

Situación de la moral en una sociedad técnica y pluralista

Nuestro mundo es el de una sociedad industrial que por el progreso técnico ha desarrollado prodigiosamente los medios de acción, pero que parece carecer de fines y objetivos que estén a la altura de aquellos medios. El despliegue de una actividad febril encubre mal un cierto vacío. En la ausencia de razones de vivir, la vida, a la vez como simple subsistencia (escapar a la enfermedad y a la muerte) y como aumento del nivel de vida en el confort, tiende sobre todo a convertirse en el único valor reconocido. ¿Pero qué es la felicidad? Nadie se atrevería a afirmarlo y a responder. La cuestión de la felicidad es una de esas cuestiones tabús que cada uno lleva en el secreto de su corazón, pero que sería mal visto ostentar públicamente, probablemente porque se las estima peligrosas para un sistema social cuyo buen funcionamiento reclamaría que no se sea demasiado consciente de las cuestiones esenciales y que se sepa contentarse con satisfacciones superficiales o ilusorias.

Sin embargo, los objetivos y los fines no faltan, y se plantean enormes problemas para hacer de este mundo un mundo humano realmente satisfactorio, sobre todo si se toman las cosas a la única escala verdadera que se impone hoy: a dimensiones planetarias. La aspiración a la paz, por ejemplo, no encubre solamente el miedo y el repliegue sobre sí mismo de quien pide ante todo que se le deje tranquilo. Traduce también la exigencia probada de una edificación del mundo, universal, para hacer del nuestro un mundo donde se pueda vivir bien y sensatamente. ¿Por qué la amplitud y la urgencia de una tal tarea no son suficientes para dinamizar las energías, para orientar la acción de cada uno de modo que puedan dar sentido a su vida?

* Profesor de Filosofía Moral y Política en la Facultad de Chantilly (Francia).

Entre estas perspectivas de largo alcance (nunca lo serán de demasiado largo alcance) y las condiciones concretas de la acción, a ras de tierra, lo que falta sin duda es una mediación, e incluso una doble mediación: la del análisis y la reflexión y la de las posibilidades de acción. Si es consciente, el individuo se siente desbordado y aplastado por un destino colectivo que él sufre en la impotencia de encontrar ningún punto de apoyo para una acción que le permita esperar modificar el curso de aquel destino. Teme que su generosidad no sea sino una huida, a la manera de un donquijotismo vano e ineficaz: no se puede jugar al «boy-scout» durante toda la vida. Entonces puede estar tentado de abandonar la esperanza de cambiar el mundo y de buscar en su vida privada una especie de salvación individual. Pero ¿es esto una salvación real? E incluso, si se concibe la moral, como lo es por sí misma, esencialmente personal, indiferente a las esferas técnica y política, se encuentra el individuo muy rápidamente desarmado abandonado y reenviado a su aislamiento. Cuando uno se siente enfrentado con problemas personales que nos afectan verdaderamente, se choca con la indiferencia, con el rechazo cortés o brutal de los demás: rechazo a llevar el peso del otro que hace sentir demasiado el peso de sí mismo, y suspensión del diálogo desde que éste pide y exige que uno se comprometa en él verdaderamente.

¿Se podrá encontrar la mediación en las ideologías? Se presentan realmente como mediadoras, pero ¿qué hay de ello en la hora presente? Se han emitido los juicios más diversos sobre el progreso o el retroceso de las ideologías ante la racionalidad técnica y el crecimiento económico, así como han sido por demás diversas las apreciaciones del hecho supuesto: ¿será preciso lamentarse o felicitarse de ello? Si la ideología tiene por sí misma que ser el vehículo de una cierta idea o de un cierto ideal, ciertamente se defiende mal de los dos ataques que se le pueden dirigir. El primero es el hacer demasiado fácilmente la abstracción de los condicionamientos técnicos, que son, sin embargo, hoy las condiciones de una acción universal; el imputar demasiado rápidamente las dificultades con las que se tropieza al mal de las estructuras o a la mala voluntad de los adversarios. Desde el punto de vista más vivo y más reciente, la contestación del sistema social ¿no se parece a la nostalgia del Paraíso perdido en la exigencia de un retorno inmediato al Edén reencontrado? Si con ello se gana en profundidad, en resonancia mítica, es a expensas de la eficacia operativa, y es de temer que la impaciencia del sueño no tenga otra alternativa que el encastillarse en la violencia o el renunciar, roída por el realismo de la acción. El segundo ataque es que la ideología, si es universal en su intención, continúa siendo particular en las fuerzas que la apoyan o que la encarnan. ¿No sería su universalismo otra cosa que la máscara del imperialismo y de la voluntad de potencia? Si desde un punto de vista ético se puede hablar del fracaso de las ideologías, ello es, me parece, sobre todo en este punto: en que orientan los hombres los unos contra los otros, los dividen en lugar de unirlos.

En este vacío, en esta espera, en estas esperanzas fracasadas, la necesidad de moral es manifiesta, y la desconfianza legítima hacia el moralismo no debería desconocerlo. No se trata de dar una lección, sino de indicar una tarea y de dar el ánimo para emprenderla. Necesidad esta real y sentida con frecuencia. Una de las señales que nos toca de cerca es el hecho de que muchos que no tienen con la Iglesia institucional sino vinculaciones muy flojas, esperan de ella una enseñanza moral que les ayude a ver más claro y a orientarse. No pienso solamente en estas bravas gentes que, a pesar de las exigencias o de las formalidades nuevas que parecen hechas para desanimarlas, continúan enviando sus hijos al catecismo «para que el cura les enseñe la moral». Pienso también en el eco suscitado por las encíclicas como **Mater et Magistra** y **Pacem in Terris**, pienso en la atención prestada a todo lo que puede decir públicamente la Iglesia sobre los grandes problemas del momento: una atención que no es sólo una curiosidad benevolente, sino también una esperanza de luz y de reconfortamiento. Respondiendo a una necesidad real y sentida, ¿no estará ahí para nosotros la indicación de una tarea que vale la pena el ser tomada en consideración por sí misma, honradamente, aun cuando ahí no se ganaran nuevos prosélitos para la Iglesia? Hay aquí algo más que la función de suplencia que se invoca a veces (un servicio que garantizar, porque aquellos a quienes incumbiría normalmente no lo hacen, no lo cumplen); se trata de participar de una búsqueda común, que se impone a todos y concierne a todo el mundo.

¿Respondemos a esta demanda? El fracaso de la Iglesia, todavía reciente, en decir sobre el punto candente de la contracepción algo que valiera universalmente y que pudiera ser entendido, nos obliga a interrogarnos. Sin embargo, antes de precipitarnos a condenarnos o a absolvernos, nos convendría preguntarnos cuál es propiamente la cuestión de que se trata. Se sabe que toda cuestión es equívoca, porque oculta su verdadero objeto al mismo tiempo que lo revela. Tomada inmediatamente, al pie de la letra, una demanda de moral puede no expresar otra cosa que una búsqueda de seguridad, de buena conciencia, un miedo del riesgo o una huida de las incertidumbres de la acción, de lo que se espera ser librado por la palabra dicha con la autoridad de quien lo sabe porque está en el secreto de los dioses. ¿Vamos a entrar en este juego sutil que es huida de la responsabilidad y, por lo tanto, para hablar claro, inmoral?

Si yo quisiera expresar con una palabra el equívoco fundamental, yo diría con gusto que por moral entendemos espontáneamente, lo más a menudo, animados eventualmente por la connivencia encontrada del lado de la demanda, una moral **dogmática**, siendo así que la necesidad real es de una moral **pragmática**. El dogmatismo moral tiene por otra parte una doble cara. En su primer aspecto es una respuesta a todo: es la representación de

la moral a la manera de un código universal, la sustitución de la responsabilidad por el saber. Más temible todavía su segunda cara, que es justificación, absolutización de posiciones contingentes, quizá sensatas, a menudo contestables; una manera firme e inquebrantable de afirmarse, como si fuéramos los únicos en encarnar la justicia y la verdad. La incertidumbre llama al dogmatismo, como los tiempos turbulentos llaman a la dictadura o a la tiranía, y en el clima de violencia de los últimos decenios se ha podido constatar el recrudecimiento de los dogmatismos doctrinarios y de los sectarismos intolerantes. Para edificar en lugar de destruir, para volver a encontrar al hombre con sus problemas del momento, con sus tareas que cumplir y su responsabilidad, nos es preciso, por así decirlo, desdogmatizar la moral.

EL PRAGMATISMO: UNA MORAL PARA LA ACCION

Las cuestiones, y con frecuencia las cuestiones más graves, se plantean de forma pragmática en este sentido; no se plantean especulativamente o en sí mismas, sino a partir de la acción y con referencia a la acción—de una manera singular, que es siempre particular y circunstanciada—. Más precisamente todavía, las cuestiones se plantean a partir de problemas de elección y de decisión. En esta perspectiva, el problema ético fundamental no es, como lo pensaba la filosofía idealista de primeros de este siglo, el problema metafísico de los fundamentos de la moral. Es, de una manera mucho más directa, la cuestión de ¿qué hacer?, la de la determinación de la acción razonable.

A pesar de la impresión de derrumbamiento, es preciso en efecto darse cuenta de que los grandes cambios socio-históricos que marcan el tiempo presente son cambios voluntarios, conscientes y calculados. Hay aquí algo que es muy nuevo. El dominio del hombre sobre su propio destino no es, desde luego, nunca total, pero el desarrollo de la técnica (que no es solamente el impulso del maquinismo, sino más fundamentalmente el de la racionalización y el del cálculo) ha dado a la acción humana una dimensión que hasta hace poco era imposible de sospechar. Así el hombre reconoce que no debe dejar simplemente correr las cosas por sí mismas, sino que tienen la obligación de tomarlas en la mano en la medida de lo posible, una medida que crece progresivamente. Sea suficiente el evocar aquí, para caer en la cuenta de la novedad de esta historia hecha consciente, las grandes cuestiones como las de la industrialización, el subdesarrollo, la política agrícola, la urbanización, la escolarización, el control de la demografía o incluso, para nosotros, el del **aggiornamento** de la Iglesia. No se trata de ninguna forma de cuestiones gratuitas o de cambios simplemente queridos por amor al cambio. Son cuestiones probadas como cuestiones de vida o muerte, porque se tiene clara-

mente la conciencia de que si no se hace nada se va a la catástrofe. Pero son, al mismo tiempo, cuestiones sin precedente, y, para la tarea que se impone, los modelos heredados del pasado son inoperantes: no se puede concebir ya la «megápolis» actual según la imagen ampliada de la ciudad clásica, con su centro, sus barriadas y su campiña circundante, como no se puede hacer de la Iglesia de hoy una especie de transposición adaptada de la Iglesia medieval. Hay una exigencia, bajo pena de muerte, de hacer algo; pero el modelo de lo que nosotros tenemos que realizar no se nos ha dado de antemano, el hombre es reenviado a sí mismo. Es preciso alumbrar algo hoy para una praxis humana creadora, no copiar arquetipos. Manifiesto en un plano general, el problema de la elección y de la decisión es también el problema del individuo. La libertad del individuo no es evidentemente la libertad mítica que sería ausencia de toda sujeción, sino, en una sociedad urbana e industrial, cada uno es de hecho mucho más libre que en el pequeño mundo de otros tiempos, en el mundo rural o artesanal, donde las presiones sociales eran mucho más fuertes y las posibilidades más limitadas, de suerte que el papel de cada uno era simple y prácticamente impuesto por la comunidad. En dominios tales como el del descanso y la diversión, de la cultura, de la expresión de sí mismo, podemos quedar sorprendidos por la multiplicidad de posibilidades ofrecidas a cada uno dentro del límite representado, por ejemplo, por el poder de compra, en una sociedad de abundancia o de consumo. Sería preciso subrayar, quizá, sobre todo la novedad de la libertad de compromisos considerados tradicionalmente como fundamentales: así en la elección de cónyuge (y más ampliamente en la libertad de relaciones, de amistades y de amores), en la elección de una carrera o de un estado de vida, en las opciones filosóficas o religiosas. El ambiente en el que se desarrolla el niño es ciertamente capital para la formación de su personalidad, pero el nacimiento ha cesado de determinar casi totalmente la existencia.

Nada de extraño, en tal contexto, que la libertad sea reconocida por la conciencia como una categoría fundamental de la acción. No se trata ya de una simple libertad de aquiescencia o de rechazo ante un orden de cosas natural e inmutable y ante la ley que expresa este orden, sino de una libertad activa y creadora, en la que el hombre es el autor de su propia acción y el constructor de un mundo que le convierte en lo que es—una libertad que implica, por consecuencia, la libertad de ser y de convertirse en sí mismo y la libertad de expresarse—. Una moral pragmática debe ser una ética de la libertad. Pero es exigente y difícil, porque no todo está hecho de antemano. En lugar de tomarse en cargo y de determinarse a sí mismo, se puede esperar de cierto dogmatismo que os dicte lo que es preciso hacer y lo que es preciso pensar. Más prosaicamente, en lugar de comportarse como hombre libre sin preocuparse del qué dirán, se puede buscar el encontrar más o menos artificialmente en las modas y los snobismos

el equivalente de las antiguas sujeciones sociales y modelos de comportamiento.

Dos cuestiones de fondo me parecen imponerse hoy día a una ética de la libertad. La primera se refiere a la naturaleza de la libertad y a lo que yo llamaría el rostro humano de la fatalidad. La segunda se refiere al ejercicio de la libertad en un universo móvil, relacional, cada vez más socializado.

Libertad no significa ausencia de sujeción, ya que no hay libertad humana sino porque su dominio es finito y limitado por obligaciones: si todo fuera posible, el problema de la determinación no se plantearía. Pero el desarrollo de la acción técnica, el paso de una técnica esencialmente defensiva (asegurar el mínimo vital defendiéndose lo mejor posible de las necesidades naturales) a una técnica progresiva (un dominio creciente de la naturaleza) hace que las limitaciones sean móviles y cambian su sentido. Retrocediendo ante el poder de la técnica, la limitación natural se hace relativa y móvil, al mismo tiempo que aumenta la importancia de las limitaciones que el hombre se pone a sí mismo para dominar la naturaleza y constituir su mundo humano; por ejemplo, las limitaciones de una organización cada vez más compleja en la medida en que son comprendidas como obstáculos que todavía no han sido vencidos por el hombre. En el límite, toda limitación puede aparecer como una «injusticia». No se podría escapar a toda sujeción sino en el sueño o la utopía, y el progreso, que, fatalmente, presenta nuevas sugerencias, al mismo tiempo que domina otras, es él mismo una imagen de la fatalidad. No hace falta moralizar el progreso, ya se haga para condenarlo, lo que implica el fin de los «viejos buenos tiempos», el fin de un cierto estilo de vida humana y la crisis de los valores tradicionales, ya sea, al contrario, para hacer del desarrollo, por ejemplo, una especie de imperativo moral. No es un imperativo moral, como no lo es el nacimiento, el crecimiento y la muerte. Es más bien la condición de nuestra existencia, algo que se impone, quiérase o no, a la manera de una fatalidad. El imperativo moral sí es el asumir esta fatalidad para hacer una obra humana, sensata, satisfactoria, aun estando consciente de su fragilidad.

El que la fatalidad se haya despojado de su máscara natural para presentar su rostro humano me parece hoy un hecho capital, aunque no sea fácil discernir todas sus consecuencias. La fatalidad natural se soporta simplemente como algo contra lo que nada se puede. La fatalidad humana reenvía el hombre a sí mismo y a su responsabilidad. Un ejemplo familiar podría hacerlo comprender a través de múltiples ambigüedades: los caminos sangrientos de cada fin de semana, hecho orquestado por la Prensa, que sabe cuán sensible es este punto de la opinión pública, ¿afectan a cada uno en lo más vivo de sí mismo porque le significa la fatalidad natural de su mortalidad? ¿No son, más bien, pruebas

o signos de una fatalidad humana en un mundo mecánico o en un mundo humano densificado y acelerado? Ambigüedad de una mala conciencia ante la muerte que se querría olvidar, mientras que, por el contrario, se impone. Ambigüedad asimismo de una especie de caza de responsables cuya función puede ser el hacer cerrar los ojos y ofrecer una falsa seguridad (es, a pesar de todo, más seguro pensar que si las cosas van mal es porque hay culpables, que reconocer que nuestro poder es limitado y que, por más que nosotros hagamos, finalmente seremos vencidos por la muerte). Pero el sentido de una responsabilidad colectiva es real y nos significa algo que es ciertamente capital.

Falto de otra expresión mejor, acabo de emplear la de responsabilidad colectiva. ¿Qué es lo que esto significa? Ahora tocamos la segunda cuestión que yo anunciaba más arriba. Decir que el hombre es enviado a sí mismo no es suficiente: ¿de qué hombre se trata?

La responsabilidad es siempre relación, y relación humana. No se trata solamente de mí mismo, sino de mí en relación con los demás, y de los demás en sus relaciones conmigo. Muy frecuentemente, esto no parece que se pueda vivir sino bajo la forma de una pura disociación. Si la libertad del individuo es real, parece que apenas hay posibilidad de influir sobre las grandes opciones, orientaciones, decisiones y realizaciones que, sin embargo, configuran su destino. A la actividad y a la creatividad social, globales, que nunca han sido tan grandes como hoy, se podría oponer la pasividad y la impotencia del individuo que sufre una suerte de la que el hombre es, sin embargo, colectivamente autor.

El plantear así la cuestión es, sin embargo, quedar en la oposición abstracta entre individuo y sociedad, una oposición que nos enviará perfectamente del uno a la otra sin poder indicarnos la salida. La realidad es la de un mundo humano que se desarrolla cada vez más ampliamente, a la manera de un universo relacionado y móvil, como una red de interdependencias múltiples y variadas, cada vez más extensa, cada vez más compleja. Esto entraña una nueva manera de vivir la responsabilidad. No es extraño que la socialización que implica no se realice de la noche a la mañana, sino solamente a través de una historia difícil que no está hecha solamente de éxitos, sino también de errores, de fracasos y de tanteos, de enfrentamientos y de fricciones.

Un problema crucial de hoy, político tanto como ético, es el de la participación. No es un problema teórico, y yo no pienso que se pueda resolver afirmando solamente principios sin exigencias o proponiendo solamente la utopía de la sociedad futura como un plan que no habría sino que ponerlo en práctica. Es un problema práctico que es preciso abordar, sobre todo, de manera pragmática, casi momento por momento y en la extrema diversidad de

las situaciones, sin pretender aportar como por arte de magia la solución ideal y definitiva de un sistema, sino más bien en la paciencia de los ensayos y de los errores, de los retoques, de las realizaciones, limitadas, sin duda, pero efectivas.

Para esclarecer la acción y la decisión se tiene, sin duda, necesidad de una moral, pero no de lo que se entiende a menudo espontáneamente bajo este término. Es preciso construir un mundo sensato, pero no se puede dar la imagen anticipada de lo que es preciso realizar: los modelos son, lo más a menudo, inoperantes o engañosos. De ahí resulta que la moral ya no puede presentarse como un conjunto de modelos de comportamientos propuestos a la conciencia, que no tendría otra cosa que seguirlos. Es preciso esclarecer la decisión, esclarecerla efectivamente y no solamente por consideraciones inoperantes por el hecho de estar vacías, sino sin prejuizar de antemano lo que habrá de ser la misma acción y sin sustituirse por quién ha de decidir, de una manera individual o colectiva y de manera responsable. No dictar la acción, sino más bien contribuir a formar al hombre, que deberá inventar su propia acción. Muy curiosamente, y a pesar de que los términos sean un poco superados, volvemos a encontrar la perspectiva muy clásica de la moral, que originariamente no era una moral de la **ley** (el código del bien y del mal), sino una moral de la **virtud** (las cualidades humanas que desarrollar para que el hombre sea capaz de obrar el bien) y en esto una ética de la libertad.

CONDICIONES DE LA ACCION TECNICA

Considerar la técnica como exterior a la moral equivaldría hoy a prohibir a la moral el tener una influencia real sobre la acción. La técnica no es mundo aparte, un universo de máquinas y de objetos técnicos, ni un conjunto de medios indiferentes, aunque poderosos, que estarían a disposición del hombre, que persigue sus propios fines. Es más bien, en una medida cada vez mayor, lo que configura nuestro mundo como mundo humano. Es una dimensión de la acción humana, su dimensión racional, en el sentido en que se trata de una acción calculada. Lo que la caracteriza es quizá menos la intención de poderío (a pesar de que la potencia se deriva de ella) que la intención de seguridad, de fiabilidad en la obtención del resultado; es una dominadora de lo aleatorio. Así, la invención y el desarrollo de las técnicas agrícolas no han permitido un crecimiento de la producción sino porque han sido, en primer término, una garantía contra los riesgos de la cosecha o del ganado. Esta extensión de la racionalización, este dominio de lo aleatorio por el cálculo están infinitamente más desarrollados y entrañan un desplazamiento análogo al que apuntábamos más arriba para la fatalidad: los riesgos a los que es preciso hacer frente hoy son cada vez menos los de la naturaleza y cada vez más

los del hombre mismo. Los riesgos de crisis económica, de saturación o de bloqueo del mercado son más sensibles que los riesgos de escasez por el hecho de la sequía o de la intemperie. Los riesgos de la política, tanto exterior como interior, tienen más peso que los cataclismos naturales.

Si la acción técnica es fundamentalmente una acción calculada, resulta de ahí que la exigencia primera es una exigencia de explicación y, por lo tanto, de lucidez. Desde el momento en que se trata de abordar racionalmente un problema cualquiera es imposible quedarse en la vaguedad; todo debe ser puesto en claro, explicitado, traducido en términos operatorios y desprovistos de ambigüedad. Bien es verdad que la traducción no es nunca totalmente rigurosa. Supone que se hace abstracción de aquello que no se tiene en cuenta, que se valúa lo que se tiene en cuenta con cierto margen de aproximación e, incluso, en ciertos casos, que se da una valoración arbitraria a factores que se estima importantes, pero sobre los cuales falta información o son difícilmente cifrales. Es preciso ser consciente de estas aproximaciones y de estos presupuestos, explicitarlos de cierta manera para saber de forma bastante precisa en qué medida y en qué condiciones se puede fiar de lo que se hace.

Esto que parece tan obvio es, en realidad, muy exigente. Abordar racionalmente un problema de decisión supone una mirada objetiva sobre la situación, os agraden o no las cosas. Es preciso, al menos, explicitar el fin que se persigue y los valores que permiten estimar lo que se hace satisfactoria o insatisfactoriamente. Pero lo que se creía claro no lo es siempre, y la explicación no va a tardar en derrumbar las ilusiones sobre las que se había soñado. Lo que se propone espontáneamente como fin, por ejemplo, ¿no es, en realidad, un medio relativo a un fin no revelado que permanece oculto? La cuestión pone en entredicho a quien debe tomar la decisión molesta. Es mucho más difícil que se le crea que no sabe propiamente lo que quiere, sobre todo cuando esto no es en general y abstracto, sin en la solución de un problema preciso y circunstanciado y en el que no se puede estar a merced de veleidades o de aspiraciones vagas y, con frecuencia, incompatibles entre sí.

Es preciso también explicitar los valores, la importancia real que se da a las cosas, aceptar, incluso eventualmente, el cifrarlas. Imposible aquí el estar a la buena conciencia de las afirmaciones desde un principio. Se pueden hacer bellos discursos moralizadores sobre el precio infinito de la vida humana, pero son totalmente inoperantes si se trata de abordar efectivamente, por ejemplo, un problema como el de la seguridad en la carretera y el de las inversiones que reclama. No hacer nada sería poco razonable. Pero querer la seguridad total y a todo precio no sería menos irrazonable, porque ello conduciría, lógicamente, ya sea a prohibir toda

circulación, ya sea a consagrar la totalidad del producto nacional a la seguridad. Una política efectiva es costosa (mejora de la red de carreteras, obras de arte, señalización, vigilancia y servicios de policía, prevención de accidentes, equipamiento hospitalario para el socorro inmediato, etc.), y la cuestión inevitable es el saber qué suma se estima deber consagrar a esta finalidad o, con mayor precisión, qué relación ha de existir entre la inversión consentida y el resultado preciso, descontando que se estima razonable. Imposible el escapar a la cuestión, que implica, de una manera o de otra, el de la evaluación contable del precio de la vida humana, abordado hace algunos años en una serie de artículos destinados a hacer impacto por la **Revue Française de Recherche Opérationnelle**.

No es, quizá, inútil el precisar más en qué consiste la explicitación, porque han de ser suprimidos un buen número de equívocos. Me contentaré con dos observaciones. Quisiera, en primer lugar, subrayar que la explicitación de que se trata aquí es un proceso de **determinación**. No consiste solamente en decir lo que se sabía ya, pero que se daba por supuesto, porque ello pone en cuestión incluso las evidencias y las certidumbres anteriores y pide que sean sometidas a la crítica. El querer no es anterior, pasando solamente de ser algo no manifiesto a ser algo manifiesto. Se forma en el proceso mismo en que se expresa, y no es real sino en la decisión determinada y responsable. Esto vale tanto de los fines como de los valores, porque fines y medios se implican mutuamente; el cálculo no es solamente un cálculo de los medios con miras a un fin impuesto, sino la determinación de la acción que pone en juego todos sus componentes. El fin, en sí mismo, no tiene consistencia si no está encarnado en un objetivo determinado. De donde, y ésta es mi segunda observación, el carácter esencialmente **pragmático** de la explicitación: no se trata ya de fines o de valores «en sí» de los que no habría nada que hacer (como no habría nada que hacer de afirmaciones metafísicas sobre la dignidad infinita de la persona humana): la cuestión se plantea casi siempre de una manera circunstancial, en función de un problema determinado, y nada dice que una evaluación hecha en función de tal problema pueda ser transpuesta tal cual a otro problema. Así, para volver al ejemplo evocado antes, el precio que el ciudadano puede consentir mediante impuestos y transferencias para asegurar una seguridad vial razonablemente suficiente no es por sí mismo, de ninguna manera, comparable al precio que puede consentir, por ejemplo, para salvar a su madre indigente o enferma. El rigor consiste siempre en lo relativo y lo circunstancial, no en las afirmaciones absolutas de generalidades, y es ciertamente en este relativo donde nosotros hacemos con el máximo de rigor la experiencia de las exigencias de la verdad y de la honestidad.

La explicitación no es un lujo, sino una necesidad, y debe ser lo más completa posible. Lo que hace la fiabilidad de una máquina o de un proceso operatorio es su automatismo, es decir, el rigor y la exactitud con las que se encuentra puesto en práctica el programa previsto—ya se trate de una programación categórica, determinada solamente en una secuencia de operaciones o de una programación hipotética que prevé ciertas elecciones y ciertas condiciones o un control retroactivo de la acción por sus efectos—. Pero todo debe estar previsto de antemano; la máquina no tiene juicio propio, no puede tomar ninguna decisión o iniciativa fuera de su programa. Por lo cual un «lenguaje máquina», por ejemplo, no debe dejar nada en la vaguedad, debe expresar eso mismo que se pensaría como más obvio, porque no se puede contar, para cubrir las lagunas o rectificar los errores, con el buen sentido del lector que sabrá interpretar y hacer frente a lo imprevisto. Debe ser redactado en función de una ejecución literal—y es ciertamente esta literalidad y este automatismo aquello en que consiste la superioridad de la técnica y permite el desarrollo de la civilización, liberando al hombre de tareas y funciones mecánicas. Pero es igualmente claro que esta literalidad puede volverse contra el hombre y tener las consecuencias más graves, si se ha procedido a la ligera, si no se ha reflexionado suficientemente, si no se ha explicitado con precisión lo que se quería, si no se han afrontado las consecuencias que se van a seguir de los puntos de vista diferentes o en relación con eventualidades en que quizás no se pensaba de antemano al principio, pero que es mejor preverlas que exponerse a sufrir sus consecuencias en la impotencia. Cuando la técnica es más eficaz es tanto más peligrosa, lo que no significa que sea condenable, sino solamente que exige del hombre una lucidez acrecentada.

En *God and Golem*, Norbert Wiener (a quien se ha llamado «padre de la cibernética») hace un paralelo entre técnica y magia. El talismán es una figura del esclavo mecánico, de obediencia literal, y la antigua sabiduría ha repetido bajo mil formas distintas el cuento del ambicioso imprudente que ordena al genio lo que le parece inmediatamente deseable, pero que no tarda—¡ay, demasiado tarde!—en arrepentirse de ello, porque la ejecución literal de lo que desea le aporta más desgracias que felicidad; si lo hubiera pensado, él no habría pedido esto, o lo hubiera pedido de otra manera o él hubiera puesto ciertas condiciones, pero no había pensado en ello. Su desgracia viene de la irreflexión. Si nuestros esclavos mecánicos nos dan un poder que los viejos cuentos podían solamente imaginar a la manera de un sueño, es urgente que aprendamos esta sabiduría antes de que sea demasiado tarde. Es totalmente preciso el desmitificar la técnica para que aparezca realmente como lo que es, la dimensión de una acción humana responsable, en lugar de situarnos ante ella en una especie de espera mágica, benéfica o maléfica, según los casos y siguiendo también los caprichos del momento. Desarrollar el sentido humano de la

técnica, lo cual supone una formación técnica suficiente unida a una reflexión sobre la técnica. Un humanismo extraño a la técnica no podría ser hoy sino impotente y peligroso.

Me parece que se impone una conversión al pragmatismo. Ello implica, sin duda, un serio viraje en la forma de abordar las cosas en relación con la moral llamada «tradicional». Pero es todo lo contrario de una dimisión, porque se constata muy rápidamente que aporta exigencias espirituales que, en realidad, van muy lejos. Exigencias de lucidez y coraje para afrontar las cuestiones reales, aunque sean molestas (y las verdaderas cuestiones lo son siempre), en lugar de pagarse de meras palabras. Y esto vale tanto, aunque en formas diversas, de numerosas cuestiones planteadas hoy en la vida, tanto en la vida profesional como en la vida social, política e, incluso, de graves problemas prácticos que se plantean hoy en la vida de la Iglesia. El rechazo de la racionalidad técnica, llamada inhumana o deshumanizante, se refugia con frecuencia en pretextos que se llaman espirituales. Me temo que no encubren muy frecuentemente sino el rechazo de ver las cosas de frente, el rechazo de tener que plantearse todas las cuestiones molestas que no dejarán de surgir en el análisis racional y el rechazo de ponerse a sí mismo en cuestión. Esta actitud está, entonces, en los antípodas de la actitud espiritual, puesto que ella es complaciente con la ceguera.

FINES Y VALORES EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

A la homogeneidad de un pequeño mundo, que es la forma como nosotros nos representamos con agrado lo que hemos perdido, se opone la realidad presente de un universo pluralista. El pluralismo es un producto de la técnica, más precisamente de la potencia expansiva de una civilización científica y técnica que hace, a la vez, de aglutinante de una diversidad cuyo detonador hace estallar a las sociedades cerradas. No es, pues, simple coexistencia más o menos pacífica de grupos diversos que guardan cada uno su **ethos** propio o sólo yuxtaposición; es puesta en relación de esta diversidad, interdependencias, cambios, comunicaciones, enfrentamientos y, por lo tanto, relativización; es puesta en cuestión (de tal manera que puede ser sentida como una amenaza de muerte) de todos los particularismos. Es, al mismo tiempo, constitutivo de la persona misma, que ya no se define por un grupo único o por una sola herencia que la formarían totalmente, sino que se encuentra participada y dividida entre diversos grupos de pertenencia, según modos extremadamente diversos, heredera no de una tradición, sino de muchas. Así, la necesidad de **elucidación** en una sociedad pluralista se une a la necesidad de **explicitación**, desarrollada por la acción técnica, pero, se podría decir, de una manera más densa, porque el sentido de lo que es vivido por

cada uno se encuentra ahí, puesto en causa y en cuestión de una forma más próxima y más sensible (no se trata solamente de determinaciones operatorias). La elucidación se hace a través de enfrentamientos de los que la violencia no puede ser jamás totalmente excluida. En un mundo pluralista no hay acuerdo previo sobre los valores y sobre los fines. Hay, sin embargo, cuestiones prácticas, comunes, que se imponen, aunque no sea sino para organizar este vivir juntos en la diversidad de una manera que sea satisfactorio o, por lo menos, tolerable.

En este sentido me parece que el culturalismo está superado. Por «culturalismo» entiendo la posición según la cual el hombre todo entero estaría definido por una cultura particular, no siendo las diferentes culturas realmente comparables, sino heterogéneas. No se puede, ciertamente, volver a la concepción ingenua de una especie de «fondo común» que sería la naturaleza humana. Pero el movimiento de planetización es tal que ninguna cultura puede vivir simplemente sobre sí misma. Ninguna sociedad particular puede hoy pretender vivir, sin más, sus valores o sus costumbres tradicionales y querer, al mismo tiempo, el desarrollo económico y una personalidad política consistente, reconocida en un sistema internacional. En un plano más amplio, ¿no es una cuestión de vida o muerte el llegar a hacer del planeta un mundo sensato, en el que cada uno pueda ser reconocido en su personalidad propia y que no estalle bajo la violencia de particularismos o de imperialismos? En todo esto es imposible escapar a la cuestión de «qué hacer» como cuestión de la razón y, por lo tanto, universal. La referencia, sin más, a culturas tradicionales o a la diversidad de los sistemas culturales no haría, vana y peligrosamente, sino eludir la cuestión.

Aquí también es preciso subrayar el pragmatismo del acercamiento al problema. No se trata inmediatamente, y ciertamente no en cuanto cuestión previa, de llegar a un acuerdo sobre las cuestiones últimas, como la del sentido de la existencia. Se trata de llegar a un acuerdo suficiente sobre prácticas comunes a medida que éstas se plantean. Plantear como previa la exigencia de una respuesta unánime sobre las cuestiones, y más sobre las cuestiones últimas, es hacer imposible todo acuerdo práctico; es paralizar la acción y la investigación común, que se impone, sin embargo, con la urgencia de una necesidad. Aquí pienso que no vale decir que las cuestiones esenciales, fundamentales o «últimas», no se plantean, sino que si se plantean lo son como cuestiones del hombre, a partir de sus funciones concretas y de su acción y no como cuestiones *a priori*. Llegar a un acuerdo práctico pide, sin duda, no desconocer la originalidad de las personas y de los grupos, sino que demanda, sobre todo, se busque a comprenderse mutuamente, que se llegue a hacerse ciertas concesiones, que las posiciones no sean rígidas y obstinadas, sino que puedan evolucionar. Es una confrontación que implica una puesta recíproca en cuestión. No es, pues, una casualidad si se insiste tanto hoy en la importancia

de la comunicación y del diálogo, sentido como una necesidad tanto más cuanto que tan poco existen en la práctica. La comunicación es **comunicación** en la diferencia, puesto que, hablando propiamente, no hay comunicación en la igualdad o identidad. Esta comunicación en la diferencia es exigente y muy difícil. Una tendencia muy fuerte la rehúsa, justificando alegremente su posición con el presupuesto erróneo de que toda comunicación debería ser comunión (es imposible comprender, si no se pertenece al grupo de los iniciados), tendencia que es, sin duda, una de las raíces de la multiplicación de las sectas, de los grupúsculos, del recrudescimiento de los dogmatismos intolerantes.

La comunicación impone la elucidación. Nada se deja sin explicar. No se puede asumir el riesgo de lo implícito, de lo que se sobreentiende, ni la jerga llena de sobreentendidos que puede servir de vehículo de comunión en el interior de un grupo cerrado relativamente unánime, pero que no es exportable. Utilizadas con un implícito diferente, incluso las palabras de la lengua común no sugieren las mismas asociaciones y las mismas emociones, ni transmiten exactamente las mismas imágenes o las mismas ideas; no provocan los mismos comportamientos ni indican la misma orientación. El diálogo hace surgir entonces el **quiproquo**, que es una estructura fundamental de la comunicación, y pide suprimirlo al mismo tiempo que ofrece la posibilidad de ello. Pero esto no puede hacerse sino por una elucidación donde cada uno busca poner en claro de manera comprensible a los demás lo que piensa y lo que siente. El **quiproquo**, a decir verdad, no será nunca suprimido totalmente, y puede surgir de nuevo en los momentos más imprevistos; pero ya es un gran paso para el diálogo el llegar, si se puede hablar así, a un acuerdo sobre los desacuerdos, a poner en claro los puntos en los que se disiente, a explicitar las diferencias (el persuasivo y engañoso «yo os comprendo» o «estamos de acuerdo en el fondo» ¿no es, en realidad, un rechazo del diálogo?). El diálogo progresa en una historia hecha, a la vez, de discusiones y de enfrentamientos, de razón y de violencia. Ni para los individuos ni para los grupos, la elucidación pide renunciar simplemente a lo que se estima importante que merece la pena ser defendido. Por el contrario, suprimirse a sí mismo en la inconsistencia es una manera de rehusar la comunicación en la diferencia, homólogo de la actitud inversa, que consiste en presentar al interlocutor como inconsistente, porque uno se presenta a sí mismo como teniendo incondicionalmente razón. (Así, las dos formas que tienen los adultos de sustraerse al diálogo entre generaciones: la de los padres «comprensivos» y la de los padres «autoritarios». En realidad, tanto los unos como los otros han renunciado a comprender.) De lo que se trata es de poner en claro lo que se estima importante. Pero del mismo modo que se invita a otro a criticarse elucidando sus propias posiciones y confrontándolas con las de los demás, se expone uno a sí mismo a la crítica y se compromete en una autocrítica que debe quebrantar todas las certezas inge-

nuas. ¿Qué queremos nosotros, en realidad, significando tal exigencia que estimamos importante? Obligados simplemente a explicitarla, no tardamos en aperebirnos de que lo que nosotros creíamos evidente no lo es tal, incluso para nosotros mismos. La honradez nos pide hagamos el aprendizaje del escepticismo. La experiencia de la comunicación debe relativizar nuestras propias posiciones, poderlas, desembarazarlas de todo lo que nuestras exigencias las habían provisto y que nosotros estamos, sin embargo, inclinados a reconocer como secundario e, incluso, como poco razonable.

Pero esta purificación invita al mismo tiempo a un retorno a lo esencial, es decir, a una cuestión siempre planteada, cuya respuesta no puede tener la forma de una certeza sobre lo que es verdaderamente esencial. Nos conduce a comprendernos mejor a nosotros mismos, al mismo tiempo que nos lleva a comprender mejor a los demás, a quienes son diferentes de nosotros. Nosotros debemos, así, reconocer de la elucidación lo que reconocíamos antes de la explicitación: es un génesis. No es el simple paso de lo oculto a lo visible, análogo al tratamiento en un baño revelador de la película fotográfica impresionada. Ella nos cambia, nos hace convertirnos en nosotros mismos en relación con los demás. Hace llegar a nosotros algo nuevo que no existía antes.

Para superar realmente el dogmatismo, no es suficiente mirar las posiciones distintas o adversas con cierta condescendencia, esperando convertirlas a nuestros propios puntos de vista, que se espera quedarán sin cambio alguno. En así cómo, por ejemplo, el Concilio Vaticano II ha rehusado con toda justicia el tratar de la libertad de conciencia según la problemática de la tolerancia. Es preciso aceptar el entrar en la vía de una relativización cuya experiencia es preciso hacer para probar en carne viva las exigencias espirituales que implica—exigencias de respeto, de seriedad, de honestidad—y verificar la enorme distancia que la separa de un relativismo para el que todo es válido y que todo lo diluye en la inconsistencia.

CULTURIZACION O CONTESTACION

Reflexionando, aunque sea someramente, sobre la situación del hombre en este mundo humano que es hoy el nuestro, en las condiciones de la lucidez, una cuestión difícil me parece inevitable, cuestión que yo querría tratar para concluir, a saber la actitud que tomar.

Cuando el ritmo de la carrera se acelera, notaba Gastón Berger, el pelotón se estira. La rapidez de los cambios sociales y culturales engendra disparidades y distorsiones. No todo avanza armoniosamente, con una misma cadencia. De ahí resultan bloqueos, tensiones, situaciones explosivas. Si del hecho de la rapidez y

de la importancia de los cambios, un buen número de gentes se sienten perdidas, incapaces de comprender lo que pasa, de orientarse, de juzgar, es, sin duda, debido, para una gran parte, a que no se llevan a la práctica las reconversiones que se imponen, es porque hay siempre un retraso más o menos considerable, pero siempre y cada vez más lamentable, en la evolución de las mentalidades y de las ideas tradicionales sobre el cambio de las cosas. En esta perspectiva no se trata de condenar un mundo que es el nuestro, sino de adaptarse para hacer de él una obra humana. La tarea primera que se impone, si no como una exigencia al menos como una necesidad, podría entonces ser descrita como una tarea de **culturización**: formar un hombre para que este mundo sea verdaderamente su mundo, que sea capaz de comunicarse con él, de comprender lo que pasa y de orientarse en él. Es como una nueva manera de ser hombre, que es lo que es preciso aprender. Vía necesaria para una liberación efectiva, tanto como para un juicio lúcido que será, a la vez, eficaz, porque no procederá de la ignorancia de lo que ha sucedido.

Sin embargo, la desazón sentida por las gentes ¿es solamente imputable a su inadaptación, al rezago de las mentalidades y de los comportamientos en relación con la evolución objetiva de la sociedad? ¿Está excluido que sean víctimas de un derrumbamiento que desconoce la dignidad de todo hombre, desde el más humilde o más indigente al más eficaz y más inteligente? Hemos subrayado el carácter humano de las sujeciones y limitaciones en el universo presente: han sido impuestas por una voluntad humana, por más que el sujeto de la voluntad que pone estas limitaciones sea, lo más frecuentemente, indeterminado y aparezca como inaprensible. Sin embargo, no está plenamente excluido que lo que aparece como limitación de la organización racional recubra de hecho una voluntad oculta del poderío o dominación. La «racionalidad» justificadora no es entonces sino una mixtificación, el velo de una explotación del hombre por el hombre, de la que es preciso rehuir hacerse cómplice, sino más bien denunciarla y combatirla. Perspectiva crítica, que puede radicalizarse en una contestación global de una sociedad llamada racional, pero de hecho opresiva o represiva y que puede comprometer a la puesta en evidencia o al análisis de los mecanismos de esta opresión—mecanismos sutiles—, puesto que consta más de condicionamientos insensibles que de violencias abiertas.

Ninguna de estas dos perspectivas me parece poder ser rechazada. Pero sí es bien difícil llamarlas de manera tranquilizante y persuasiva «complementarias»; aparecen más bien como antagónicas e inconciliables. No es quizás malo que choquen entre sí e, incluso, que choquen en cada uno de nosotros, según los casos y los momentos. Lo que me parecería lo más peligroso es la radicalización de una o de otra de estas actitudes, propuesta absolutamente como la única que se impone, erigida en vía de salvación.

La cuestión que se plantea a todos nos atañe al mismo tiempo como cristianos bajo una forma más específica. Desde el punto de vista de la ética cristiana (entendida aquí no en sentido dogmático, sino en el sociológico del comportamiento ético de los cristianos y de las justificaciones que buscan dar de ello invocando su cristianismo), me parece, en efecto, que se pueden discernir esquemáticamente dos tendencias: la primera es una identificación práctica, no siempre consciente, pero todavía frecuente, de los valores cristianos evangélicos con los modelos culturales heredados del pasado. Los pobres, los «golpeados», ¿no son, sobre todo, los que están superados y no llegan a hacer las reconversiones necesarias? Entonces se corre el riesgo de valorizar indebidamente una inadaptación, de agravarla y confirmarla, justificándola en nombre del Evangelio. ¿No sería esto una de las formas actuales y más terribles de la «religión, opio del pueblo»? En lugar de ayudar a las gentes a salir de ahí, a cambiarse ellas mismas, a liberar su humanidad, la religión no haría sino canonizar la miseria acrecida con retrasos e inadaptaciones.

Tomando conciencia de este peligro, que para la Iglesia se doblaría con el riesgo de quedarse anacrónica, sin impacto real en la sociedad y, por lo tanto, en la incapacidad de cumplir en ella su misión y de hacer en ella oír la palabra que debe transmitir, entonces se va a adoptar una actitud de acogida y de apertura al mundo, a subrayar la necesidad de la reconversión de las mentalidades, a hacer del progreso y del desarrollo una especie de mandamiento de Dios. Pero en esta segunda tendencia, ¿no se corre el riesgo de bautizar indistintamente todo lo actual por el mero hecho de serlo, de cegarse sobre los rasgos reales de la sociedad y de perder la virulencia de la perspectiva crítica que el Evangelio nos pide mantener sobre el mundo?

Es así como la cuestión de todo el mundo, cuestión que nosotros compartimos con todos, la del análisis lúcido de la realidad social presente, nos conduce como de la mano a una cuestión propiamente sociológica que sería preciso que la teología tomara en cuenta más seriamente que lo ha hecho hasta ahora: el de la confrontación entre la cuestión teológica de la salvación y las ideologías seculares. ¿Qué es para mí y hoy el sentido de la contestación evangélica del mundo? (1).

(1) Cfr. Pierre Antoine: *Situation présente de la morale*, en «Le Supplément», febrero 1970. Cfr. del mismo autor y sobre el mismo tema, el núm. 95 de «Lumière et Vie» y «Projet», febrero 1970.