

## MORALIZACION DE LA POLITICA

**Amélia Valcárcel**

Catedrática de Etica  
Universidad de Oviedo

### I. MOTIVOS DE LA EMERGENCIA CONTEMPORANEA DE LA ETICA

#### *1ª Historicidad y Tiempo Histórico*

Es un tópico de los últimos tiempos que cada uno se topa constantemente con la palabra «ética». Aparece en el discurso político, en el filosófico, en el profesional, en las relaciones y también en las tertulias. Antes de que la sobreabundancia de su uso la rebaje sería conveniente investigar de dónde procede. Pretendo entonces averiguar por qué ha adquirido tal relevancia y avanzo que mi hipótesis es ésta: que si en efecto hay esa sobreabundancia de ética sus raíces están en el mecanismo moralizador, antimachiaveliano, inscrito en nuestros sistemas políticos desde la Ilustración. Pero también que la emergencia actual de la ética se debe a la profunda quiebra habida en la instrumentación explicativa de este mecanismo de moralización. En otras palabras, que la ética se debe a la profunda quiebra habida en la instrumentación explicativa de este mecanismo de moralización. En otras palabras, que la ética aparece en el transfondo por la quiebra de la «historia».

Por nuestra formación y el mundo que nos ha tocado vivir se debe afirmar ambages que a casi todos (con la posible excepción de algún positivista conservado en formol en algún lugar remoto con quien una y otra no tengan tratos) no es más familiar la historia que la ética. La una desfundamentó a la otra en el pasado reciente. En efecto hemos vivido tiempos históricos en varios sentidos no triviales. Quisiera extenderme un poco sobre ello.

Ph. Ariés no duda en atribuir a nuestro tiempo la conciencia de historicidad sobresaliente. La conciencia de historicidad es concomitante con la aparición del tiempo histórico, pero en nuestra época habría llegado a adquirir una fortaleza desconocida en el pasado de modo que a su luz habría que interpretar gran parte no sólo de nuestras ideas sobre la propia historia,

sino incluso modas y formas de vida. Vivimos en la historia y con tal fuerza que está introducida en nuestra cotidianeidad. Esa privilegiada relación con el pasado se muestra tanto en los sucesivos «neos» como en nuestra afición a rodearnos de antigüedades. Pero lo más sobresaliente es que tal conciencia del pasado cambia sustancialmente el autoconocerse del tiempo presente: Debe recordarse el dictum de Nietzsche, «todo lo que tiene historia no tiene definición» y viceversa. Pero más que esta prevención general interesa a Ph. Ariés la vinculación de la historia con la política. «La presencia del pasado» es de hecho distinta de la Historia. Lo que ahora hemos llamado Historia es algo «instrumentado filosóficamente y apológicamente para la construcción sobre ella de una política». Y es de esta Historia de la que hemos sufrido la inundación.

Tan históricos han sido los tiempos vividos que incluso el positivista tuvo que abdicar y preguntarse muy seriamente si la historia con todo era dominio científico o tenía leyes necesarias. No me interesa entrar en una cuestión tan mal planteada (desde el positivismo, se entiende), sino en hacer notar que la consciencia de historicidad llegó en su plenitud a interesar por doquier. Porque el problema no es saber si la historia tiene regularidades asequibles o no las tiene. El problema es la inundación histórica que hizo que Hempel se planteara semejante problema. Pero Hempel no fue el único. Con algo menos de positivismo y mayor finura, puesto que admitía las claves hermenéuticas y relativistas hasta cierto grado, la llamada filosofía de la historia analítica, cuyo máximo exponente fue la obra de Danto, se planteó no ya la científicidad de la historia, sino la intromisión de la historia en nuestros modos de pensar el mundo, «la metafísica descriptiva de la existencia histórica». Y si bien Danto simpatizaba con el individualismo metodológico y advertía que la historia en sus propios términos una narración hecha por los historiadores, (modo este de oponerse a lo que llamaba socialismo metodológico), ello no evitaba que a lo largo de su obra quedara patente que la historia era una de las fuerzas operativas del presente.

En verdad la voz de alarma se había dado antes y la había dado Nietzsche. ¿Quién nos librará del saber histórico?. Esa queja significaba también quien nos librará de saber de lo histórico del saber. Y aunque no seamos lectores habituales de *Humano demasiado humano* todos conocemos las dos caras del asunto: por el pasado nos haremos incapaces de tomar en serio al presente. Y por el pasado que se cuente sabremos que presente se nos quiere dar. Hablar de historia es hablar de otra cosa, hablar de cualquier cosa nos lleva siempre a hablar de historia.

### *Ética e Historia. Primeras diferencias*

Vinculadas las formas sociales con las formas políticas desde los albores de la Ilustración, el empeño de describir las formas sociales sin acudir a las explicaciones políticas, tanto en conceptos como en categorías racionalistas en el sentido amplio, condujo a los primeros sociólogos a utilizar los parámetros de las constelaciones de valores para describir e incluso historizar las formas sociales. De hecho las propias Teorías de Valor de nuestro siglo

fueron herederas de este modo de hacer y su terminología, que había sido gestada bastante lejos de los lugares de nacimiento de la ética filosófica.

En verdad cuando hablamos de moral, por todas estas revueltas en los caminos de los saberes, ya no lo hacemos apodicticamente casi nunca. Hemos aprendido de los sociólogos de finales del XIX a hablar de historia ocultamente. Ninguno de nosotros cree en normas eternas y autoevidentes. Nadie a poco perspicaz que sea no advierte tras cualquier precepto o cualquier uso el disfraz de la historia a la que en nuestra jerga reconocemos por el nombre hegeliano de «espíritu de los tiempos». Sospechamos incluso que nuestro tiempo posee también ese espíritu que sin embargo necesariamente se nos escapa por las costumbres peculiares de la lechuza de Minerva: lo que no hayamos visto, lo habremos expresado. Otros lo verán y esos otros también serán ciegos sobre sí mismos. Este es el límite que a nuestro discurso pone la historia. Pero sobre ella misma sabemos algo más. Nuestro saber de la historia tiene tintes peculiares.

La historia no es un escenario. No es un lugar por el que desfilen las pasiones humanas siempre idénticas realizando combinaciones finitas, algunas más habituales que otras en ciertos períodos, y en que lo único que cambia son los decorados y el atrezzo. Esa fue sin embargo la «Historia Maestra de Vida». No es tampoco la crónica puntillosa de lo que ya acontecido que convenga recordar genealógicamente; esa es incluso una narración prebarroca. Lo que llamamos vagamente historia y que nos sirve para juzgar y poner límites a las pretensiones de verdad de cualquier construcción es otra cosa que la historia escenario o la historia crónica. En el primer caso no hay un saber, sino una cosmogonía que nos es extraña. En el segundo un relato del que no se extraen enseñanzas.

De este modo nuestra conciencia de la historia ha variado y si hubiera que buscarle alguna cercanía deberíamos decir que es hermenéutica. Sabemos, y lo sabemos casi con la piel, que nada de lo que nos importa puede dejar de lado su aspecto histórico, su haber sido de otro modo por otras razones. Precisamente por esa toma previa de posición la ética se oscurece y la ley moral ya no nos impresiona tanto como el cielo estrellado. La historia banaliza los contenidos y no puede dejar de banalizarlos. Para evitar esto en lo posible sólo hay un camino, que se moralice ella misma. Que «represente» algo fuera de sí. El progreso, por ejemplo. Sin ese doblete, muy tempranamente intentado, la existencia de historia y la inexistencia de la moral nos llevará al callejón sin salida del gran crítico de la idea de progreso que fue Nietzsche: Lancémoslo todo al futuro porque no podemos confiar ni en el pasado ni en el presente. El pasado nos es extraño porque no compartimos su fisiología pasional; el presente no es mejor que él. Con alguna fuerza daremos en profetas. Nos enfeudaremos al futuro.

Pero del pasado, de utilizar el pasado sobre el presente, de la compleja hermenéutica de estos usos ya nadie nos librará. La historia es el pensamiento común, con independencia de que esté o no moralizada ella misma. De todos modos debe decirse que, pese a formar la falsilla del pensamiento común, ese sentido de la historicidad ha estado desigualmente repartido.

## II. DE CUANDO LA HISTORIA TENIA MOTOR

Las filosofías herederas, si bien díscolas, de la Ilustración tuvieron con el sentido histórico una relación privilegiada. La Ilustración alemana la estabilizó, el Idealismo la consolidó. Por los senderos que le conocemos la historia pasó a ser el caballo de ataque de los movimientos sociales del siglo XIX y de las teorías que los validaban. Se amanzaba con la historia, se vivía a favor o en contra de su corriente, se la hizo juez y parte. Juez porque las propuestas desestimaban autorreconocerse como morales, sino que pedían comparecer ante su tribunal. Parte porque la historia no era ciega ni imparcial, sino que tenía patentes objetivos. La historia sustituyó como diosa para el pensamiento laico a la razón alcanzando además los atributos de la imaginaria de Palas Atenea: una lanza, una armadura. Como concesión quizá comtiana a la ciencia mecánica también adquirió un motor.

Su lanza se llamaba sujeto, su armadura era la teoría correcta, su motor la lucha de clases. Sin embargo esa situación pasó por sus vicisitudes: comenzó a afirmarse en el período entreguerras, pero nunca estuvo tan clara como en el tiempo posterior a la segunda.

Conviene recordar que en efecto el marxismo tuvo sus problemas a la hora de ser aceptado por la tradición académica. Pero gracias al sacrificio de un Kierkegaard en estado casi puro como Lukács, mal que bien, la conceptología que representaba fue alcanzando no sólo adhesiones, sino sobre todo audiencia y seriedad. El caso es que ya en el período entreguerras había conseguido su tropa propia de hermeneutas y que la Escuela de Frankfurt venció después de muerta. Porque en efecto los años sesenta le pertenecen por entero. Sin embargo cabalgaba ya llena de paja: el sujeto estaba en trance de reconvertirse, la teoría mezclada con las especulaciones de Fromm, el motor se mantenía sufriendo los achaques propios de la edad.

Porque de las tres cosas, —lanza-sujeto, armadura-teoría y motor—, dos nos pertenecen algo gremialmente a los filósofos, pero la tercera mostró siempre cierta independencia y es la que más nos interesa. El motor de la historia ¿qué tipo de aparato resultaba ser? Como todos los motores era algo rústico y sucio. No funcionaba mecánicamente sino que, aparato viejo, había conseguido ya sus manías. Su vetustez lo ahogaba de vez en cuando en sus propios fluidos. Porque el asunto es que ese motor se alimentaba con sangre, sudor y lágrimas. Dado que no se debía entonces recurrir a un lenguaje emotivo se ocultaba este aspecto. Y por lo tanto la clase intelectual progresista prefería decir que vivía de «contradicciones». Ellas, las contradicciones, daban cuenta de su marcha pasada y pergeñaban su porvenir. Sin embargo su destino, pese a las apariencias del presente, era la transmutación: del motor viejo y cruel se pasaría en una ceremonia histórica —que recibía el nombre de revolución— al motor inmóvil, carente de esas contradicciones de las que se había alimentado, puro. Y eso sucedería; lo señalaba la historia en las versiones aseadas. En las menos conceptuosas y más positivistas la misma espera se convertía en sencillo operar de una mecánica: Althusser no le daba un adarme a la propia espera en el advenimiento de la transmutación.

La necesidad histórico-económica era una fuerza *real*. Operaba mecánicamente y no necesitaba del concurso de las voluntades individuales en último término. Allí donde la voluntad no está presente por descontado que la ética tampoco puede estarlo.

Durante los años setenta la cultura progresista europea comenzó a sufrir algunos sobresaltos con la lectura de la prensa matutina. Poulanzas se lanzó al vacío parece ser que abrazando sus libros. Althusser asesinó a su mujer y fue internado en un asilo. Garaudy decidió convertirse al islam. Citar a esta trinidad y estas secuencias biográficas no es vano: formaban el frente teórico, la armadura, la avanzadilla en Occidente (porque los países socialistas delegaron pronto ese papel de avanzada teórica) del pensamiento de la historia en la peculiar vía que venimos considerando. El «compromiso» se estaba comprometiendo. No olvidemos sin embargo que este compromiso seguía siendo peculiar: un compromiso no ético. La desaparición de esas cabezas (qué importaba la desaparición cuando la teoría aseguraba vehementemente que la subjetividad no existía) dejaba un vacío que propuestas como las de Havemann (prefiguración germano oriental de Habermas), Harich o Bharo no consiguieron llenar. El problema no era si se podía ser «dialéctico» sin ser dogmático, sino si la democracia se aceptaba o no. Si el marxismo se podía doblar de ecologismo y proponer el crecimiento cero (por otra parte parece ser que el único crecimiento que podía aportar la Alemania Oriental según era su estado fabril) sino la tasa de distribución. Si el marxismo debía traducir a su particular conceptología el lenguaje de los nuevos movimientos sociales, sino en qué medida las reivindicaciones de éstos podían ser atendidas por las sociedades industriales avanzadas y en qué grado su emergencia era consecuencia del propio desarrollo de esas sociedades. No bastaba con afirmar que «el sistema» no podría con esto o con aquello y reventaría. No reventaba. Ni valía «pedir lo imposible»: la misma concepción de la política sesentaiochista amplió los márgenes de lo propiamente político de forma tal que lo imposible se tornaba relativamente verosímil. Porque lo imposible es distinto de lo absurdo. Por otra parte toda la ceguera intelectual hacia lo que ocurría en los países del Este no conseguía ocultar que sus políticas mostraban límites cada vez más duros.

Y sucedió así que el motor comenzó a dar signos evidentes de fatiga. la armadura enseñaba cada vez más cicatrices de las luchas habidas. Y de repente el piloto se cansó. Tanto la supuesta vanguardia intelectual como el sujeto. El problema de la recuperación del sujeto comenzó a hacerse insistente en el discurso progresista. El concepto de «alineación», si bien se usaba profusamente según sus virtualidades, no explicaba ya. El artefacto completo comenzó a desmoronarse.

Dado que corría bajo el emblema de «Historia» es este el que sufre los mayores peligros. De la metáfora escénica barroca pasamos a otra metáfora mecánica decimonónica. La hemos visto sucumbir. Cuando se agota ¿habremos de volver al barroco y la categoría de «escenificación» con todas sus consecuencias? Algunos se dieron más prisa que otros. Para el ámbito subjetivo la escenificación sustituyó con ventaja a las convicciones, piénsese en Goffman; para el objetivo la quiebra de esa historia vuelve a poner en fase el

decorado: ya no hay historia de manera que, se nos dirá, vuelve a ser visible la tramoya y esta no es otra cosa que la geopolítica. Pero ¿puede seriamente prescindirse de la historia porque caiga una de sus imágenes?

### III. LOS AVATARES DE UNA CARRERA

Asumamos el juicio de Nietzsche: nadie ni nada nos librarán ya de la historia. Aún los más reemisos no han podido escapar de ese saber. Y sin embargo el discurso de la «historia», ese gran ideograma tiene últimamente graves competidores. Primero fue la crisis de los grandes relatos cantada por Lyotard. Se comenzó a hablar de postmodernismo (lo que al fin era un concepto histórico). Ahora el discurso se quita completamente el velo y se manifiesta como posthistoria. Pero ahí entran otros componentes cuyo análisis hay que dejar para más adelante.

Lo que interesa es recordar que mientras el motor tuvo verosimilitud se estableció una carrera y debemos traer a la memoria qué papel tuvo en ella cada uno. En la Unión Soviética se puso hace un año de moda un chiste que todos conocemos. Una noche, en la sesión de noticias, el presentador se dirige a la audiencia y en vez de emplear el vocativo «camaradas» dice, «señoras y señores, el experimento ha terminado». Lo notable es la denominación: «experimento». Un experimento político de un siglo entero que ha llevado la vida y las fuerzas de tres generaciones. Un experimento que podía reclamarlas y obtuvo la legitimidad necesaria para hacerlo, porque no cabe creer que tal sacrificio se consiga sin más gracias al empleo de políticas totalitarias. Régis Debray no teme lamentarse de dos cosas incompatibles a la vez: lástima que el principal corredor no sea aceptable (porque las formas sociales y la riqueza que ha logrado repartir no lo son, es decir, que no basta con repartir ciertos bienes como el ballet y la ópera popular), pero lástima también porque cuando existía el comunismo había un aliento ético con el que engarcharse en el cambio del mundo y ahora ya no está.

Las poblaciones de los países del Este lo cierto es que sonrojan el alma progresista europea. No sólo manifiestan movimientos de opinión previos a sus sistemas, nacionalismos astrohúngaros, que muestran la delgadez de su capa de educación política, sino que padecen un deseo de bienes de consumo que al hipócrita ascetismo progresista le revuelve las convicciones. Suele a veces decirse para abreviar que las dos alternativas de vida que se estabilizaron este siglo hicieron opciones distintas ante las ideas básicas. Unos tomaron la libertad y debieron olvidar la igualdad. Otros organizaron la igualdad a costa de la libertad. Pero sólo la igualdad parece ser un experimento. La igualdad significó privaciones y ahora esas gentes quieren tener todos de todo. Porque los que no se embarcaron a experimentar ahora tienen esos bienes y además gran parte de los bienes de cultura y además «libertad». La conciencia progresista es ascética, pero sobre todo para el prójimo, y es muy influyente. Hace unos meses todos los diarios publicaban la misma fotografía, miles de berlineses lanzándose al consumo. Y aparecía en todos sus pies cierta hipócrita conmiseración. Esas pobre gentes buscan cosas inesenciales.

Sí, pero para quien las tiene o puede tenerlas. Porque sólo se burla de las llagas quien no recibió una herida.

Y mientras se produce este final del mundo, este final de comedia, una versión, que pivota en efecto sobre el término «experimento» se va consolidando. Unos hicieron la carrera, otros sólo la contemplaron. Fallido el experimento se sigue que no cabe volver a intentarlo. Quizá dentro de dos días o lo que sería peor dos siglos, alguien afirme que no se hizo bien ni en las mejores condiciones. Porque nadie aprende. Pero ahora hace falta tiempo, esa magnitud no acumulable. Tiempo sin historia.

«Hasta aquí llegó la riada»; se abre de momento un tiempo sin final y sin sorpresas. Hace un año consiguió bastante notoriedad una conferencia publicada por el señor Fukuyama. Posiblemente lo notable es que, dada la férrea división del trabajo entre *macher und denker*, los que obran y los que piensan, parte si no toda esa notabilidad, se deba al lugar en el centro de toma de decisiones de una potencia mundial que su autor ocupa. El poder habla y eso no es corriente. Si bien por su «content» el texto no es gran cosa, más bien plano y sin demasiadas claves, su «command» es fuerte. Habla y dice que los experimentos han terminado y la historia con ellos. En verdad dice otra cosa también. Afirma que los experimentos y la geopolítica fueron la misma cosa, en todo caso ya periclitada. Cuanto se puede alcanzar se ha alcanzado ya y sólo cabe esperar que el resto del mundo, todo el tercer mundo y buena parte del segundo, lleguen al nivel tope en que ya se encuentra la cabecera. Mientras no lo consigan habrá todavía algo de historia, pero sólo en esos países de los que los demás han sido espectadores.

Lo notable de esta metáfora del experimento es que en efecto produce espectadores. Dicho de otra forma: mientras fue una carrera teníamos competidores, historia y geopolítica. Desde el momento en que se lo declara «experimento» tenemos a un sólo corredor, que se ha estrellado, y que ha sido observado neutralmente desde la banda. Y me temo que no es muy cierto.

En la carrera corrieron los socialismos del Este, los comunismos asiáticos, los fascismos, los liberales, los conservadores, los socialdemócratas, las terceras vías, los nacionalismos del tercer mundo y varios elementos más de difícil catalogación. Corrieron con dos favoritos que, esta vez es cierto, invocaban respectivamente los emblemas de moralidad o eficacia. El modelo americano no aducía, o eso no pasaba al discurso oficial, su superioridad moral (con excepción de autores poco influyentes en los círculos de élite), sino su superioridad técnica, su eficacia, desde la toma de la luna a la guerra de las galaxias. Concedían al otro modelo implícitamente esa superioridad. El aliento que ha sido el de este siglo, el aliento del «nosotros» por el que todavía no sabemos bien que precios hemos pagado, ese aliento épico pertenecía primordialmente a quienes ahora se reconocen en el término «experimento», con razón o muy probablemente, a la vista de las políticas llevadas a cabo en esos países, sin ella. Todo progresista lo sabía, así como sabía que eran «pudenda» las medidas que allí se tomaban para mantener el fuego sagrado. Medios sobre los que no pronunciase porque eran el precio, que por fortuna pagaban otros, para mantener los fines.

Por su parte, los ahora convertidos en espectadores no aducían, como en los últimos tiempos, la superioridad moral de las democracias. La prueba de que no estaban demasiado convencidos de ella es que en absoluto pensaban en la labor de exportar democracia al resto del mundo, incluidos muchos de sus estados feudatarios. Se mimaba a unos pocos países de Europa y en el resto, Europa incluida, se mantenían tiranías fieles. Esta era la «geopolítica». Por lo que toca a los horizontes se confiaba bastante más en el maquinismo que en la ética. Anular la desigualdad —servir o ser servido— no se planteaba. Anular la pobreza, en algunos lugares donde no interesara conservarla, se haría a base de tecnologías mecánicas auxiliadas por buena dosis de conductismo cuando no de eugenismo. Los reformistas eran sospechosos y las ideas morales democráticas, tapaderas. Se podían confiar en los tecnólogos porque no las tenían, es decir, por la misma razón que confía más en los tecnólogos que en los filósofos la tiranía islámica de Irán.

Para cerrar el cuadro, enfrente se pedían constantes sacrificios y abnegaciones por la causa del estado identificada con la de la humanidad. Se promovía un supuesto reparto de bienes y cargas bajo mínimos y lo que en realidad se conseguía, gracias a este ahorro de bienes y al sobretrabajo conseguido, era el ansiado puesto de potencia mundial mediante el sacrificio de dos o tres generaciones en nombre de la historia.

#### IV. EMERGENCIAS DE FUTURO

Si Fukuyama llama «historia» a las políticas de expansión territorial, a la vez que oculta el hecho enorme de la existencia de una carrera entre los bloques durante todo el siglo, y decide que no hay futuro puesto que no cabe esperar emergencias distintas a las ya consolidadas en los países de cabecera, es interesante que lo tengamos en cuenta. Pero debemos también recordar que, con menos ordinariez, teóricos políticos de la talla de Bell también desconfían de la historia y de futuras emergencias que no se sabe de dónde podrían brotar.

Bell apuesta matizadamente por la reinversión según la profecía de Keynes. Y como no es particularmente ecologista mantiene un tipo de desarrollo más o menos ilimitado. En cualquier caso las sociedades postindustriales no pueden esperar mucho más que lo que ya tienen y las demás se irán acercando a esta fase.

La historia ya no tiene motor y ya no existe. Pero, curiosamente, se desata una emergencia nueva, la de la ética. Esta emergencia se produce de manera diversa en cada bloque moral. Quienes en el pasado disfrutaban de una historia juez y parte, con su motor y todo, —y me refiero a la casta intelectual— ahora se entregan en brazos de la ética y realizan ajustes impensables hasta hace muy poco, ajustes kantianos. Se asiste a la sustitución en su discurso de la historia por la ética. La reconstrucción del materialismo histórico, que también fue intentada —recordemos el caso paradigmático de Habermas— se abandona definitivamente. Por lo que toca al materialismo «dialéctico» nunca tuvo la menor fortuna. La historia ya no tiene motor,



pero un ruido regular se sigue oyendo en la base de las transformaciones de nuestros sistemas sociales y políticos. Debe ser identificado.

### *2ª Ética o Historia. El Concepto de Secularización*

Si la historia ya no tiene motor, como la lucha de clases lo fue en el pasado, sólo la ética la sustituye en el discurso progresista, se ha dicho. Y de ahí el interés de ese discurso por las propuestas éticas de los movimientos sociales emergentes. Pero de ahí también los derrapes que se producen en una espera que acaba por convertirse en simple espera de emergencia de novedad, donde todo acaba valiendo, desde los punkies a los rockeros, pasando por todas las marginalidades cercanas o lejanas. Hay que atender a los movimientos sociales, que no son políticos sino en el amplio sentido sesentaiochista, y ver de seguirles... por si acaso saben a dónde van. Analizar sus propuestas, incorporarlas, volverlas política efectiva. Formalmente puede que se acuerde en que la ética posea un carácter comunitario, pero sus contenidos vienen de otra parte, de ciertos lugares que sustituyen a las abrogadas vanguardias. En la teoría la atención a estas demandas puede encajarse diciendo que esto resulta ser una puesta en común; en la práctica sin embargo es anomia, porque muchas de estas propuestas no pueden ser universalizadas a la vez.

Por otra parte el quedarase sin motor, la radical desconfianza en la lucha de clases, lleva a otro horizonte: las categorías económicas ya no pueden usarse. Quiero decir que ya no pueden usarse con legitimidad en absoluto. Aparco la cuestión de si usarlas naturalizaba la historia más que historizar la naturaleza, (como apuntaba un reciente artículo de Wellmer) aunque muy probablemente es así. Pero de su quiebra se sigue un derrumbamiento mayor que el del edificio que mantenían; se sigue una serie de efectos colaterales. La acumulación comienza a ser legítima de un modo nuevo, la desigualdad en la riqueza un accidente en el que no se debe reparar, la economía un dominio con su propia «*expertise*» que no se somete a otra ley. Obviamente asumo que las categorías económicas fueran estrechas como explicaciones totales de la acción colectiva. A no dudar se practicaba con ellas un reduccionismo catecismal de mala ley. Pero sin ellas no se entiende nada. Y cuando digo nada quiero decir que ni siquiera se entienden los resortes más visibles de la acción individual. Hemos llegado a un punto en el que hasta el término «*interés*» es de mal tono. Y por ello, como el interés «*irracionaliza*», debemos reconstruir, a la Elster, nuestra propia idea de razón. Porque si la razón es ese diálogo en condiciones puras, debemos reconocer que estamos y hemos estado secularmente bastante lejos de ella. Así unos dedican su esfuerzo a pasar por la prueba de la universalidad de la razón pura comunicativa las propuestas divergentes del presente. Y otros a mostrar que las razones impuras y poco comunicables siguen siendo razón, por lo menos a la luz de modelos cada vez más finos cuya matriz sigue siendo la paradoja de los prisioneros.

En paralelo con esta abrogación de la historia con motor, en el pensamiento se producen otros fenómenos. El «*pensiero debole*» es un ejemplo que voy a tomar aunque no sea precisamente Vattimo quien deba soportar

el peso de la andanada. Pero para quienes no están muy familiarizados con la filosofía italiana Vattimo es el primer analogado de una forma de hacer que incomoda a los reductos del progresismo. Porque la asunción de que la historia no tiene motor o la pretensión de que la ética lo sustituya se aviene perfectamente en esas cabezas progresistas neokantianas con la nostalgia del gran relato. De acuerdo, parecen pensar, no tengamos una sola historia, pero tengamos una sólo ética. Y naturalmente encuentran que el punto de vista hermenéutico es el más alejado y contrario a esta solución. Sin embargo en la filosofía de Vattimo hay algo más que si se acompasa con la quiebra conceptual de que venimos hablando. Me refiero a un tipo de pensamiento que pone mucho más énfasis en la diferencia que en la igualdad. Viano, cuyas simpatías por Vattimo son las esperables de quien tiene el despacho de al lado en la misma facultad, escribió hace un tiempo un librito terrible, *Va Pensiero*, para animar la discusión italiana: todos estos, sentencia, son sesentaiochistas que ya en su día no entendieron el marxismo porque eran sobre todo cristianos. Porque eran frankfurtianos, que es una forma ya degenerado de ser marxista. Hay que recordar que Viano no peca de tal cosa, sino que lo afirma como quien vive estos asuntos desde fuera, dentro de una corriente vagamente fenomenológica, que era la de su *Etica*, aunque no desdeña hacerse cargo del marxismo duro si llega el caso (p. 21) y le sirve para mostrar mayor reverencia hacia los pasados que la que los herederos legítimos parecen tener. «Ahora postulan la diferencia porque no han sido capaces de construir la igualdad que era su topos verdadero».

En tiempos en que todo el mundo parece estar más o menos de acuerdo con lo que tiene, en que nadie lucha por otra cosa, la hermenéutica, que es un saber cansado, cobra fuerzas. Bien, sobre este juicio extremo de Viano hay sin embargo un rasgo más general de la filosofía italiana que merece considerarse. Quiero decir que sin duda es muy sintomática la categoría de diferencia, pero en particular a mí me resulta más inquietante, por lo que tiene que ver con el tema tratado, la recurrencia sistemática como explicación histórico-conceptual a la «secularización». Primero la historia no tiene motor, después la historia se reduce a afirmar, con la paleta del color verde en la mano, que todo es secularización. Se comienza por decir que la misma idea de historia es una invención cristiana, más exactamente de San Agustín. Se afirma después que por su origen semejante idea de historia es necesariamente escatológica. Por último se declara muerta toda escatología para pasar a otra fase.

Es relativamente fácil advertir secularizaciones de contenidos religiosos en la cultura moral y política occidental. Al menos weberianamente suelen señalarse tres grandes rasgos: Primero el concepto de Dios creador compartido por las tres religiones monoteístas. Segundo la igualdad de todos los seres humanos. Tercero el destino final del mundo como triunfo de una justicia absoluta. El primer rasgo, secularizado, nos daría el aspecto prometeico de nuestra cultura. El segundo sería responsables de la emergencia de nuestro contractualismo. El tercero aparecería como responsable de la variada gama de milenarismos que ha estado presente desde la Edad Media en la instrumentalción y la retórica de las luchas sociales. Sin embargo creo que

estos rasgos son demasiado grandes como para inducir de ellos otra cosa que semejanzas globales y, por otra parte, su filogenia religiosa puede ser interpretada a la inversa: presentes primero en las formas de vida toman espesor simbólico en el ámbito religioso, más que secularizarse, «se religiosizan». En cualquier caso, si existe una base teológica en nuestros conceptos morales y políticos, ésta habría que encontrarla no sólo en macroideologemas, sino en los conceptos, mediaciones, de uso corriente. Y ese trabajo está por hacer.

Quiero decir algo obvio, que la teología es distinta de la religión. La religión es fundamentalmente el corpus de los relatos, la teología es un proceso amplio de racionalización que puede darse, consideremos el caso de Aristóteles, sin alusión ni necesidad de esos relatos. Y la religión es más sabia que la teología aunque ésta sea una ciencia exacta. Me explicaré. Es probable que teología racionalista, derecho racional, nueva ciencia y filosofía política barroca hayan formado un complejo simbólico muy entrelazado en las postrimerias del siglo XVII. Entonces es claro que leer la teología es como contemplar la misma falsilla de la epistemología que unifica asuntos tan diversos. Sin embargo los contenidos estrictamente religiosos se resisten al análisis «secularizador»: no son concesivos precisamente porque no son racionalistas. El romanticismo supo verlo pero no sacó de ello otra consecuencia que el rechazo del volterianismo como vía de verdadera crítica a los relatos y contenidos religiosos. Más tarde en efecto Weber supo indicar el papel de espoleta que algunos de esos relatos asumían en la intrínseca descentración del mundo occidental. Pero de nuevo esto es sólo uno de sus rasgos.

Si esos relatos se asumen contemporáneamente, como por ejemplo lo hizo Kierkegaard, es cuando el sustrato religioso aparece sin velos y probablemente es cierto que aparece en muchos lugares de idéntica conformación conceptual cuyo aspecto religioso no es para nada obvio: nuestra idea de universalidad, la culpa, el cuerpo místico, lo absolutamente otro como límites de la conciencia y la subjetividad europeas. Y en esa aproximación se observará con la mayor nitidez que precisamente es la falsilla ilustrada, que se ha convertido en la imagen corriente del mundo, el punto de vista más alejado posible del talante religioso, sin que advertirlo no impida ver que los productos ilustrados pueden acabar formando también una religión. Sin embargo esa nueva religión sí será secular, a diferencia de la arcaica, cuyo fundamento último es la afirmación de existencia de dos mundos radicalmente irreductibles. La distinción que ya secularizada conocemos por esencia y apariencia y que, pese a los esfuerzos de Nietzsche, no está en vías de desaparecer de nuestro pensamiento.

La mecánica del pensamiento que procede «secularizando» es algo menos sutil. Para comenzar se desentiende tanto de los relatos como de los conceptos mediadores para observar «los grandes síntomas». Cuando encuentra el rastro de lo religioso diagnostica sin más y se deshace de lo diagnosticado, es decir, volterianiza sin entender. Por ejemplo y seriamente ¿cabe decir como Luckmann que estaremos ante la presencia de lo religioso siempre que advirtamos la relación del sujeto con el todo y llamar así religión al vínculo

social y a todo el continente político? ¿Cabe decir como hace Marramao que «secularización» es el nacimiento de una nueva imagen de temporalidad, tiempo-historia, que se convierte en el mito-logos del racionalismo occidental?

Para formar semejante modo conceptual ha hecho falta matrimoniar a Weber con Luckmann y Reidel. Y ha sido sencillo. Ahora sólo hay que poner a funcionar el aparato y obtener una secularización por minuto. Si además se alinea con cierto goteo de Foucault el resultado es admirable. La ilustración es secularización, las revoluciones son secularización, las políticas más disímiles son secularizaciones, y espero que dentro de poco la propia religión resulte ser la secularización de cualquier otra cosa. En resumen, que la historia deja de ser historia esta vez porque los relatos que construye son precipitados laicos de ideas religiosas. Asistimos a la emergencia de un nuevo idealismo. Daniel Bell, y en general todos aquellos educados en la tradición pragmatista, nunca han cesado de afirmar que los conceptos son previos a sus realizaciones aunque luego se imbriquen con ellos intextricablemente. Weber mantenía parecida opinión, si bien venía de una tradición distinta; pero obviamente piensa en la preexistencia de un modelo moral que engendra después las formas de vida. Ahora quienes fueron en el pasado reciente deterministas practicantes de la jaculatoria base-superestructura, nos dicen que todo es más complejo; pero con esto quieren decir que la base son grandes conglomerados religiosos, la manifestación formas sociales. O sea que invierten la formulación sin explicar de dónde vienen tales conglomerados a no ser que supongan que existen desde toda la eternidad en el seno de la naturaleza humana.

En ciertos círculos el clásico de modo es Schopenhauer, a quien la historia no se le daba un ardite, y se comienza a hablar de la «tiranía del bien». Con lo cual la historia no sería sustituida ni siquiera por la ética, sino simplemente por nada. Asistimos entonces a otro fin de la historia y de nuevo queda detrás la tramoya desnuda. Si la historia desaparece la geopolítica la sustituye, queramos o no. Pero en este caso la sustitución de la historia ha sido particularmente fraudulenta.

Afirmar que la idea de historia es una secularización es un escamoteo. Justamente lo que está ausente en la concepción religiosa es el tiempo histórico tal como lo conocemos. En el discurso religioso no hay emergencia, sino parusía. Lo que ha comenzado y ha de ser está en el principio y nada distinto de lo profetizado puede acaecer. Sin duda bastantes de los sistemas filosóficos del pasado, y pienso en Espinosa o el Idealismo, son teologías laicas, teodiceas. Pero advertir ese gran rasgo es distinto de proponerlo explicativamente como clave real de la emergencia de propuestas y necesidades, como clave relativista que de coherencia a la acción colectiva. Lo que algunos ilustrados acunaron y otros siguieron fue una reflexión que explicara nuestras diferencias con el pasado y una espera razonable de futuro en la hipótesis de que ese futuro es distinto. Y eso no tiene nada que ver con el discurso religioso donde no hay progreso, sino camino. Me parece bien que se desdeñe, por como ha funcionado, la tiranía del futuro sobre el presente, que no se admita que sea legítimo pedir ciertos sacrificios de bienes presen-

tes, como la libertad y muchos otros de nombre menos sonoro, en aras del futuro, porque esto es una trampa. Lo que se debe querer se debe querer incondicionalmente. Pero de la peculiar hermenéutica postmarxista que procede «secularizando» no se sigue cierta espera prudente, sino otra negación de la historia sin más.

## V. LIMITES DE PERTINENCIA DEL DISCURSO ETICO

### *3ª Ética o Historia. La pertinencia política de la Ética*

Tenemos pues la historia negada por varias vías y parece que como mucho nos queda en algunos lugares el recambio de la ética a la que semejante historia desplazó en el pasado. Si no hay enseñanzas que sacar de la historia ni manera de ir a su compás o en su contra, porque esto sea naturalizarla, no hay necesidad histórica en el doble sentido de regularidad y moral. Que no hay mucha forma de suponerle regularidades ya lo sabía Hume cuando avisaba que él particularmente era de la opinión de que la historia que tenemos bajo nuestros ojos es un tracto demasiado pequeño como para obtener tales regularidades. Sin embargo, su aspecto moral es otra cosa. Si la historia no existe en este sentido, ya no existe una clave importante del relato moral colectivo en la que la moral individual puede implicarse. Quizá esa situación no fuera deseable, no lo dudo. Me limito a constatar como están las cosas. Y si esto es así, la parte menos conocida del par, la ética cobra relieve por causas algo distintas de las virtualidades que se le suponen.

En efecto no sólo porque de ella se espera la emergencia de contenidos, sino porque no cabe esperar nada de ninguna otra fuente, por exclusión. El futuro será ética o no será. Pero ¿Sabemos acaso qué es la ética? De la historia, aunque desconfiemos de ella, podemos decir que durante el último siglo ha existido. Con un motor peculiar, cierto, pero también la idea misma de historia ha sido motor y hermenéutica. De la ética no podemos decir tal cosa. Evidentemente ha existido también, porque no sólo para muchos esa «historia» era una de sus designaciones heterónomas, sino que además porque no podemos dejar de admitir que han existido varios discursos bastante disímiles acerca de qué se debe hacer e incluso sobre el estatuto cognitivo de esos discursos. Hubo historia y hubo ética y no sólo ética como discurso académico. Cuando alguna gente pensó que la historia existía ese pensamiento produjo consecuencias ético-políticas, o al menos cierto género de estas experiencias se validó. No cabe entonces dudar de si hubo historia. Pero cuando decimos que hubo ética no estamos diciendo lo mismo.

Desde los albores del derecho racional un mecanismo de moralización se introdujo en el núcleo de la naciente conceptología política. Poco da que la imagen del mundo que surge de operar con él no sea empíricamente contrastable o que incluso sea disfuncional. Está ahí y nadie tendría presencia de ánimo para abrogarlo. Me refiero al racionalismo que da como resultado el complejo individualismo-igualitarismo que fundamenta y limita tanto la imagen del mundo como el nuevo concepto de legitimidad. La necesidad de encontrar una fuente de derecho para allí donde no existe «ius solis» en

opinión de C. Schmitt acabó dando origen a nuevas teorías de la justicia y de la naturaleza humana. En verdad el racionalismo ya lo había hecho con anterioridad. La presuposición cartesiana de la igualdad de los ingenios, necesaria para que la misma razón tuviera fundamento, acuñaba en su propia clave el mecanismo que vendría a parar en contractualismo en la obra de un primer cartesiano, Poulain de la Barre. Pero tanto esa igualdad como el propio contrato distaban de ser realidades empíricas, si bien fueron posteriormente historizadas. El espectáculo del mundo es más bien la desigualdad en el poder y en los méritos ¿Qué aportaba de bueno concebir como fundamento otra cosa? Aportaba una nueva forma no genealógica de educir legitimidad que solucionaba algunas aporías del nuevo derecho y la nueva política a la vez que ponía en cuestión grandes segmentos de la misma.

Los segmentos vacilantes eran empero también fundamentales. No debe olvidarse que la primitiva filosofía política de Occidente es el «ars política» maquiaveliana. Justamente el ars política había nacido del repudio de cualquier «moralización». Toda política persigue en cualquier tiempo y lugar siempre lo mismo: que el príncipe aumente su poder o lo mantenga. Y puesto que los fines ya están dados, sólo hay que calcular los medios. La razón de estado es tal que no tiene sobre sí otra mayor y esa razón validará precisamente el que los medios no sean susceptibles de calificación de justos o injustos. Son buenos o malos para el propósito a que sirven: si lo alcanzan son buenos, si no lo logran, malos. La función de los príncipes no es servir a a Dios ni traer su mundo a la tierra. Tampoco es aumentar el bienestar de sus súbditos. Es mantener sus estados. Y las recetas para mantenerlos o los errores que conducen a perderlos son conocidos desde la Antigüedad. Para Maquiavelo seriamente no hay historia porque la similitud de situaciones permite que se hable de «ars», de «tecne». Como el escultor tiene la piedra y una serie de técnicas para labrarla, el político tiene el poder y una serie de reglas de supervivencia. Aunque quizá fuera más exacto decir que el poder le tiene a él y él debe plegarse a su dinámica, igual en todo tiempo.

La concepción de la naturaleza humana inexplicita que subyace al ars política, ayudada además por otra parte de la fortuna en los negocios humanos, no parece que pueda secularizarse de un día para otro. No lo necesita. Pero pecaríamos de ingenuos si diéramos en pensar que los tratadistas de derecho racional, la Barre o Locke no acuerdan con esa visión. Probablemente la mantienen para dos segmentos de acción, la vida cotidiana y la quiebra de la legitimidad. Comenzando por el final: cuando el estado político sufre una grave convulsión, o cuando existe un dominio en que el derecho no es aplicable, sólo la fuerza o la fortuna permanecen. Pero cuando lo político está constituido durablemente la fuerza no es tal, sino que impera la justicia. Y llamamos así al resultado de un pacto que es distinto del pacto de sumisión propiciado por la fuerza. Es el pacto en el respeto a la misma autoridad de la ley. En cuanto a la cotidianeidad las divisiones admitidas en el rango por la superposición de riquezas, sexo, autoridad, etc, muestran que las gentes pueden avenirse perfectamente con aquello que sin embargo la universalidad no tolera. Por lo tanto esa universalidad ha de ser mantenida allí donde tiene sentido: en la fundamentación. Y los mecanismos em-

píricos han de aprender a re-argumentarse en su propio plano de perennidad, es decir, de legitimidad.

Esa universalidad, funcionando en el fundamento de los sistemas políticos en el sentido amplio, mostraría con el tiempo enorme afición a desbordarse. Al principio los contractualismos intentaron producir la forma legítima de legislar, pero muy pronto se convirtieron en matriz del pensamiento de la historia en el doble sentido de origen y futuro. Todas las precisiones supuestamente empirizantes de Montesquieu, todas sus prédicas de lo apropiado de las leyes a los pueblos que las ponían en práctica, no lograron desactivar ese mecanismo de universalización ya presente. El convencimiento más íntimo de cualquier contractualismo, de Poulain a Rawls, es una presuposición de la naturaleza humana compartida como capaz de querer universalmente. Y esa naturaleza humana está distributivamente instalada en otra novedad conceptual, los individuos.

Cuando comenzó a pensarse que las sociedades serían tanto más perfectas cuanto mayor fuera su cercanía a ese modelo conceptual, meramente argumentativo en su origen, cuando la política empírica comenzó a ser reajustada para que el modelo pudiera encarnarse, el progreso comenzó también su andadura. Primero fueron las luces que nos sacarían de nuestra culpable minoría de edad. Después el bien común y la utilidad. Por último el progreso político se convirtió en progreso moral. A su luz fue reinterpretada la historia completa, incluso los tractos que no casaban. Y así Herder o Condorcet pudieron presentar moral e historia como dos aspectos de un todo único en desarrollo.

Es cierto que el progreso moral tuvo detractores muy tempranos y de talla, como Rousseau, pero él mismo historizó el contrato. Y si bien opinaba que la maldad de los tiempos había llegado al culmen, creía también que un nuevo fundamento de las sociedades políticas no sólo era posible y deseable, sino que de ese fundamento se podría desarrollar regulación positiva. El principio de representación nacía pues también moralmente formado contra la vieja *ars política*. Y en general objetivos morales guiaban los mecanismos formales que los contractualismos proponían. Para que el poder no siguiera su propia inercia maquiaveliana era bueno separar los poderes, limitar temporalmente la representación, establecer sistemas formales y procesales de garantías. Y más allá de decidir si los seres humanos eran malvados o buenos por naturaleza, era conveniente que la ley los tutelara hasta tal punto que ella se convirtiera en su naturaleza.

La diferencia entre el derecho y la moral, en estos términos, se difuminaba. Siempre existirían dominios no legislados, a tenor de la manía sobrelegislativa que Foucault advierte en el pensamiento ilustrado, pocos. Pero el criterio de distinción fácilmente podía comenzar a entenderse como el distinto poder coercitivo de uno y otra. Y para lo que fuera universalmente justo, pedir el apoyo de la violencia legítima no parecía mal.

Las frases «con el tiempo» y «poco a poco», combinadas según la violencia del momento con «de una vez», se convirtieron en un credo que se alzaba contra la inercia de lo existente. La instrumentación jurídica de la ética había comenzado por medio del derecho racional. La instrumentación de ese

nuevo conglomerado ético-jurídico-político está a la base de las filosofías de la historia. Y en ellas la historia llegó a tener tal preponderancia que el mecanicismo, negador de su fundamento ético, se hizo posible.

Cuando el conglomerado se desmorona sus partes vuelven a hacerse visibles. La ética no está cobrando pues una preponderancia inmotivada. Arrastrados por el uso y el abuso de los filosofemas que la recubrieron, (y no hay que olvidarlo, en parte la formaron por parecido mecanismo a como se forma un fósil), aparece en las constituciones políticas, en los discursos de los movimientos sociales, en los trasfondos. Pero allí ya estaba. El problema es otro cuando la ética se convierte por exclusión en el único resorte de futuro. Cuando se quiere marcar horizonte, la ética aparece. Cuando se encaran problemas instrumentales, la ética justifica. Se comienza a hablar de ética casi con la misma seguridad con la que el pasado reciente se invocaba a la historia. Pero quizá no se advierta, o no se quiera advertir, lo complicado de ese llamamiento.

#### *4ª Ética y Política. Los límites de la Ética*

A la ética no se le pueden pedir determinado género de cosas por su misma naturaleza: si el término «historia» arrastraba una grave carga de connotaciones abstracto-valorativas, llamar a la ética sólo servirá para llevarnos a su propia fuente. «Ética» designa por lo menos de un modo vago; su abstracción encubre disformidad de contenidos. Su nivel mínimo descriptivo es menor que su carga intencional. Cualquier ética, además de lo dicho, comparte los rasgos de la Ética dicha en general. Y a mi modo de ver esos rasgos son al menos tres límites a tener en cuenta: la ética es individual, es prudencial y es plural.

Cuando afirmo que la ética es individual espero no estar padeciendo los efectos de la miopía social característica de algunos filósofos morales. Quiero decir con ello dos cosas: una, que empíricamente sólo los sujetos obran, aunque ese su obrar puede transindividualmente matizarse. La segunda es algo más fuerte, que la misma ética forma parte del proceso de individuación.

Los sociólogos no individualistas, Durkheim, Manheim, enseñaron la existencia de ideas objetivas, es decir, motores. Incluso de constelaciones de valores que son necesariamente colectivas. Pero por contra una ética es necesariamente individual aunque su resultante sea social. Y en cualquier caso se trata una resultante no sumativa. Ni la teoría de la acción puede encontrar su elemento atómico, ni teorías menos ingenuas pueden calcular la resultante de las acciones individuales. La racionalidad colectiva no es newtoniana. Por el contrario tiene rasgos paradoxales. Es posible que la inteligencia sea colectiva y comunicativa, puesto que implica jerarquía y designación de verdades, pero la razón es otra cosa. Cuando acuerda sólo llega a acuerdos abstractos.

El pensamiento cristiano nunca tuvo empacho en declarar su increencia de que los seres humanos fuesen «rationales» en el sentido que habitualmente damos a la expresión, es decir, incluyendo en ella la racionalidad



práctica. Por el contrario la filosofía cristiana en sentido estricto piensa que la razón opera en el reducido marco del concepto no práctico y ahí aún debe dejar espacio para la fe. «Video meliora proboque deteriora sequor». Creer verdaderamente en la racionalidad teórico práctica es asunto ilustrado. Por ello la ética y la religión siempre serán dos mundos aunque trasmitan mensajes prácticos parecidos. Creer en esa racionalidad es desde luego el fundamento de alguno de nuestros sistemas ético-políticos, pero sólo eso, que no es poco. Creer que el fundamento es también el funcionamiento... es otra cosa que mejor no calificaré.

Por otro lado la afirmación de que la ética es individual no compromete con sostener que cada uno tiene un recetario moral específico e intransferible. No es necesario. Aunque los valores y normas sean colectivos siempre lo serán estadísticamente. Además de que acostumbrarnos a llamar ética a esa posibilidad de desacuerdo con lo establecido fundamentada en la autonomía del sujeto. En este sentido la «ética» intervenga de tal modo en el mismo proceso de individuación que apelar con ella a los contenidos compartidos se parece a apelar a la armonía preestablecida. Puede que exista, pero no pertenece a la naturaleza constitutiva de la cosa.

Por la misma razón la ética es plural y esta afirmación no tiene otro fundamento que la dura empiria. Y si bien algunas de sus asperezas pueden ser limadas durante el diálogo, esa cosa que debe sustituir a otros enfrentamientos, ni disponiendo de toda la eternidad hay diálogo que reduzca posiciones incommensurables. Y como esta palabra está últimamente en cuestión mejor usará inconciliables. En estas posiciones hay, como en las relaciones, puntos de no retorno. Ni para la comunicación, así tomemos el modelo sistémico, hay siempre solución, ni de cualquier asunto podemos hablar continuamente en la confianza de que lo cerraremos. Puede darse el caso de que aparezca por el contrario la situación de no retorno y haya que solventarlo por otras vías.

No hay una sola ética a no ser que el criterio que la aisle sea tan formal que no nos sirva para nada práctico contar con ella. Ni desde luego hay tantas como individuos. Pero hay como poco unas cuantas que no se pueden reducir a orden. Es decir, que ninguna puede dogmáticamente prevalecer sobre las otras. Si cabe establecer tipologías puede que, siguiendo a McIntyre, haya al menos dos grandes bloques argumentativos en la tradición occidental. Pero eso deja fuera a otras tradiciones y de saber de ese dualismo incompatible no avanzamos hacia la resolución de la pluralidad. Porque en efecto para que haya pluralidad basta con que haya par. Eso ya lo sabían los pitagóricos.

La ética, por último, es prudencial. Es en efecto «kata ton orton logón» como vió Aristóteles, pero teniendo en cuenta que esa «razón» (logón) es la más adecuada al caso, no la más adecuada sin caso. Sin duda hay esquemas éticos mejores que otros por su universalidad para dar forma a un contenido ético, pero caben dudas sobre si tales esquemas darían por ellos mismo el contenido. Lo que en términos hegelianos estoy llamando contenido es situacional en tanto que supone en ocasiones una redefinición de términos: en palabras de Victoria Camps, lo importante no es saber si la tortura es un

crimen; la decisión está en a qué le llamamos tortura. Y esas decisiones son prudenciales.

En efecto no cabe invocar la distinción weberiana entre convicciones y consecuencias para definir los campos excluyentes de la acción política. Tan prudenciales pueden ser las decisiones de una como de la otra. O tan imprudentes. El carácter prudencial viene dado a la ética por su misma formalidad. Aún operando dentro de una tradición ética consolidada la necesidad de una acción determinada no es algo que salte normalmente a la vista. Como poco la aplicación de un enunciado general necesita matices, genera pues una casuística.

## VI. EL ARTE DEL PLANEIO

Por lo dicho no veo fácil la sustitución de la historia por la ética. Porque además una ética así invocada, para llenar el vacío de la historia, tendría que ser ella misma histórica y entonces difícilmente sería ética, esto es, sincrónica y propositiva. Es cierto, Sánchez Ferlosio me lo comentaba hace algún tiempo, que mientras hubo historia hubo geopolítica también. Que eso que insisto en llamar historia era geopolítica disfrazada. Pero también es cierto que puesto que «historia» es un conglomerado normativo podemos del mismo modo decir que hubo ética. Pienso que este aspecto fue recogido sobre todo por la Escuela de Frankfurt y que sólo desde esta perspectiva ella se libró de los errores comunes aunque sin duda tuvo otros peculiares. Sólo Frankfurt subrayó siempre el Marx moral, en verdad lo encontró, porque sólo esta corriente era lo bastante no naturalista.

Y creo del mismo modo que la apelación a la historia o el mundo que resulta de creer en ella no puede ser sustituida por la ética. Sin historia no hay historia. Pese a que se cante su fin pienso que Nietzsche enunció una gran verdad: no podemos desprendernos de ella, es constitutiva. Puede que no se deje reducir a categorías económicas. Puede que deba concebirse un destino final en términos morales. En ese sentido ética e historia estarán vinculadas. Pero la ética, de la cual tampoco podemos desprendernos, no tiene motor: «planea».

A su vez el nexo entre ética e historia tendrá siempre abierta otra vía de conflictos. Desde una perspectiva nominalista —en el sentido fuerte del individualismo— la historia tiene pocos caminos de existencia. Por sus venas, parafraseando a Machado, no corre otra sangre que la nuestra. Y la sangre de cada uno no es histórica, sino individual y, como vida vivida, intransferible.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- VATTIMO G., *La sociedad transparente*, (1989), Tecnos 1990.  
VATTIMO G., *Etica dell interpretazione*, Rosenberg and Sellier, Torino 1989.  
MARRAMAO G., *Poder y secularización*, (1983), Península, Barcelona 1989.  
ARIES P., *El tiempo de la historia* (1986), Paidós, Buenos Aires 1988.  
ELSTER J., *Uvas Amargas* (1983), Península, Barcelona 1988.  
ELSTER J., *Solomonic judgements*, Cambridge U.P. 1989.  
ELSTER J., *Rational choice*, Blackwell, Oxford 1986.  
ELIAS N., *Humana conditio*, (1985), Península, Barcelona 1988.  
CAMPS V., *Etica, retórica, política*, A.U. 1988.  
CAMPS V., *Virtudes públicas*, Espasa, Madrid 1990.  
MACINTYRE A., *Tras la virtud*, (1981), Critica, Barcelona, 1987.  
MACINTYRE A., *Whose justice? Which rationality?*. Duckworth, London 1988.  
DANTO A.C., *Analytical Philosophy of History*, C.U.P. 1965.  
QUINTANILLA M.A., VARGAS-MACHUCA R., *La utopía racional*, Espasa, Madrid. 1989  
HABERMAS J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, (1981), Taurus, Madrid 1985.  
HABERMAS J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, (1984), Taurus 1989.  
GINER S., *Sociedad masa*, Península, Barcelona 1979.  
GINER S., *Ensayos civiles*, Nexos, Barcelona 1987.  
GINER S., *El destino de la libertad*, Espasa-Mañana, Madrid, 1987.  
BELL D., *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, (1973), Alianza Universidad, Madrid 1989.  
BELL D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, (1976), Alianza Universidad, Madrid 1987.  
DUMONT L., *Ensayos sobre el individualismo*, (1983), Alianza Universidad, Madrid 1987.  
DUMONT L., *Homo aequalis*, (1977), Taurus, Madrid 1982.  
ARENDT H., *Sobre la revolución*, (1963), Alianza Universidad, Madrid 1988.  
HELLER A., *Políticas de la Postmodernidad*, (1988), Península 1989.  
RAWLS J., *Teoría de la justicia*, (1971) F.C.E., México 1971.  
MINC A., *La máquina igualitaria*, (1988), Planeta, Barcelona 1989.  
BERGER P., *La revolución Capitalista*, (1986), Península 1989.  
VIANO C.A., *Va Pensiero*, Einaudi 1985.



## **II. ESTUDIOS PREMIADOS POR EL CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES**

