, ése debería ser también el primer *non datur*, que hace innecesarios los demás. Ya el deseo entra en contradicción con la verdad del hombre.

c) El pasado como fuente de saber acerca del hombre

Tendremos, por tanto, que resignarnos a tener que aprender del *pasado* qué «es» el hombre, es decir, qué *puede* ser en lo positivo y en lo negativo. Y esa enseñanza nos ofrecerá todo el material que podamos desear para el arrobamiento y el horror, para la esperanza y el temor, y también los criterios para su valoración y, con ello, el conocimiento de las exigencias que a sí mismo puede plantearse. Mientras haya en la práctica (esto es, con vistas a la acción planificadora) algo que «aprender» de la historia –una posibilidad incierta, ya que el «olvidar» forma parte de lo creativo–, tendremos que ir a proyectar el futuro, en la medida en que tal cosa exista, con este único saber que poseemos del hombre. Cualquier «todavía-no» que pudiera acaso ocultarse en lo que fue (sobre el cual *nada* podrá decirnos aquello que fue) se manifestará como una sorpresa en la llegada de lo proyectado, y nada garantiza que sea siempre una sorpresa agradable; no obstante, esto está tan lejos como su contrario de acercar el sujeto a «su» predicado (más bien surgen ambos de ello): ninguno encarna teleológicamente una meta de su naturaleza.

d) La «naturaleza» del hombre, abierta al bien y al mal

Tendremos también que resignarnos a esto, a que no existe una «naturaleza» unívoca del hombre, a que, por ejemplo, el hombre no es por naturaleza («en sí») ni bueno ni malo; el hombre tiene la *capacidad* de ser bueno *o* ser malo, más aún, de ser lo uno *con* lo

otro; y *esto* forma parte de su «esencia». Cierto es que de los grandes malvados se dice que son «inhumanos», pero sólo los hombres pueden ser inhumanos; y los grandes malvados ponen de manifiesto la naturaleza de «el» hombre no menos que los grandes santos. Habrá de rechazarse también, por tanto, la idea de una «riqueza de la naturaleza humana» existente, pero dormida, que sólo aguarda a ser abierta («des-encadenada») para luego, en virtud de aquella naturaleza, mostrarse. Solamente existe la *dotación* biológico-anímica de esta «naturaleza» para la riqueza *y* la pobreza del poder-ser; riqueza y pobreza son igualmente «naturales», si bien se da un predominio de la última, pues la pobreza en humanidad puede ser tanto impuesta por unas circunstancias adversas como elegida –incluso en las circunstancias más favorables– por la pereza y la sobornabilidad (impulsos verdaderamente naturales), mientras que la riqueza del yo, además del favor de las circunstancias, exige esfuerzo (ya el de la lucha contra la pereza). Esto, naturalmente, en modo alguno exime del deber de buscar unas condiciones favorables para todos, pero sin esperar de ellas más que una mejor *oportunidad* para el *bonum humanum*.

e) La mejora de las condiciones sin el señuelo de la utopía

Cuáles puedan ser –incluso con esta limitación– «las mejores condiciones», eso es algo que por desgracia no comparte la nítida evidencia de las peores. Como siempre en la ética, también aquí, en lo instrumental –por así decirlo– de las condiciones, el *malum* es mucho más fácil de identificar que el *bonum*. Y no sólo porque aquél sea harto conocido por la experiencia, sino también porque tiene la fuerza de una coerción causal reconocible (como la miseria o la esclavitud), mientras que su supresión hace entrar en juego el enigma de la libertad. *Ninguna* forma de la falta de obstáculos de ésta puede con sentido librar a la voluntad de sus propios peligros; por consiguiente, tampoco puede hacer eso ningún orden social que la promueva. Naturalmente, *con* sus modificadas flaquezas, la libertad es en cualquier caso preferible a la opresión. Sus ocultas desviaciones (entre las que se cuentan la indolencia por un lado y la soberbia por otro) exigen una vigilancia moral más fina que las groseras

desviaciones de la penuria. Las de un estómago lleno serán diferentes de las de uno vacío; las de la amplitud, distintas de las de la estrechez; las de la seguridad, distintas de las de la inseguridad; y las del «ocio» quizá no se desarrollen, pero siempre estarán ahí sin dejar de amenazar a la *imago Dei*. En lo que a la tan necesaria mejora de las condiciones se refiere, es absolutamente preciso *liberar del señuelo de la utopía la exigencia de la justicia, del bien y de la razón*. Esa exigencia ha de ser cumplida por ella misma, sin pesimismo ni optimismo, sino de manera realista, sin la embriaguez de expectativas desmesuradas; sin pagar, por tanto, ningún precio desmedido por ello, como es el caso de los movimientos quiliastas –«totalitarios» por naturaleza–, dispuestos a sacrificar a los vivos en aras del porvenir. Frente al optimismo inmisericorde se encuentra el misericordioso escepticismo[24].

f) Del fin propio de todo presente histórico

Ante todo es preciso acabar, por tanto, con la idea de una «prehistoria» cuyo fin habríamos sido nosotros, que volveríamos a ser, por nuestra parte, medios para un fin definitivo. No es solamente que tal fin definitivo no existe (y que, aun en el caso de que existiera oculto, de ninguna manera podría ser identificado por nosotros): más importante todavía es entender que todo presente del hombre es su propio fin y que, por consiguiente, lo fue también en todo pasado. (Como dijo Ranke en contra de Hegel: toda época histórica está «inmediata a Dios».) Todo es «transición» a la luz del «después», algunas cosas son «cumplimiento» a la luz del «antes», algunas otras son frustración, pero nada es un mero brillo anticipado de lo auténtico, que sólo más tarde llega. Lo que en cada caso es «auténtico» de forma *diferente* depende de su propio mostrarse. Así pues, hemos de resignarnos (lo cual no habría de resultarnos muy difícil) a que Josué y Sócrates, Sófocles y Shakespeare, Buda y Francisco de Asís, Leonardo y Rembrandt, Euclides y Newton, no puedan ser «superados». Su brillar a través de la historia ofrece un fundamento a la esperanza de que esa cadena no se romperá. No es posible hacer en favor de ello nada más que impedir el agostamiento de su secreto suelo nutricio (amenazado, por ejemplo, por algunas tendencias de la técnica y de la utopía orientada tecnológicamente). Semejante esperanza, con su deber y su temor, no tiene absolutamente nada que ver con una ontología del no-ser-todavía. Antes al contrario, esa ontología la falsifica mediante la superficialización teleológica de la herencia en la que la esperanza se funda. La contradicción lógica que hay en que lo auténtico esté siempre por llegar y, sin embargo, según garantiza expresamente el utopismo, deba finalmente llegar (¿habrá a partir de entonces una nueva ontología?) es la objeción más nimia que puede hacérsele. Incluso la ingratitud para con el pasado puede serle perdonada, pues el balance de la historia es todo menos unívoco y seguramente pesa siempre más la culpa que la justicia. Pero lo que en la negación de un presente válido por sí mismo hay de funesto para todos los «predecesores» es que hace surgir aquella mortal relación entre medio y fin en la que la meta más sublime se pierde por necesidad.

III. De la crítica de la utopía a la ética de la responsabilidad

1. *La crítica de la utopía como crítica de la técnica llevada al extremo*

La crítica de la utopía, a la que con lo dicho hemos puesto fin, hubiera resultado excesivamente prolija si el utopismo marxista, en su estrecha alianza con la técnica, no representara una versión «escatológicamente» radicalizada de aquello hacia lo cual ya se encuentra en camino, de modo nada escatológico, bajo el signo del progreso, el universal ímpetu escatológico; esto es, si la *tecnología*, como poder de suyo efectivo, no contuviera una dinámica *casiutópica*. Así pues, la crítica de la utopía era ya implícitamente una crítica de la tecnología en la visión anticipada de sus posibilidades extremas. Buena parte de lo que hemos intentado dibujar como estado humano concreto del sueño realizado parece estar por llegar con o sin tal sueño, más aún, sin propósito consciente y casi como un destino; y mucho de ello se nos ha manifestado como objeto de temor más que de esperanza. Lo mismo puede decirse de las condiciones reales físicas o biológicas. Por consiguiente, la crítica de la utopía, en cuanto modelo extremo, no servía tanto a la refutación de una errónea idea siempre influyente cuanto a la fundamentación de la *alternativa* que se nos impone: la ética de la responsabilidad, que hoy, tras varios siglos de euforia posbaconiana, prometeica (en la que también el marxismo tiene su origen), ha de poner freno al desbocado impulso hacia adelante. Dado que de otro modo sería la propia naturaleza la que lo hiciera poco más tarde y de una manera terriblemente más dura, esto no sería más que un dictado de la prudencia juiciosa unido a una simple consideración para con nuestros descendientes. Y en la medida en que, aparte de discutir la po-

sibilidad de alcanzarla y su carácter inofensivo, hemos discutido incluso la deseabilidad de la meta y toda su imagen del hombre tanto en el futuro como en el pasado, estábamos ya moviéndonos en el corazón de la teoría ética. Si hemos seguido los pasos correctos, habremos tenido ya éxito al menos en el aspecto negativo de su fundamentación y habremos orientado nuestra mirada hacia el aspecto positivo. Tal y como están hoy las cosas, este aspecto positivo ha de desempeñar por algún tiempo una labor predominantemente conservacionista y protectora, dentro de la cual nos toca a nosotros el deber de sanar y, en la medida de lo posible, de mejorar, pero bajo el signo de la modestia.

2. *El sentido práctico de la refutación del sueño*

Ciertamente, la crítica habría sido ociosa y no más que un ejercicio teórico si el «destino», cuyo nombre hemos mencionado hace poco, lo fuera realmente, es decir, si de antemano fuera inevitable. No más que otro nombre de lo mismo sería la «historia» como automovimiento necesario, con su meta implantada y quizás hasta reconocible, contra la que sería vana toda resistencia. Ése es el aspecto que de hecho presentan algunas de las cosas que los marxistas dicen del dinamismo socioeconómico y nosotros del tecnológico; y no cabe negar que gradualmente vamos quedando prisioneros de los procesos a que nosotros mismos hemos dado inicio. Mas qué sea lo evitable y qué lo inevitable es siempre algo que sólo se pone de manifiesto en lo que fue evitado o no fue evitado, tras haberlo intentado seriamente. El espíritu de la responsabilidad rechaza la precipitada sentencia de inevitabilidad y rechaza mucho más aún su sanción por parte de la voluntad, *a causa de* la creída inevitabilidad, por querer saberse del lado de la «historia». (Bien podría después la historia colocarse con presteza del lado de esa capitulación, siempre que no le reservara una de sus sorpresas.) La crítica de la utopía es, además de la crítica de su imagen final, también la crítica de la afirmada determinación de la historia hacia esa imagen; asigna, pues, a la responsabilidad lo que le niega a la necesidad. Pero si se otorga tanto a la responsabilidad, entonces eso establece con toda

seguridad en la conformación de nuestro «destino», en lo que tenga también de inevitable, una distinción entre si afrontamos una determinada perspectiva con júbilo o con inquietud, con nuestro asentimiento o nuestro rechazo, entre si fomentamos, por tanto, ciertos desarrollos o, por el contrario, les ponemos freno e intentamos encauzarlos de una u otra manera, aun cuando no seamos totalmente dueños de la situación[25].

Y entonces la fe o la falta de fe en la utopía se convierte en un factor real, que ciertamente apenas influye a favor o en contra de la utopía misma si ésta no es más que un fuego fatuo, pero que sí influye a favor o en contra de las alternativas realmente dadas (una de las cuales es de hecho la persecución del fuego fatuo). En la medida en que la crítica de la utopía, en cuanto intento de corrección del pensar y del *querer*, puede ejercer alguna influencia, es ya un acto que se incluye en el marco de la ética de la responsabilidad. Para poner fin a la sistematización diremos sobre ella algunas palabras de carácter general. Los nuevos deberes concretos mismos no cabe reducirlos a sistema, pues solamente comienzan a hacerse visibles en contraste con los nuevos hechos de la praxis tecnológica[26].

3. *La ética no utópica de la responsabilidad*

Al principio de esperanza oponemos nosotros no el principio de temor, sino el principio de responsabilidad. Pero sin duda el temor forma parte de la responsabilidad tanto como la esperanza; y dado que el rostro que el temor tiene es el menos atractivo e incluso, en algunos círculos, es objeto de un cierto descrédito moral y psicológico, hemos de concederle nuevamente la palabra, pues hoy es más necesario que en otras épocas en las que, dada la confianza existente en la buena marcha de los asuntos humanos, podía ser despreciado como una debilidad propia de individuos pusilánimes y medrosos.

a) Temor, esperanza y responsabilidad

La esperanza es condición de toda acción, pues presupone la posibilidad de hacer algo y apuesta por hacerlo en ese caso. Para los

hombres probadamente capacitados (y también para los agraciados por la fortuna) esto puede ser algo más que esperanza, puede ser seguridad que confía en sí misma. Pero que lo logrado ya de manera inmediata y más aún su ulterior operatividad en el imprevisible curso de las cosas se siga deseando todavía realmente, eso, en todo aquello que la acción se cree capaz de hacer, sólo esperanza puede ser. Quien sepa de ello ha de estar siempre preparado para, posteriormente, tener que desear no haber actuado o haberlo hecho de otra manera. No es a esa inseguridad a la que se refiere el temor, o sólo como fenómeno anejo; pero *no* desistir de él, sino más bien, en razón de la final inseguridad de la esperanza, aplicarlo de antemano a lo desconocido, es precisamente una condición de la responsabilidad activa: precisamente eso a lo que se llama «coraje para la responsabilidad».

No al temor que desaconseja la acción, sino al que anima a ella, nos referimos al hablar del temor que forma parte esencial de la responsabilidad y que es un temor que teme por el objeto de la responsabilidad. Ya mostramos antes (cap. 4) la vulnerabilidad fundamental de ese objeto, por el que algo puede haber que temer, por tanto. Lo que en un caso concreto mueve a alguien a apropiarse eso como temor propio y a convertirlo en deber de la acción, lo explicamos allí detalladamente. Responsabilidad es el *cuidado*, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en «preocupación». Pero el temor está ya como un potencial en la pregunta originaria con la que se puede representar inicialmente toda responsabilidad activa; ¿qué le sucederá a *eso* si *yo no* me ocupo de ello? Cuanto más oscura sea la respuesta, tanto más clara será la responsabilidad; y cuanto más alejado en el futuro se encuentre lo que ha de temerse, cuanto más lejos esté de las propias alegrías y penas y más incierto sea, con tanta mayor diligencia han de ser movilizadas en su favor la clarividencia de la fantasía y la sensibilidad del sentimiento: se hará precisa una inquisitiva *heurística* del temor que no sólo le descubra y le ponga de manifiesto a éste su nuevo objeto, sino que incluso se familiarice con el particular interés moral que reclama (y nunca antes fue reclamado) (véase el cap. 2). La *teoría* de la ética precisa de la representación del mal tanto como de la del bien y más aún cuando el mal se ha vuelto poco claro a nuestra mirada y sólo pue-

de volver a hacerse patente mediante la amenaza de un nuevo mal anticipado. En tal situación, que, según pensamos, es la actual, el esfuerzo consciente se convierte en un temor no egoísta, en el que junto al mal se hace visible el bien que de él debe ser salvado, y junto a la desgracia se hace visible una salvación no ilusoria ni exagerada. El temor se convertirá, pues, en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de responsabilidad histórica. No cabe confiar nuestro destino a quien considere que la fuente de este deber –naturalmente no la única, pero en ocasiones la dominante–, el «temor y temblor», no es lo bastante noble para el *status* del hombre[27]. Nosotros por nuestra parte no tememos en absoluto que nos acusen de pusilanimidad o negatividad al declarar así que el temor es un deber, que, naturalmente, sólo puede serlo acompañado de la esperanza (de la esperanza de poder soslayarlo): temor fundado, no amilanamiento; quizás miedo, pero no angustia; y en ningún caso temor o miedo por sí mismos. Evitar el miedo donde corresponde tenerlo sería angustia.

b) Para la custodia de la «imagen fiel»

El respeto y el estremecimiento, que nos protegen de caminos errados de nuestro poder (por ejemplo, de experimentar con la condición humana), son cosas que hemos de volver a aprender. Lo paradójico de nuestra situación consiste en que el respeto perdido hemos de recobrarlo a través del estremecimiento; lo positivo, a través de la representación de lo negativo; el respeto a lo que el hombre fue y es, a través del estremecimiento retrospectivo ante lo que podría llegar a ser y ante la mirada que tal posibilidad clava sobre nosotros desde el futuro pensado de antemano. En la medida en que nos desvela algo «sagrado», es decir, algo que en ninguna circunstancia hay que violar (y esto es algo que puede aparecer a los ojos aun sin una religión positiva), el respeto nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro, impedirá que pretendamos comprar éste al precio de aquél. En modo alguno puede el temor, como tampoco la esperanza, inducirnos a aplazar el auténtico fin –el desarrollo del hombre dentro de una humanidad intacta–, frustrando entretanto este fin con los medios empleados. Tal sería el efecto que producirían los medios que no respetaran a los hombres de su propia época. Una herencia degradada degradará también a los herederos. La custodia de la herencia en su exigencia de preservar la «imagen fiel» o, expresado negativamente, la evitación de su degradación, es asunto de cada instante; no cejar en tal empeño es su mejor garantía de permanencia; ésta es, si no la garantía, sí la condición previa también de una futura integridad de la «imagen fiel». Y tal integridad no es otra cosa que la *apertura* a la *exigencia* siempre grandiosa, y que incita a la humildad, planteada a su siempre deficiente portador. Mantenerla incólume a través de los peligros de los tiempos, más aún, frente al propio obrar del hombre, no es una meta utópica, pero tampoco es en absoluto una meta modesta de la responsabilidad por el futuro de los hombres.

Notas

Prólogo

1. La investigación anunciada aquí (1979) por Hans Jonas ha sido ya publicada (1981) con el título de *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (¿Poder o impotencia de la subjetividad?). *(N. del T.)*
2. También esta «parte aplicada» del presente libro ha sido ya editada (1981) con el título de *Technik, Medizin und Ethik* (Técnica, medicina y ética). *(N. del T.)*

Capítulo primero

1. Traducción de Manuel Fernández Galiano. Sófocles: *Tragedias* (Planeta, Barcelona, 1985), pp. 414-415.
2. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Prólogo.
3. Ibíd. Sección primera.
4. Ibíd.
5. Excepto en la autoformación y en la educación. Por ejemplo, la práctica de la virtud es también una ejercitación en la virtud, vigoriza las fuerzas éticas y convierte su práctica en un hábito; lo mismo ocurre con el vicio. Pero la nuda esencia básica puede abrirse paso una y otra vez: el más virtuoso puede ser arrastrado a la destructiva tormenta de la pasión, el más vicioso puede tener la vivencia de la conversión. ¿Continúa siendo posible algo parecido en los cambios acumulativos de las condiciones ontológicas que la tecnología va dejando a su paso?
6. En este punto el Dios bíblico, tras el diluvio, cambió su pensamiento hacia un «sí» más global.
7. En su obra *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (1992) dice el autor con respecto a este concepto: «"Ética orientada al futuro" no quiere decir una ética *en* el futuro –una ética futura imaginada por nosotros para quienes algún día nos sucedan–, sino una ética actual que se cuida del futuro, que pretende proteger a nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes». *(N. del T.)*
8. Ya publicada. Véase la nota 2 al Prólogo. *(N. del T.)*

Capítulo segundo

1. En lo que yo conozco, la filosofía moral ha prestado demasiado poca atención a esto. En la búsqueda del concepto de bien de que se ocupa se ha inclinado a consultar a nuestros deseos (bajo la premisa socrática de que lo más deseado ha de ser también lo mejor), cuando, sin embargo, la guía más eficaz serían nuestros temores. El «eros» de Platón y el *appetitus* de san Agustín –que por naturaleza se dirigen a un *bonum* y, en último término, a *el bonum*– constituyen ejemplos de la apelación al deseo. Esto puede que sea a la postre correcto para un deseo que conozca todo y que sea además conocido. Pero ¿cómo aprendemos a conocer nuestros deseos? ¿Prestando atención a los que surgen en nosotros? Ciertamente, no. De ningún modo puedo decidir qué es lo que deseo *más* de estas dos cosas, que la comida diaria me sepa bien o que mi hijo permanezca sano, a partir de la intensidad sentida del deseo aquí y ahora (uno de ellos es experimentado cada día y el otro no tiene por qué presentarse) y de su comparación. Mas cuando he de *temer* por la salud de mi hijo, porque de pronto hay una razón para ello, entonces lo sé.
2. Esto no es sino una versión del argumento cartesiano de un creador de nuestra existencia maligno o imperfecto (en lugar del cual puede ponerse –según el propio Descartes– una naturaleza ciega y ajena al valor); su prototipo es el antiguo argumento del cretense que afirma que todos los cretenses son mentirosos.

Capítulo tercero

1. La inteligencia técnica puede recorrer, pues, ambos caminos, ir del fin al medio y del medio al fin, y responder tanto a la pregunta «¿qué aspecto ha de tener una cosa para que pueda cumplir tal y tal fin (por ejemplo, clavar clavos o medir el tiempo)?», como a la inversa «¿cuál puede ser el fin de una cosa que tiene tal o tal otro aspecto?». Precisamente ese «aspecto» completamente objetivo y todavía neutral es lo que le falta a la otra clase.
2. Cabe contestar, pues, a la pregunta «¿qué es un martillo?» con una ilustración –como sucede en los diccionarios y libros de texto–, pero no cabe responder así a la pregunta «¿qué es un Parlamento?». En este caso ni siquiera podemos explicar el término sin indicar su fin.
3. Cuando Aristóteles en un pasaje del *De anima* (cuya autenticidad es, ciertamente, discutida) va tan lejos como para designar el cuerpo entero como «instrumento del alma», está haciendo una trasposición dudosa y que no encaja bien con su otro uso, biológico, de la idea de instrumento, según el cual las *partes* del cuerpo vivo son instrumentos del conjunto, esto es, del cuerpo animado. Además, describir la relación del alma con el cuerpo con la imagen del que usa un instrumento, es decir, convertirla en algo externo, contradice también al concepto aristotélico de alma como «entelequia» inmanente del cuerpo.
4. Véase la nota 1 al Prólogo. *(N. del T.)*
5. De este modo, también la teleología en la fabricación de la máquina, que antes admitíamos, cae, claro está, en el reino de la apariencia. Los fabricantes son máquinas que hacen máquinas.
6. Descartes trató esto con inteligencia, si bien, por otro lado, de un modo totalmente inaceptable, al limitar el dualismo –y con ello la más elemental presencia del sentir– a la relación espíritu-cuerpo en *los hombres*.
7. Hay que mencionar también aquí el «holismo» de Jan Smuts.
8. Los órdenes principales de la evolución, por ejemplo, no pueden ser «predichos» –esto es, deducidos–, a partir de los inicios, y ello ni siquiera retrospectivamente, una vez conocidos sus resultados. Aquí no puede hablarse de suficiencia. En rigor, ni siquiera se sabe *por qué* los átomos se combinan por primera vez para formar la doble hélice de la molécula de ADN; únicamente se puede, *a posteriori*, a partir del conocimiento de su *existencia*, tener la experiencia de su posibilidad y aprender de ese modo algo sobre las leyes de la estructura molecular.
9. Todo esto ya lo vio Leibniz, si bien él, en la dualidad de *perceptio* y *appetitus*, dio prioridad a la *perceptio*.
10. Aquí puede servir el modelo de puntos de indiferencia causal presentado en mi investigación sobre el problema psicofísico (véase la nota 1 al Prólogo). Según él, la evolución podría entenderse también como una serie en la que han aparecido millares de umbrales críticos de equilibrio, en los cuales, ante la equivalencia causal de las diferentes alternativas, una tendencia oculta ha podido ejercer su «preferencia», decidiendo en cada caso en favor de una de las diferencias ofrecidas. Ése sería el sentido del concepto de «ocasión».
11. Véase mi obra *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Gotinga 1973, cap. 5; «Vom Sinn des Stoffwechsel», especialmente las pp. 125-137.
12. Ya antes dijimos (pp. 121-122) que aquí era de aguardar una menor seguridad en la respuesta que en la cuestión de la fuerza teleológica de las acciones voluntarias. Esto pudo ser *probado* mediante la concluyente refutación de su contrario (véanse pp. 120 y ss.). Aquí, frente a su negación, hemos apelado únicamente a la eminente razonabilidad de su hipótesis.

Capítulo cuarto

1. Esto tiene en sí algo de argumento *ad hominem*, por cuanto aprovecha una predilección espontánea por una de las dos alternativas lógicamente posibles. Pero quizás ayuda con ello a recuperar sus derechos a un asunto que,

en los caprichosos caminos tomados por el pensamiento teórico en su larga soledad consigo mismo, ya no consigue expresarse correctamente.

2. Que el ser vivo sea su propio fin no dice todavía que pueda *ponerse* fines; los «tiene», por naturaleza, al servicio de su no elegido fin propio. Cualquier servicio a los fines de otros seres, incluso al de las propias crías, está sólo mediatamente incluido en la persecución del fin propio y se halla condicionado por la herencia: los fines vitales son egoístas *(selbstisch)* desde el punto de vista del sujeto. (La subordinación objetiva de estos fines propios a los fines del orden biológico, más amplios, es cuestión aparte.) Sólo la libertad humana permite la posición y elección de fines y, con ello, la inclusión voluntaria de otros fines en los inmediatamente propios, hasta llegar a su completa y más abnegada apropiación.
3. Los fines, claro está, no son necesariamente elegidos, y menos aún son elegidos en una evaluación comparativa. La acción como tal –también la animal– está guiada por fines, incluso antes de toda elección, pues los fines elementales –y el tener-fines como tal– están implantados en nosotros por la menesterosidad de nuestra naturaleza. Y el acompañamiento del placer los convierte en «valiosos» también subjetivamente. Pero la presente discusión se refiere al ámbito humano de los fines elegidos, donde, por tanto, no es simplemente que el querer sea un producto del fin ya dado, sino que en cierto sentido el fin –en cuanto mío– es un producto del querer. Incluso ahí el «ser-valor» del fin, que es un correlato del desear, está predeterminado de múltiples maneras: por el instinto, por el entorno, por los modelos, por la costumbre, por la opinión y por el instante.
4. El hecho de que pueda invocarse a la voluntad humana para fines que van más allá de los propios fines vitales –un milagro ligado a ese otro milagro de la naturaleza que es la razón, pero diferente de él– es lo que convierte a la voluntad humana en un ser moral. Esa disposición a ser invocada completa y limita la libertad indiferente de la razón. En cuanto puro intelecto –esto es, en cuanto facultad de conocimiento independiente de la voluntad– la razón puede contemplar el mundo sin adoptar una postura determinada, desde la distancia del saber neutral; en cuanto entendimiento técnico la razón puede idear los medios apropiados para cada fin adoptado por la voluntad; pero en cuanto facultad de juzgar instruida por el sentimiento la razón sopesa los fines posibles según su dignidad y se los prescribe a la voluntad. A la postre, empero, tras todas esas formas de la razón se encuentra la voluntad: es la voluntad de objetividad la que hace posible el llamado conocimiento neutral; es la voluntad de fines en general y, ante todo, de fines propios la que ordena al entendimiento técnico buscar los medios; y es la voluntad de fines valiosos la que ordena a la facultad de juzgar prestar oídos al sentimiento. De la voluntad como «lo primero de todo» puede quizá decirse lo que Nietzsche decía de ella: que preferiría querer la nada a no querer. Mas para poder querer *algo*, la voluntad (o el «juicio», al que ella

está dispuesta a escuchar) necesita precisamente del sentimiento, que coloca ese algo a la luz de lo digno de ser elegido.

5. No obstante la semejanza nominal, la distinción de Max Weber entre «ética de la responsabilidad» y «ética de la intención» no corresponde a la anterior dicotomía de ética del objeto y ética del sujeto. Lo que Weber describe como «ética de la intención», y que opone en la política a la «ética de la responsabilidad», es sólo aquella incondicionalidad en la persecución de una *causa* concebida como incondicional que no se preocupa de las consecuencias, sin sólo del posible éxito, para lo cual ningún precio (a pagar por la comunidad) es demasiado alto, y que incluso es digna del riesgo del fracaso y la ruina total del intento. El «político responsable», por el contrario, evalúa las consecuencias, el coste y las probabilidades, y jamás dice con respecto a *ninguna* meta *pereat mundus, fiat iustitia* (o cualquier otra cosa en la que el bien absoluto consista). Pero quien sí dice tal cosa es fiel a una «*causa*» y no piensa menos (pues tiene por realizable la causa) en el bien común (tal y como él lo ve) que el otro, más comedido. De hecho los espartaquistas, que Weber tenía entonces en mente, se veían a sí mismos como absolutamente realistas; y lo que a Rosa Luxemburg le importaba no era ni la pureza de su intención ni la fidelidad a un programa, sino aprovechar una oportunidad, grande o pequeña, y no hacerlo hubiera sido a sus ojos una traición a la máxima causa objetiva. Que ella lo pagara con su vida no convierte su empresa en irresponsable (si bien, quizás, en poco juiciosa). Así pues, lo que Weber expresó con el par de conceptos «ética de la intención - ética de la responsabilidad» no es más que la diferencia entre el político radical y el político moderado, entre el que sólo conoce *una* meta y el que pretende compaginar metas diversas, o entre el que se juega todo a una carta y el que distribuye los riesgos. (Sigue siendo cierto que la unilateralidad y el fanatismo son condiciones poco favorables para la responsabilidad, la cual precisa de un juicio circunspecto.) La diferencia es lo suficientemente importante y de ella nos ocuparemos al tratar de la ética de la responsabilidad (por ejemplo, con relación al ideal utópico), pero cae en *uno* de los lados de la dicotomía antes referida. En cualquier caso, lo que Max Weber puede aportar al problema *allí* planteado del subjetivismo ético (pero que no desempeña ningún papel en *su* mencionada dicotomía) es su tesis de la «ciencia libre de valores» y del «desencantamiento del mundo» llevado a cabo por tal ciencia. De hecho, tras el nihilismo de la filosofía de la existencia y su ética de la arbitrariedad de la valoración como tras todo el subjetivismo moderno se halla la moderna ciencia de la naturaleza con su apariencia de un mundo libre de valores.
6. Para una vigorosa crítica de esto véase Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Halle, 1916.
7. La disposición de la amoralidad a pagar el más alto precio tras el terrible balance final es el único rasgo ético o ennoblecedor del *Don Giovanni* mozar-

tiano. Esa obra deja claro que la afirmación formal de la responsabilidad, si bien puede tener su grandeza, no es un principio suficiente de la moral.

8. El peligro compartido establece sin duda *obligaciones recíprocas* de un género especial; pero en tanto no sea yo unilateralmente la causa de ese peligro o de un riesgo especial en el transcurso de la empresa (en tal caso me haría «responsable» *de ella* también en el sentido formal del término), aquellos deberes serán en general los de una situación en la que cada uno ha de «poder confiar» en los otros. Fracasar aquí por debilidad sería un pecado contra la lealtad y las otras virtudes que pueden exigir su confirmación en tal situación (como el coraje, la resolución, la constancia), pero no propiamente un pecado contra la responsabilidad. Actúo «irresponsablemente» en sentido estricto cuando pongo en peligro a mis compañeros y toda la empresa por un acto de positiva ligereza, que me coloca entonces causalmente por encima de los demás.

9. Es preciso distinguir entre cargo «público», esto es, político (de diputado, ministro, presidente), y cargo «técnico», propio del funcionario. Se trata de la diferencia entre gobierno y administración, y el procedimiento plebiscitario se refiere al primero. El derecho activo a votar puede ser definido en todo caso como deber de ejercerlo; el derecho pasivo designa únicamente la cualificación formal para la candidatura, pero en modo alguno un deber de presentarla. Quien se presenta a la elección lo hace por decisión propia, y en primer lugar se ha elegido a sí mismo. Es cierto que en la democracia ateniense aquellos a quienes la suerte elegía anualmente tenían el deber de asumir el cargo. Pero esto es anterior a la distinción entre función política y función administrativa de los magistrados: *todo* cargo era «político», lo que significa que cualquiera podía desempeñarlo, dada la admitida capacitación igual de todos los ciudadanos para las cosas comunes. Pero el poder real concerniente a la política de la comunidad lo tenían los «demagogos» (en el sentido originario del término –«guías del pueblo»–, que no tenía el actual carácter peyorativo), que en último término se nombraban a sí mismos.

10. Moralmente la decisión es obvia: el objeto artístico no puede preguntarme «¿qué has hecho conmigo?», mientras que el niño sí puede dirigirme esa pregunta, en mi espíritu –por ejemplo, como acusador ante el trono de Dios–, y yo tengo que darle una respuesta. En el caso de la obra de arte sólo he de responder ante los amantes del arte privados de ella y a éstos *puedo* responderles explicándoles cuál era la situación y diciéndoles que a partir de ese momento, desgraciadamente, habrán de contentarse con las reproducciones. Mas al niño no puedo responderle «habrás de contentarte sin tu vida». Así no puedo contestar en absoluto, es decir, así no puedo responder de mi opción. Frente a la inconmensurabilidad de los derechos respectivos, la consideración de que el niño quizá se convirtiera en el futuro en un inútil, en alguien que no era merecedor del sacrificio de la *Madonna Sixtina*, es tan

irrelevante como la de que pudiera llegar a ser un genio, mayor que Rafael quizás. Nada puede concluirse de ninguna de ambas consideraciones, y tampoco de las relativas probabilidades de una y otra (las de que se convirtiera en un inútil son mayores que las de que llegara a ser un genio). Menciono este caso hipotético porque ha representado un papel en la literatura (cfr. Arnold Brecht, *Political theory*, p. 154 de la ed. inglesa, en la que se cita a Radbruch, que a su vez cita a sir George Birdwood, quien, por su parte, refugiándose en lo hipotético, se decantaba en favor del cuadro) y porque, en una reciente conversación, un reputado investigador de probada moralidad se mostraba indeciso e intentaba al menos dar la razón a aquel sir George.

Lo que en realidad muestra este experimento mental es que el concepto de valor no puede servir de fundamento a una doctrina del deber. La vida del niño no es ni para él, ni en sí, ni para otros un «valor» como lo es la obra de arte para quienes la contemplan y lo será quizás algún día para el propio niño. Cuando, como se hace actualmente en el mundo occidental, se habla a propósito del hombre del «valor infinito de toda vida individual» (una reminiscencia de lo que una vez dijera del alma a los ojos de Dios la religión cristiana), tal cosa sólo puede significar el *derecho* de toda vida a sí misma, su derecho al fin propio que ella es, derecho que, si no «infinito» –pues su objeto es finito–, sí es «incondicional» en el sentido de que a) no se deriva de ningún otro, b) es independiente de cualquier calificación (incluida la de «valor») y c) nadie más tiene derecho a lo mismo. Al valor de la obra de arte puede haber un derecho –por ejemplo, el de todos aquellos que pudieran disfrutarla–, pero a la vida del niño no hay ningún derecho excepto el suyo propio (aunque sí lo hay, naturalmente, a la forma de esa vida). Esto no es contradicho por el hecho de que un derecho superior –como el del destino de la comunidad, el del testimonio de la fe, o incluso el mandamiento del honor– pueda exigir al individuo (por ejemplo, en la guerra) que su derecho primario ceda ante otros derechos o que pueda ser privado de él a causa de un crimen que le haga merecedor de la muerte. Del propio derecho forma parte más bien –precisamente en la medida en que exige su reconocimiento– el incluir también el reconocimiento de otros derechos y, con ello, la aceptación de deberes, hasta el deber de estar dispuesto a morir llegado el caso. Nada de esto tiene que ver con la teoría del valor, si bien los valores pueden, claro está, convertirse en deberes.

11. Esto representa un desarrollo moderno del Estado secular; pero antes esa misma tarea ya era ejercida por la Iglesia, que es asimismo una institución pública.

12. El caso de Moisés es el inverso: a partir de la comunidad de origen anhelaba la solidaridad de destino con sus esclavizados compañeros de tribu.

13. Aquí no nos referimos a las escatologías religiosas (como, por ejemplo, el mesianismo judío), que no son teorías inmanentes de la historia.

14. «Toda época se halla inmediata a Dios»: Ranke contra Hegel.

15. El símil bíblico de esto es el Adán *creado* «a imagen de Dios». Ciertamente no es una figura del futuro en la Tierra, sea cual sea la transfiguración no terrenal del «nuevo Adán» que se aguarda en el fin de los tiempos.
16. Personalmente yo opinaría que no.
17. Primeramente representado, casi al mismo tiempo, por Hegel y por Comte.
18. En la ciencia natural esto es diferente. Si toda la experiencia pasada, incluida la controlada experimentalmente, ha probado una determinada regularidad, con ello tal regularidad queda probada también para el futuro. Pues –según suponemos con razón– la naturaleza no cambia (sin su uniformidad, ajena al capricho, no habría ciencia natural alguna) y nunca se verá influida por nuestra opinión acerca de ella. Pero suponer uniformidad en la historia es, cuando menos, una hipótesis problemática, y la influencia en la historia de las opiniones de los sujetos de la historia y de sus teorías sobre ella pertenece a su propia «causalidad» (véase más adelante).
19. Sólo una indicación muy simple: ninguna prueba de que tiene que haber un mundo queda confirmada por el hecho de que lo haya.
20. Otras discordancias con la teoría: la idea de la «patria socialista» y la idea aún totalmente incalculable de que podría llegar a ser más probable un conflicto con China, la hermana comunista, que con Norteamérica, el adversario capitalista.
21. Entre las teorías de la historia con pretensiones predictivas, la marxista es la única que tiene implicaciones *prácticas* y, por lo tanto, la única que ha de ser tenida en cuenta al tratar el tema de la responsabilidad política. Cómo proceden en sus predicciones las teorías de la historia que carecen de ese elemento de actividad que se cumple a sí misma es algo que puede observarse en el ejemplo de Oswald Spengler; su ambición consistía en elevar la ciencia de la historia de mero conocimiento del pasado a predicción del futuro, cosa que creyó haber conseguido gracias a su método orgánico-morfológico. El símil biológico de las «edades de la vida» está aquí en su elemento, y el futuro se convierte en algo tan seguro como el envejecimiento; el hecho de que alguien lo conozca o no lo conozca antes no produce cambio alguno. Lógicamente tenía razón Spengler en que sólo un esquema fatalista de la historia permite la visión previa del futuro. Pero, ¿qué sucede con sus predicciones? Una de carácter tan general como la que anunciaba la ascensión de Rusia fue expresada ya en el siglo XIX en forma de conjetura por gentes con y sin una teoría de la historia (o, en forma de promesa, por profetas paneslavistas como Dostoyevski). Era algo que se dibujaba en el horizonte para las personas con capacidad de juicio, algo para lo cual ya se daban ciertas condiciones y que ha ido cumpliéndose, en pequeña escala, en la historia presente. La principal predicción de Spengler, la que le es peculiar, la predicción de un «milenio ruso» tendrá que esperar su momento. Todo lo que hoy cabe decir, en el mundo de sólo medio siglo más tarde, es que la idea se nos antoja obsoleta. Pero cuando cabe examinar a corto plazo alguna predicción que se sigue realmente de la teoría y no de cosa diferente alguna, el resultado es completamente ridículo. Así ocurrió con la afirmación, dictada por la teoría, de que la matemática occidental había agotado sus posibilidades y no podía aguardarse nada más de ella, precisamente en el instante en que estaba a punto de comenzar uno de los desarrollos más creativos de esa matemática, que le abriría horizontes totalmente nuevos. Algo parecido sucede con la doctrina de la extinción, de la definitiva «felachización» de poblaciones enteras que habían tenido gran relevancia en la historia; de tal doctrina se dejó contagiar su epígono, Arnold Toynbee, más sobrio en sus apreciaciones en otros casos. Toynbee no puede perdonar a los insignificantes judíos –para no citar el imponente ejemplo de China– que, vulnerando su teoría, osaran convertirse nuevamente en un sujeto activo de la historia; y, tras producirse el hecho, se afana en la ingrata demostración de que lo que no puede ser no es lícito que sea. (Spengler, por su parte, siguiendo en esto el ejemplo de Nietzsche, tenía con respecto a los judíos una visión más abierta.) Por suerte, Ben Gurion se preocupó tan poco de Toynbee como los matemáticos del siglo XX de Spengler.

En vista de que siempre ocurren hechos sorprendentes, de los que hemos sido testigos los que hoy vivimos (en muchos casos, sobrevivimos), también la parte *ex post facto* de las construcciones históricas que prueban que todo ocurrió como tenía que ocurrir la veremos como un juego de la razón, sin perjuicio de que en ocasiones, en manos inteligentes, pueda contribuir a una mejor comprensión del pasado. En qué medida el marxismo representa en esto un caso especial es algo que ya ha quedado arriba mostrado.

22. Naturalmente, el dinamismo no pertenece en sí y por sí al estado humano colectivo: su dominio es un fenómeno histórico y, en consecuencia, por principio está también sujeto a la posibilidad histórica de dejar de nuevo el puesto a otro estado. En esta forma el fenómeno es único hasta ahora y tiene mucho que ver –en su tasa exponencial de crecimiento, quizás todo– con la irrupción y el «automovimiento» de la técnica. Esto no significa que la historia anterior haya transcurrido uniformemente. Pero ni siquiera esas dramáticas convulsiones y crisis que desencadenaron grandes movimientos en los pueblos, donde luego se dieron períodos harto «dinámicos», pueden confundirse con el dinamismo propio de nuestro tiempo, un dinamismo inmanente que se autopropaga. Lo que provocaba aquellas convulsiones era más la coerción externa que un impulso interno; y tras las migraciones y conquistas todo tendía, tan pronto como era posible, a la estabilidad. Eran excepción los grandes cambios visibles que afectaban a las formas de existencia; las demás vicisitudes no representaban más que calamidades para una parte y fortuna para los vencedores. Los lentos cambios que se producían en culturas estáticas –cambios visibles a la mirada retrospectiva desde una gran distancia, pero inconscientes para los contemporáneos– no hacen aquí al caso, ya que lo que nos ocupa es la amplitud de mirada de la planificación

sociopolítica, la amplitud de mirada de una generación. Y ahí constatamos el hecho decisivo de que los cambios *y* la conciencia de ellos, la novedad ocurrida y la aguardada, son algo de cada día.

23. Pero incluso en tal caso pueden no darse. No hay investigación con una meta más clara (por tomar un ejemplo ajeno a la política) y apoyada con mayor profusión de medios y gentes de talento que la investigación del cáncer en Estados Unidos. Y, sin embargo, podría suceder que esa investigación nunca alcanzara el fin último que se propone, pues quizás ni siquiera pueda existir «la medicina para el cáncer».
24. Entre esas cosas ha de incluirse también la confianza en que «la técnica» será capaz de dominar los problemas que ella misma ha creado: la confianza en que para encontrar remedio a esos males que la técnica habida hasta ahora nos ha regalado sólo se precisa una técnica más perfecta. («Sólo la lanza que la produjo puede sanar la herida.»)
25. La concepción del mundo siempre puede hacer una distinción práctica acerca de la manera como es aceptado el correspondiente dictado; por ejemplo, si uno aceptaría a gusto o a disgusto un orden autoritario reconocido como inevitable.
26. Un «deber» absolutamente irresistible no sería ya un «deber», sino un «tener que».
27. Para un tratamiento más detallado de estas cuestiones metodológicas y epistemológicas véase el capítulo 5 de mi obra *Organismus und Freiheit*, titulado «¿Es Dios un matemático?».
28. Esto es válido tanto en el caso del «hombre medio» como en el del genio.
29. No obstante, es un hecho psicológico que el mayor miedo de un automovilista es atropellar a un niño.
30. Desde luego el niño no puede propiamente preguntar a sus padres –sea a modo de reproche o de cualquier otra forma– «¿por qué *me* habéis traído al mundo?», pues ellos no tenían influjo alguno sobre la identidad concreta de este «yo», sino sólo «¿por qué habéis traído un niño al mundo?». La respuesta sería la siguiente: que contraer tal deuda era un deber, no para con el niño que todavía no existía (semejante deber no existe), sino para con la vinculante causa de la humanidad en su conjunto. De esto trataremos más adelante.
31. Si lo es también de un modo genético-psicológico (como yo sospecho) es una cuestión fáctica que sólo cabría examinar empíricamente cuando aparezca el primer hombre asexuado obtenido en el laboratorio y podamos observar si en él se desarrollan o no sentimientos de responsabilidad.

Capítulo quinto

1. La fórmula «S no es todavía P», «el sujeto no es todavía el predicado», que es la expresión lógica más breve de la filosofía de Bloch, se encuentra en su libro *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-nicht-seins*, Fráncfort 1961, p. 18. Véase el estudio de Adolph Lowe «S ist noch nicht P», en el libro *Ernst Bloch zu ehren*, edic. de Siegfried Unseld, ibíd. 1965, pp. 135-143.

2. En la cuestión de la veracidad política *La república* de Platón constituye un buen blindaje contra las ingenuidades liberales.
3. Dicho más exactamente, el presumible interés de China consistía, por una parte, en reforzar numéricamente al «Tercer Mundo» –un previsible aliado contra el mundo capitalista–, y, por otra, en incrementar su presión interna –y, por tanto, ¡su miseria!– hasta tal punto que fuera inevitable la explosión, que tiene que dirigirse contra los ricos. Se trata de un cálculo inmisericorde de la política de poder, que sólo contendría un error si entretanto los propios chinos entraran a formar parte de los ricos de la Tierra (y contra esto nada tiene que objetar ningún marxismo). Jugar con fuego –con la posible conflagración mundial, por tanto– es algo que va incluido, en efecto, en el concepto de «revolución mundial».
4. También podría mencionarse la irresponsabilidad lúdica propia de los dioses, el «querer-experimentar-con-todo»; pero esto nos llevaría a un terreno irrelevante en un discurso que, como el nuestro, se limita a la «responsabilidad».
5. Al concepto de progreso le ha sucedido lo mismo que al de «evolución»; también él pertenecía originariamente a la ontogenia y, una vez adoptado por la filogenia, fue poco menos que monopolizado por ésta (véase mi libro *Organismus und Freiheit*, pp. 65 y ss.). Hoy en día, al oír la expresión «teoría de la evolución» se piensa en el darwinismo y no en la «forma acuñada (individual) que evoluciona viva». Del mismo modo, quien oye la palabra «progreso» piensa en la sociedad y la historia y no en el curso de la vida personal.
6. Véase Friedrich Engels: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*.
7. De la *Ópera de tres peniques*: «¡Ser un hombre bueno! ¿Quién no desearía serlo? / Dar nuestros bienes a los pobres, ¿por qué no? / Si todos son buenos, *Su* Reino no está lejos. / ¿Quién no desearía encontrarse bajo Su Luz? / ¡Ser un hombre bueno! ¿Quién no desearía serlo? / Mas, por desgracia, en este astro / Los medios son escasos y los hombres rudos. / ¿Quién no querría vivir en paz y concordia? Sin embargo, no son así las cosas. // En eso él lleva desgraciadamente razón. / El mundo es pobre, el hombre es malo». Recordemos también unas palabras de Heine –el único predecesor de Brecht comparable a él en la sátira política alemana– en su poema «Las ratas», que comienza con los inmortales versos «Hay dos clases de ratas: / Las hambrientas y las satisfechas», y sigue así: «La voraz manada de ratas / No quiere más que comer y beber. / No piensa, mientras come y bebe, / Que nuestra alma es inmortal».
8. Confróntese con esa doctrina la doctrina contemporánea –y emparentada con ella– de Adam Smith sobre la «mano invisible» que actúa en la econo-

mía política mediante los egoísmos individuales, cuando éstos pueden perseguir el beneficio sin obstáculos, y que, por la dinámica de las leyes del mercado, conduce a la mejor situación posible del conjunto de la economía. Todavía antes encontramos la fórmula de Mandeville *private vices, public benefits*.

Capítulo sexto

1. En el caso del marxismo es preciso hacer una cierta excepción con Ernst Bloch, el utopista por excelencia. Pero también en él la mayor parte de lo que dice es demasiado oracular como para que podamos formarnos una idea concreta.
2. Me refiero fundamentalmente a los pueblos coloniales liberados. Ni Sudáfrica ni Rodesia ni Latinoamérica entran en esa clasificación. La relación entre los colonizadores que se han vuelto indígenas y la población originaria, que es étnica y culturalmente diferente –relación en la cual la explotación económica y la opresión política se unen a la segregación racial–, representa un fenómeno singular que, pese a la existencia de una industria moderna, no encaja en el esquema del Estado de clases occidental, nacionalmente homogéneo. La «lucha de clases» adopta en esos países rasgos particulares; por ejemplo, el de una originaria emancipación de los que allí corresponden a los «proletarios». En el balance del potencial revolucionario-mundial éstos pertenecen, junto con los pueblos poscoloniales, al mundo atrasado.
3. El autor de este libro, que vive en Estados Unidos, puede atestiguar que el fontanero o el electricista que realiza una reparación en su casa gana con su trabajo por horas más de lo que él gana con un curso universitario. Y algunos de quienes se acogen a la beneficencia le aventajan en ciertos hábitos de consumo.
4. Resulta inconcebible que, a la vista de esto, pudiera Ernst Bloch decir que «en el Estado de clases capitalista el obrero sólo tenía desde siempre la libertad de morir de hambre» (*Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp 1959, p. 1.061; en adelante citado como P.H.). Esto arroja una triste luz acerca de lo que un intelectual –y un intelectual noble y sensible como Bloch– puede considerar digno de sí, en su indignación contra lo indigno. Además, es una ofensa para los que realmente se mueren de hambre en los países no capitalistas, a quienes se les haría la boca agua ante tan confortable «morirse de hambre». Es como si en el propio mundo de Bloch –bien conocido por él– no hubiera sucedido nada desde que Engels escribió *La situación de la clase obrera en Inglaterra*.
5. Piénsese en el ejemplo británico y en el de Estados Unidos, pero también en el ejemplo alemán bajo Bismarck y Guillermo II.
6. Este aspecto de la utopía, el de una doble inagotabilidad –la inagotabilidad de la técnica humana y la inagotabilidad de la naturaleza que responde a ella– aparece, por ejemplo, en estas palabras de Ernst Bloch: «Se hallan ya en camino, o podrían hallarse, abonos artificiales, radiaciones artificiales que podrían animar al suelo a producir cosechas imensas, en una *hybris*, en un "movimiento anti-Deméter" sin par, con el concepto límite sintético de un campo de cereales creciendo en la palma de la mano. En definitiva, la técnica en sí estaría llamada a –y sería ya casi capaz de– independizarnos del trabajo lento y regionalmente limitado de la naturaleza con respecto a las materias primas... Habría llegado la hora de una sobrenaturalización de la naturaleza dada...» (P.H., p. 1.055). Más adelante nos ocuparemos de la ignorancia de las leyes causales que tal visión demuestra.
7. Confróntese esto con la cita hecha en la nota 6 y con las páginas 925 y ss. de la mencionada obra de Ernst Bloch.
8. La meta hasta ahora más ambiciosa, propuesta recientemente por el presidente de Estados Unidos, prevé que en el año 2000 el 20 % de la demanda energética del país pueda cubrirse con fuentes de energía renovables dependientes del Sol. Una cuestión muy diferente de la propiamente técnica es si se concederán las grandes subvenciones públicas precisas para su desarrollo. Quizás se cuide de ello la creciente presión de los precios impuestos por los países de la OPEP.
9. *El capital*, tomo III, libro 3.° (Karl Marx/Friedrich Engels, tomo 25, Dietz Verlag, Berlín 1976), p. 828 del capítulo 48: «La fórmula trinitaria». A continuación de la cita anterior, en la misma página se dice lo siguiente: «La libertad en este campo sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese intercambio de materias con la naturaleza, lo sometan a su control comunitario, en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego; en ejecutarlo con el *mínimo gasto de fuerzas* y en las condiciones más *dignas de su naturaleza humana* y más adecuadas. Pero éste seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. *Más allá de él comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, que es para sí mismo su propio fin, el verdadero reino de la libertad*, pero que sólo puede florecer sobre la base de aquel reino de la necesidad. La reducción de la jornada de trabajo es la condición fundamental» (el subrayado es mío). Marx no cayó en la cuenta –cosa comprensible en aquellos primeros años del desarrollo industrial– de que «el mínimo gasto de fuerzas» y el modo de trabajo «más digno de la naturaleza humana» podían entrar en contradicción. En la progresiva mecanización Marx vio tan sólo la bendición del ahorro de trabajo, pero no la maldición de la degradación de los procesos laborales mismos; incluso dio la bienvenida sin ningún reparo a la «automatización», ya prevista por él, con la consiguiente exclusión del hombre de tales procesos, y vio en ella el camino hacia la libertad, que es igual a tiempo libre.
10. Se produce de este modo una curiosa inversión de las posiciones sociales:

la «aristocracia» la constituyen los pocos a los que les es lícito trabajar «realmente», mientras que el «proletariado» está formado por la extensa clase ociosa, por los rentistas estatales que consumen los frutos del trabajo de aquéllos.

11. Desde ese punto de vista hay que decir también que el astuto cazador primitivo realizaba una actividad más «espiritual» que el posterior labrador, el ladrón más que el pulidor de diamantes, etc.

12. *Tal es la razón* de que «el trabajador se sienta ahí desdichado» y *no*, como decía Bloch, porque «se siente a sí mismo como mercancía cosificada». Yo no sería menos desdichado en el trabajo si me supiera propietario del aparato al que tan tediosamente tengo que servir.

13. Cómo se comportaría una humanidad liberada de la penuria y, finalmente, incluso de la obligación de trabajar, es algo que no podemos saber, ya que hasta ahora no se ha dado tal cosa. Pero no deberíamos ser muy entusiastas al respecto. Por lo que sabemos de las consecuencias morales y psicológicas de la *holganza* y en general de una existencia no estructurada en un ritmo temporal por los deberes, es algo que más bien deberíamos temer. Incluso una aristocracia ociosa, pese a las grandes defensas que le proporcionan las tradiciones y la disciplina propias de su posición, huye a menudo del tedio entregándose a toda clase de desenfrenos: juegos de azar, libertinaje sexual, etc. (La excentricidad sería la alternativa más inocente e incluso amable muchas veces.) Los «amoríos» literales de todos, la carrera de Don Juan con el orgullo de la lista de Leporello, eso difícilmente será considerado como afición favorita adecuada a la utopía, si bien no sería fácil argumentar por qué no había de serlo.

14. No hemos mencionado aquí el hecho de que algunos *hobbies* se echan o perder o se hacen imposibles por su masificación. Ejemplo: la pesca de la trucha o el salmón en los ríos de montaña, la caza de animales salvajes, las excavaciones arqueológicas y cosas parecidas, donde la afluencia de numerosa gente con un mismo propósito impide su práctica. Toda afición orientada a cosas escasas ha de ser ella misma practicada escasamente.

15. Lo que en mi opinión mejor puede ilustrar el hecho de que la voluntariedad obligada no es lo preferible, es la frase dicha por la hija pequeña de unos amigos míos que un día, al volver de su progresista parvulario, dijo: «¿Tengo que jugar siempre a lo que yo quiera?, ¿no se me permite jugar alguna vez a lo que debo?». Puedo responder de la verdad de la anécdota, que, bien es cierto, encaja mejor dentro de la crítica a la –muy real– educación «permisiva», con su continua apelación a la «autodeterminación», que dentro de la crítica a la irreal utopía.

16. El pasaje es cuestión dice así: «... la ideología, hecha ahora comunista, [tendrá] la función de activar la conformación cada vez más rica y profunda de las relaciones humanas... La ideología de la apariencia desaparece así totalmente, pero no... la ideología de la formación sociomoral de la consciencia.

Esta suerte de ideología será una *ética* en todos sus rasgos principales, también en los... terrenos del arte [!] y de la lejana superestructura. La nueva indigencia del ocio produce ella misma de esta manera una nueva superestructura sobre una nueva no-economía planificada. Produce una ideología cada vez más esencial de la iluminación interhumana; y ello al servicio, hecho puro ahora, del ocio, para la promoción de su contenido humano» (P.H. p. 1.803).

17. Véanse también estas palabras de Goethe extraídas de *El legado de la antigua fe persa*: «Preservación diaria de servicios difíciles, de lo contrario no se precisa ninguna revelación».

Con esta esperanza de Bloch en un contenido sentimental festivo del ocio, en el que se despliega amorosamente lo interhumano, se halla emparentada la utopía de Herbert Marcuse –fundada en la doctrina freudiana de las pulsiones– de la liberación del principio de placer con respecto al principio de realidad. En las anteriores formas de dominio este último impuso a la naturaleza y al hombre, sobre todo mediante la *coerción del trabajo*, una cantidad de renuncia pulsional que supera la cantidad indispensable para una comunidad civilizada. Gracias a la superación ahora tecnológicamente posible (y que habrá de ser garantizada políticamente) del «principio de rendimiento», tal «represión adicional» puede ser suprimida y le pueden ser restituidos al eros sus derechos originarios. Así, en *Estructura pulsional y sociedad* se dice: «Dado que la duración de la jornada laboral constituye en sí uno de los factores decisivos para el sometimiento del principio de placer al principio de realidad, la condición primera de la libertad será la reducción del tiempo de trabajo hasta un punto en el que la cantidad de trabajo deje de impedir el desarrollo humano... En condiciones óptimas, la prosperidad material e intelectual de una cultura madura tendría que ser tal que permitiera una indolora satisfacción de las necesidades, mientras que el dominio no impediría ya sistemáticamente esta satisfacción. Sería tan escasa en ese caso la cantidad de energía pulsional que habría de emplearse todavía en el trabajo inevitablemente fatigoso (pero completamente mecanizado y racionalizado) que se desplomaría necesariamente una amplia área de coerciones y modificaciones represivas, al no verse ya sostenidas por una fuerza externa. Como consecuencia de eso, la relación antagónica entre el principio de placer y el principio de realidad se desplazaría en favor del primero. Las pulsiones de vida –el eros– quedarían liberadas en una forma nunca conocida hasta entonces... Es indiferente cuán justa o racionalmente esté conformada la producción material, nunca podrá ser un espacio para la libertad y la satisfacción [!!]. Pero puede liberar tiempo y energía para el libre juego de las posibilidades humanas *fuera* de los alienados ámbitos del trabajo. Cuanto más completa sea la alienación del trabajo, tanto mayor será el potencial de la libertad: la automatización total representaría el punto óptimo [!]. Es la esfera que se encuentra más allá del rendimiento laboral la que define la li-

bertad y la autorrealización, y es la definición de la existencia humana en el sentido de tal esfera la que constituye la negación del principio de rendimiento de trabajo» (Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*. Fráncfort 1965, pp. 152-156). Las frases por mí marcadas con un signo de admiración expresan, en perfecto acuerdo con Marx y Bloch, la ilusión intelectual contra la que nuestra crítica se dirige.

18. Véase la nota 1 del capítulo 5.
19. Esto es rechazado expresamente por Bloch: «No con la inconclusividad como destino, no con un mero acercamiento infinito a la meta, como ocurre en el ámbito de los sentidos con Tántalo, y en el ámbito de la moralidad con Kant. El mundo inacabado puede, más bien, ser llevado a su final, el proceso pendiente en él puede ser conducido a un resultado, como también puede ser revelada la incógnita del punto principal real-oculto en sí mismo... Lo auténtico o esencia es *aquello que todavía no es, lo que empuja hacia sí en el núcleo de las cosas, lo que aguarda su génesis en la tendencia-latencia del proceso*» (P.H., p. 1.625; subrayado en el original).
20. De ningún modo puede esto significar lo que una bióloga dijo en una ocasión en una discusión académica pública acerca del control genético prenatal (intrauterino) de la prole, al señalarle yo que entonces el epiléptico Dostoyevski habría sido excluido de nacer: manifestó que la sociedad futura no podrá permitirse genios enfermos y debería aguardar a que fuera concebido un Dostoyevski sano. En parecido sentido apunta la observación que me hizo un psicoanalista: qué clase de filósofo podría haber sido Kant de haber sido curado de sus neurosis obsesivas (que el psicoanalista había descubierto en sus hábitos de vida). Como acabo de decir, sé bien que no pueden atribuirse al sueño utópico, en el caso de Bloch, tales torpezas sanitarias. Pero no resulta fácil mantener libre de penosas asociaciones su «cotidianidad festiva».
21. Más curiosas son todavía las palabras que siguen a éstas: «sólo la violencia revolucionaria abre sitio para la cordialidad cultivada y refinada». A esto es a lo que yo llamo verdadera homeopatía: cordialidad (para los pacientes supervivientes) mediante la medicina de la falta de cordialidad.
22. *Balance of colossal forces*: así dice el señor Stein en el *Lord Jim* de Joseph Conrad al mostrar una obra de arte de la *naturaleza*, una mariposa absolutamente bella y rara.
23. El propio y elocuente testimonio de Bloch, fuera del terreno de la ideología, en favor del *nunc stans* del «instante vivido» no deja dudas al respecto. Véase sobre esto el artículo de Adolph Lowe «Über das Dunkel des gelebten Augenblicks», en: Karola Bloch, Adalbert Reif (editores), *Denken heisst überschreiten, In memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Colonia 1978, pp. 207-213.
24. En el famoso relato de *Los hermanos Karamázov* el narrador deja sin decidir quién de los dos –Cristo o el Gran Inquisidor– es más misericordioso. Afortunadamente, en la realidad no es preciso elegir entre tales extremos, y su precaria mezcla es quizás el sentido de esta parábola. La confianza utópica en el hombre futuro, unida a la desconfianza en el hombre presente, induce a lo que hemos llamado «optimismo inmisericorde». En comparación con él, el dogma eclesiástico del pecado –que no desaparece de la existencia humana, pero que puede hallar perdón– es un ejemplo de misericordioso escepticismo.

25. Un ejemplo de esto lo constituye la indudable posibilidad técnica de una creciente *automatización* de los procesos laborales, la cual, en la misma medida en que posibilita el ocio, lo hace obligatorio para las personas excluidas del trabajo. Sobre sus posibles consecuencias destructivas ya hemos especulado antes un poco. (Véase también lo que Günther Anders dice de la «obsolescencia del hombre».) La pregunta de si no sería mejor frenar, en razón de tales perspectivas, ciertos progresos técnicos, es una pregunta sumamente seria que no debería ser desacreditada con la acusación de encerrar hostilidad al progreso y a la tecnología. Uno de los peligros del utopismo radica en que impide plantear tales cuestiones.
26. En una publicación posterior esperamos exponer una casuística de pruebas ilustrativas, que por el momento habrá de ocupar el lugar de la sistematización.
27. Ernst Bloch rechaza el temor como consecuencia de la «carencia de sueños hacia adelante», «que no cuenta con las cosas que van a venir [!]». «En este escepticismo voluntario-involuntario el temor ocupa el lugar de la esperanza, y en lugar de la aprehensión del futuro... hay un anti-final... El temor, dice Sartre, es muy especialmente un estado que suprime al hombre; y de acuerdo con ello, hay que tener a la esperanza subjetivamente, y mucho más objetivamente, como lo opuesto vivificante» (P.H., p. 1.617). Ya Hobbes sabía algo más de esto cuando, en asuntos del bien común, hacía del temor el *primum movens* de la razón. Nosotros nos referimos aquí, claro está, a un temor no egoísta y no al temor egoísta de Hobbes. Tampoco aquél cuenta, sin embargo, con el favor de los profetas del gran sueño.

Índice onomástico

Índice

CAPÍTULO SEGUNDO

Cuestiones metodológicas y de fundamentación

CAPÍTULO TERCERO

Sobre los fines y su puesto en el ser

CAPÍTULO CUARTO

El bien, el deber y el ser: la teoría de la responsabilidad

CAPÍTULO QUINTO

La responsabilidad hoy: el futuro amenazado y la idea de progreso

CAPÍTULO SEXTO

La crítica de la utopía y la ética de la responsabilidad