



Nómadas. Critical Journal of Social and
Juridical Sciences

ISSN: 1578-6730

nomads@emui.eu

Euro-Mediterranean University Institute
Italia

Huerga Melcón, Pablo
Comentarios al libro de Carlos Paris, Ética radical
Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 35, núm. 3, 2012
Euro-Mediterranean University Institute
Roma, Italia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18126372014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

COMENTARIOS AL LIBRO DE CARLOS PARÍS, ÉTICA RADICAL

Pablo Huerga Melcón

Universidad de Oviedo

http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v35.n3.42206

La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápal. (Aristóteles)

SUMARIO

1. Introducción
2. Temas y tesis
3. Técnica, ética y política. La técnica es una fuente de valores
4. El problema del capitalismo como límite del progreso del animal cultural
5. Técnica y moralidad
6. El problema de una fundamentación materialista de la moral.
Análisis desde la contraposición materialista entre Ética y Moral
7. Una interpretación de la ética radical
8. Una suerte de relativismo histórico
9. El conflicto entre ética y moral también se despliega históricamente
10. Sobre el alcance de la ética radical
11. Una fundamentación antropológica de la ética radical
12. El problema del estado
13. A la búsqueda de nuevos sujetos históricos
14. Cambiar el sistema
15. Ética radical y educación en valores
16. Comunismo frente a capitalismo: un dilema recurrente

1. Introducción

La editorial Tecnos acaba de publicar el último libro de Carlos París, *Ética radical*. Se trata de una obra que ha ido fraguándose a lo largo de varios años, ya incluso antes de la publicación de su libro anterior, *Memorias sobre medio siglo*, publicado en 2006, en Península (recomendable lectura, tanto por la calidad literaria, como porque es un testimonio personal de medio siglo de la historia de España, vivido con estoicismo y compromiso). En todo caso, la publicación de *Ética radical*, en medio de la difícil situación en la que han puesto a España las instituciones europeas, la entrada en el Euro, el Tratado de Lisboa, así como la serie amarga de políticos incompetentes y desnortados, no es una casualidad. Creo que Carlos París ha querido dejar por escrito la propuesta de un camino para la reconstrucción de una vida política que, al menos, esté a la altura del extraordinario desarrollo tecnológico al que hemos llegado. Por qué, se pregunta, si vivimos en la “utopía tecnológica”, seguimos sin embargo anclados en modelos políticos atávicos y tradicionales. Y, en qué medida, a su vez, esta utopía tecnológica obedece a unos parámetros morales que solamente contribuyen a afianzar modelos políticos reaccionarios. Sobre estas cuestiones edifica un tratado que es una crítica (y también una genealogía) sistemática de la civilización actual, en la línea de anteriores obras suyas muy conocidas: *Crítica de la civilización nuclear*, de 1984, o incluso *Mundo técnico y existencia auténtica*, un libro publicado ya en 1958 y que prefigura sus principales preocupaciones filosóficas. Pero *Ética radical* es también una propuesta de acción política frente al estado actual de depravación moral que ha agitado la indignación de los españoles. Es una ética para *indignados*. El intento de construir una propuesta política a partir del discurso ético no está exento de dificultades y nos ha brindado la ocasión de tomar en consideración este “eterno” debate filosófico desde las coordenadas del materialismo filosófico. En este artículo ensayamos una aproximación al estudio del conflicto entre ética y política desde el materialismo filosófico, a partir de la ética radical de Carlos París.

Ética radical de Carlos París es un libro sobre los abismos que se abren en la actual civilización, abismos que el autor contempla desde lo alto, no sin cierto estupor e indignación, aunque también -al menos eso me parece a mí- con una cierta comprensión ante lo que las masas domesticadas afrontan para su vida. Al decir “lo alto” hay que entender, en este caso, al menos, dos perspectivas que trabajan conjuntamente en el despliegue de este libro. Por una parte, la altura alcanzada por una trayectoria personal de trabajo dedicada a la reflexión filosófica sobre la función ontológica de la técnica en la configuración de lo humano, desde sus primeros libros. Pero, por otra parte, la altura desde la que contempla Carlos París el presente es también la perspectiva alcanzada por los años, recogida, por ejemplo, en su última autobiografía, un libro que subraya,

sin duda, lo mucho que ha vivido, estoicamente, en el conjunto de circunstancias que han configurado la España actual, y a cuyo través ha ido fraguando no solamente su vida, sino también su pensamiento.

Pero su análisis no está marcado por la resignación, ni por la indignación, sino por la comprensión histórica y calma. Nuestra época se encuentra en una circunstancia de encrucijada, ante una serie de brutalidades que claman por un mundo mejor, por una reconsideración de la forma de vida comunitaria. Carlos París insiste en que el camino seguido por el capitalismo es inviable, que nos conduce irremediablemente hacia la zona oscura del hombre, hacia el mal. Y hay que decir que este libro, con los temas que trata, habría que escribirlo, casi podemos decir que es una consecuencia inevitable del estado presente, una secreción necesaria que nos invita a la rebelión, ni más ni menos. Y la rebelión es necesaria. Ahora bien, ¿contra qué? Pues en el libro nos aparece también una rapsodia de temas, que son los objetivos contra los que, según Carlos París, debemos dirigir nuestra rebelión.

Es un libro particular de filosofía, pues, suele considerarse la filosofía una disciplina que se desenvuelve en el ámbito de problemas irreductibles por los procedimientos habituales de la racionalidad científica. Sin embargo, el libro de Carlos París, aunque abunda en los detalles, incluso en la observación cotidiana, pues le vemos a veces pararse a discutir con su hija, recrear los pensamientos que el nieto o el hijo de algún amigo le suscitan después de observarle atado a la videoconsola, no es menos cierto que sobrevuela a placer muchos de los grandes conflictos morales, sociológicos, históricos o políticos para dar por reconocida una solución sin ambages. Y es verdad que a veces la duda, esa duda filosófica que cínicamente esgrimía Descartes, y que tanto nos gusta a los profesores de filosofía dispuestos a epatar a nuestros discípulos, a veces, digo, la duda ofende. Y, como Carlos París tiene claro que, más allá de los debates y los dilemas, estos asuntos necesariamente deben tener una solución práctica, concreta, lo que hace es tomar partido sin miramientos, con claridad, a veces incluso con cierta ingenuidad, con la ingenuidad de alguien que da por hecho que la solución a estos conflictos es evidente y clara y que la duda sobre ellos es un indicio manifiesto de mala fe, de deslealtad con la política, con la sociedad, con la época, un indicio de tibieza, es intelectualismo barato, es sofistería, o peor aun, mala fe y engaño. Así, asuntos como el aborto, la emancipación de la mujer, o la pena de muerte, son zanjados de antemano y prácticamente sin discusión.

2. Temas y tesis

El libro que estamos reseñando sigue una senda sinuosa de temáticas, todas ellas centradas en el análisis de las diferentes trayectorias que, como afluentes, confluyen en el océano del presente histórico, al tiempo que apunta hacia una disolución histórica de todo tipo de diferencias étnicas, culturales, geográficas, e incluso históricas (en la medida en que pueblos enteros se integran en la historia de otras naciones, como es el caso de España y otros países europeos en Europa, etc.)

Sin embargo, sus contenidos pueden quedar organizados en torno a un número reducido de grandes tesis que vamos a exponer a continuación.

Por una parte, la propuesta ética que ofrece como alternativa histórica y que da título al libro, *Ética radical*. En esta temática están involucrados todos los capítulos pero algunos la presentan en firme, y es en ellos donde debemos buscar los fundamentos de su tesis: el prólogo y el capítulo uno, dedicado a los límites de la moral tradicional. De alguna forma, el primer capítulo abre como un abanico el conjunto de problemas que va a abordar posteriormente y, entre ellos, la idea de que la ética es cambiante y que está involucrada en el contexto técnico y cultural. (Hay que advertir, en todo caso, que el uso que Carlos París hace del término Cultura sigue la definición de Tylor, como no podía ser de otra manera, aunque no es este libro el lugar en el que desarrolla esta idea, sino en su contribución a la antropología filosófica *El animal cultural*, de 1996.) El siguiente capítulo, que aborda de lleno la tesis de la *Ética radical*, es el capítulo cinco, que yo considero el capítulo central de todo el libro: “El dilema ético central”. Este capítulo es el más arriesgado desde el punto de vista filosófico y a mi juicio necesita una reflexión detallada porque muchos de los asuntos en él planteados son verdaderamente fundamentales y, creo, de difícil solución.

Otra de las importantes tesis del libro es aquella según la cual el ser humano está modelado por el sistema productivo, es decir, que la tecnosfera condiciona y conforma la vida humana y también la ética. La idea es que los valores están involucrados en la organización productiva y que precisamente eso es lo que hace al mundo susceptible de ser cambiado; porque, en definitiva, el horizonte sobre el que se configura la historia del hombre es un horizonte personal, no un horizonte radial o angular¹, es decir, que es posible, y necesario, cambiar nuestro modo de vivir. La tesis se completa con la idea de que no hay limitaciones de tipo genético o natural que expliquen las injusticias y la forma de vida capitalista como una forma de vida necesaria e inevitable en función de la propia naturaleza del hombre. Esta tesis, de estirpe materialista, queda en el libro bien planteada y bien argumentada en muchos de sus capítulos.

En cuanto a los temas que el libro expone de manera sistemática encontramos, en primer lugar, la influencia de las armas en la conformación de la cultura humana. En segundo lugar, el tema del desarrollo del modelo capitalista de producción desde sus inicios hasta la actual globalización. Esta temática, latente en todo el libro, se sintetiza en el capítulo seis y se desarrolla, a partir de él, en los siguientes capítulos sobre la cuestión de la producción, el problema del consumismo, la transformación del sujeto consumidor, y la construcción del nuevo orden internacional de la globalización a partir de la guerra de Iraq desde 1991. Posteriormente, desde el capítulo nueve en adelante se aborda el papel que las nuevas tecnologías están jugando en la conformación del presente histórico de la globalización, recogiendo tesis que

¹ Estos conceptos, “radial”, “angular”, “circular”, forman parte de la teoría antropológica de Gustavo Bueno establecida en su artículo “El espacio antropológico”, una teoría hoy prácticamente asentada en el acervo filosófico español que cualquier especialista debe ya conocer y manejar. Véase, Gustavo Bueno, “El espacio antropológico”, en *El Basilisco*, número 5, noviembre-diciembre 1978; págs. 57-69; y también en *El sentido de la vida*, Pentalfa eds., Oviedo 1996. Puede verse en: <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10508.pdf>

se vienen discutiendo desde hace ya décadas sobre el perfil del horizonte político abierto por la globalización y sus problemas. El capítulo once aborda el desarrollo histórico de las formas de organización técnica del conocimiento, el origen del lenguaje, o el desarrollo de la conciencia del yo. El capítulo doce expone el papel histórico cultural de la escritura en la conformación de la conciencia humana mientras que en el capítulo trece pasa revista al problema de las formas de registro de la escritura en su evolución técnica hasta la aparición de las nuevas tecnologías. Siguen varios capítulos sobre la función de la televisión, el teatro, el cine, y el desarrollo de las comunicaciones. Finalmente, los últimos capítulos se dedican a la revolución de las nuevas tecnologías, y una aproximación a los problemas ontológicos, más bien sugeridos que abordados en firme, porque, sin duda, requerirían no solamente el espacio de un capítulo sino un trabajo mucho más desarrollado.

La conclusión de París es que nuestra época se puede definir como la época de la mentira -siguiendo a Saramago. Pero también, dice, esta época es

"la era de la violencia, de las guerras de destrucción masivas y de las torturas, realizadas desde ejecutores que se presentan como defensores de la democracia de los derechos humanos. Al engaño iluso se añade la fuerza de la coacción" (pág. 293).

Y reitera, retomando la segunda gran tesis, que efectivamente la historia está abierta; con firmeza, recuerda que "no hay ningún determinismo que asegure el triunfo final", por lo que será necesario el compromiso y la lucha "hacia la creación del reino de la libertad y la justicia, indómitos ante la fuerza y el terror del poder". Para Carlos París no hay duda, la alternativa a esta lucha "no es sino la barbarie". Por eso, esta última tesis es claramente una tesis política, y una invitación al compromiso y a la involucración en la tarea de transformar el presente; es una invitación moral y política, práctica.

3. Técnica, ética y política. La técnica es una fuente de valores

Ética radical apunta hacia un horizonte político nuevo y parte de una idea radical: lo que es el hombre y lo que es el bien, no está regulado desde el inicio de la Humanidad; no está en nuestra natural manera de ser. El materialismo filosófico encuentra aquí también su acomodo. La moral y lo que hay que hacer está determinado por la técnica que troquela al hombre y le hace ser. El mundo que vivimos es fruto de una forma de existencia técnica, la que nos ha llevado hasta aquí. La técnica no es inocente, es alimento de nuestro obrar, de nuestra acción moral:

"la técnica no es "neutral" desde el punto de vista de los valores éticos, como suele repetirse, sino que su realización está marcada por aquellos valores que incorpora. Y [...] en los desarrollos infraestructurales se hallan las raíces de las posibilidades y condicionamientos de la conducta humana" (pág. 18).

Ciertamente, la cuestión de la neutralidad de la técnica, más que la de la ciencia, es uno de los tópicos fundamentales de la filosofía de la técnica. La

técnica conforma nuestra vida y define las épocas, actúa sobre ellas, y determina el horizonte de posibilidades del hombre.

En un precioso libro Samuel Lilley dejó dicho lo siguiente:

“el desarrollo técnico constituye una fuerza de primera magnitud en el moldeamiento de las formas sociales, no sólo en el sentido simple de que permite la elevación del nivel de vida (al menos, para ciertas personas), sino también en el más profundo de que las nuevas técnicas han alterado de tiempo en tiempo el carácter de la sociedad. Fue la invención de la agricultura y la ola subsiguiente de inventos tales como la metalurgia, el atalaje de los animales, el transporte rodado, lo que transformó la vida simple del comunismo primitivo en civilización, con toda su complejidad y con su división de la sociedad en clases. La dependencia de las primitivas civilizaciones respecto del bronce y de la irrigación de los campos aseguraban como absoluta esta división, pero la nueva técnica del hierro rompió la rigidez de los estamentos y condujo –bajo condiciones favorables- a formas de sociedad más democráticas, como en Grecia”².

A su vez, según Lilley, también las distintas formaciones sociales de cada época han podido actuar favoreciendo o entorpeciendo el desarrollo de las técnicas, como pone de manifiesto el caso del esclavismo en relación con nuevas innovaciones técnicas, un caso también referido por los trabajos de Farrington: “la esclavitud, que fue la principal fuente de prosperidad, fue también el factor principal que impidió el desarrollo de técnicas tales como el uso de la fuerza animal y de las ruedas hidráulicas.”³

En cuanto al capitalismo, en esencia encontramos una tesis aproximada a la que Carlos París utiliza como motor de su ensayo, una idea que está en los propios fundamentos del materialismo histórico, desde luego:

“Y el capitalismo, cuando por fin consiguió desplazar al feudalismo, creó la forma de organización social apta para el uso de la maquinaria pesada sobre una base mucho más amplia y para el desarrollo del comercio en marcos en los cuales pudiera ser empleada eficientemente. Sin embargo, en el siglo XX, este mismo capitalismo modificado en ciertos aspectos, pero subsistente en su esencia, ha mostrado poseer características que constituyen un obstáculo para el progreso.”⁴

4. El problema del capitalismo como límite del progreso del animal cultural

La conclusión de este tipo de tesis no neutralistas acerca de la técnica es que, finalmente, el capitalismo se manifiesta como un obstáculo para el progreso, al igual que cualquier otra formación social histórica. Ahora bien, debemos considerar si una tesis como esta de Lilley tiene sentido hoy, en la era del

² Samuel Lilley, *Hombres, máquinas e historia*, Artiach, Madrid 1973; pág. 318.

³ Samuel Lilley, *Op. Cit.*, pág. 320.

⁴ Samuel Lilley, *Ibidem*.

desarrollo tecnológico e industrial más sofisticado y radical que ha habido nunca, en la era de la globalización que, tras la caída de la URSS, ha abierto un horizonte de posibilidades de consumo prácticamente infinitas al ávido consumidor de hoy. Sobre todo, en lo que se refiere a innovaciones tecnológicas punteras al alcance de cualquiera... con dinero suficiente para comprar, o con ganas de comprar demasiado irrefrenables, como se ha visto con las sucesivas burbujas económicas que junto al desarrollo tecnológico brutal del control de la opinión pública, han desembocado en la gran mentira, en el gran circo, de la así llamada "crisis económica"⁵.

Carlos París, como Lilley, y el discurso marxista en general, diría, entonces, que el capitalismo es un obstáculo para el progreso técnico, porque estaría llegando, nuevamente, al límite de sus posibilidades. En este sentido, el capitalismo globalizador es un camino de progreso, esencialmente, radicalmente, equivocado y erróneo, tal vez fatal, porque nos conduce a un callejón sin salida. Al menos así podría considerarse la cuestión, si es necesaria una ética radical que reconstruya y reorienta la innovación tecnológica y el progreso en otra dirección. Porque es sabido que el capitalismo dirige el progreso en la dirección exclusiva de la consecución de los fines de lucro que cada empresa se propone. Ahora bien, fines de lucro que sin embargo pueden realmente modificar de manera objetiva el mundo en el que vivimos. En este sentido cabe tener en cuenta la distinción escolástica, muy utilizada por Bueno, entre *finis operis* y *finis operantis*. Una cosa es aquello para lo que se hace algo, y otra, las consecuencias objetivas que tiene lo que se ha hecho, más allá de la intención de los agentes.

¿Nos conduce a un callejón sin salida el capitalismo moderno? Esta es una cuestión que debemos abordar para fundamentar una ética radical. Dos respuestas podrían ensayarse en torno a esta pregunta recurrente del materialismo histórico, dos respuestas que están involucradas en el discurso marxista desde sus inicios: por un lado, la idea de que el desarrollo productivo capitalista puede provocar un colapso histórico, un colapso que se puede vislumbrar a través de las sucesivas crisis económicas que se han sucedido. Por otro lado, estaría la idea de que el desarrollo capitalista encontrará una resistencia popular cada vez mayor, de manera que esa tendencia podría hundir el sistema y fundar un nuevo modo de vida.

La primera opción estaría reforzada por la ideología científica del cambio climático que avisa de una crisis "radial" sin precedentes que exigirá un cambio de organización de las relaciones sociales. El tendencioso y manipulador documental de Al Gore, *Una verdad incómoda*, es uno de los grandes monumentos a la mentira política, construida sobre esta ideología del fin del mundo. Esta es una posibilidad. Otra posibilidad sería ensayar la idea de que el desarrollo capitalista acabará en una Tercera Guerra Mundial, como anuncia el economista catalán Arcadi Oliveres, en sus fulgurantes e interesantísimas intervenciones públicas. El conflicto de intereses productivos en el marco del capitalismo global acabará en una guerra que obligará a la Humanidad a refundar sus formas de organización social, si es que acaso se conserva. En

⁵ Véase el libro de Arcadi Oliveres, *¡Ya basta!*, Barcelona 2012, para aproximarse a una comprensión razonable de esta escaramuza del capitalismo depredador anglo-alemán.

esta opción, la guerra se contempla como una consecuencia necesaria y objetiva del desarrollo de los conflictos históricos delimitados por el modo de producción capitalista.

Finalmente, cabría también interpretar cualquiera de las dos opciones anteriores en términos de la expresión de un castigo divino provocado por el mal constitutivo de nuestra forma de vida, como si todo el mundo diera por hecho que, en el fondo, nuestra forma de vivir responde a un planteamiento inmoral, (algo que todo el mundo estaría dispuesto a aceptar, después de fumarse un buen puro, cerrar un buen negocio, hundir varios países, y sacar pingües beneficios, dejando un “irrelevante” río de sangre). En ese momento íntimo de confidencias, el magnate asesino podrá reconocer que efectivamente, los hombres son inmorales, y que habría que portarse mejor. En todo caso, esta idea del castigo divino, de la destrucción como consecuencia de la ambición desmesurada del hombre está recogida, por ejemplo, en la película *Koyaanisqatsi*, de Geodffrey Reggio. La creencia en el castigo, tal vez por un pecado de *hybris*, quizás conforme a algunos. En todos estos casos, estamos ante el resultado inevitable, las consecuencias irrevocables e imposibles de remontar, bien por la naturaleza esencialmente mala del hombre, bien por la naturaleza esencialmente mala del capitalismo.

La otra opción es aquella que indica, primero, que no hay nada esencialmente malo en el hombre por naturaleza y, segundo, que, en ese mismo sentido, el mundo es susceptible de ser cambiado y reorientado en función de algún tipo de revolución social o, en todo caso, en virtud de cambios en los que están involucrados los hombres como agentes, otra vez, aunque las consecuencias de sus actos no sean las previstas. Pero ahora, esta revolución no vendrá necesariamente determinada por los acontecimientos históricos o naturales, sino por la voluntad de los hombres de cambiar el orden social. Esta es sin duda, la opción y la propuesta de Carlos París. Sin embargo, esta opción no está exenta de problemas de todo tipo, desde luego. Sobre todo porque también cabe contemplarla desde dos perspectivas: la que entiende que los cambios sociales conducen necesariamente a un final de la historia (como pretende el materialismo histórico), y la que considera que los cambios sociales no conducen más que a nuevas situaciones que serán susceptibles de ser cambiadas sin que quepa hablar en ningún sentido de un final de la historia. Carlos París, sin duda, se situaría en la primera de las dos opciones⁶.

El mal que vive el hombre actual es fruto de ese mundo técnico que ha construido para él. Y aquí viene el gran desafío de Carlos París, el desafío que no puede dejar de ser el de cualquier hombre de bien. Si queremos recuperar – o simplemente “alcanzar”- una existencia moral, humana, basada en la justicia y la libertad, la igualdad y el socialismo, hay que cambiarlo todo. Hay que dejar que las masas refunden el orden social, el orden técnico, el orden moral. Pero constatar esto, hacerse consciente de que hay alternativa para un cambio

⁶ Hemos discutido estas cuestiones a fondo en un artículo anterior. Véase, Pablo Huerga Melcón, “Notas para un enfoque filosófico materialista de la Globalización”, en Pablo Huerga Melcón, *La otra cara del Guernica*, Zahorí, Gijón 2011. También puede consultarse en: <http://nodule.org/ec/2002/n010p01.htm>.

radical, supone a su vez alcanzar la propia conciencia, remontar la niebla que el presente irradia a nuestro alrededor a través de la técnica, precisamente.

Ahora, dado el alcance del poder mediático actual, y dado también el nivel de bienestar aparente, real o posible, por las opciones del consumo, dado el modelo de sociedad individualista radical en el que cada uno tiene, al menos, perfiladas las alternativas de su satisfacción personal a través del consumo posible (aunque falte dinero –como dice Juan Cueto en su libro *Cuando Madrid hizo Pop-*, no disminuye la oferta de lo consumible y tampoco la expectativa de alcanzarlo, una y otra vez representada por las campañas publicitarias), ciertamente el desafío se convierte casi en una quimera. Sobre todo si la cuestión estriba en conseguir que todos se unan en un frente común contra los explotadores:

“Históricamente hemos visto funcionar el principio de que “la unión hace la fuerza” de un modo parcial, fragmentado, dentro de grupos hostiles, como elemento de cohesión en la lucha por el poder. Y cuando esta unión es ejercida por los poderosos, los intereses de los capitalistas unidos, los pueblos del Primer Mundo frente a los del Tercero, el sexo viril dominando a las mujeres, la libertad y el desarrollo de los oprimidos quedan en el despojo. Pero, cuando esos se unan para expropiar a los expropiadores la fuerza de su unión altruista iniciará la más alta historia humana.” (pág. 100).

Si la exhortación de Marx y Engels a los proletarios de todos los países a unirse no alcanzó límites planetarios en aquellos tiempos de la revolución industrial, qué podemos decir de una exhortación semejante en los albores de la revolución científico-técnica. Y no ya de los proletarios, sino de algo parecido a “los hombres de buena voluntad”, oprimidos del mundo, guiados por una unión altruista. Ernst Bloch, a quien cita Carlos París en varias ocasiones, hablaba, en este sentido, de la instauración del “reino del amor”, tras la revolución. No hay seguramente un momento en el que se iniciará la historia humana más alta, seguiremos luchando entre nosotros, se impondrán órdenes nuevos que serán derrocados, y la lucha de los hombres entre sí por los intereses partidarios marcará el futuro sin remedio, porque, sencillamente, es imposible la sincronización de todos los intereses en un ideal común humano, entre los más de seis mil millones de seres humanos que nacen y mueren a diario.

5. Técnica y moralidad

Aunque, bien mirado, si la técnica puede y debe ser el motor de los cambios morales y políticos, quizá, en vez de seguir insistiendo en la toma de las calles, convenga más tomar las fuentes tecnológicas de las que mana el poder y que irradia y refuerza cada día el orden establecido. Cambiar las conciencias tal vez suponga dominar como el que más los medios de manipulación de la publicidad y dirigirlos contra quienes los han conformado como fuentes de dominación, y los medios tecnológicos que configuran nuestro presente histórico; o bien, dominar la modelación objetiva de la conciencia humana. En este sentido, encontramos algunas propuestas en trabajos de tipo científico

acerca de la hominización. Por ejemplo, en su interesantísimo libro, *El chico de la Gran Dolina*, dice Bermúdez de Castro:

“deberíamos controlar la tecnología con eficacia e inteligencia y evolucionar con ella. Pero hay algo más, la técnica ya no sólo forma parte de la selección natural, sino que está alcanzando el primer nivel, el de la mutación. La ingeniería genética nos plantea un futuro lleno de interrogantes: ¿podremos alterar de manera selectiva nuestro patrimonio genético?, ¿podremos llegar a conocer y eliminar la base genética de nuestros peores defectos como especie: el egoísmo, la envidia, el exceso de vanidad, la prepotencia, la soberbia, la intolerancia... ¿podremos preparar nuestro organismo para colonizar medios extraterrestres? Si todo esto es posible en el marco de una ética razonable, quizás la tecnología nos permita alcanzar ese grado de humanización al que todos deberíamos aspirar.”⁷

Este libro, de primerísimo interés acerca del proceso de desarrollo evolutivo del género *Homo*, y de los mecanismos de hominización, propone una idea científica que aunque pueda resultar ilusoria, no es nada extravagante. No es la primera vez que se imagina un mundo de hombres purificados de toda perturbación etológica, limpio de impurezas animales, estilizado y perfecto. *Un mundo feliz*, de Huxley ya apunta hacia estos planteamientos. En la película *Gattaca* de Andrew Niccol (EEUU, 1997) se perfecciona el argumento de selección artificial como mecanismo para la conformación de hombres adaptados a un mundo tecnológico en el que han sido erradicados todos los “defectos” del hombre. Cabe preguntarse en qué medida estos seres, así artificialmente conformados, son verdaderamente hombres, pero no cabe duda de que si “el ser del hombre es un deber ser”, -como dice G. Bueno-, cabría pensar que todo proceso de perfeccionamiento mediante la intervención de la tecnología podría considerarse como un camino adecuado hacia la “completa humanización”.

Ahora, todos estos argumentos descansan en la idea discutible de que esos factores erradicables, están ubicados en la parte humana conformable de manera biogenética, como si el problema de la soberbia, la intolerancia, la prepotencia, la avaricia, la infamia, la ambición desmesurada, o el egoísmo, residiera en una parte genética susceptible de ser modificada. Las prácticas de shocks eléctricos para la modificación de la conducta también se han aplicado ampliamente durante ciertos períodos de tiempo, con resultados muy discutibles⁸. En todo caso, el dominio tecnológico y científico del comportamiento humano es, otra vez, un arma de doble filo que plantea más dudas que beneficios, y muchos peligros. ¿No sería más conveniente tratar de abordar la complejidad social y cultural como marco en el que se conforman las conductas?

⁷ José María Bermúdez de Castro, *El chico de la Gran Dolina. En los orígenes de lo humano*, ed. Crítica, Barcelona 2002; pág. 280.

⁸ Y al parecer, aplicables a la política, según Naomi Klein en *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Madrid 2007. Hay documental en Internet: <http://www.youtube.com/watch?v=gP591bZNc0I&feature=youtu.be>

El enfoque positivista acerca de la solución de los problemas políticos tiende a considerar que reside en la conformación genética humana todo lo que de “malo” hay en el hombre. Se trata de un enfoque idealista positivizado en la teoría genética, en la sociobiología que deja sin argumentos a quienes, como Carlos París, consideran necesario actuar sobre la tecnosfera, sobre la cultura, más que sobre los componentes genéticos de los hombres.

El enfoque positivista tenderá a suponer como posible la consecución de un mundo perfecto en el que los hombres serán *preprogramados* (para decirlo con Eib-Eibestfeld, pero en un sentido diverso, porque aquí la preprogramación será técnica, no natural) genéticamente para no alterar en absoluto el orden social, y por lo tanto, no habrá alternativa, ni capacidad de crítica. Así pues, esto no garantizaría, de ningún modo, que ese mundo sea el mejor, simplemente será el único mundo posible, en ausencia de crítica o en ausencia de conflicto, porque por definición, toda fuente de conflicto posible se ha neutralizado a través de la tecnología. Sin embargo, el enfoque histórico-crítico de Carlos París y el materialismo filosófico en general deberá renunciar a la consecución de una sociedad perfecta, porque siempre seguirán naciendo los hombres ayunos de cultura, y siempre seguirán muriendo los hombres preñados de esperanza, y el conflicto entre los planes sociales y los fines individuales seguirá su curso histórico.

No está de más recordar, a su vez, que Darwin abordó en su momento el problema de la moralidad humana en su conexión con el proceso de selección natural. En efecto, si el proceso de selección natural en las especies, y en el hombre, actúa de modo exclusivamente individual, en cada uno de los organismos, entonces, cómo explicar no las conductas egoístas e individualistas, que tendrían un fundamento natural directo, siguiendo la influencia de la doctrina de Adam Smith –como advierte magistralmente Gould-, sino las conductas orientadas a la preservación del grupo, es decir, las conductas altruistas.

Dice Darwin:

“Pero cabe preguntarse cómo, dentro de los límites de una misma tribu, un gran número de sus miembros adquirió estas cualidades sociales y morales en primera instancia, y cómo se elevó el estándar de la excelencia. Es extremadamente dudoso que los vástagos de los padres más simpáticos y benevolentes, o de los más fieles a sus camaradas, hubieran sido criados en mayor número que los hijos de los padres egoístas y traicioneros. Aquel que estuviera presto a sacrificar su vida antes que traicionar a sus camaradas, como es el caso de muchos salvajes, muchas veces no dejaría vástagos que pudieran heredar su naturaleza noble. [...] Por lo tanto, apenas parece posible (teniendo en mente que no estamos hablando aquí de una tribu victoriosa sobre otra) que el número de seres agraciados con tales virtudes, o que el estándar de su excelencia, se incrementara por selección natural, esto es, por la supervivencia de los más aptos”⁹.

⁹ Darwin, *El origen del hombre*, 1871; vol. 1, pág. 163; citado en Stephen Jay Gould, *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets eds., Barcelona 2004; pág. 159.

Según Gould, Darwin acaba admitiendo esta excepción en su teoría organísmica, en virtud de la cual, existe en el hombre un tipo de selección a escala tribal definida “como el éxito diferencial –dice Gould- de los grupos con más altruistas”:

“No debe olvidarse que, aunque un alto estándar de moralidad proporciona una ventaja mínima o nula a cada hombre individual y sus hijos sobre los otros hombres de la misma tribu, un avance en el estándar de moralidad y un incremento en el número de hombres virtuosos dará ciertamente una inmensa ventaja a una tribu sobre otra”¹⁰.

Sin embargo, como advierte Gould, no se trataría de un proceso de selección biológica en sentido estricto, sino más bien de modo metafórico, porque este proceso de emulación tiene un fundamento cultural y aprendido dentro del grupo. Aquellas tribus que practicaran este tipo de emulación habrían alcanzado mayor estabilidad y éxito en función de esos factores culturales:

“Darwin presenta –dice Gould- la selección tribal como una peculiaridad basada en la singularidad de la conciencia humana y, por consiguiente, como una excepción, estrictamente circunscrita, a la generalidad de la selección organísmica en la naturaleza viva. Como seres conscientes, nos hicimos especialmente sensibles al elogio y la censura de nuestros semejantes. Si el comportamiento altruista obtiene el estatuto de virtuoso, entonces podría persuadirnos (en contra de nuestro impulso biológico más profundo de buscar un beneficio personal) practicar el altruismo para ganar aprobación social o evitar la calumnia. En otras palabras, una forma de “evolución cultural” anclada en nuestro nivel de conciencia único podría imponerse a las conductas promovidas por la selección organísmica y establecer una preferencia por los actos altruistas que podría servir como base de la selección tribal. Pero este argumento no puede tener un dominio de aplicación amplio en la naturaleza, pues el resto de especies carece de este mecanismo mental especial para propagar ideas abstractas contra el impulso de la selección natural.”¹¹

En definitiva, la selección tribal es ya una competencia de carácter cultural, no biológico, y, por tanto, se da en otro nivel diferente al que corresponde gnoseológicamente la selección sexual y natural. Esto sitúa al hombre en un nivel diferente y deja abiertos sus horizontes hacia formas de organización social no determinadas sociobiológicamente, sino bajo ciertos límites etológicos y naturales inexcusables. Como dice Darwin:

“Puede excusarse al hombre de sentir cierto orgullo por haberse elevado, aunque no mediante sus propios actos, a la verdadera cúspide de la escala orgánica; y el hecho de haberse elevado así, en lugar de colocarse primitivamente en ella, debe darle esperanzas de un destino aún más elevado en un remoto porvenir.”¹²

¹⁰ Darwin, *Op. Cit.*, pág. 166; citado por Gould, *Op. Cit.*, pág. 159.

¹¹ Gould, *Op. Cit.*, pág. 160.

¹² Citado en Bermúdez de Castro, *El chico de la Gran Dolina*, Crítica, Barcelona 2002; pág. 179.

Por tanto, la intervención natural individual y selectiva mediante la manipulación genética para preparar individuos humanos adecuadamente conformados para una sociedad supuestamente perfecta construida sobre la base de ese tipo de individuos prefabricados no es garantía de que verdaderamente sea posible así un mundo mejor desde el punto de vista moral, sino simplemente un mundo sin conflictos, aunque tal vez sea este el ideal de mundo mejor de individuos prefabricados. La intervención técnica a escala de las sociedades, y no de los organismos, a través de la educación y de la explotación de los medios de comunicación de masas, que actúan sobre los seres humanos, de manera que dejan cierto margen a su reflexión particular, debería ser tomada en consideración, si de lo que se trata es de cambiar y mejorar el mundo en el que vivimos. Pero más allá de estos enfoques genéricos, la transformación de la sociedad capitalista avanzada requerirá, necesariamente, una intervención social radical y drástica, debido a las resistencias que el propio sistema ha generado; resistencias que son, hoy en día, mucho más poderosas en todos los aspectos, que aquellas que el modelo capitalista ponía de manifiesto en sus orígenes, y en el momento en el que Marx y Engels construyeron el análisis más certero y más efectivo sobre el presente histórico que haya podido concebirse.

Además, debemos considerar el hecho de que no todos los hombres, siendo malos, afectan por igual en su maldad a los demás hombres, y así, una manipulación genética para modificar el comportamiento hacia el “bien”, no tendría por qué ser indiscriminada, sino dirigida a aquellos que afectan con sus actos a muchos, y será menos relevante la intervención si los actos inmorales de una persona afectan a menos. ¿Es menos malo un inversor que combinando dinero y poder hunde un país en cuestión de meses, que un asesino? ¿Cuál es su responsabilidad en los suicidios que tienen lugar, por ejemplo, en Grecia, entre los ciudadanos más vulnerables, como parados o jubilados? Por otra parte, también es verdad que no todos los hombres son malos, sino que algunos lo son y otros no, por lo que parece necesario concluir que más depende de la voluntad y la educación que de la naturaleza. Salvo que demos por supuesto que, si bien el bien es genéticamente programable, entonces el mal proviene de la propia naturaleza humana, y por lo tanto los hombres malos no son responsables de sus actos, porque en cierto modo no son voluntarios. Cabría decir, entonces, con Hobbes, y contra Rousseau, “todos los hombres nacen malos por naturaleza. Es la sociedad la que los hace buenos”; o bien “deberá ser la ciencia la que los haga finalmente buenos”. Por la misma razón, tampoco será responsable de sus actos quien se comporte moralmente si su conducta corresponde a una determinada modificación genética, de manera que lo que surge de semejantes consideraciones no puede ser un hombre, porque si consideramos que el ser del hombre es precisamente un “deber ser”, en el momento en el que su voluntad queda anulada, incluso para hacer el mal, entonces ya no es libre, y por tanto, no es humano. Digamos entonces que la maldad y la bondad son síntomas de que seguimos siendo hombres y que por ello nos diferenciamos de los demás animales, y de los engendros neuroéticos, verdaderos imbéciles morales, que se pretenden concebir. Y este también es un buen argumento contra quienes se empeñan en decir que la razón por la que el mundo es tan imperfecto, injusto, insufrible, etc., es la naturaleza humana, su condición sociobiológica, y

demás trampas demagógicas. También podría decirse: “el hombre no es aun hombre cuando nace. Es la sociedad la que lo hace humano”. En este sentido decía Aristóteles:

“Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así, un hombre bien dotado es aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole.

“Si esto es verdad, ¿en qué sentido será más voluntaria la virtud que el vicio? Pues, al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier otro modo, y , refiriendo a este fin todo lo demás, obran del modo que sea. Así, si no es por naturaleza como el fin aparece a cada uno de tal o cual manera sino que en parte depende de él, o si el fin es natural, pero la virtud es voluntaria porque el hombre bueno hace lo demás voluntariamente, entonces el vicio no será menos voluntario; pues en el caso de un hombre malo, también sus reacciones están causadas por él, aun cuando no lo sea el fin. Así pues, como se ha dicho, si las virtudes son voluntarias (en efecto, nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado), también los vicios lo serán por semejantes razones.”¹³

Adela Cortina acaba de publicar un artículo interesante en el diario *El País*, en el que abunda sobre la cuestión de la “neuroética” (un invento verdaderamente preocupante), y contrapone la opción de intervención genética, a la del ambiente y la educación. Y se pregunta:

“¿no hay más salida que las intervenciones biológicas para conseguir una humanidad convencida de los mejores valores de palabra y obra? ¿O más bien sucede que no existe el chip moral, no hay fármaco ni implante que sustituya a la paciente formación voluntaria del carácter de las personas, de las instituciones y de los pueblos?”¹⁴

En cierto modo, la cuestión que se debate es otra vez la de la contraposición entre una visión galénica y una visión hipocrática de la moralidad, si tomamos la moral en términos de la salud de la sociedad, al igual que se habla de la salud del cuerpo. En este sentido, los neuroéticos intervienen reorientando el

¹³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, ed. Gredos, Madrid 1985 (trad. De Julio Pallí Bonet); págs. 191-192.

¹⁴ Adela Cortina, “¿El fracaso de la educación?”, en *El País*, 1 de septiembre de 2012; en http://elpais.com/elpais/2012/08/21/opinion/1345566047_467785.html

crecimiento del individuo para alcanzar un nuevo estadio moral, como si mediante una modificación, el cuerpo en su propio desarrollo interno reorientado por la intervención genética diera lugar a un ser más moral, en una perspectiva de tipo hipocrático, mientras que el enfoque educativo de aprendizaje tendría más un carácter galénico.



6. El problema de una fundamentación materialista de la moral. Análisis desde la contraposición materialista entre Ética y Moral

1. Como decía al principio del artículo, el capítulo cinco titulado “El dilema ético central” es, a mi juicio, el capítulo fundamental del libro. Y lo es porque este capítulo va a fundamentar la razón por la que ha titulado su libro *Ética radical*. En efecto, hay que reconocer que puede resultar chocante que un título como éste corresponda con un libro cuyos contenidos hablan de la historia de la técnica, de la historia de la guerra, de la historia de la escritura, de los medios de comunicación, del capitalismo y de la globalización. La razón de este título está en que la fuente de todos los problemas y “abismos” que se nos abren en el presente histórico que analiza estaría, al parecer, en el egoísmo humano.

Según Carlos París “El centro de la problemática ética, política y jurídica, en efecto, viene dado por la contradicción entre egoísmo y altruismo. Entre la afirmación del yo y sus intereses y la solidaridad con el otro y los otros.” (pág. 77)

A partir de aquí reconoce París que

“la historia humana ha estado conducida en medida decisiva por el egoísmo. El crimen y la mentira, a lo largo de los siglos, han sido eficaces armas que han permitido al ansioso de poder, carente de escrúpulos, encumbrarse y permanecer en su pedestal. Aplastando tanto a gentes honestas como a los sujetos menos hábiles en el manejo de tan infames recursos. No siempre el individuo ambicioso y despojado de moral, es como en Macbeth, derrotado y castigado por quebrantar el orden ético. Tal es la triste realidad de la humanidad, que, como comentaba Russell, erige, en el centro de las plazas, estatuas ecuestres a los grandes asesinos.”(pág. 77)

Este magnífico párrafo, lleno de fuerza y verdaderamente arrollador, nos deja en suspenso. El egoísmo se entiende también de un modo radical, como expresión del crimen y la mentira y de todas las artimañas de la maldad y la ambición. No podemos negar la crueldad y estulticia de muchos de los que han conformado la gran historia del hombre. Y en este diagnóstico feroz y radical recuerda París a Ferlosio (también situado, junto con Bueno, en su misma portentosa generación de filósofos) en su posición abstracta y última que renuncia al hombre y a la vida, preñada de odio y de muerte, cargada de resentimiento.

Hace pocos meses publicó un libro precioso un escritor de origen asturiano afincado en Grecia, Pedro Olalla, titulado *Historia menor de Grecia*. En él se recogen multitud de pequeñas historias nacidas o irradiadas desde Grecia, en las que precisamente se pone de manifiesto lo contrario: casos que entre tanta inmoralidad reflejan esa otra cara del hombre, cargada de grandeza y generosidad (“esta actitud de confianza en el hombre, en su capacidad y su conciencia para elegir libremente lo bueno”¹⁵).

¹⁵ Pedro Olalla, *Historia menor de Grecia*, Acantilado, Barcelona 2012.

Generosidad, Altruismo y Egoísmo mantienen un grado de abstracción diferente a aquel en el que se dan los actos políticos de la ambición y del poder sin escrúpulos y, a mi juicio, este diferente nivel de abstracción requiere un replanteamiento que permita distinguir las situaciones correspondientes a actos de egoísmo y a actos de ambición. Porque si bien es posible interpretar los actos de ambición como actos egoístas, no todos los actos egoístas deben ser interpretados como éticamente malos, o moralmente reprobables. Y es que verdaderamente los términos de moral y ética no se utilizan en el libro en ningún aspecto de manera diferenciada, no se aduce ningún criterio de distinción, seguramente porque los objetivos del libro no se encauzan hacia la organización conceptual, cuanto a la exhortación a la acción política, al compromiso y a la transformación social. Pero, en todo caso, no por estar dirigidos sus intereses a los fines prácticos y políticos que anuncia, debemos desatender la cuestión de la fundamentación moral, sin la cual la apelación a la acción queda en un mero acto de voluntad. Macbeth es un individuo despojado de cualquier principio, y ambicioso, pero su acción está orientada por razones políticas –quiere ser rey.

De hecho, más adelante, Carlos París debe introducir variaciones sobre el concepto de egoísmo distinguiendo entre el egoísmo individual y un supuesto egoísmo colectivo:

“En este caso –dice–, el interés del yo no desaparece pero se dilata, comprendiendo que “la unión hace la fuerza”, aunque tal expansión no alcanza a trascender los límites de un hermético interés colectivo de seres que se sienten afines. Y se unen en la exaltación de un “nosotros”, cerrado y hostil frente a los humanos que no forman parte del grupo.” (pág. 78).

Sin embargo, el egoísmo individual no siempre es coherente con el egoísmo colectivo. Puede ser que la composición de una banda o tribu esté alimentada por el interés particular de cada uno de los componentes, pero también puede ocurrir que el interés del grupo entre en conflicto con el interés de algunos de sus miembros. En la parte más lúgubre de la novela de Cervantes, la que no por casualidad transcurre en tierras catalanas, se narra el encuentro de Don Quijote y Sancho con un grupo de bandoleros dirigidos por Roque Guinart. En este episodio se deja ver toda la tensión que existe entre el jefe y sus seguidores, y la función que la justicia tiene incluso entre una banda de ladrones:

“Mandóles volver al punto Roque Guinart y, mandando poner los suyos en ala, mandó traer allí delante todos los vestidos, joyas y dineros y todo aquello que desde la última repartición habían robado; y haciendo brevemente el tanteo, volviendo lo no repartible y reduciéndolo a dineros, lo repartió por toda su compañía, con tanta legalidad y prudencia, que no pasó un punto ni defraudó nada de la justicia distributiva. Hecho esto, con lo cual todos quedaron contentos, satisfechos y pagados, dijo Roque a don Quijote:

-Si no se guardase esta puntualidad con éstos, no se podría vivir con ellos.

A lo que dijo Sancho:

-Según lo que aquí he visto, es tan buena la justicia, que es necesaria que se use aun entre los mismos ladrones.”¹⁶

No siempre es coherente el interés individual y el colectivo. A veces la supervivencia del grupo exige el sacrificio de algunos de sus miembros, incluso se da el caso de que alguno de sus miembros acepte el sacrificio y lo asuma de manera “altruista”, y no necesariamente al modo de un fanático religioso que está imbuido de la idea de que su sacrificio tendrá una recompensa en el más allá, sino al modo de quien asume su destino como un héroe trágico. Por cierto, muchos de esos héroes recordados efectivamente han sido encumbrados en las plazas. Cuando Guzmán el Bueno entrega el cuchillo para que los moros maten a su hijo lo hace por altruismo con su grupo, independientemente de que su hijo vaya al cielo o no. Pero ese sacrificio se interpreta heroicamente como un sacrificio hecho a favor de los “intereses”, o planes establecidos por los cristianos en el proceso de reconquista de España, aunque el *finis operantis* efectivo de Guzmán hubiera sido simplemente la defensa de los territorios que son de su propiedad, puesto que le han sido otorgados por el rey (el propio Guzmán parece haber sido de origen magrebí). Algunos lo tildarán de imbécil moral porque antepone los planes políticos a la vida de su hijo, otros, lo alabarán como el sacrificio máximo que un hombre puede hacer por una idea. Otros lo considerarán, en definitiva, como un fanático cristiano incapaz de sustraerse a la falsa conciencia que lo dispone a obrar de ese modo tan radical. Pero, claramente, la situación obedece a que estamos ante un problema que se da en dos planos diferenciados: el plano de la ética y el plano de la moral. Y quien más lo sabe, precisamente, es el moro que le plantea a Guzmán el dilema de tener que elegir entre la vida de su hijo o la entrega de la plaza de Tarifa. Porque los cuidados de la vida de un hijo se anteponen a cualquier otra consideración de índole moral, mientras que las decisiones políticas pueden ser aplazables –o no. Al fin y al cabo, la muerte del hijo de Guzmán seguramente se hubiera producido en cualquier caso si Guzmán se decide a rendir la plaza, por lo que el dilema podría ser más aparente que real.

Pero más allá de los casos heroicos, de gentes encumbradas en las plazas por haber sido grandes matadores de hombres, existen multitud de situaciones que ponen de manifiesto este conflicto. Un ejemplo puede ser lo que le ocurrió a Lewis Morgan, quien dedicado a la investigación de los indios desatendió los cuidados debidos a sus propios hijos. El caso de Marx, por ejemplo, que vio cómo iban muriendo sus hijos en medio de la pobreza extrema que sus investigaciones desatendían, sacrificando su vida en interés de un ideal político que estaba por encima de sus responsabilidades familiares más inmediatas.

En todo caso, el orden de la conservación de la vida individual personal o familiar, no corresponde con el orden de la consecución de objetivos políticos y pueden entrar en contradicción. El contraejemplo lo pone el mismo Carlos Paris, cuando nos recuerda cómo preguntados por Michael Moore, ciertos miembros del Senado norteamericano reconocían que ninguno de sus hijos

¹⁶ Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Segunda parte, capítulo LX: “Historia de Claudia Jerónima”.

había participado en la Guerra de Iraq. Este caso, si lo comparamos con la acción de Guzmán el Bueno, nos obligaría sí a evaluar las acciones morales de uno y otros como totalmente distintas, y si en un caso podemos hablar de heroísmo moral, en el otro caso, no podemos salir de la acusación de cinismo miserable y rastrero. Por lo que tampoco estas dos acciones de índole política son, por el hecho de estar las dos involucradas en actos execrables, asesinatos, o planes imperiales, moralmente semejantes. Seguramente este tipo de acciones son las que hacen de los tiempos actuales mucho más miserables y despreciables, como se quejaba Don Quijote de los tiempos en los que una bala perdida, disparada de quien tal vez se escondió de miedo, acaba con la vida de un valeroso caballero sin darle ocasión a poner de manifiesto su atrevimiento y valentía.

2. París comienza distinguiendo el egoísmo del altruismo como los dos polos entre los que se sitúa toda la problemática ética, política y jurídica, sin hacer referencia a la moral; supongo que dando por descontado que ética y moral se entienden como dos palabras sinónimas. Y desde luego, esta opción es menos comprometida que la que trata de diferenciar ambos conceptos, por ejemplo, aduciendo que moral se refiere a las costumbres y ética a la ciencia de la moral. En todo caso, el egoísmo no debe ser entendido necesariamente como el polo negativo de la moral, mientras que el altruismo se interpretará como el polo positivo-, porque tal vez ambos conceptos deben situarse en la misma franja de los valores éticos, cuando entendemos, siguiendo la teoría de Gustavo Bueno, que el egoísmo puede ser la expresión de la virtud de la firmeza personal que tiene como principal contenido el conjunto de disposiciones orientadas a la conservación de la vida individual. Y en este sentido una conducta egoísta puede ser entendida simplemente como un comportamiento prudencial, o de sindéresis. En la misma medida, el altruismo, puede entenderse como virtud ética también, expresión misma de la fortaleza ética, cuando en vez de orientarse al sujeto particular se entiende como el conjunto de disposiciones orientadas a la conservación de la vida individual de cualquiera otro ser humano, que es lo que Bueno entiende como la virtud de la generosidad. Sin embargo, tampoco cabría –como dice Bueno-, hablar de “egoísmo” o “altruismo”:

“Las acciones y operaciones normadas, orientadas a la preservación de la existencia, y a la constitución de las condiciones personales que, para esta preservación haya que establecer en cada caso, tienen una materia bien precisa, a saber: las subjetividades individuales corpóreas; pero esta materia no es, sin embargo, por sí misma, de una naturaleza meramente subjetivo-psicológica. Es decir, no se define formalmente como un sujeto que «busca el placer o la felicidad de los existentes», sino su propia existencia operatoria (la felicidad o el dolor se darán como «armónicos» acompañantes; pero constituiría una distorsión de todo el sistema moral el erigirlos en objetos sustantificados de la moralidad). Ni cabe tampoco hablar de «altruismo» o de «egoísmo de principio», puesto que no estamos suponiendo que las acciones éticas van orientadas a preservar al otro en cuanto tal otro, ni a mí mismo en cuanto soy yo mismo, sino a *cualquiera* bajo la razón formal de subjetividad

corpórea humana existente.”¹⁷

En todo caso, entre medias de los dos conceptos, expresiones de la virtud de la fortaleza (firmeza y generosidad, expresadas por el egoísmo y el altruismo que ahora no se entienden como incompatibles), sitúa Carlos París el “Nostrismo” o el tribalismo, o la “nostrilatría”. Esta *nostrilatría* sería la expresión misma del egoísmo colectivo, la fuerza del egoísmo colectivo que

“se levanta a objeto de culto y exaltación sublimadora hasta llegar, en alguna de sus formas, desde el egoísmo no sólo al “nostrismo”, sino a una verdadera “nostrilatría”[...] Tal ha ocurrido con la exaltación de sentimientos patrióticos cerrados –no con la mera asunción de una comunidad histórico-cultural- o con la arrogancia de la aristocracia como clase superior, dotada de virtudes propias, frente al populacho, o con la religión perseguidora de los infieles o con la pretensión de una superioridad racial.” (78-79)

3. Si interpretamos este texto en términos de la teoría de Gustavo Bueno, Carlos París estaría poniendo en evidencia el hecho de que, claramente, siendo la misma individualidad corpórea constitutiva de las subjetividades la que conforma el fundamento trascendental de la moralidad, es decir, siendo los individuos corpóreos los agentes propios de las conductas éticas, o de las conductas morales, estos sujetos corpóreos se nos presentan al menos de dos maneras diferenciadas; a saber: aquella según la cual el individuo se entiende formando parte de una totalidad, la Humanidad, compuesta por individuos todos ellos iguales, tal y como reza, por ejemplo, la *Declaración de los Derechos del Hombre*, o bien, aquella según la cual los individuos se nos presentan formando parte de colectivos diferentes, tribus, familias, asociaciones, bandas, estados, etc. Son dos formas diferentes de presentarse estos sujetos corpóreos, en cuanto partes de una totalidad, que Gustavo Bueno ha delimitado como partes distributivas, y partes atributivas¹⁸.

En cuanto partes distributivas, los individuos corpóreos son todos ellos iguales, abstraídas todas aquellas determinaciones que confinan a los hombres en grupos diferentes, y en este ámbito lógico se configuran las normas y virtudes éticas, aquellas que se refieren al individuo particular y a todos y cada uno de los hombres. En este marco se circunscriben las conductas egoísticas o altruistas, en la medida en que están orientadas a toda la Humanidad, independientemente del sexo, raza, religión, nación, condición social, etc.

Sin embargo, en cuanto partes atributivas, los individuos corpóreos aparecemos siempre organizados en grupos diferentes, con relaciones complejas entre sí, y con códigos morales diferentes para cada grupo, no necesariamente igualmente respetables. Por ejemplo, la banda terrorista ETA tiene un código moral propio que le sirve para la supervivencia como grupo terrorista, un código tan eficaz y bien organizado, tan perfectamente seguido por sus secuaces, como deleznable desde el punto de vista, por ejemplo, de la

¹⁷ Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Op. Cit., pág. 56-57.

¹⁸ Para una exposición sistemática de la distinción entre Ética y Moral desde la filosofía materialista, remitimos a la lectura detallada de la “Lectura Primera. Ética, moral y derecho”, en Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa eds., Oviedo 1996.

ética, entendida como el conjunto de disposiciones orientadas a la conservación de la vida individual corpórea de todo hombre. Pero también nos resultarán deleznables desde el punto de vista moral, en la medida en que su código se establece por oposición a muerte a la existencia del estado, de la totalidad de la que los españoles formamos parte como ciudadanos del estado, que a su vez está regido por un código civil y penal. Así, en tanto que miembros de un grupo amenazado por otro grupo, sus normas, y la eficacia de sus normas, son una amenaza para el grupo contra el cual están definidas. Cuando los seguidores de los etarras aducen razones humanitarias para la excarcelación de presos enfermos, estaríamos ante un caso de conflicto entre principios éticos que no deben discriminarse al individuo por razón de su pertenencia a una banda terrorista, y los propios códigos morales que habrían llevado a ese mismo enfermo terminal a cometer actos contradictorios con los mismos principios humanitarios que ahora defienden. El cinismo puede ser aquí incluso superado por la estupidez, porque las mismas razones humanitarias que les llevan a las calles ahora para pedir la excarcelación deberían haberse utilizado para solicitar a los terroristas que dejaran de matar. Otra cosa es que el estado regule conforme al principio de la justicia este conflicto aunque la solución jurídica resulte repugnante desde el punto de vista moral, porque la apelación a las razones humanitarias, si bien se hace de manera cínica por sus seguidores, no puede dejar de tomarse en consideración por parte del estado, en tanto que su papel consiste en la regulación, conforme a códigos legislativos, de los conflictos morales que se suscitan entre grupos con intereses diversos, y entre los grupos y los propios individuos. Podemos recordar aquí el texto de *El Quijote* citado anteriormente, recordando que cuando Sancho hizo ese comentario tan atinado, alguno de los ladrones trató de enfrentarse a él, simplemente porque su comentario los ponía en ridículo.

Cuando alguien advierte que el nacionalismo radical etarra se opone al nacionalismo español está manteniéndose en la esfera moral en la que efectivamente los principios morales de cada grupo son incompatibles entre sí. Sin embargo, si comparamos los dos conjuntos de principios morales con respecto a la virtud ética, claramente, los principios morales de la ETA son incompatibles, puesto que su regla de actuación es precisamente sembrar el terror atentando contra la vida individual de manera indiscriminada. Ellos dirán que atentan contra objetivos políticos claros, en tanto que se mantienen en el ámbito del enfrentamiento entre grupos, en el ámbito moral, pero en el ámbito de las virtudes éticas, la vida humana y su valor es indiscriminado, debe ser indiscriminado. Cuando el estado español utilizó la guerra sucia contra ETA, siguió los mismos postulados que la banda terrorista, pero en la medida en que los mecanismos correctores del estado de derecho evitaron estas tendencias, la superioridad ética del código moral de España, frente al código moral etarra es un hecho indiscutible, que indica también un criterio universal de validación de códigos morales y de discriminación de códigos morales entre sí, eludiendo cualquier tipo de relativismo moral:

*“La ley fundamental o norma generalísima de toda conducta moral o ética, o, si se prefiere, el contenido mismo de la *sindéresis*, podría enunciarse de este modo: «debo obrar de tal modo (o bien: obro ética o moralmente en la medida en) que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de*

*los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto son sujetos actuantes, que no se oponen, con sus acciones u operaciones, a esa misma preservación de la comunidad de sujetos humanos.»*¹⁹

(Por otra parte, Gustavo Bueno propone que, en relación con la moral de los grupos, la virtud moral por excelencia no puede ser simplemente una extensión del principio ético, porque si bien el principio de la sindéresis aplicado a cada individuo es de carácter universalmente válido, en el caso de la moral la virtud más apropiada vendrá definida no por el conjunto de disposiciones orientadas a la preservación del grupo, porque entonces tan virtuosa es ETA, como una banda mafiosa, o el club deportivo del Barcelona, sino que habría que situar como virtud moral por excelencia aquella referida al conjunto de disposiciones orientadas a la realización de la justicia. Sin embargo, estos mismos estados, cuando por razones diversas entran en conflicto bélico con otros, no tienen ningún empacho en ejercer la violencia y liquidar a quien se ponga por delante. Cuando José María Aznar envió las tropas españolas a Iraq formando parte de la coalición internacional aliada, se daba por hecho que el ejército iba a contribuir a la invasión de manera decisiva, aunque no fuera en la línea del frente. Otra cosa diferente es que fueran ellos mismos atacados y sufrieran bajas difícilmente justificables ante la opinión pública española, que estuvo en todo momento contra la guerra, igual que ha estado contra el terrorismo de ETA. No obstante, la preservación de la justicia puede llevar al estado a hacer uso de la violencia. Al fin y al cabo, el estado, como dice Weber, ostenta el monopolio de la violencia.)

En cualquier caso, estos argumentos en nada disponen moralmente, cuando las tendencias nacionalistas se esgrimen dentro del marco de la “legalidad vigente” de un estado como España. Claramente, no cabe argumentar la unidad de España en términos morales, sino políticos.

4. Una vez establecidos estos conceptos de egoísmo y *nostrismo*, Carlos París ofrece su teoría acerca de lo que significa la oposición entre izquierda y derecha tomando como referencia la cuestión del egoísmo y del altruismo.

“La historia ética y política de la humanidad ha estado marcada por esta tensión. El pensamiento que podemos designar como progresista ha ido avanzando en su apertura altruista. Trascendiendo los límites de la familia propia, de la clase social, del nacionalismo cerrado, del racismo, del etnicismo, hasta llegar últimamente a la solidaridad con la vida y con la naturaleza.” (pág. 79).

Por contraposición a la mentalidad progresista de izquierda, estaría la mentalidad conservadora y de derechas, aquella que “ha situado los intereses de grupo como ideal de la organización social.” Según esta mentalidad de derechas,

“la sociedad debe asentarse sobre la base de las diferencias jerárquicas. Y los sistemas de valores no gozan de validez universal, son diferencialmente

¹⁹ Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Op. Cit., pág. 57.

atribuibles a los diversos colectivos. Hay –dice–, una aristocracia natural llamada a gobernar el propio Estado. Hay pueblos civilizados superiores a quienes corresponde regir la sociedad internacional.” (pág. 80).

De esta forma, pasamos del plano ético y moral al plano político, interpretado desde la perspectiva de la moralidad y desde la contraposición entre egoísmo y altruismo. En este sentido, el título del libro desde luego tiene todo su sentido, porque la apertura altruista, el trascender los límites impuestos por los grupos, familia, clase social, nacionalismos, etnicismos, etc., significa remontar el plano de las totalidades atributivas hacia el plano de las totalidades distributivas, aquel en el que se dibuja el perfil de los deberes éticos.

Puede decirse que es en este cruce de conceptos entre izquierda y derecha, y ética y moral, en donde se produce el verdadero problema filosófico que recorre todo el libro. A nuestro entender, la tesis de Carlos París, al identificar la mentalidad progresista y de izquierdas con la ética, estaría situándose en una noción de izquierda indefinida, en términos de Gustavo Bueno. Bueno llama *izquierdas indefinidas* a aquellas posturas que no son propiamente políticas, porque no tienen como referencia al estado. A juicio de Bueno, la izquierda se define desde sus orígenes por el ejercicio de la *holización* racional, es decir la descomposición de la sociedad de referencia en sus partes átomas, no en sus partes anatómicas, y así lo que queda del proceso de reducción racional es un conjunto de hombres tal y como quedan definidos en la declaración de los derechos del hombre de la Revolución Francesa. Ahora bien, el problema es que la reconstrucción del estado francés se hace a partir de esa descomposición, a partir de la organización social desde las partes átomas, libres e iguales. En este sentido, cabe entender también la perspectiva de Carlos París, porque la izquierda se concibe también como el ejercicio de disolución de las partes *anatómicas* de la sociedad, hacia las partes *átomos*, los hombres libres e iguales, pero la cuestión es que en el proceso de reducción se alcanza una perspectiva en la que ya no se toma en consideración el estado, los hombres libres e iguales, despojados de toda determinación se convierten en parte de la Humanidad, y su acción política se entiende como orientada hacia el mundo en general, lo que significa disolver absolutamente su capacidad de transformación de la realidad, compuesta por estructuras objetivas dispuestas por partes anatómicas que habría que derribar. La perspectiva ética que disuelve al hombre como ciudadano y lo convierte en sujeto de los derechos del hombre no puede dejar de considerar el hecho de que los hombres se organizan, por ejemplo, a través de diversos idiomas, grupos, sociedades y estados. De acuerdo con Gustavo Bueno, lo que hace la revolución francesa es fundar el estado a partir del estado anterior del Antiguo Régimen, una vez disueltas las partes anatómicas, pero circunscribiéndose a las fronteras de Francia, por lo que al fin y al cabo los derechos del hombre son también los derechos del ciudadano francés. Pero, en el caso del análisis de Carlos París, deja de tomarse en consideración el estado y aparece el hombre igual a cualquier otro hombre, eliminadas cualesquiera determinaciones, y por tanto ayuno de plataformas objetivas a través de las cuales orientar la acción política, la propia radicalidad de la transformación social que requiere la propuesta de Carlos París. De modo que su noción de izquierda ética en la medida en que desatiende la función

vertebradora de la acción política que supone el estado, se corresponde, a mi juicio, con la llamada izquierda indefinida.

5. Según la teoría general de la moral de Gustavo Bueno, la ley fundamental o norma generalísima de toda conducta moral o ética (ahora sin distinción), en seguida se descompone necesariamente –dice–, y de modo inmediato, en “dos leyes generales correspondientes a los dos contextos (el distributivo y el atributivo) en los cuales se da la existencia de los sujetos corpóreos. El principio fundamental de la sindéresis –dice–, aplicado al contexto distributivo establece, como deber general de la vida ética, la ordenación de las acciones y las operaciones a la preservación de la existencia de los sujetos corpóreos, en general, en su condición de individuos distributivos; aplicado al contexto atributivo el deber afecta también a los individuos, pero en tanto que son partes de las sociedades constituidas por los diferentes conjuntos de individuos humanos.”²⁰

Así, creemos que el enfoque que Carlos París ofrece en relación con el altruismo coincide con la perspectiva que, remontando cualquier determinación, toma al hombre en el modo más abstracto, la que Bueno delimita como el ámbito de la ética. Dice Bueno:

“El primer contexto delimita, como esfera ideal del deber, la idea misma del hombre como individualidad corpórea distributiva; es la acepción del hombre en cuanto idea moral y no meramente anatómica o antropológica (una acepción que interviene, por ejemplo, a todo lo largo de la Declaración de los derechos del hombre). El deber o el derecho podrán referirse ahora a la existencia de estos mismos individuos humanos en aquello que tienen de más universal, a saber, su propia corporeidad operatoria.”²¹

El contexto distributivo propio de los deberes éticos se corresponde con el ámbito “del hombre”, mientras que el contexto atributivo propio de los deberes morales se correspondería (en la medida en que remite a los hombres en tanto que se dan organizados en grupos, tribus, clases, Estado, ciudad) con la “esfera del ciudadano”.

Sin embargo, la ética radical de Carlos París no quedaría delimitada por ese alcance conceptual que acabamos de organizar a partir de la vigorosa teoría moral de Gustavo Bueno, porque lo que a Carlos París le interesa, y por eso establece la asociación entre la ideología de derechas e izquierdas y los valores del egoísmo y el altruismo, es el componente práctico, revolucionario. Se diría que lo que pretende Carlos París es que ese ámbito de la ética que se superpone con los deberes del hombre no quede limitado por los deberes morales, o de cada grupo, remontar el conflicto inherente al hecho de que el hombre se organiza en grupos de modo atributivo; sino conseguir la unificación del principio fundamental de la vida ética o moral, mediante la superación, ahora sí revolucionaria y radical, de todas las determinaciones atributivas, es decir, alcanzando la superación de las fronteras y de todas las condiciones que determinan a los hombres y los limitan en esferas de interés contradictorias con

²⁰ Gustavo Bueno, *Op. Cit.*, pág. 57-58.

²¹ Gustavo Bueno, *Op. Cit.*, pág. 58.

ese principio fundamental de la vida ética y moral que dice que “debo obrar de tal modo que mis acciones puedan contribuir a la preservación de la comunidad de sujetos humanos”.

7. Una interpretación de la ética radical

Y aquí nace el verdadero interés del libro de Carlos París y el fundamento que da sentido y razón a todo el despliegue de denuncias y críticas que, en los más diversos ámbitos de nuestro presente histórico, propone. Porque ya no es una constatación de un hecho, que hay “buenos y malos”, y que la gente engaña y traiciona, que unos países destruyen a otros, etc., sino la denuncia de un sistema que clama, ahora más que nunca, por ser superado y destruido en el marco de las posibilidades tecnológicas que se abren ante nosotros en esta primera mitad del siglo XXI. *Ética radical* es la única condición que lógicamente cabe al hombre si verdaderamente queremos ver cumplido el principio fundamental de la sindéresis materialista. La indicación del camino que pone en evidencia que mientras los hombres vivan enfrentados en grupos con intereses contrapuestos estarán haciendo imposible la vida ética, la vida verdaderamente humana.

Porque los intereses enfrentados empezarán por suponer que, si bien asumimos el quinto mandamiento, sin embargo cuando necesitamos defender, o ampliar, nuestro territorio en función de nuestros intereses estratégicos o geopolíticos, mataremos a quienes se pongan por delante. Pero lo peor no es eso si quiera, sino el hecho de que la preservación de ese principio determinará que, además, será necesario convencer de que los iraníes serán seres inferiores que merecen ser destruidos, o que Sadám Hussein no era presidente de un país, sino el líder de un “régimen” maligno en el “eje del mal”, que tenía armas de destrucción masiva y merecía ser asesinado. Ese principio obligará a destruir primero la condición de persona al enemigo que necesitamos abatir, y permitirá que, después, Hilary Clinton pueda bromear acerca de la coincidencia entre su presencia en Libia con el asesinato brutal de Gadafi. Porque previamente, mediante diversas estrategias mediáticas hemos reducido la condición de persona de ese enemigo.

Y aquí ya veo extraviarse la mirada del lector, cuando constata la realidad de que ese conflicto entre el principio fundamental de la sindéresis y la evidencia contraria de que los hombres mueren a miles en defensa de su “manada”, es seguramente insuperable, irrevocable. Una pura declaración de intenciones, una especie de “buenismo” exacerbado. Pero es así. Cuando negamos la pena de muerte en el país y practicamos la destrucción masiva de enemigos indeseables, y nos cargamos de razones, seguimos la peor de las estrategias morales. El hombre es un lobo para el hombre, y no hay solución. Pero, así y todo, la única solución, para Carlos París, el único camino frente a la barbarie, es tomar como emblema ese principio fundamental de la sindéresis y aplicarlo de manera radical.

Creo que verdaderamente es necesario, entonces, leer este capítulo cinco del libro como punto de arranque y como fundamento que estructura todos los sucesivos contenidos y tesis que se van discutiendo a lo largo del libro.

París saca a relucir los genocidios, el abuso de poder, la ambición de los imperios, la nefasta y negra existencia de los hombres en la lógica de los estados, en el tiempo, y en la actualidad. Pero no lo hace remitiéndonos a un pasado idílico, en sentido roussoniano, no es un enfoque ingenuo, ni idealista. Considero que su enfoque es estrictamente materialista porque asume como principio fundamental de la ética no una norma al estilo kantiano, formal, sino un principio material radical, aquel que se establece tomando como referencia la vida concreta de los sujetos humanos y la condición trascendental de su moralidad. Porque el punto de arranque es la preservación de la vida de todos y cada uno de los hombres. Y, si en algún momento alguien considera ingenuo su enfoque porque apela al horizonte de la superación del conflicto radical entre ética y moral, debe saber que su acusación de ingenuidad es también sorprendente, porque no por el hecho de trazar un camino tan evidente, se asume que este camino sea precisamente sencillo, o incluso posible. Se plantea el horizonte lógico e histórico de la ética radical, en el ámbito de una realidad histórica que no deja resquicio a la esperanza, y eso desde luego, Carlos París también lo tiene en cuenta, por eso su libro es, además, una rapsodia de denuncias morales y políticas cargada de interés –podríamos decir, interés de tipo forense, desde luego. Aunque, ciertamente, cabe realizar un análisis de esta realidad histórica desde una perspectiva diferente, guiada por la dialéctica de los estados, como veremos más adelante.

No obstante, cabría también considerar la tesis de la ética radical como el punto de fuga o el modelo de referencia que guía una práctica revolucionaria no aspirante al todo, sino al menos a dar la batalla en lo concreto. Esto tampoco es descartable en el enfoque de Carlos París, pero esta perspectiva más aristotélica queda zanjada porque el altruismo se interpreta como una actitud radical, que sólo adquiere fuerza cuando es compartida:

“El altruismo no es el sentimiento oceánico, de que hablaba, Freud, en que el yo se disuelve en la trascendencia. Ni el amor que describe Stendhal en su *Rojo y negro*, “renuncio al ejercicio de mi razón, sé tú mi dueño”. El altruismo es el refuerzo mutuo entre el yo y el otro, en una sinergia en que ambos se potencian. Y la visión de esta sinergia [...] es fundamental en la argumentación a favor del altruismo.” (pág. 95).

8. Una suerte de relativismo histórico

El capítulo cinco aborda el problema de la fundamentación de la moral, y es verdad que no hace explícito en él el principio fundamental de la sindéresis ética y moral que discrimina el bien y el mal ético y moral y define las virtudes éticas y morales.

Carlos París comienza haciéndose una pregunta que el idealismo podría responder con seguridad pero que a él le obliga a recorrer un camino ajeno al idealismo:

“¿En qué medida –dice Carlos París-, entonces, es posible afirmar que obrar de un modo inmoral es actuar no sólo contra los más altos sentimientos y valores éticos, sino contra las exigencias de la razón?”

En otros términos: ¿en qué medida se puede fundamentar la superioridad ética del altruismo sobre el egoísmo en términos racionales? Y entonces reconoce que cada grupo tendrá sus propias normas rationalmente establecidas conforme a los fines egoístas o nostristas que lo definen y le permiten sostenerse como grupo frente a otros; la rationalidad conforme a la eficiencia de los diferentes códigos morales para alcanzar los objetivos de cada grupo, desde la propia conservación del grupo. Pero una vez dicho esto, la cuestión a debatir es si verdaderamente todos y cualquiera de los códigos morales establecidos por cada grupo para la consecución de sus propios objetivos gozan igualmente, “objetivamente –dice- del mismo grado de validez” (pág. 85). Carlos París renuncia, como no podía ser de otra manera, al relativismo moral:

“Frente al relativismo, he afirmado el desarrollo histórico de la moralidad”.

Es decir, la moralidad sigue un camino histórico de afirmación y de negación, de superación de códigos más limitados. Siguiendo su perspectiva, tal y como hemos propuesto, lo lógico es pensar que su teoría vendría a defender la existencia de un proceso de superación de normas por principios morales de mayor alcance, que irían remontando los principios egoístas, o nostristas limitados hacia una moral potencialmente universal. Y así dice: “todos estos avances han estado guiados por una dilatación altruista de las normas”. Pero la cuestión es que aun reconocido ese despliegue histórico sigue habiendo prácticas inaceptables: ¿en función de qué? Evidentemente en función de las normas “más amplias” que ahora contemplamos, aunque no porque se hayan superado históricamente, hay que considerar que fueron en algún momento buenas en su contexto histórico, en la época en que surgieron. Habla Carlos París de que “las acciones no se justifican por el mero hecho de formar parte de una tradición cultural”, y remite a situaciones que sólo pueden ser evaluadas moralmente desde la perspectiva del principio de la sindéresis, como por ejemplo la ablación del clítoris, la esclavitud, o la pena de muerte.

Entonces París comienza a replantear la situación cuando, una vez aceptado el pluralismo moral, y su desarrollo histórico, trata de justificar lo que se considera un comportamiento moral o inmoral y establece que: “no se podría calificar una acción de subjetivamente inmoral, si el agente que la realiza lo hace en conformidad con las normas que acepta y profesa, según le han sido inculcadas, aunque objetivamente no todas las morales sean equivalentes y la moral que guía la conducta de dicho sujeto sea repudiable desde una ética más avanzada”. Es obvio, no obstante, que si analizamos los códigos morales desde un punto de vista “subjetivo”, o *emic*, cada código tiene su propia fundamentación de lo que es bueno (ya comentamos antes la opinión de Sancho Panza con respecto a la justicia distributiva entre los bandoleros

catalanes), como también que los códigos son analizables desde la perspectiva *etic* que proporciona “una ética más avanzada”, objetivamente. Pero, en todo caso, la opción de Carlos París es la de que necesariamente hay que postular una moral universal, entendida además como una conquista histórica de los hombres, lo cual, sin duda, es necesario, si queremos salir del embrollo al que lleva Trasímaco la discusión en *La República*, y la necesidad de postular una idea de justicia más allá de todo horizonte histórico.

9. El conflicto entre ética y moral también se despliega históricamente

A lo largo del capítulo cinco del libro, vincula París a los grandes reformadores morales con aquellos hombres que fueron capaces de enfrentarse a su propio ámbito y a sus propias costumbres; sin embargo, es necesario reconocer que a medida que las sociedades humanas alcanzan cierta complejidad existencial, cabe decir que el conflicto entre ética y moral es un conflicto latente y presente a lo largo de la historia, y no sólo en manos de los grandes reformadores sociales. Los grandes reformadores estarían precisamente poniendo de manifiesto ese conflicto entre ética y moral, entre los fines personales y los planes generales de la sociedad, tal y como analizamos en nuestro libro, *El fin de la educación*²². De hecho, en el desarrollo de los conceptos morales, es evidente que el ámbito de la norma ética debió surgir históricamente después del ámbito de la moral, en la medida en que los grupos humanos se mantenían separados e independientes unos de otros, y en la medida en que su supervivencia dependía de manera radical de que cada uno de sus miembros por así decir, acatara las normas conforme a las cuales se organiza la supervivencia del grupo, incluso aunque ello supusiera el sacrificio de muchos. Podemos recordar los casos de eutanasia practicados por los pueblos esquimales, o los casos de infanticidio selectivo y corrector, como recoge Marvin Harris, hablando de los Yanomami²³. En este sentido, dice Gustavo Bueno:

“las normas éticas sólo pueden abrirse camino en el seno de las normas morales: el individuo sólo se conforma como tal en el seno de la familia, del clan, de la nación, etc.”²⁴

Las normas éticas van abriéndose camino a través de las normas morales y en conflicto con ellas. Este criterio es el que hemos utilizado para nuestra tesis

²² Véase, Pablo Huerga, *El fin de la educación*, Eikasía ed., Oviedo 2009.

²³ Véase, Pablo Huerga, “El mono vestido”, en Pablo Huerga, *La otra cara del Guernica*, Zahorí eds., Gijón 2011.

²⁴ Gustavo Bueno, *Op. Cit.*, pág. 64: “Sin embargo sería excesivo afirmar, como única alternativa posible, que las normas éticas (al menos por su estructura, o cuanto a su validez) son anteriores y, por decirlo así, *a priori* respecto de las situaciones históricas y sociales que vayan constituyéndose, acaso de modo meramente coyuntural. Y sería excesivo suponer que las normas éticas se derivan de la misma condición específica (en el sentido mendeliano) de la «especie humana», por cuanto sabemos que los límites de esta especie (tanto filogenéticos como ontogenéticos) no están dados de antemano, sino que van estableciéndose, consolidándose y ampliándose dialéctica e históricamente, y precisamente a través, en parte, de las normas morales, en tanto normas conjugadas con las normas éticas. En efecto, las normas éticas sólo pueden abrirse camino en el seno de las normas morales: el individuo sólo se conforma como tal en el seno de la familia, del clan, de la nación, &c.”

acerca del origen de la ciudad, como entidad diferenciada, como espacio en el que se va configurando una forma de organización de los conflictos entre ética y moral en donde la solución no siempre supone la negación del interés ético. Así lo reconoce Bueno:

“Podría pensarse, sin embargo, que acaso en tales pueblos las normas éticas están simplemente «neutralizadas» por sus normas morales, destinadas a salvaguardar la cohesión del grupo; cabría decir, por tanto, que en los pueblos primitivos la moral prevalece sobre la ética.”²⁵

10. Sobre el alcance de la ética radical

Ahora bien, una pregunta se hace ahora inaplazable: ¿es posible materialmente, históricamente, la consecución de esa situación en la que verdaderamente se hayan remontado los conflictos “radicales” entre ética y moral, entre el principio de la preservación de la sindéresis ética, y los intereses contradictorios de los grupos entre sí? Desde luego, esto Carlos París no lo ha explicado, ni siquiera se ha planteado en qué términos sería eso posible, y no hay indicación práctica de por dónde deberían conducirse las operaciones políticas capaces de remontar esta situación de conflicto. Porque, lo que se trata de discutir es una situación límite, pero también una situación no sólo histórica, sino también lógica: ¿Es posible que los cerca de siete mil millones de seres humanos que pueblan la tierra y cuya existencia se renueva diariamente con seres humanos que mueren y otros que nacen, que hay que educar y conformar como “animales culturales” -para aprovechar la propia expresión de Carlos París-; es posible, digo, que puedan vivir organizados al margen de grupos enfrentados con intereses contrapuestos y que al menos la destrucción de la vida personal no sea la norma conforme a la cual se imponen las razones del más fuerte?

La idea que se sugiere en el libro que estamos analizando es, así al menos parece entenderse, que la ética radical, el predominio del altruismo en cualquiera de las situaciones particulares, sólo será posible por la superación histórica de las fronteras que separan y organizan a los hombres conforme a totalidades atributivas:

“Históricamente hemos visto funcionar el principio de que “la unión hace la fuerza” de un modo parcial, fragmentado, dentro de grupos hostiles, como elemento de cohesión en la lucha por el poder. Y cuando esta unión es ejercida por los poderosos, los intereses de los capitalistas unidos, los pueblos del Primer Mundo frente a los del Tercero, el sexo viril dominando a las mujeres, la libertad y el desarrollo de los oprimidos quedan en el despojo. Pero cuando esos se unan para expropiar a los expropiadores la fuerza de su unión altruista iniciará la más alta historia humana.” (pág. 100).

Y finalmente, el enfoque de la ética radical que propone Carlos París establece que la lucha entre egoísmo y altruismo se desarrolla históricamente en la lucha

²⁵ Gustavo Bueno, *Ibidem*.

entre el capitalismo como expresión de una racionalidad eficacísima, pero presidida por el egoísmo y el nostrismo, frente al –suponemos- socialismo o comunismo, como realización del ideal del altruismo moral, como realización de la ética radical:

“Y podemos preguntarnos: ¿no cabría un funcionamiento más racional en las formas de organización social que las levantadas por los intereses del egoísmo colectivo, como es el caso del capitalismo? Evidentemente, el capitalismo en cuanto pone en manos de una minoría la propiedad y el poder de los medios de producción, no constituye un sistema de organización altruista, sino que sirve a un grupo dominante. Y asienta su poder en la fuerza que esta propiedad supone.” (pág. 94).

Ahora bien, resulta evidente que el altruismo, la unión altruista de todos los “expropiados”, no va a resolver la cuestión si enfrente se encuentra con la unión de los “expropiadores”, de manera que el altruismo aquí tal vez resulte ser una estrategia equivocada desde el punto de vista de la consecución de los objetivos políticos planteados. Y si no se trata de objetivos políticos, entonces el altruismo es simplemente un brindis al sol sin mayor trascendencia, una pose estética sin consecuencias. Pero cuando se aspira a la transformación de la realidad, el enfrentamiento entre grupos supone la aplicación, por parte de cada uno, de las estrategias convenientes al sostenimiento de su acción, lo que obligaría a renunciar al altruismo, e incluso a recurrir al heroísmo y, nuevamente, a encumbrar en las plazas a los héroes de la revolución. Este problema se encuentra en el núcleo de los debates encarnizados que atormentaron la instauración de la patria soviética. Frente a los internacionalistas radicales que, con Trotski, atribuían a Stalin una traición a la revolución al concentrarse en el desarrollo del socialismo en un solo país (una traición que ya habría quedado en evidencia con la paz de Brest-Litovks), estaría la política prudente de quien sabe que debe establecer alguna plataforma objetiva para que esa misma revolución pueda tener alguna viabilidad, e interpreta la actitud de Trotski como “cosmopolitismo”. El reino del amor que Bloch consideraba como fin de la revolución, o la propia doctrina de la disolución del estado como fin último de la revolución socialista se vio completamente impracticable ante la amenaza de la Alemania nazi. Frente al ideal del fin del estado, lo que ocurrió fue precisamente lo contrario, la conformación de un estado socialista efectivo que, en virtud de políticas eficacísimas, puso a la URSS a la vanguardia del mundo y la convirtió en la segunda potencia mundial, partiendo de una situación de miseria, en algo más de dos décadas. Una política que hizo posible nada más y nada menos que la derrota definitiva del Tercer Reich²⁶.

11. Una fundamentación antropológica de la ética radical

1. Para mantener la superioridad radical del altruismo y las transformaciones sociales que impulsa, recurre París a la antropología filosófica, a la propia concepción del ser humano. París ahora nos propone que es la moral

²⁶ Estas cuestiones aparecen ampliamente tratadas en el libro de Domenico Losurdo, *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, ed. El viejo topo, Barcelona 2011.

autónoma al estilo kantiano, y no la moral heterónoma, aquella que fundamenta la superioridad radical del altruismo. La antropología filosófica establece una moral que “asienta la orientación de la conducta sobre las tendencias y exigencias dimanantes de las profundidades de nuestro ser”.

“Desarrollando –dice- una moral que, en cierto sentido, podemos considerar como autónoma, aunque no puramente formalista, ya que no depende de un cielo de valores previos, sino que brota de nuestra íntima realidad.” (pág. 96).

Ahora, si no depende de un cielo de valores previos (no es formalista), y brota de nuestra íntima realidad, ¿qué íntima realidad es esa? ¿a qué se refiere con esa íntima realidad? -Pues más adelante queda recogido lo que brota de nuestra íntima realidad:

“Y ciertamente, -dice-, en nuestra intimidad podemos sentir y, de hecho, ha sentido la humanidad que, por encima de nuestra realidad empírica, laten más altas posibilidades de materializar y vivir lo humano.”

Damos por supuesto que este “sentir de la humanidad” es fundamentalmente una licencia poética, porque el enfoque materialista que Carlos París quiere ejercer no puede desembocar ahora en una concepción de la moral naciendo de nuestra íntima realidad espiritual, de una intuición pura, o de una abstracción intelectual. No depende de un cielo de valores previos (en sentido de Scheller, un mundo de valores abstractos que sobrevuelan sobre nuestras acciones), sino que brota de nuestra íntima realidad. Una realidad que se entiende a lo largo del libro como histórica, conformada por los procesos de transformación que los hombres han ido construyendo a través de la técnica y de la ciencia.

Esa nueva moral se abre camino a lo largo de la historia a través del hombre entendido como “proyecto”:

“Pensemos –dice-, al respecto, remontándonos en la historia, en la medieval visión del ser humano como “*homo viator*”, como ser en camino, aunque, recuperando y transformando la imagen tradicional, al fijar como meta del itinerario, no ya una patria celestial, sino, la propia realización en este mundo. Es la descripción de una incompletitud, de un inacabamiento, que, consciente de su vacío, al par que, percibiendo la imagen de sus potencialidades latentes y persiguiéndolas, se hace itinerante.” (pág. 96).

Entendida la historia, por tanto, como un camino incesantemente recorrido hacia lo mejor, dice,

“nos queda un contenido esencial, el contraste entre el espectáculo de la humanidad que hoy existe y cuya miseria, cuyo abismo moral se nos ha hecho presente y las posibilidades avizoradas y sentidas de una mejor humanidad posible [...] Y es esta la humanidad que han soñado las utopías. Imaginada en las utopías literarias, “abstractas” según calificación de Bloch, pero materializada, también y más operativamente, en forma de “utopía concreta”. Como la patria, no la ultraterrena, ni las definidas por las fronteras actuales y

los sentimientos “nostrilátricos” escisores, sino aquella que plasmará la solidaridad en una sociedad sin clases. Aquella que, como escribe dicho pensador marxista, cerrando su obra *El principio Esperanza*, “nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero en la cual nadie ha estado todavía”.(pág. 97).

2. Por tanto, nacen de la propia historia del hombre los principios anhelados que abriendo todo horizonte suscitan el deseo de consecución de un ideal ético humano entendido como utopía concreta. Se diría que Carlos París está aquí ejerciendo la distinción entre las dos nociones de hombre, una como animal cultural, otra como persona moral. Dos nociones dialécticamente conectadas, por cuanto cabría decir, con Bueno, que “el Hombre, en cuanto «persona humana», implica al Hombre, aunque sea por modo de negación del Hombre en cuanto animal cultural”²⁷.

En este sentido, se preguntaba Gustavo Bueno:

“¿Hay alguna posibilidad para asignar algún *lugar* a la Idea de Hombre que no sea reducible a la condición del hombre como animal cultural, es decir, a la condición de animal culturalmente determinado y asignado a una cultura concreta, descrita por la Etnología o por la Historia?”²⁸

Y esto, dando por supuesto lo que él llama “el principio de continuidad sustancial entre el hombre y los animales”, según el cual el hombre es una especie zoológica más entre otras que, sin embargo, habría remontado una existencia que le habría llevado a alcanzar una discontinuidad estructural con respecto al resto de los animales.

Ese lugar sería, según Bueno,

“el que pueda ir abriéndose en el proceso mismo de trituración de esas determinaciones culturales por efecto de la acción de otras de sentido contrario. Este *regressus* –sigue Bueno- no podría ser identificado, sin más, con el nihilismo (ni siquiera con el nihilismo epicúreo), que se traduce en la recomendación de Epicuro al joven Pitocles: «Toma tu barco, hombre feliz, y huye a vela desplegada de toda forma de cultura», aun cuando el nihilismo sea siempre una de sus posibles resoluciones (más aún: aunque muchas de las versiones --religiosas o místicas o ascéticas--, aparentemente positivas, de la idea de hombre como espíritu absoluto, «más allá de la cultura», o incluso «más allá del bien y del mal», puedan reinterpretarse como formas casi puras de un nihilismo retóricamente disfrazado); puede interpretarse también como orientado hacia un límite dialéctico que requiere ser *revertido* hacia los lugares mundanos, en donde se agitan las formas culturales, como único modo de que él alcance una eficacia no meramente intencional ni metafísica. Una eficacia que sólo podríamos hacer consistir en la «decantación» de aquellas determinaciones del hombre de las que en cada momento pueda decirse que están más allá (no precisamente más acá o previamente dadas) de sus

²⁷ Gustavo Bueno, “La Etnología como ciencia de la cultura”, en *El Basilisco*, segunda época, número 9 (verano 1991), páginas 3-37; pág. 21

²⁸ Gustavo Bueno, *Op. Cit.*, pág. 21.

determinaciones culturales (o folklóricas), aunque únicamente puedan resultar en el confrontamiento de ellas.”²⁹

3. Qué tipo de atributos “transculturales”, más allá de toda cultura -dice Bueno-, más allá de todo grupo -diría París-, pueden ser esos que sin ser tampoco absolutos, pues nacen de la confrontación de determinaciones culturales concretas históricamente dadas, configuran la Idea de hombre más allá de su condición de animal cultural. Y nuevamente, aquí propone Bueno, como contenido formal, pues es resultado del drenaje de cualquier contenido cultural concreto,

“el imperativo ético que nos propone la preservación de la vida corpórea de los hombres en general --más allá o «sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición...» (nos permitimos advertir –dice Bueno- que esta consabida fórmula jurídica *realiza* precisamente esa trituración y negación de las determinaciones culturales a las que nos venimos refiriendo)-, y ello sin perjuicio de que este imperativo ético pueda entrar en conflicto frontal con otros imperativos morales.”³⁰

Sin embargo, Carlos París no acaba de pronunciarse en lo que se refiere a ningún tipo de principio concreto, pero comparte con Bueno que no es formal porque “no depende de un cielo de valores previos, sino que brota de nuestra íntima realidad”, y debe ser trascendental, y alcanzar a toda la humanidad sin distinción en la medida en que se manifiesta como resultado del ejercicio del altruismo, o como expresión del altruismo. Al mismo tiempo, la norma moral debe estar dirigida a los hombres, entendidos precisamente como semejantes e iguales. En esa misma media, tal vez, o así me parece, París estaría ejercitando de alguna manera ese mismo imperativo ético, en la medida en que él le atribuye un alcance histórico aún no consumado:

“A lo largo de toda esta argumentación se revela la superioridad del altruismo, con su apertura hacia una meta universalmente realizadora de lo humano” – dice. Se entiende que lo humano aun no se ha realizado, estaríamos entonces ante la necesidad de remontar las determinaciones culturales que configuran al hombre como animal cultural, hacia aquella idea de hombre como persona moral, determinada por el imperativo ético universal. Sigue Carlos París:

“Pero entonces, cabe preguntarse, si no se quiere quedar en mera retórica sugerente, en qué se cifraría esta realización genéricamente invocada. Y la razón, la capacidad pensante, junto a la libertad creativa en un horizonte abierto, nos aparecen como las grandes características del salto cualitativo de lo zoológico a lo humano, culminando la superación del determinismo instintivo.”

Desde luego, en este párrafo se contienen de manera apresurada algunas ideas que requerirían una discusión a fondo, en relación por ejemplo con el tema de la distinción entre el hombre y los animales, porque los rasgos aquí

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

invocados: la capacidad pensante, la razón y la libertad creativa resultan ser demasiado genéricos y al mismo tiempo, un tanto discutibles. ¿Acaso no tienen racionalidad los animales, capacidad proléptica? ¿Cómo distinguiremos la racionalidad humana de la animal? ¿Puede hablarse de libertad como rasgo distintivo? ¿Qué papel pudo haber jugado la capacidad pensante en la conformación de lo humano, en la aparición de las primeras sociedades humanas? Son cuestiones que dejamos aquí porque abren sin duda una importante discusión que no es el momento de abordar³¹.

4. Por otra parte, ¿no cabe atribuir a los hombres como animales culturales conductas racionales? Evidentemente, la razón no es característica solamente del hombre, también lo es de los animales, por tanto no es la razón la que permite el salto cualitativo. El salto cualitativo lo dará, como dice Bueno, la “racionalidad institucional” en todo caso. Pero si de lo que se trata es de remontar hacia un mundo verdaderamente humano no es la razón como ordenación de acciones conforme a fines la que debe invocarse, pues es demasiado genérico y vale también para los malvados que en la Bolsa roban a paladas la riqueza de los pueblos, por ejemplo, de España, sino la racionalidad de la izquierda revolucionaria, aquella que disuelve las desigualdades triturando cualquier parte anatómica del estado, y reduciendo sus componentes a las partes átomas, a los individuos humanos entendidos como libres e iguales. Superar el determinismo instintivo por medio de la razón, sin explicar, es mantenerse, ciertamente, en mera retórica sugerente. Es necesario afinar los términos y reconocer que lo que ya diferenció al hombre de los animales, en cuanto animal cultural fue la racionalidad institucional, pero ese rasgo no puede esgrimirse como camino hacia el socialismo. Porque tampoco el socialismo debe entenderse como la superación del determinismo instintivo. Los pueblos y la historia no han surgido como fruto del determinismo instintivo sino por el conflicto entre ideales e intereses, planes y proyectos, y fines personales en conflicto permanente, y así seguirá siendo. Concebir la superación del determinismo instintivo como la instauración del fin de la historia es un planteamiento apriorístico inaceptable.

Así pues, la razón, la capacidad pensante, y la libertad serían las características que hacen remontar al hombre desde el fondo zoológico natural. Estas características, dice Carlos París,

“se expresan en los tres dominios antes indicados en que la evolución humana se abre a la cultura. La técnica, con su enorme potencial y su diversidad de orientaciones posibles, el conocimiento elevado a pensamiento, la capacidad y necesidad de dirigir nuestra vida como proyecto”.

Por tanto, podríamos decir, al menos tal y como nos parece que se puede interpretar, que el hombre que vive confinado por el egoísmo o el nostrismo estaría todavía recluido en el horizonte del animal cultural, mientras que a su

³¹ Véase, a este respecto, Pablo Huerga Melcón, “El mono vestido. Glosas para una introducción a la antropología filosófica de Gustavo Bueno”, en Pablo Huerga Melcón, *La otra cara del Guernica*, Zahorí ediciones, Gijón 2011. También en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 28 (2010.4); véase en <http://www.ucm.es/info/nomadas/28/pablohuerga.pdf>.

través, y en la multitud de conflictos que conducen a la sociedad universal, aquellas fuerzas como la técnica, las ciencias y la propia noción de hombre como proyecto estarían abriendo el camino hacia una realización de lo humano, entendida como superación de estas determinaciones culturales que se entienden ahora como determinaciones que confinan al hombre como animal cultural, en sus esferas culturales. Así pues, el relativismo cultural entendido ahora como la suspensión de juicio acerca de las prácticas y costumbres más diversas, tampoco tendría sentido en la noción de ética de Carlos París, porque esta noción se plantea precisamente como el camino para la superación de esas determinaciones particulares. Visto desde la perspectiva del hombre como persona, muchas de las prácticas del animal cultural aparecen como repugnantes, y ahora el juicio moral que se refiere a nuestros semejantes es absolutamente inevitable y necesario.

Y es esta perspectiva que se conforma en el presente la que permite a Carlos París dirigir su mirada crítica contra todas aquellas prácticas que siguen construyendo al hombre como animal cultural, sometido al egoísmo. En este sentido, el capitalismo sería la máxima expresión del egoísmo colectivo, correspondiente con la concepción “fijista” del ser humano.

5. Si el altruismo se presenta como aquella norma moral que abre horizontes y tumba fronteras, supera el egoísmo personal y el egoísmo de grupo, y trasciende las culturas, cabría suponer que en vez de seguir a la búsqueda de un principio universal de la sindéresis, como propone Bueno, París habría optado por abrirse camino mediante el ejercicio prudencial de una práctica guiada por la idea del altruismo como norma de acción. Un principio que tal vez pudiera rezar así: obra de manera que tus acciones, en toda circunstancia, estén dirigidas por el altruismo.

Ahora bien, ¿en qué medida un principio como éste no recae de nuevo en el formalismo moral kantiano? En efecto, si decimos “obra de manera tal que tus acciones, en toda circunstancia, estén dirigidas por el altruismo”, siendo el altruismo precisamente la expresión que indica que debemos tomar en cuenta al hombre en su generalidad, podemos decir, igualmente, “obra de manera que tus acciones puedan ser universales”. En este sentido, cabría atribuirle la misma crítica que Bueno dirigió contra el Imperativo categórico de Kant, sobre todo la crítica número cinco de las que Bueno dirige a Kant, que dice lo siguiente:

“Pero sobre todo, en el terreno de la moralidad estricta, el formalismo transcendental, al retirar toda materia de la acción moral, no ofrece ninguna posibilidad de determinación o deducción de los *contenidos* y, más bien, abre el camino a la *autofundamentación* de la moral, a quienes justifiquen sus máximas, acaso aberrantes (inmorales), como mandatos del imperativo categórico. La condición de *universalidad* no garantiza la universalidad de una norma; podríamos elevar a la condición de máxima universal la relativa a un plan de asesinatos recíprocos y recurrentes entre los hombres, si este plan se hacía derivar de una buena voluntad, fundada en la compasión

(Schopenhauer), que se ha propuesto alcanzar la instauración de la *paz perpetua*.³²

12. El problema del estado

1. Ahora bien, lo que habría que tomar en consideración es el hecho de que no siempre la moral y la ética deben entenderse como incompatibles, a diferencia de la propuesta de París, de la que se deduce que el egoísmo y el nostrismo son incompatibles con el altruismo. La moral no siempre es incompatible con la ética, aunque puedan darse franjas importantes de conflicto. Los grupos humanos son diferentes entre sí, también en cuanto a sus normas morales. No todos los códigos de valores de los grupos humanos son incompatibles con los valores éticos, ni todos los grupos necesariamente son inmorales. Una organización capitalista financiera puede ser perversa moralmente, pero una pequeña empresa de servicios a la comunidad puede no serlo. Una organización mafiosa, terrorista, será incompatible con la ética, pero no necesariamente un estado. Y no todos los estados manifiestan el mismo grado de moralidad. Habrá estados organizados de manera inmoral y otros no tanto. Y dentro del estado cabría distinguir diferentes niveles y estructuras entre las que los grupos viven su vida organizados conforme a principios de tipo jurídico y político con un alto grado de conformidad moral. Por otra parte, cada estado establece rangos de moralidad en relación con otros estados aunque sólo sea de modo demagógico y cínico: para EEUU, por ejemplo, países como Corea del Norte, Irán, o Iraq, formaban parte del eje del mal. Libia no se sabe en qué situación podría quedar hoy por hoy. Sin embargo, para otros, como Irán, sería EEUU la encarnación del mal. Por ejemplo, cuando los periodistas comienzan a utilizar la palabra “régimen” para referirse a un estado, caen sobre él todas las sospechas morales imaginables.

Sin embargo, está la opinión de filósofos como Benedeto Croce, que considera absurdo “emitir un juicio moral sobre los Estados” y “tratar la política como moral, allá donde la política (como es obvio) es política, exactamente política y nada más que política”. Tal vez forma parte de la política el emitir juicios morales peyorativos contra otros estados enemigos, dando por hecho que quien emite el juicio ostenta el óptimo moral. Croce considera que los bolcheviques representaban precisamente la “figura odiosa y ridícula del “moralista político”. Según él, los bolcheviques “han abierto un gran tribunal llamando a todos los pueblos a examen, en nombre de la moralidad, sobre sus objetivo de guerra, para revisarlos y admitir a los honestos excluyendo a los deshonestos; así, procediendo de manera moralista, han hecho públicos sus anteriores tratados diplomáticos”. Estos tratados habrían sido considerados inmorales por el hecho –dice D. Losurdo interpretando a Croce- “de haber planificado la guerra con el fin de obtener conquistas territoriales”³³. Así Croce, que detesta el moralismo de los estados, admite que la Unión Soviética actuaba como un estado moralista, frente a la *realpolitik* que es la que debe regir el destino de los estados y determinar en función de su capacidad y

³² Bueno, Op. Cit., pág. 49.

³³ Las citas de Croce proceden de Domenico Losurdo, Stalin. *Historia y crítica de una leyenda negra*, Op. Cit., pág. 285.

poderío, quién se convierte en paradigma del bien, pues “derramando su propia sangre, no reconoce con razón otro límite y deber aparte de los que la propia convicción y fuerza le aconsejan e imponen”³⁴. Según Croce no habría ninguna vinculación entre ética y política, mientras que para Lukács, por ejemplo, la revolución de octubre habría sido un radical ajuste de cuentas con la “*Realpolitik*”³⁵. ¿Cómo sería posible, nos preguntamos, imponer principios morales tales como el altruismo, en el medio del fragor de la dialéctica de los estados, si al menos alguno de ellos no trata de organizarse conforme a ellos? ¿O esperamos que los ciudadanos, como los socialistas esperaban que los proletarios, alcancen una unión universal más allá de las fronteras nacionales? Pero aun así, por ejemplo, podría decirse que en aquel caso, también la URSS significó la apertura de un camino hacia esa unidad inalcanzada y sobre la que Pareto decía que en la Primera Guerra Mundial el lema se había convertido en este: “¡Proletarios de todos los países asesinaos!”. Sin embargo, Losurdo cita este texto de Stalin:

“Tres años han transcurrido desde que los obreros de todos los países, el día antes aún hermanos, ahora vistiendo uniformes, se alinearon frente a frente como enemigos, y hoy se mutilan y asesinan mutuamente, para regocijo de los enemigos del proletariado [...]. La Revolución rusa abre por primera vez una brecha en el muro que divide a los obreros entre ellos. En el momento de la borrachera “patriótica” general, los obreros rusos por primera vez proclaman el lema olvidado: “¡Proletarios de todos los países unidos!”³⁶

De modo que, a pesar de todo, sólo desde alguna plataforma objetiva, desde algún estado, es desde donde se hace posible recorrer el camino de la ética radical, en caso de que fuera este el camino posible o necesario. La cuestión es, sin embargo, en ausencia de la clase proletaria, ¿en dónde está la clase potencialmente universal capaz de poner en marcha esa lucha contra los opresores, esa revolución inaplazable?

Lo cierto es que es imposible una ética radical como la que propone Carlos París, al margen de la moral, al margen del hecho objetivo e irrevocable de que los hombres viven organizados en partes atributivas, organizadas por códigos morales en conflicto. La ética radical no puede, salvo utópicamente, remontar existencialmente esas fronteras, aunque sí pueda reducir su efecto, su conflicto. Por lo tanto, la ética radical no debería plantearse tanto con el objetivo de superar las fronteras, como con el objetivo de reducirlas a su mínima expresión geográfica, étnica, o folclórica, incluso histórica. Esas fronteras no pueden separar, por así decir, códigos morales contrapuestos. Ese podría ser, entendemos, el ideal que propone Carlos París. En este sentido, por ejemplo, la disolución de la Unión Soviética podría verse como un regreso histórico desde una situación más avanzada y moral hacia el hombre como persona moral, a la del hombre como animal cultural, recluido en las fronteras culturales anteriores a ese ideal universal que se perseguía como paradigma: el hombre soviético. Mientras que, de otro modo, cabría interpretar la URSS como un caso de imperio generador de naciones, como fue el caso del imperio

³⁴ Citado en Losurdo, *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ En Losurdo, *Op. Cit.*, pág. 286.

español. Y ello, que estaría en función de su propia noción de hombre, habría tenido lugar, quizás, a su pesar.

Damos por hecho que los hombres, en sentido atributivo, aparecen organizados en multitud de grupos, aunque el parámetro en el que se configura la esfera de los cambios revolucionarios que propone Carlos París debe ser el estado como el espacio público que regula la existencia de los hombres conforme al principio de la justicia distributiva. Ciertamente, el estado es la forma más eficaz de organización de las sociedades humanas. Y aunque es verdad que, como dice Eudald Carbonell, “nos acercamos al fin de la diversidad humana”, todavía estamos en terreno intermedio –como diría Spengler-, no hemos llegado al fin de los estados, como lo prueba la enorme confusión política que se ha generado en la Unión Europea, y las diversas formas que adquiere la traición de los países europeos entre sí, en una reedición de los conflictos vividos entre las polis griegas en vísperas de ser engullidas bajo el imperio macedónico (que, al igual que la Alemania de hoy, estaba situado al norte de las polis sometidas). Nuevamente, si Alemania no es capaz de encarar ese proyecto humano que supone la superación de las fronteras nacionales en la Unión Europea, atenazados quizá por una mentalidad de imperio depredador, tal vez otros países deberían asumir el liderazgo en la conformación de un proyecto político trasnacional.

2. Pero lo cierto es que también el capitalismo globalizador actual está haciendo sus propios esfuerzos de superación de las fronteras, de un modo claramente insuficiente, -dirán algunos, pero muy llamativo. Basta con reflexionar un poco sobre la evolución de España desde el inicio de la transición. Y sin embargo, no está claro que esta apertura, que este adelgazamiento patológico del estado que está llevando a cabo el PP actualmente, conforme a las directrices de instituciones tan “solventes” como el FMI, o el BCE, sea beneficiosa en algún aspecto para la nación española, o incluso, para otras naciones de la Unión Europea (no obstante, el aumento del presupuesto para Defensa que ha asumido el actual gobierno de España en medio de la crisis puede ser un indicio de que se aspira a un modelo de estado no social, en tanto que renuncia a la organización y gestión de los servicios públicos, sino a un *estado represor* y leal a las élites económicas mientras deja al resto en manos de su propia suerte, según el estilo del que hace gala, por ejemplo, el aspirante a presidente de EEUU, Romney).

En efecto, España ha sido sometida a un proceso de destrucción de su tejido productivo dando lugar a una sociedad centrada en la idea de ocio, en una especie de ocio vicario -como diría Veblen-, aquel que practican quienes económicamente no se lo pueden permitir, pero lo hacen emulando a quienes sí se lo pueden permitir, y de la cual dependen, a la llamada “clase ociosa”, en donde el trabajo productivo se soporta como una especie de mal necesario pero indeseable.

Ojalá se hubiera cumplido aquella afirmación de Christopher Caudwell según la cual:

“Desde el momento en que la desorganización externa crece más rápidamente que la organización interna (tal como ha ocurrido desde 1900), la economía burguesa está condenada a morir, encontrándose a la espera del verdugo que haya proporcionado la historia, en este caso el proletariado.”³⁷

Pero, ¿por qué no ocurrió todavía? ¿Acaso porque su agonía dura simplemente más de lo previsto? ¿Acaso porque ha desaparecido su verdugo, o se le ha olvidado al verdugo su misión histórica? ¿Acaso el proletariado sufre un síndrome de Estocolmo con la sociedad capitalista? ¿Acaso porque la economía burguesa ya no es lo que era?

Desde luego, Carlos París se aproxima en muchos aspectos al libro de Caudwell aunque existe una enorme distancia histórica entre ambos. Pero el tema que se plantea es el mismo. ¿Está claro ya que la sociedad actual tiene los días contados? ¿Debe necesariamente desaparecer, está en su ser su final, o necesariamente su final debe ponerlo el pueblo en rebeldía? Ojalá el fin fuera sencillamente inevitable, pero si la cuestión es que depende de la intervención de sujetos agentes como “el proletariado”, entonces todo dependerá de la lucha y sus resultados. Carlos París reconoce que este es el único camino:

“La historia está abierta. No hay ningún determinismo que asegure el triunfo final. Pero nada puede suprimir a los combatientes por la emancipación “la alegría de la lucha” que afirmaba la feminista Pankhurst y la incansable esperanza. La alternativa no es sino la barbarie.” (pág. 294).

No es, por tanto un camino histórico marcado por leyes deterministas, sino un camino que hay que construir con la intervención política y el compromiso “radical”.

Sin embargo, en esa lucha otros agentes han vencido, no cabe ninguna duda al respecto. Tal vez sean batallas, pero Caudwell, por ejemplo, ya no vivió para contarla, pues dejó su vida en la batalla del Jarama, amarrado a una ametralladora mientras cubría a sus compañeros en retirada contra el avance de los regulares, en 1937. El altruismo de Caudwell se dirigió a contribuir a la victoria del Frente popular en la Guerra civil, como un camino hacia un mundo más justo.

Nuevamente, vemos cómo a pesar de la propuesta altruista de París se vuelve a plantear la cuestión de que efectivamente se vislumbra una lucha, se vislumbran dos bandos, dos grupos enfrentados y organizados conforme a normas y códigos morales y en donde prima la supervivencia de mis compañeros frente a la de mis enemigos, y en la que acabaremos de nuevo elevando estatuas a nuestros héroes matadores de enemigos, “combatientes por la emancipación” (en caso de victoria). Así pues, ¿el grupo formado por los combatientes por la emancipación qué harán cuando con su altruismo traten de integrar en sus filas a quienes se oponen a ello incluso con las armas? - Seguramente, defenderse más allá del altruismo. ¿No es acaso una barbarie

³⁷ Christopher Caudwell, *La agonía de la cultura burguesa*, Anthropos, Barcelona 1985; pág. 191 (Traducción de Vicente Romano).

sembrar la lucha, destruir el orden, por muy odioso que sea, y por altruismo arruinar un país en una guerra civil? Siempre se considera la cuestión en términos de medios y fines. “Habrá que sacrificarse para la victoria final”, es lo que suele decirse.

3. Por otro lado, y asumiendo que estamos en la lógica de los grupos enfrentados, más allá del irenismo altruista, si el proletariado era la clase llamada a hacer la revolución, tal vez las transformaciones sociales que hemos vivido han tenido como objetivo precisamente anular a esta clase, estrangularla haciéndonos creer a todos en un modelo de sociedad del estilo de la que Veblen definió como clase ociosa. Hoy, cuando vemos llegar a los mineros a Madrid, los vemos realmente como una cosa extraña, mítica, porque en esa imagen guardamos la memoria y la conciencia de que esa fuerza es la única que hoy es capaz de frenar esta abrumadora acumulación de capital que ha permitido nuestra integración en el euro. Pero ellos ya no son fuertes, están solos, todos los demás somos ya clase ociosa vicaria, emulando la vida del ocio en todo, como consumidores ávidos de satisfacción y felicidad (un lema de protesta decía más o menos: “primero llegó la minería, luego vendrá la mayoría”). Para ello, los sucesivos gobiernos de la democracia española han ido socavando, disolviendo la clase obrera, pero no tanto de modo subjetivo, sino cercenando el contexto industrial y productivo del país. Privatizando industrias, deslocalizando industrias, reconvirtiendo el entramado productivo español, que fue la gran vorágine del PSOE, y finalmente, metiéndonos en el euro y obligando a una reestructuración del sistema productivo español que nos ha convertido en trabajadores de cuello blanco, camareros, funcionarios, gestores, y demás, desclasados y desproletarizados, es decir, despolitizados.

Los mineros que aun existen (para sorpresa de muchos que ya habían dado por desaparecido este trabajo en España), son una especie de supervivencia del pasado, un *survival*, en la nomenclatura antropológica tradicional, ilusión de una esperanza, de una misión histórica perdida en el tiempo. Qué más da, me pregunto, que hayan manipulado las imágenes de la marea negra en Madrid. Casi mejor, porque si realmente alcanzaron tanta fuerza, ¿por qué no asaltaron el parlamento e impusieron la dictadura del proletariado, único camino hacia el socialismo? No hacerlo fue una claudicación política, aunque respondiera a una estrategia sindical. Es imposible el socialismo sin la lucha, porque el capital, como vemos, no tiene absolutamente ninguna intención de darse por vencido, a pesar de lo que parecía cuando se presentaba ante la sociedad como un capitalismo domesticado, responsable y concienciado. Su tolerancia no era más que una estrategia, debido a su debilidad histórica. Hoy, que no tiene rivales, no necesita tolerancia y ataca sin piedad a los estados, mientras políticos irresponsables agachan la cerviz. De hecho, si los mineros hubieran tomado el parlamento, tal vez la sociedad española quedaría tan impávida como se queda ahora viendo cómo nuestros políticos regalan las instituciones públicas a los bancos, o a las multinacionales financieras, sin ningún rubor.

En definitiva, la democracia española nos ha reconvertido a los españoles. De clase proletaria nos hemos “reconvertido” a clase ociosa vicaria, en el sentido de Veblen; émulos de un modo de vida que, como ahora dicen los políticos, “está por encima de nuestras posibilidades”. Pero no nos dieron alternativa. Se

desmanteló la clase obrera y la conciencia proletaria, la liturgia y el respeto por el trabajo, y la dignidad de la vida trabajadora, el respeto por las instituciones y al estado, que eran las características que Ortega atribuía al nuevo hombre masa (Ortega hablaba de sumisión al estado), y todo esto se ha sustituido por una exaltación del ocio, y de todos los valores asociados a la clase ociosa. Una vez desactivados los valores de la clase trabajadora, reconvertido el español en émulo de la clase ociosa, llega el tiempo de aplicar una reforma laboral que nos esclaviza y nos remite de nuevo a la proletarización vergonzante en condiciones que el proletariado franquista nunca hubiera tolerado (Esperanza Aguirre reconoció públicamente con satisfacción que la última reforma laboral acababa con una regulación franquista del trabajo). Pero ya no es tiempo de lamentaciones. Rajoy no es más que el instrumento del que se vale el espíritu absoluto para imponer la razón del Bundesbank, y convertir España en una zona de vacaciones permanentes y baratas para los trabajadores alemanes. Un destino bastante lamentable. Tal vez tenga razón Américo Castro: “el español es un lobo para el español”.

Pero como clase ociosa estamos mucho más “sincronizados” con las poblaciones de otros países que, en virtud del desarrollo del capitalismo, confluyen, como nosotros, en esos ideales de carácter universal, basados en la molicie, el ocio, el consumo y la ilusión de felicidad diseñada quizás por el “Instituto Coca-cola de la Felicidad” que tanto promociona nuestra “pública” Televisión Española (sin anuncios).

Un característico caso es el de las sucesivas reformas educativas que ha sufrido España. Un síntoma de la propia situación de nuestro país. Si, durante treinta años, se primó una formación orientada al dominio técnico y productivo, ahora los programas educativos siguen otros derroteros. Cuando las reformas se orientan para que se cumplan las estadísticas tendenciosas de PISA, por ejemplo, se está diciendo al mismo tiempo que el horizonte que España se impone como país, que los planes y programas del estado, se someten a los dictámenes de esa estadística y, sobre todo, que no hay una planificación concreta de lo que se quiere hacer con la educación, del horizonte de país que se tiene. El horizonte lo marca la OCDE, el informe PISA, es decir, los criterios que según otros países deben ser estándar, como si no tuviéramos claro que una escuela pública dotada de profesionales testados tiene ya probada su calidad, pero no los objetivos conforme a los cuales deben ser formados los estudiantes. No es cuestión de falta de calidad, sino de desorientación, de indefinición conforme a los objetivos que deben guiar a la educación. Y esa falta de definición abunda en la clara pérdida de autonomía e independencia del estado, en la falta de ilusión por construir un país más libre, en la pérdida de cualquier ideal, o quizás en el triunfo de un ideal basado en nuestra subsunción en esa entelequia llamada “Europa”. Permanecemos a la espera de que Europa marque la pauta de los planes y programas conforme a los cuales queremos integrar los fines personales de nuestros nuevos españoles.

5. Todo lo cual pone de manifiesto la potencia que corresponde asignar al estado como estructura capaz de guiar los caminos por los que debería transitar, si verdaderamente quiere tener alguna eficacia, la ética radical. Y este es, a mi juicio, uno de los puntos no atendidos en el libro de Carlos París. El

dilema entonces es que es el capitalismo cada vez más exaltado el que conduce a la superación de las fronteras políticas, a la ampliación de los horizontes, tal y como París quiere orientar la moral del altruismo radical. La disolución de las fronteras y de los grupos en torno a los cuales transcurre la vida de los hombres, su conversión en “individuos flotantes” estructurales, no circunstanciales, es la característica del capitalismo globalizador, incluso del nuevo imperialismo anglosajón o alemán³⁸. De hecho, España debe seguir perdiendo “soberanía”, se dice actualmente, para superar la crisis y quedar subsumida en Europa³⁹. Si la ampliación de horizontes, la “dilatación altruista de las normas”, conduce al “progreso moral”, entonces la altruista perdida de soberanía por parte de estados como España, Grecia, Italia, Irlanda, o Portugal es también síntoma de un progreso moral. Si decimos que sólo sería progreso moral si todos los países hacen lo mismo, tendríamos que advertir que se trata de un proceso histórico, de un “desarrollo histórico de la moralidad”, y por tanto más vale poco que nada, es decir, si al menos algunos países renuncian a su soberanía para ser señoreados por Alemania, por ejemplo, será porque las nuevas normas establecidas serán históricamente mejores. Tal vez Merkel es una gran reformadora moral, o Bush Junior. A veces la defensa del nostrismo es precisamente una resistencia moral contra la injusticia objetiva y la avidez depredadora de otros estados, y entonces la reivindicación del estado y su soberanía se convierte en una lucha por la libertad, y en el mejor camino para la ética radical.

En su libro, *El mito de la izquierda*, Gustavo Bueno ofrece una clasificación de las concepciones o teorías de la izquierda que nos va a resultar muy útil a la hora de situar la propia noción que Carlos París está ejercitando en su libro. Claramente, el enfoque de Carlos París, en la medida en que renuncia al estado, estaría en la línea de lo que Bueno ha llamado una

“izquierda humanística definida directamente por la eliminación del Estado, como obstáculo que jamás podría erigirse en plataforma de ninguna acción liberadora, puesto que su mera existencia no podría ejercer otros efectos que los del incremento de la sumisión y de la esclavitud”⁴⁰.

El estado, como expresión del nostrismo, será un impedimento para la proyección de los ideales altruistas que deben imponerse sobre las ruinas de todos los estados. El estado no es ni la fuente de la que mana la moral, ni plataforma política para la revolución, ni fin sobre el que se organiza la acción revolucionaria, solamente la expresión del nostrismo egoísta del hombre que debe ser superado. Ahora bien, vemos que, en este sentido, los ideales humanistas coinciden con los grandes megaproyectos de las multinacionales y las corporaciones financieras que aspiran a la disolución de las fronteras como marco ideal sobre el que ejercer el libre comercio y la tarea de globalización e

³⁸ Esta es una de las tesis que defendemos en el último ensayo de mi libro, *El fin de la educación*, Eikasía, Oviedo 2009.

³⁹ Así se expresaba el secretario general de CCOO, Ignacio Fernández Toxo en Los desayunos de TVE, el lunes 17 de septiembre de 2012: “Europa necesita un Gobierno Económico: eso pasa por cesión de soberanía. También necesita mayor gobierno político: eso pasa por más cesión de soberanía”. Triste y lamentable cosa.

⁴⁰ Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha*, Ediciones B, Barcelona 2003; pág. 79.

integración de toda la humanidad. La globalización estaría siendo restrictiva y no progresista en la medida en que las multinacionales se plieguen a los intereses de determinados estados que, ejerciendo el poder imperial, puedan articular sus estrategias con las de las multinacionales correspondientes. Ahora bien, vistas así las cosas, claramente la intención política de París no puede coincidir con la que representa el proyecto de la globalización actual, lo que quiere decir que debemos utilizar necesariamente otro instrumental filosófico para referirnos a la moral y a la política.

13. A la búsqueda de nuevos sujetos históricos

Si se pretende la consecución de un cambio radical contra el capitalismo, considerado como el gran mal actual (no ya por su dilatación de las normas, sino por cuanto esta dilatación no sería “moral”), otros agentes, dilatadores a su vez de las normas, pero desde un punto de vista moral, tendrían que entrar en juego. Cabría tal vez considerar dos tipos de posibilidades: aquellas referidas a grupos de individuos potencialmente capaces de remontar las limitaciones nacionales, o estatales, o grupales, tribales, etc.; o bien, aquellas referidas no tanto a las personas, cuanto a las propias normas de organización social.

1. En la primera situación, la referida a las personas, el marxismo, por ejemplo, hizo su apuesta buscando como punto de apoyo una estructura que se consideraba objetivamente universal, que trascendía las fronteras por su propia definición y que permitiría la superación del estado, la creación de una sociedad universal. Era el proletariado. La exhortación “Proletarios de todos los países, uníos”, era ciertamente la expresión de que efectivamente no estaban unidos, pero también indicaba un camino a seguir posible, aquel que se deriva del hecho de que todos los proletarios comparten los mismos objetivos al margen de sus países de origen. Carlos París no habla del proletariado. El proletariado no es un referente como clase universal revolucionaria. Quienes tienen que llevar adelante la revolución no son ellos, bien porque como tal ha desaparecido, bien porque no han cumplido su destino histórico al empuñar las armas contra los proletarios de otros países en defensa de su nación. Acaso el movimiento del 15M sustituirá a la clase proletaria en el marco de una nueva realidad sociológica que compartiría con el proletariado esa condición potencialmente universal. ¿Es simplemente “la juventud”, los jóvenes? Los jóvenes que hoy nacen en España efectivamente nacen con un altísimo grado de desclasamiento estatal, son ciudadanos del mundo, hablan inglés, viajan al extranjero, y en su condición de desarraigados de las estructuras productivas del estado parecerían encarnar ese nuevo ideal revolucionario, esa ética radical (de hecho han recibido una educación basada en un sistema educativo que renuncia a España como valor político, a favor de Europa). Usan las nuevas tecnologías y comparten costumbres con los jóvenes norteamericanos, celebran el Halloween y el día de los enamorados; no entienden el santoral, ni las fiestas religiosas, no participan de las costumbres tradicionales e inventan otras de carácter internacional, y prefieren siempre, para comer, comida internacional. Están desarraigados, como los antiguos proletarios, no por escasez, sino por sobreabundancia de estímulos, de tendencias, y viven una vida esencialmente urbana, consumista y marcada por el valor omnipresente

del ocio. De hecho, el ocio como tal habría incluso desparecido como concepto, porque el ocio se entendía con Veblen por oposición al trabajo, mientras que en la actualidad, el trabajo es un accidente que ocurre dentro de una vida de ocio y consumo. Desde luego están cerca de aquel “hombre civilizado” que pensó Spengler, en la *Decadencia de Occidente*:

“La civilización, con sus ciudades gigantescas, es la que, por fin, desprecia esas raíces del alma y las arranca. El hombre civilizado, el nómada intelectual, vuelve a ser todo microcosmo, sin patria, libre de espíritu, como los cazadores y los pastores eran libres de sentido. *Ubi bene, ibi patria*: el dicho vale para antes y para después de toda cultura [...] Hoy, llegado al término de esta cultura, el espíritu desarraigado recorre todas las posibilidades territoriales e intelectuales.”

Esta figura anarquizante tiene el inconveniente de encontrarse de frente con los intereses de los países. Nuestros jóvenes son europeístas, pero las opiniones de los jóvenes alemanes en relación con Grecia, por ejemplo, dejan mucho que desear e indican un europeísmo muy difuminado por la idea de una superioridad moral e histórica poco edificante.

Otra figura alternativa es la mujer como sujeto revolucionario. Pero las mujeres que participen en esa alternativa revolucionaria lo harán no por ser precisamente mujeres, desde el punto de vista biológico, sino ciudadanas políticamente comprometidas con una causa revolucionaria, con la ética *radical* y ese mérito no lo da el ser mujer, aunque tal vez debería ayudar.

2. Pero, en relación con las normas, la situación será otra. En este caso habría que considerar cómo se van estableciendo las normas morales correspondientes a los distintos estados, y en función de qué razones unos códigos normativos se imponen a otros. En principio, Carlos París renuncia al relativismo moral, es decir, afirma que las normas van decantándose históricamente. Pero esa decantación no se produce de manera sosegada o natural, sino de manera más bien virulenta y radical, en el proceso de conformación de la historia universal que supone el choque entre naciones y civilizaciones, la guerra, la victoria y la derrota. La privatización de los pozos de petróleo nacionalizados anteriormente por el estado iraquí se hizo conforme a los parámetros de organización productiva estadounidense, etc. Se impone un tipo de organización por el país vencedor. Salvo en el caso de las sociedades bárbaras aisladas, cuyo relativismo es estrictamente funcional, y respondería a la necesidad de supervivencia de cada grupo en su medio (tal y como lo ha estudiado magistralmente Harris con su teoría del Determinismo cultural⁴¹), en el caso de los procesos históricos en los que las tribus, naciones, y pueblos entran en conflicto entre sí, las normas morales de cada pueblo no se pueden entender desde un punto de vista relativista, sino dialéctico. La conclusión, en este sentido, puede ser muy radical, como la que establece Bueno:

⁴¹ Véase, para el concepto de sociedades bárbaras, Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, y en relación con Marvin Harris, su artículo, “Determinismo cultural y materialismo histórico”, en *El Basilisco*, número 4, septiembre-octubre 1978; págs. 4-28.

“¿Hay que considerar, por tanto, que el único fundamento de los sistemas morales, en situación distributiva, reside en su capacidad funcional (en su cooperación a la fuerza de cohesión del grupo) y que el único fundamento de los sistemas morales en situación de confrontación reside en su superior potencia, en su fuerza? Sin duda, de acuerdo con nuestros principios. Pero esta conclusión no significa que, *por tanto* «estamos reduciendo la moral a la ley del más fuerte». Puede siempre añadirse que el más fuerte lo es porque, entre otras cosas, tiene un sistema de normas morales que le permite serlo, es decir, porque reducimos la ley del más fuerte al sistema de las normas morales, materialmente entendidas, y no al revés.”⁴²

El proceso de decantación de valores de carácter cada vez más universal habría ido realizándose a través de guerras y conflictos. Su ampliación habría supuesto, por una parte, un enorme sufrimiento a la humanidad, y al mismo tiempo, la dura conclusión de que quien acaba imponiéndose, al parecer, tendrá de su parte también el “mejor” sistema de valores. Es innegable que así considerado, el sistema de valores del nazismo alemán fue tan inferior al Comunismo soviético como la misma impotencia que sufrieron los alemanes para dominar a los pueblos eslavos, a quienes consideraban naturalmente inferiores y dignos de ser señoreados. La derrota del Tercer Reich es la derrota del nazismo, pero es, sobre todo, la victoria del Comunismo⁴³. Asimismo, la victoria del capitalismo radical anglosajón, es la derrota del comunismo soviético, y tal vez, en la medida en que ello tenga lugar, la derrota del capitalismo anglosajón será la victoria del modelo cultural comunista chino.

Interpretada así la historia, en términos hegelianos, pero renunciando a la idea de un *final* de la historia, cabe decir que, como apuntaba Huntington, la historia se irá perfilando como choques de civilizaciones, de códigos morales, de sistemas de normas enfrentados. Sólo la victoria virtual, histórica, por tanto temporal, de unas civilizaciones por otras, supondrá el mantenimiento de unos códigos morales frente a otros.

Ahora bien, tampoco esto nos tendría por qué garantizar que los cambios históricos son necesariamente avances morales, sino, simplemente, la confirmación de la victoria temporal de un modelo imperial frente a otros. La fortaleza atribuida a un estado, a una civilización, si no es definitiva, si no constituye el fin de la historia, será relativa al tiempo que dure su poder, y así también sus normas. Por tanto, salvo que contemplemos de manera seguramente gratuita e ideológica, que la historia es un camino de perfeccionamiento, cada victoria, supone, simplemente, el establecimiento de modelos culturales, patrones morales temporalmente victoriosos frente a otros, pero no superiores. Por tanto, serán relativos. Cuando Fukuyama estableció la idea del Fin de la historia, lo hizo pensando no solamente en la superioridad

⁴² Gustavo Bueno, *Op. Cit.*, pág. 69.

⁴³ Uno a veces se pregunta cómo es posible que ese pueblo pudiera, acosado por tantas circunstancias desfavorables, tanto internas como externas, ser capaz de afrontar esa dura guerra, y terminarla con éxito. He dicho muchas veces que el pueblo soviético no ha recibido el agradecimiento que verdaderamente merece el sacrificio de tantos millones de personas, en la lucha contra el nazismo. Aun hoy, es difícil encontrar alguna persona que sepa valorar más allá de lo que suele trasmítirse por las películas históricas, la importancia y la aportación que la URSS hizo a la derrota del nazismo.

militar, sino en la superioridad moral (y del video) correspondiente que se impondría necesariamente, antes o después. Así mismo lo hizo el marxismo. El final escatológico sería necesario, y se alcanzaría antes o después, según el marxismo clásico. Pero si no hay un final de la historia, no hay ninguna razón para suponer que los códigos morales de las culturas victoriosas históricamente son superiores moralmente; habrá que decir, simplemente, que cumplen su alternativa histórica y serán, antes o después, derrotadas. Ahora bien, nadie en este momento es capaz de afirmar que el código moral correspondiente con el imperialismo estadounidense anglosajón y su *american way of life* será derrotado por China, u otros países. Y mientras que no lo sea, la historia tendrá como último grito en moralidad, el liberalismo capitalista globalizador. Pero eso no lo hace definitivo, sino relativamente, temporalmente, superior.

Ahora, si al planteamiento de la ley del más fuerte, en cuanto a la afirmación de códigos morales en la historia se refiere, le añadimos la consideración de la justicia sin referencia a ninguna instancia, por así decir, universal o absoluta que no quede limitada al ámbito trascendental de las sociedades humanas en cuanto organizadas en grupos diferentes y en posible conflicto, la perspectiva materialista en cuanto a la moral nos abre un horizonte dialéctico sin tregua. Por ejemplo, Gustavo Bueno defiende así el principio fundamental de la moralidad:

“El principio fundamental de la moralidad es la justicia, entendida como la aplicación escrupulosa de las normas que regulan las relaciones de los individuos o grupos de individuos en cuanto partes del todo social: de donde se deduce que la aplicación de la justicia en sentido moral, puede conducir a situaciones injustas desde el punto de vista de otras morales.”⁴⁴

Si echamos un vistazo al párrafo anteriormente citado de *El Quijote*, la justicia distributiva es necesaria incluso entre una banda de ladrones. La película *El Padrino* gira en gran medida en torno al problema de una justicia rígida y necesaria para el mantenimiento de la propia banda. Así que, desde este punto de vista, no veo otro fundamento para la moralidad, incluso para la justicia, que el que se deriva de la regulación ética de los códigos morales conforme al principio fundamental de la sindéresis. Porque, ateniéndonos a lo anterior, las situaciones injustas desde el punto de vista de otras morales, sólo podrán resolverse o evaluarse en función de la capacidad de cada grupo para imponer su justicia a otros, si en la medida en que se imponga “su” justicia, estaría prevaleciendo que es precisamente por que esa justicia es moralmente mejor por lo que se acaba imponiendo: una especie de inversión de Trasímaco.

Lo cierto es que el conflicto entre ética y moral es un conflicto recurrente, porque los individuos siempre aparecen organizados en grupos con intereses contrapuestos. A su vez, entre los distintos grupos se producen también conflictos que hay que regular conforme a una instancia superior, que es el estado. Así, dice Bueno:

⁴⁴ Gustavo Bueno, *Op. Cit.*, pág. 71.

“En general, habrá que tener en cuenta que la política (el Derecho) coordina no ya sólo la ética con la moral, sino también las diferentes morales de grupos, clases sociales, &c., constitutivas de una sociedad política. Por consiguiente habrá que tener en cuenta que la convivencia que la acción política busca hacer posible es siempre una convivencia de individuos y de grupos en conflicto. Es puro idealismo dar por supuesta la posibilidad de una convivencia armónica que hubiera de producirse automáticamente tan pronto como todos los ciudadanos «se comportasen éticamente», después de recibir una educación adecuada. Ni siquiera cabe decir, con sentido, que este ideal de convivencia armónica es la expresión de un *deber ser*, porque lo que es utópico, lejos de poder presentarse como un deber ser, siempre incumplido, habría que verlo como un simple producto de la falsa conciencia.”⁴⁵

En suma, el estado es una instancia necesaria, inevitable, en la misma medida en que los individuos se organizan en grupos con fines diversos y en conflicto permanente. Luego, debe ser desde el estado, y no desde el individuo desde donde debería regularse y orientarse la conformación de una vida basada en el principio altruista de la ética radical. Porque el comportamiento ético debe ser impuesto, no nace de manera espontánea de cada uno de los sujetos humanos por el hecho de serlo. Debe ser educado, inculcado y obligado. Y tiene sentido también que los estados con mayor capacidad para gestionar los conflictos entre ética y moral, y los derivados de las normas de cada grupo en conflicto, o que permiten albergar una mayor complejidad en esos mismos conflictos, sin que estalle la sociedad, tengan también mayor capacidad para imponerse sobre otros estados y dominarlos.

3. El principal problema del planteamiento de Carlos París en relación con la ética radical, es, a nuestro juicio, que un enfoque materialista no puede dar por hecho que la fuerza de obligar de los deberes éticos, tal y como él mismo los concibe, en relación al altruismo, nazcan del propio individuo, sino de la sociedad, es decir del estado. Y por tanto, si queremos verdaderamente transformar la realidad, hay que hacerlo desde el estado, y no al margen del estado, esperando que sea el individuo particular coordinado con otros espontáneamente el que ponga en marcha el nacimiento de una nueva era para la humanidad basada en la justicia social y la igualdad de oportunidades.

De hecho, al tratar desde esta perspectiva el conjunto de problemas estructurales que configuran el presente de la globalización y sus males endémicos, aparecen todos los acontecimientos como efectos derivados del egoísmo de grupo, del nostrismo, del afán egoísta que sigue dominando al hombre. Pero, desde luego, cabe una lectura de todos los asuntos tratados desde la lógica de los estados y de los conflictos geoestratégicos que otorgan de nuevo a todos estos acontecimientos una lógica, un argumento que articula las partes en un todo coherente, frente a la visión atolondrada sobre la que caen los acontecimientos como las piedras que Zeus lanzó contra los indígenas que intentaron robar a Hércules los bueyes de Geriones, a su paso por Italia.

⁴⁵ Gustavo Bueno, *Op. Cit.*, pág. 87.

En este sentido, los acontecimientos que Carlos París va desgranando no solamente son fruto del egoísmo o del nostrismo, sino de la lógica de los estados y de los intereses geo-estratégicos. La guerra de Iraq, la de Afganistán, la de Yugoslavia, la de Siria, las revoluciones en el norte de África, el acoso a Irán y a Corea del Norte forman parte del proceso de desmantelamiento del orden internacional establecido en el contexto de la guerra fría, por la presencia insidiosa y rotunda de la Unión Soviética y su voluntad explícita de ser país hegemónico militar, estratégica e ideológicamente en el mundo. El nuevo orden que EEUU y sus aliados está tratando de imponer requiere una destrucción previa de los modelos políticos establecidos por influencia de la URSS, como son los estados del bienestar europeos que están siendo derribados, una influencia directa que comienza a verse comprometida todavía en vida de la URSS con la guerra de Afganistán. Ese nuevo orden supone la aparición de países independientes en el territorio de la antigua URSS, la unidad alemana que ha dado como resultado la difícil situación de la Europa actual, ya involucrada de lleno en el orden internacional naciente, sobre todo con el euro, y la reestructuración de toda la coalición de países no alineados. Los acontecimientos han sido terribles, pero más allá de la monstruosidad, resplandece una lógica implacable, los *arcana imperii*, la intromisión y la planificación, la presión de unos países, el compromiso objetivo por la conformación de un orden internacional favorable a los intereses de los países hegemónicos, la lucha, despiadada y oscura, por la hegemonía mundial, acontecimientos para los que la explicación en términos de egoísmo es demasiado reduccionista, genérica o etológica.

14. Cambiar el sistema

Ética radical apunta también a un problema concreto y fundamental: es posible un cambio de sistema, y no solo posible, sino necesario. Capitalismo frente a Socialismo o Socialismo, frente a Capitalismo. Y así planteadas las cosas, ciertamente, y tal y como está el mundo actualmente, tenemos que reconocer que esta ruta no es lo que podríamos considerar una ruta clara. No hay paraíso socialista, se hundió. El comunismo chino no lo entendemos, y no es lo que, desde luego, los pensadores de izquierda, como Carlos París, sueñan cuando dicen que es necesario un cambio radical, aunque desde el punto de vista histórico es el único modelo de izquierda política que se conserva en pie y necesariamente debería ser tomado en consideración a la hora de afrontar un nuevo horizonte de lucha política desde la perspectiva de la izquierda definida.

“Marx y Engels pensaron el futuro de la humanidad en función de un desarrollo unilateral de las fuerzas productivas. Por mi parte, considero que este desarrollo es susceptible de orientarse de múltiples formas, incluso antagónicas, según los valores que lo dirigen. Son las “decisiones radicales” que en mi planteamiento defiendo como objeto de la ética. Nuestra cultura actual está conformada en sus más diversos aspectos, por los valores impuestos a favor de las minorías dominantes. Conducirlo hacia la emancipación humana en su realidad planetaria es la misión del socialismo revolucionario, conformando la plenitud de una nueva cultura.” (pág. 31)

Según el materialismo histórico, en efecto, el desarrollo de las fuerzas productivas tendría como consecuencia la agudización de las contradicciones y el salto a la revolución socialista. Ahora bien, según Carlos París, este desarrollo de las fuerzas productivas no tiene por qué seguir un orden concreto, no es una consecuencia necesaria del desarrollo material sino que puede darse de muchas maneras. Luego, el paso al socialismo no se concibe como un salto histórico necesario, que se dará antes o después, en función de las contradicciones derivadas del propio desarrollo de las fuerzas productivas, sino que este paso tiene que venir determinado por un cambio de valores. Ahora bien, los valores que rigen el desarrollo de las fuerzas productivas actualmente, son los valores de una minoría dominante, mientras que el socialismo revolucionario, en virtud de otros valores, se supone, conducirá a la emancipación humana en su realidad planetaria dando lugar a la plenitud de una nueva cultura.

No son las contradicciones de clase las que acabarán por estallar, ni tampoco el desarrollo de las fuerzas productivas, sino un cambio en la mentalidad y en los valores de los hombres que están llamados a poner en marcha la revolución planetaria. Carlos París da por hecho que esta revolución tendrá un resultado en la plenitud de una nueva cultura. Desde el punto de vista filosófico materialista, cabe entender que el enfoque de Carlos París está en la línea del materialismo histórico en la medida en que propone un final de la historia, una plenitud final como resultado de la revolución socialista. Nuevamente, proyectando al futuro una realidad plena, nos quedamos en el presente con multitud de problemas cuya solución es necesaria y perentoria sin que tengamos que hacer una revolución total para afrontarlos. Un tal enfoque corresponde con una perspectiva filosófica basada en la idea de que es posible una resolución irreversible y definitiva de toda clase de conflictos. Por otro lado, si el análisis marxista proponía que los conflictos tienen una fuente objetiva, en el caso de París, lo que se observa es la necesidad de un cambio de mentalidad, o un cambio en la consideración de los valores que deben regir la revolución socialista: no los valores de la minoría dominante, sino los valores del socialismo revolucionario.

Ahora bien, ¿y si la sociedad no está en condiciones de asumir estos valores y prefiere “seguir oprimida por los valores de la clase dominante? Qué van a hacer los socialistas revolucionarios que van a llevarnos a la plenitud de una nueva cultura con estas gentes reacias a dejar de hacer lo que más les gusta, que es consumir, incluso para ser solidarios? ¿Reeducarlos como hacían los chinos en las granjas colectivas? Difícil situación, desde luego.

Al fin y al cabo de lo que se trata es de considerar cómo se transmiten los valores. Por una parte, ¿los valores dominantes son los de la clase dominante? ¿Acaso entonces los ciudadanos están ofuscados por valores que ellos consideran válidos pero que sólo sirven para oprimirlos? Y, si esto es cierto, ¿cómo se puede conseguir que la gente deje de operar en su vida conforme a esos valores? ¿Son los valores dominantes los que deciden el tipo de vida que tenemos? ¿Cuáles son los valores dominantes? En este sentido, podemos recordar ese grandioso diálogo de la película *Gladiator*, de Ridley Scott (2000), en el que Marco Aurelio y Cómodo hacen balance de su vida. Dice Cómodo:

“Una vez me escribiste, enumerando las cuatro grandes virtudes: sabiduría, justicia, fortaleza, y templanza. Constaté que no tenía ninguna de ellas. Sin embargo, poseo otras virtudes: ambición, se convierte en virtud si nos conduce al éxito. Ingenio, valor, tal vez no en el campo de batalla, pero hay muchas formas de valor. Devoción a mi familia, y a ti. Ninguna de mis virtudes figuraban en tu lista”.⁴⁶

Luego, mata a su padre. De modo que los valores no son necesariamente la solución al problema planteado por Carlos París, porque ninguno de ellos mantiene un nítido significado y puede ser enunciado para justificar diferentes conductas morales.

15. Ética radical y educación en valores

Ética radical quiere ser sobre todo un libro para dar razones contra la barbarie, una invitación a la acción, y en esa misma medida, la ética radical debe ser política. Porque, como decía Aristóteles:

“Pues, aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.”⁴⁷

Y de lo que habla Carlos París es de toda la Humanidad. Ahora bien, ¿es si quiera razonable seguir planteando la cuestión en estos términos, en términos de Socialismo frente a Capitalismo? Esto es lo que vamos a analizar en los siguientes párrafos.

La propuesta de París, *Ética radical*, se ofrece en una dirección diferente a la que encontramos en otros tratados de ética tradicionales. Así por ejemplo, la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles está planteada en términos definidos por la orientación de la acción individual en el marco de una sociedad que no se entiende como susceptible de ser cambiada, sino como una realidad que impone la reflexión acerca de nuestras propias acciones y la búsqueda de una definición clara de nuestros fines personales. En este mismo sentido se ofrece la *Ética para Amador*, de Savater, un libro destinado a orientar la acción del joven Amador en el marco de una sociedad democrática y constitucional para conformar, dentro de ella, como un marco político plausible, una vida buena, en la que Amador haya podido establecer adecuadamente sus propios fines. Sin embargo, el libro de Carlos París no está concebido en estos términos, porque da por sentado que los fines individuales, para que sean verdaderamente éticos, requieren un cambio total de la sociedad en la que se deben conformar esos fines. Ética radical es un libro de filosofía política que no concreta sin embargo una estrategia, que da por hecho que el mundo está guiado por el egoísmo y que sólo con un cambio en la mentalidad de las personas, hasta hacerse altruistas, será posible vivir una vida plenamente humana. Podríamos

⁴⁶ Véase en Youtube esta escena: <http://www.youtube.com/watch?v=MRIDLSXRFxU>

⁴⁷ Aristóteles, *Op. Cit.*, pág. 131.

compararlo con la *República* de Platón, pero en aquel libro, orientado efectivamente a la construcción de un estado en el que se regularán de la manera más humana posible los fines personales, se dan instrucciones precisas para la reforma del entendimiento, se dice cómo hay que educar a los hombres, cómo deben ser formados sus dirigentes, y cómo debe ser organizada la sociedad bella, buena y justa. La *Ética* de Spinoza insiste también en la reforma del entendimiento, ya inaugurada con su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. Pero ¿cómo podemos encauzar una moral altruista en el marco de la sociedad hiper-opulenta de la que gozamos actualmente, sin una intervención enérgica en la reforma del entendimiento? Ciertamente, se apuntan algunos problemas, la publicidad, la manipulación, los medios de comunicación de masas, la influencia de la técnica, pero no hay ninguna solución original. Mucho más razonable, pero más detestable, es la solución tecnológica que se atisba en los defensores de la neuroética, por ejemplo, que propone una reforma del entendimiento por la vía de la intervención genética, aunque esta solución, como dijimos antes, apunta hacia modelos sociales fascistas poco deseables.

París coincide, sin embargo, con algunos de los enfoques más pragmáticos, del estilo de Savater, en la ausencia absoluta de referencias acerca del estado como fuente de moralidad, como fuente de la fuerza de obligar, o como marco institucional que contribuye decisivamente a la conformación de la persona. Y sin embargo, su enfoque político hubiera requerido necesariamente la insistencia en la reflexión sobre el papel del estado en la conformación de la vida ética, por ejemplo, por la vía de la educación en valores. Se puede prescindir del estado si partimos del supuesto de que los valores “se manifiestan por sí mismos”, un supuesto que Gustavo Bueno considera, con razón, erróneo⁴⁸:

“(las mismas concepciones intuicionistas de los valores –dice Bueno-, no excluyen la idea de la necesidad de educar la intuición: aun cuando la estimación del valor de una sinfonía sea un proceso “intuitivo”, nadie podría menospreciar la importancia de la “educación del gusto musical” como preparación para que pueda tener lugar la estimación adecuada)”.

Ahora bien, como dice Bueno,

“La «educación en valores» sólo tiene sentido cuando se da por supuesta una tabla de valores determinada, que está siempre, además, enfrentada, en todo o en parte, a otras tablas de valores. Pero si no se hace referencia a la tabla presupuesta (lo que implica, por tanto, referencia a las tablas opuestas) se estará sugiriendo que los valores de los que se habla son exentos y absolutos o, por el contrario, que todas las tablas de valores tienen el mismo peso (que son todas compatibles con todas, lo que se opone a la tesis de la jerarquía de los valores), y que son los «valores de la tolerancia» aquellos que se toman como referencia principal para la «educación en valores». Pero los valores se encuentran siempre en conflicto con otros valores, así como están en conflicto las diferentes maneras de establecer las jerarquías de valores: quien pone en

⁴⁸ Bueno, *El sentido de la vida*, Op. Cit., pág. 45.

el lugar más alto de la jerarquía a los valores nacionalistas (en nombre de los cuales el grupo terrorista asesina a quienes no comparten su tabla de valores) o a los valores «vitales» del racismo o de la xenofobia, no puede ser «tolerado» por quien considere que, por encima de los valores del nacionalismo, del racismo o de la xenofobia, están los valores éticos; quien pone en el lugar más alto de la jerarquía a los valores religioso-místicos, no puede ser «tolerado» por quien pone, si no en el lugar más alto de la jerarquía, sí por encima de los valores místicos, a los valores lógicos de verdad. Es muy probable que quien se guía por la fórmula «educación en valores» sobrentienda sencillamente valores situados en la zona neutra (para los grupos sociales implicados) de la tabla, tales como valores democráticos, valores o virtudes vitales de autoestima, &c. Pero aún en este caso será preciso explicitar estos sobreentendidos, puesto que la «educación en valores» sólo tiene sentido en función de la crítica de los valores opuestos, y de su «experimentación» como contravalores. La educación del gusto musical, la educación en valores musicales de determinado rango, implica la «experiencia» con la *materia* valiosa (pongamos por caso, el *Clavecín bien templado*) y la experiencia del aborrecimiento de los contravalores. No cabe una «tolerancia» con los contravalores, porque la tolerancia no puede confundirse con equiparación; a lo sumo, se practicará la tolerancia con los que «carecen de gusto», pero no con los valores que ellos estiman. Tampoco tiene sentido, como un valor, el «respeto» a las necesidades que urde un echador de cartas, un adivino, un clarividente, un «resucitado» o quien dice tener relaciones sexuales con un extraterrestre. Tanto más «respetaremos» su persona cuanto menos respetemos las necesidades que sostiene, es decir, cuando tratemos de «curarle» de ellas destruyendo sus valores mediante los valores opuestos.”

Los valores morales conforme a los cuales los individuos guían su vida y su conducta moral deben ser adquiridos en el “mercado de los valores sociales” a través de la educación formal o informal, no cabe dejarlo al intuicionismo individual. Tampoco, desde luego, el individuo por sí solo podrá alcanzar aquellos principios universales cuya decantación trae consigo el conflicto permanente entre los hombres a lo largo de la historia, si no es por la educación.

16. Comunismo frente a capitalismo: un dilema recurrente

A lo largo de las sucesivas generaciones de la izquierda tal y como han sido establecidas por Gustavo Bueno, en *El mito de la izquierda*, desde su nacimiento con la Revolución Francesa, la cuestión del estado ha sido un motivo recurrente de discusión. Uno de los ideales repetidamente proyectado es el de la disolución del estado entendido como conjunto institucional al servicio de las clases dominantes. La idea de que el fin de las sucesivas revoluciones habría de dar como resultado la desaparición del estado ha sido esgrimida una y otra vez. Las discusiones no se centran en la cuestión del fin, sino de los medios para alcanzarlo. Sin embargo, una y otra vez las sucesivas generaciones de la izquierda han acabado reorientándose en la conformación del estado o en su refundación. En este sentido, salvo la generación correspondiente con el movimiento anarquista, todas las demás, tanto la

izquierda napoleónica, como la liberal, y la socialdemocrática, la comunista o la china, han alcanzado, antes o después, el poder político, y han puesto en marcha sus programas. Estos programas han supuesto, sistemáticamente, el reforzamiento del estado con el fin de realizar, en todos los casos, proyectos de igualación y redistribución de la riqueza, eliminación de privilegios y reorganización del sistema productivo para reforzar el propio entramado institucional de los estados. En esta línea, el comunismo soviético marcó la pauta y determinó sin duda el destino histórico del mundo durante el siglo XX, y particularmente el destino de Europa. La URSS fue, cualquiera puede verlo con echar un vistazo sin prejuicios a su vibrante historia, un modelo político para Europa (no en vano Trotski soñó con establecer la Unión de Repúblicas Soviéticas Europeas). Los llamados estados del bienestar nacidos después de la II Guerra Mundial adquirieron el aspecto de un capitalismo embrujado por la fuerza económica y política de los estados que regulaban el trasiego capitalista bajo férreas leyes políticas. El comercio internacional se encontraba también suficientemente regulado por la potencia ostensible de los estados. Cuando estos estados se orientaron hacia la regulación de los servicios públicos, los ciudadanos alcanzaron unas condiciones de existencia nunca antes imaginables, dando por ciertas aquellas premoniciones que Trotski dejó escritas en el prólogo a su *Literatura y revolución*. El comunismo soviético amparaba y legitimaba políticas estatales de amplio calado socialista que actuaban promocionando sistemáticamente a la sociedad en una especie de flujo ascendente. Al tener bien mantenidos los sistemas de promoción social públicos e igualitarios, el sistema de promoción social seguía alimentando el mejoramiento de la sociedad. La rebelión de las masas que denunciaba Ortega dio como resultado estos modelos políticos en donde se afirmaban figuras como la del funcionario público, empresas públicas, bienes públicos. Instituciones que, sin duda, nunca hubieran sido posibles si hubieran dependido de la llamada “iniciativa privada” a secas.

Sin embargo, este proceso de promoción social fue capturado por la sociedad de consumo y la amplia oferta de bienes y servicios al alcance de los bolsillos de esta enorme masa de clase media que rellenaba casi todo el espectro social. El consumo, la vorágine del poder de los medios de comunicación de masas, y la constante batalla contra el comunismo iban en una misma dirección. La guerra fría determinó el fin de la URSS y de ese orden internacional que se amparaba en ella, un orden en el que los criterios socialistas se imponían a la presión del capitalismo desregulado. La caída de la URSS ha dado lugar a la era de la globalización. Ahora, las corporaciones multinacionales han tomado la delantera a muchos estados, mientras que con otros colaboran porque coinciden en los proyectos políticos e ideológicos. De ese modo, los antiguos estados del bienestar, como España, ofrecen, como lo hizo la URSS con su caída gestionada por el FMI, unas expectativas de negocio fabulosas, no solamente por las riquezas sociales acumuladas, sino también por las aspiraciones vitales de sus habitantes, potenciales consumidores. Los movimientos de izquierdas se han volcado ahora en la defensa del llamado sector público y de criterios de racionalidad productiva y social que son indiscutibles. Y hay que decir que su acción es coherente con lo que siempre ha sido la izquierda en ejercicio, no en su representación, ciertamente. El socialismo de estado es la única manera de organizar

racionalmente, con justicia y libertad, a los hombres. Sin embargo, tiempos de hierro se acercan por el horizonte cuando junto a un liberalismo radical en lo económico se refuerzan las leyes represivas y los instrumentos de coerción social, tal y como se está experimentando en España. El modelo social que lucha por nacer es un engendro ya aplicado con éxito en Rusia, y seguidamente experimentado en aquellos países que bajo el euro han perdido ya de hecho su soberanía y su libertad, así como su dignidad nacional. Creo, por tanto, que la lucha política, la ética radical, debe centrarse en el ámbito del alcance de nuestras operaciones políticas, es decir en el estado al que pertenecemos (Europa no está a nuestro alcance, nadie vota en Europa. Europa es una entelequia dirigida por oligarcas), porque el altruismo como estrategia, cuando se dirige a la Humanidad, sin parámetro político alguno, disuelve su potencial en un horizonte indefinido.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, ed. Gredos, Madrid 1985.
- José María Bermúdez de Castro, *El chico de la Gran Dolina. En los orígenes de lo humano*, ed. Crítica, Barcelona 2002.
- Gustavo Bueno, “El espacio antropológico”, en *El Basilisco*, número 5, noviembre-diciembre 1978; págs. 57-69.
- Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa eds., Oviedo 1996.
- Gustavo Bueno, “La Etología como ciencia de la cultura”, en *El Basilisco*, segunda época, número 9 (verano 1991), páginas 3-37.
- Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha*, Ediciones B, Barcelona 2003.
- Gustavo Bueno, “Conceptos conjugados”, en *El Basilisco*, 1ª época, nº 1, 1978, páginas 88-92.
- Gustavo Bueno, “Determinismo cultural y materialismo histórico”, en *El Basilisco*, número 4, septiembre-octubre 1978; págs. 4-28.
- Lino Camprubí “El Estado, la civilización del «salvaje Oeste» y la idea de capitalismo” en *El Catoblepas*, 117: <http://www.nodulo.org/ec/2011/n117p14.htm>).
- Adela Cortina, “¿El fracaso de la educación?”, en *El País*, 1 de septiembre de 2012.

- Christopher Caudwell, *La agonía de la cultura burguesa*, Anthropos, Barcelona 1985; (Traducción de Vicente Romano).
- Darwin, *El origen del hombre*, 1871 Pablo Huerga Melcón, "Notas para un enfoque filosófico materialista de la Globalización", en
- Stephen Jay Gould, *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets eds., Barcelona 2004.
- Pablo Huerga Melcón, *La otra cara del Guernica*, Zahorí, Gijón 2011.
- Pablo Huerga, *El fin de la educación*, Eikasía ed., Oviedo 2009.
- Pablo Huerga, "El mono vestido", en Pablo Huerga, *La otra cara del Guernica*, Zahorí eds., Gijón 2011.
- Pablo Huerga Melcón, "Stalin y la historia de la ciencia en la URSS", publicado en *El Catoblepas*, 81, Noviembre de 2008. También en *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Nº. 20, 2008, págs. 325-356 (<http://www.ucm.es/info/nomadas/20/pablohuerga.pdf>)
- R. y J. Medvedev, *El Stalin desconocido*, Crítica, Barcelona 2005
- David Joravsky, *The Lysenko Affair*, The University of Chicago Press, Chicago 1970.
- Naomi Klein en *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Madrid 2007.
- Samuel Lilley, *Hombres, máquinas e historia*, Artiach, Madrid 1973.
- Domenico Losurdo, *Stalin, Historia y crítica de una leyenda negra*, ed. El viejo topo, Barcelona 2011.
- Gerald D. Nash, *The Federal Lanscape: An Economic History of the Twentieth-Century West*, The University of Arizona Press, Tucson 1999.
- Pedro Olalla, *Historia menor de Grecia*, Acantilado, Barcelona 2012.
- Arcadi Oliveres, *¡Ya basta!*, Cuadrilátero de libros, Barcelona 2012.
- Carlos París, *Ética radical*, Tecnos, Madrid 2012.
- Carlos París, *El animal cultural*, ed. Crítica, Madrid 2000.
- Carlos París, *Mundo técnico y existencia auténtica*, Revista de Occidente, Madrid 1958.
- Carlos París, *La universidad española actual-Posibilidades y frustraciones*, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1974.
- Carlos París, *Fantasía y Razón Moderna. Don Quijote, Odiseo y Fausto*, Alianza Editorial, Madrid 2001.
- Carlos París, *Memorias sobre medio siglo- De la Contrarreforma a Internet*, Ediciones Península, Barcelona 2006.
- Joseph E. Stiglitz, *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid 2002 (Traducción de Carlos Rodríguez Braun).