

## ENSAYO SOBRE EL SENTIDO ÉTICO Y LA IDEA DE PROGRESO

Javier Martínez Contreras  
Universidad de Deusto

*Resumen: Se plantea una reflexión sobre qué es y cómo se elabora el sentido ético presente en toda forma de vida humana. Se propone un itinerario que comienza con la narración de algunas situaciones en las que se ponen de manifiesto preguntas que se antojan urgentes en estos tiempos: conflictos reales entre formas de valoración y acercamiento a la realidad con tintes en general muy violentos. En un segundo paso se trata de encauzar los posibles desarrollos de esas preguntas, de manera que podamos agudizar un cierto olfato respecto al sentido ético de la existencia humana describiendo y analizando los mecanismos racionales y afectivos implicados en su elaboración, para terminar con algunos apuntes que permitan seguir pensando y desarrollando los aspectos positivos de las formas de vida sin perder de vista sus patologías.*

Las páginas que siguen se ocupan de un tema que supone un desafío con tintes muy personales. Se trata de pensar sobre el sentido ético de la existencia. Un sentido que no es uno, sino muchos, vivido y concretado de muchas maneras, y del que se tiene la sensación, en nuestro entorno cultural al menos, de que está perdido o sumergido en las arenas de una confusa nebulosa que recibe casi todas las culpas: el nihilismo. La reflexión sobre el sentido ético de la existencia surge de la preocupación que despierta el espectáculo que ofrece el entramado de relaciones entre seres humanos establecido en el planeta: visto con una cierta distancia es como para alarmar hasta comprometer el sueño. También surge de la necesidad de pensar, en toda su amplitud, el desarrollo de la existencia que pueda merecer el calificativo de humana. En lo que a mí respecta, la urgencia de esta reflexión no se debe a que esté convencido de que estemos “perdiendo valores”, como se oye con cierta frecuencia, o porque crea que “ya no hay moral”, según suele diagnosticarse quizá con cierta rapidez. No hay forma de vida que no maneje reglas, que no asuma

una moral, la cual puede, cómo no, entrar en conflicto con otros códigos morales existentes tanto al interior de esa forma de vida como en otras.

El asunto, a mi entender, es de muy otra índole. Parece que quizá se trate de pensar sobre el sentido ético que desarrollamos en las formas de vida en las que nacemos y nos socializamos, y en las que introducimos variables que configuran el abanico –más o menos amplio– de comportamientos posibles, aceptados o rechazados. En el fondo, siguen en juego las cuestiones que configuran y concretan ese sentido ético inherente a toda forma de vida humana: ¿por qué un comportamiento es preferible a otros? ¿Qué nos impulsa a comportarnos conforme a unas determinadas normas morales? ¿Seguimos siendo discernidores de comportamientos o los procesos de emancipación de la modernidad nos han liberado también de esta tarea y el mundo moral comienza y termina con y en cada uno, sin posibilidad de ir más allá de su propia piel?

Nuestra realidad existencial sigue dando que pensar. A todas luces. Me propongo entonces un itinerario que comienza con la narración de algunas situaciones en las que se plantean ciertas preguntas que se me antojan urgentes en estos tiempos. Desde ahí, en un segundo paso, abordaré una reflexión que intente encauzar los posibles desarrollos de esas preguntas, de manera que podamos agudizar un cierto olfato respecto al sentido ético de la existencia humana, para terminar con algunos apuntes que permitan seguir pensando y desarrollando los aspectos positivos de las formas de vida sin perder de vista sus patologías.

En ningún caso entiendo posible ofrecer algo más que intuiciones, a lo sumo sugerencias, en y sobre un tema que, como la existencia misma, siempre está abierto, y, como las mismas formas de vida en las que se cultiva, requiere de la flexibilidad suficiente como para generar modificaciones sin perder lo que de la experiencia acumulada y fijada en las tradiciones morales sigue siendo relevante, quizá imprescindible, para el gobierno del comportamiento individual y grupal.

Como espero poder mostrar, la categoría del progreso no es, creo que en ningún caso, una categoría que pueda usarse sin reparos en el ámbito de la ética o de la moral. Por mucho que crezcamos en el planteamiento de nuevas perspectivas de reconocimiento de derechos, problemas éticos, ejercicios de responsabilidad y demás, no hay modo de librarse de todo aquello que esas aportaciones pretenden mantener bajo control. La historia abunda en pronunciamientos loables del ser humano sobre sí mismo y el respeto debido a su dignidad, pero también, y simultáneamente, en acontecimientos que desmenten la efectividad real y práctica de tales pronunciamientos, poniendo muy en cuestión el hecho de que lo formulado haya pasado a formar parte de las formas de vida en la que se dice ha sido asumido. Siempre cabe la posibilidad de que el comportamiento despreciado sea repetido. Siempre cabe que una sensibilidad ética se ignore y se manipule torciéndola hasta hacer de ella instrumento de aquello que se quiere evitar por encima de todo. Por eso el

saber en el ámbito de la ética tiene ese carácter reiterativo, o mejor, ese carácter “*sisífico*”<sup>1</sup> que lo hace tan peculiar, y que, como saber práctico que es, no implica un grado de conocimiento en términos teóricos, sino sobre todo grados de crecimiento y, en tal caso, connota y denota sabiduría, la cual se desarrolla en la finura del análisis y en la gentileza, integridad y entereza de las elecciones de comportamiento. Como sospechaba Sócrates en el *Menón*, parece que no hay posibilidad de enseñar la virtud; no hay modo de enseñarle a alguien a hacer algo bien, sería tanto como hacer pasar algo de la nada al ser. Lo que sí es posible es ayudar a alguien a recordar cómo hacer algo bien, pues no se sabe que se sabía hasta que alguien nos ayuda y hace surgir lo mejor atesorado en cada uno. El objetivo de la educación es precisamente ayudar a ser lo mejor de sí, y a ese servicio consagró Sócrates su quehacer. La mayor aspiración de lo que sigue es proponer cómo sucede ese recuerdo que nos presenta un buen hacer, que es, a la vez, un buen ser.

## I. LO QUE DA QUE PENSAR

Debo aclarar de antemano que todas las situaciones que aquí se presentan son situaciones reales. En ningún caso se trata de experimentos mentales ni de situaciones de laboratorio, ni de ficciones pensadas *ad hoc*. Todas ellas exponen momentos vividos y recogidos directamente de sus protagonistas.

La primera situación se plantea en los términos siguientes. Un transeúnte va caminando. Acaba de comer tranquilamente en su casa y atraviesa un parque para incorporarse de nuevo a su trabajo y enfrentar la media jornada que tiene ante sí. Va dando vueltas en su cabeza a los asuntos pendientes sobre su mesa. Está un tanto ensimismado, de manera que sólo presta la atención estrictamente necesaria al entorno que está atravesando. En un lugar del parque, un tanto transitado un día tan bueno como ese, un señor que acaba de aparecer a su lado desde un camino lateral, se lleva la mano al pecho, respirando con dificultad, se arrodilla y cae al suelo, quedando tendido boca arriba. Sigue respirando con dificultad, los ojos están en blanco, está pálido y parece perder el conocimiento. Nuestro transeúnte se para, se agacha y echa mano de su teléfono para llamar a los servicios de urgencia. Una pareja que ve la escena desde unos metros de distancia grita al transeúnte que están llamando ellos, y enseguida afirman que una ambulancia está en camino. El transeúnte sigue al lado del señor que no responde a ningún estímulo

<sup>1</sup> Esta expresión que creo tan afortunada, “la ética sisífica”, que tan bien recoge la necesidad de volver una y otra vez sobre el comportamiento moral y sus opciones, en el intento de realizar un proceso de aprendizaje a partir de las interacciones con los otros y la propia introspección, buscando un mejor hacer ligado indefectiblemente en este caso a un mejor ser (porque se es más pleno, más feliz), se la debo a la brillantez y cortesía de Ibon Zubiaur, que ha planteado con agudeza y finura alguna situación paradigmática como en “La proximidad del mal”, en *Letras Libres* 30 (2004) 76-77; “El gesto inútil”, en *Letras Libres* 54 (2006) 79-81; “Tadeusz Sobolewicz”, en *Letras Libres* 36 (2004) 88-89 y “Günter Grass: conciencias quebradas”, en *Letras Libres* 93 (2006) 90-91.

externo. En esto, aparece otro individuo que parece saber lo que hay que hacer: llega, pide tranquilidad, se agacha, afloja el cinturón del desfallecido para facilitarle la respiración, lo cambia de postura y lo acomoda... todo como quien sabe lo que hay que hacer. Hasta que empieza a revisar los bolsillos del accidentado buscando su cartera. La saca y rebusca dentro de ella. Encuentra lo que parece una abultada suma de dinero y pretende quedarse al menos con una parte. El transeúnte le recrimina su actitud con rotundidad y le conmina a dejarlo todo en su sitio. El supuesto profesional mira al transeúnte, se levanta sin decir palabra, tira la cartera sobre el pecho del accidentado y se va. El transeúnte vuelve a echar mano de su teléfono, pero el accidentado comienza a reaccionar y en un tiempo sorprendentemente rápido parece recuperarse, se incorpora, y comienza a pedir disculpas al transeúnte, que está desconcertado y muy preocupado por toda la situación. El accidentado se explica: todo es una situación ficticia creada para ser filmada con cámara oculta. El director de la filmación se acerca, al igual que casi todo el equipo, a pedir disculpas viendo el estado de nervios del transeúnte. La pretensión del equipo –explican– es poner a gente normal ante una situación de tensión importante e inesperada, y ver cómo reacciona. Manifiestan que el transeúnte es el primero que se ha parado y que lo más habitual es que la gente pase de largo. El transeúnte sólo alcanza a negar su permiso para que usen las imágenes filmadas y les pide que piensen lo que están haciendo, que eso, así planteado, no es de recibo. Llega tarde al trabajo, así que sin poder dedicar el tiempo que se merece a debatir con el equipo de filmación y sus actores, se da media vuelta y se va.

El segundo escenario para pensar se desarrolla en un aula universitaria, en el marco de una asignatura de ética profesional en último año de carrera. Se planteó la misma situación en dos grupos diferentes de alumnos, el mismo día, con idéntico resultado. Se les plantea la siguiente situación: como todos saben, en los campos de concentración alemanes se realizaron experimentos médicos con los prisioneros. Obviamente ni se pedía consentimiento, ni se les informaba de nada, ni se tenía, por supuesto, ningún tipo de consideración. Sencillamente eran estupendas cobayas humanas. El acuerdo internacional tras el término de la guerra es tajante en cuanto al uso de los resultados de los ensayos médicos realizados en tales condiciones. Sencillamente se dan por inexistentes. No se usan. La mayoría de los alumnos no comprendía por qué. Entendían que un acuerdo así carece de sentido, es casi absurdo: si el daño ya está hecho, si ya lo han pasado mal, al menos que todo ese dolor, todo ese sufrimiento, tenga alguna utilidad y sirva para que la salud de otros pueda salir beneficiada. Tan sólo dos alumnos de cada uno de los grupos, tras pensar durante apenas unos instantes, consideraron que tal acuerdo no sólo tiene sentido, sino que es imprescindible. Hacer uso de aquellos resultados equivaldría a dar por buena la forma de obtenerlos, de manera que se asumiría que las atrocidades cometidas son útiles, y por tanto, tienen valor. De ese modo, en caso de utilizarlos, la barbarie quedaría, al menos parcialmente,

redimida. Y eso no puede ser, incluso aunque haya que pagar el precio de determinadas “utilidades”.

La tercera situación hace referencia a varias conversaciones mantenidas con diferentes campesinos mayas de Guatemala, en diferentes aldeas del país, a propósito de las masacres realizadas por el ejército en los años ochenta y noventa del pasado siglo. Era una pléyade de relatos estremecedores de boca de supervivientes directos de las masacres, o de familiares capaces de reconstruir con toda viveza escenas de una violencia cuya calificación es como la de toda violencia que hasta la fecha hemos conocido: estremecedora, brutal, inexplicable, injusta, devastadora, inolvidable... Sobre todo cotidiana, porque pasa a formar parte sin remedio de la historia personal y colectiva. No es este el lugar de relatar ninguna de esas escenas de pesadilla. Pero sí una escena desarrollada en un aula de una universidad guatemalteca en la que la docente plantea aquellos años y elabora una disertación sobre la relación entre la seguridad nacional y su necesaria vinculación con los derechos humanos. Al día siguiente, una alumna, hija de militar guatemalteco implicado en los “operativos” de aquellos años, y por tanto con responsabilidad directa en la violencia que narran las víctimas, reprocha a la docente su discurso porque habló con su padre del asunto y la visión del aguerrido militar es que “los indios sólo así entienden”.

Una última circunstancia. Esta vez no se trata de un relato de situación. Es la impresión derivada de la lectura de un libro de un autor vasco afincado desde hace varios años en Alemania. El libro, titulado *Los peces de la amargura*, es un relato casi descriptivo, en todo caso frío, sin paños calientes, de las situaciones vitales asociadas a la violencia presente en el País Vasco<sup>2</sup>. Víctimas del terrorismo, hijos de las víctimas que crecen en entornos en los que están marcados sin saber por qué, jóvenes que inician su camino como “liberadores” del pueblo, vecinos considerados “traidores” a la causa que reciben el trato consecuente con su osadía... Por esas páginas desfilan todos los personajes que viven esa atmósfera violenta. El panorama está bastante completo. Pero a mi juicio, lo mejor del relato no es el análisis introspectivo de los personajes, sino el reflejo preciso, cabal y exacto de las relaciones que se van tejiendo en torno a lo que se puede decir, o no, en un contexto mediatizado por una violencia explícita que todos saben de dónde viene y a dónde va. El resultado es el retrato de una sociedad enferma que termina por acostumbrarse a sus miradas miopes y sesgadas para poder sobrevivir a su propia situación, francamente irrespirable.

<sup>2</sup> El autor del texto que aquí citamos, Fernando Aramburu, explicó sus motivaciones y pretensiones a la hora de escribir ese texto en el discurso que pronunció en la Real Academia Española con motivo de la entrega del Premio Real Academia Española por ese trabajo. Está recogido en “Terrorismo y mirada literaria”, en *Claves de Razón Práctica* 190 (2009) 4-6.

## II. EL SENTIDO ÉTICO DE LA EXISTENCIA

Si presento estas narraciones no es porque respondan a criterios de especial escándalo (hay en los periódicos de todos los días noticias que cumplirían muchísimo mejor las exigencias de este criterio) ni porque las considere especialmente importantes o trascendentales. Lo que sí creo es que son suficientemente representativas, incluso paradigmáticas, de la cuestión que se plantea con rotundidad en torno al sentido ético de la existencia. Sentido que es con frecuencia discutido en cuanto puesto en tela de juicio a la par que el sentido de la existencia, o en cuanto se intenta descubrir uno único que sirva para reducir la pluralidad de ofertas morales presentes en nuestros entornos sociales. En todo caso, lo que quiero mostrar a través de estas situaciones es que tras todas ellas es posible caer en la cuenta de una serie de elementos comunes que se metamorfosean según las circunstancias y los sujetos, pero que configuran de hecho un sentido ético de la existencia humana. Trataré de explicarme.

El transeúnte, el profesor, el cooperante y el lector de las narraciones anteriores están atrapados en una situación en la que entran en colisión diferentes formas de situarse en la realidad. Cada una de esas formas de situarse activamente en los diferentes entornos circunstanciales es un modo elegido o no, pero eficaz, de construirse uno a sí mismo, una forma de desarrollarse como ser humano. En realidad, puede decirse de forma muy elemental y sucinta que vivir no es más que un constante interactuar con un medio (natural, social, político, económico, religioso, intelectual, afectivo, etc.)<sup>3</sup>. El resultado de esa interacción, si es positivo, queda recogido (bien en el código genético, bien en cualquier otra forma intelectual de almacenamiento y acumulación de experiencia) y si no es satisfactorio bien se desecha o bien conduce a la desaparición de la especie incapaz de adaptarse. En el caso de la especie humana, la interacción con el medio nos impone la necesidad de adoptar comportamientos explícitos, de discernirlos y, en consecuencia, preferirlos, pues no es el instinto puro el único elemento que parece gobernar el comportamiento. Ese es un mecanismo muy complejo que a menudo realizamos de una manera que puede parecer espontánea, pero que en realidad responde a un largo y laborioso proceso de aprendizaje<sup>4</sup> realizado en el marco de una forma de vida en la cual asumimos, como por ósmosis, valores y sentimientos, que aprendemos a discriminar de manera muy eficaz, hasta el punto de que logramos automatizar respuestas que se rigen por tales criterios.

<sup>3</sup> Una obra y pensamiento notable y poco conocido, que entiende el universo como un sistema de seres en relación, de manera que cada uno se define no en función de sí mismo, sino precisamente en función de las relaciones que lo constituyen, es la obra de Ángel AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993ss., VI vols.

<sup>4</sup> Un estudio reciente y exhaustivo sobre esta cuestión, recogiendo aportaciones de la filosofía, la neurociencia y la psicología, es el ofrecido por Marc. D. HAUSER, *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, Barcelona, Paidós, 2008.

Parece que el mecanismo que acabamos de describir de forma tan somera no sería muy diferente del proceso de aprendizaje en cualquier otro animal social, salvo quizá por los ámbitos en los que se puede desmenuzar el entorno que hemos denominado “medio” en el caso propio del ser humano. Sin embargo este mecanismo de aprendizaje en el ser humano tiene una característica que lo convierte en único más allá de los campos concretos de su puesta en juego: el ser humano irrumpe en la naturaleza como un ser viviente con carácter histórico<sup>5</sup>.

Esto quiere decir varias cosas. En primer lugar, que el ser humano no ha ligado el despliegue de su vida a determinados ecosistemas, es decir, no ha modelado sus genes en función sólo del medio ambiente concreto en el que se sitúa; ciertamente hay variaciones adaptativas que responden al medio ambiente, pero son menores con respecto a la carga genética común por todos compartida. Esta es probablemente la raíz de uno de los elementos de mayor importancia para la consideración moral del ser humano: la libertad, de la que más adelante nos ocuparemos con cierto detenimiento. Pero esta toma de distancia con respecto a las determinaciones que la naturaleza parece imponer a las demás criaturas, sin suponer un desapego absoluto, abre a su vez el mundo de la historia. La vida de la especie humana se ha desarrollado en contextos muy diferentes a lo largo del tiempo y el espacio, y ha sido capaz de guardar memoria de tales aprendizajes. En esos ensayos de vida encontramos multitud de maneras de amar, de saber, de cultivar la sensibilidad, de alimentarse, de hacer la guerra y vivir en paz, de elaborar artefactos técnicos, de trabajar, de cultivar el ocio, las artes y establecer relaciones familiares y sociales. Todos esos modos y estilos históricos de ser humano son los que se denominan, en palabras de Eladio Chavarri, *formas de vida*<sup>6</sup>. El concepto *forma de vida*, tal como lo elabora este autor, nos remite “al arraigo social de una persona, a su peculiar modo de ser hombre junto a otros hombres”<sup>7</sup>. Obviamente, las formas de ser humano junto a otros seres humanos están enmarcadas por condiciones biológicas, ecológicas, políticas y también culturales. Toda forma de vida es un marco que hace posible, y por ello simultáneamente limita, experiencias humanas. No nacemos ni nos desarrollamos en un medio vacío o vaciado de humanidad, más bien vivimos experiencias propiciadas o incluso en ciertos casos, prefijadas, que configuran con su impacto la humanidad individual y social.

<sup>5</sup> Considero especialmente relevantes los análisis que el profesor Eladio Chavarri López de Dicastillo ha ofrecido en diferentes obras en torno a esta temática y que tenemos muy en cuenta al redactar estas páginas: *Ensayos en torno a la Racionalidad*, Salamanca, San Esteban, 1990; *El cerco de la razón desarrollista*, Salamanca, San Esteban, 1991; “Dimensiones de los valores” en la obra colectiva *Valores Marginados en nuestra sociedad*, Salamanca, San Esteban, 1991; *Perfiles de nueva humanidad*, Salamanca, San Esteban, 1993; “Modelos humanos convocados a juicio”, en *Tiempos de Crisis*, Salamanca, San Esteban, 1995; *Nuestro arquetipo humano. Trazos de su razón soberana*, Salamanca, San Esteban, 1997; *La carga vital de la ciencia*, Salamanca, San Esteban, 2006.

<sup>6</sup> Cf. Eladio CHAVARRI, “Modelos humanos convocados a juicio”, p. 37.

<sup>7</sup> Eladio CHAVARRI, “Dimensiones de los valores”, p. 39.

Y en segundo lugar, el carácter histórico que hace único al ser humano significa que su vida ha sido ensayada de múltiples formas de vida de las que se guarda memoria, que cristalizan en ese entramado que recibe el nombre de forma de vida o de cultura, si se prefiere, entendiendo con ello los moldes –abiertos, cambiantes, modificados y modificables– en los que cultivamos la humanidad respectiva.

Ahora bien, ese entramado tejido por las interacciones con el medio que la memoria atesora para su transmisión debe su carácter histórico a un elemento que todavía no hemos mencionado pero que resulta imprescindible en el estudio del ser humano y su eticidad: la razón. Efectivamente, no interactuamos con nuestro medio abordando los problemas que nos presenta sólo dotados de la fuerza del instinto encauzado por las habilidades desarrolladas por nuestra biología en términos sensoriales. Nosotros contamos con la razón.

¿Pero qué designa ese término? ¿Es posible saber de qué hablamos cuando hablamos de razón?<sup>8</sup> Es probable que podamos estar de acuerdo a la hora de calificar la razón como una *dynamis*, término que en la filosofía griega designa una forma de ser abierta a un amplio abanico de manifestaciones en principio carente de determinaciones previas. Por tanto, hablamos de un modo de ser abierto a la sorpresa, indeterminado y en consecuencia capaz de determinarse de mil y una formas distintas. Si la razón, como pretendemos, es entonces una *dynamis*, sólo es cognoscible en el momento en el que se determina, en el momento en el que su capacidad, su potencialidad, se hace operativa en un determinado ámbito produciendo un resultado.

Como puede observarse, la razón así caracterizada es una capacidad, una potencia, en desarrollo continuo, y por tanto, profundamente histórica, que se manifiesta en las diferentes experiencias humanas, concretándose en lo que podemos llamar “racionalizaciones”, y a los discursos paralelos, “racionalidades”. Toda esa serie de racionalizaciones y racionalidades, manifestaciones históricas de la razón, la concretan, la hacen visible e identificable, y sin embargo, ninguna la agota, de manera que no puede ser identificada con una de esas manifestaciones de forma excluyente, como si una racionalización ocupada de la mejora de un sistema de riego, o una racionalidad como la científica, pudiesen considerarse sin abuso como la actualización definitiva, el desarrollo acabado y perfecto, último, de la razón (que en ese caso abandonaría su carácter de *dynamis* para asumir el de *ergon* [obra]), aún cuando es cierto que toda *dynamis* apunta en su desarrollo hacia una meta de realización definitiva, perfecta, que fue denominada entelequia (*en telos ekhein*).

---

<sup>8</sup> Uno de los estudios más completos sobre el concepto de razón y la posibilidad de seguir pensándolo en el actual panorama filosófico es el de Wolfgang WELSCH, *Vernunft. Die zeti-genössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Fankfurt, Suhrkamp, 1996.

Entre las posibilidades de concreción que la razón ofrece, y la de mayor interés en lo que aquí tratamos, se encuentra la que podemos llamar *razón valorativa*<sup>9</sup>, presente en toda forma de vida. Su concreción consiste en desplegar unos mecanismos eficaces que nos permiten movernos en la experiencia valorativa, que me atrevo a calificar de núcleo duro de cualquier propuesta de humanidad o de cualquier forma de vida. La experiencia valorativa es esa singular relación que el ser humano establece con su entorno, en la que el trato con cada uno de los elementos o relaciones que configuran el medio es gobernado por un interés que responde a una necesidad sentida con mayor o menor urgencia, más o menos perentoria. Los criterios para establecer las valoraciones respectivas de cada uno de los elementos y relaciones que configuran el medio están contenidos en la forma de vida en la que aprendemos a ser humanos. En definitiva, parece que todas las relaciones que establecemos obedecen a una serie de intereses (cognitivos, técnicos, afectivos) que a su vez son calificados de valiosos o carentes de valor, es decir, que a su vez están teñidos por un interés valorativo. El interés valorativo requiere poder expresarse mediante conceptos, los conceptos valorativos, que siempre se expresan en pares de términos antagónicos: útil-inútil, rico-pobre, justo-injusto, bello-feo, etc... De hecho, nos expresamos con notable frecuencia sobre las cosas con las que interactuamos componiendo juicios que asignan valores o contravalores aprendidos en nuestra forma de vida. Tales juicios valorativos no dicen qué son las cosas sobre las que nos pronunciamos, sino qué consideración nos merecen: asignamos valor a aquello que nos ofrece cierta plenitud o contribuye a nuestra realización humana según el modelo asumido (individual o colectivamente, en este caso es igual), y asignamos contravalor a lo que supone deficiencia, impedimento o imposibilidad con respecto a la plenitud modélica a la que se aspira.

Esta dinámica no es una dinámica, con todo, estrictamente determinada. Si bien es cierto que hay una dimensión fáctica en la asignación de valores, es decir, hay un uso efectivo común, ordinario, compartido por la generalidad o mayoría de participantes en una forma de vida –lo que podría considerarse como la dimensión moral–, hay también una dimensión valorativa axiológica o crítica, que usa la asignación de valores con un sentido muy distinto del fáctico, en el que de hecho se ponen en tela de juicio los modelos ofrecidos por las formas de vida, juzgando sus respectivas calidades humanas –lo que podría considerarse como la dimensión ética–. En ambas dimensiones, la relación valorativa se establece conforme a una base que sirve de apoyo al vínculo que se propone y encuentra expresión en el juicio valorativo. Esa base, ese fundamento, es bifronte: por un lado tenemos a la persona que valora; por otro, aquello que es valorado. Del lado de la persona tenemos necesidades, percepciones, aspiraciones, afectos y sentimientos específicos.

<sup>9</sup> Véase al respecto el ensayo de Eladio Chavarri, "Paradigmas de razón valorativa", en *Ensayos en torno a la racionalidad*, pp. 175-196.

Del lado de las cosas tenemos las características objetivas que pueden encajar con esos elementos presentes en quien valora, a menudo expuestos en forma de demanda, necesidad o carencia, hasta el punto de colmarlos. Entre ambos extremos del vínculo median unos cánones regulativos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino que apuntan hacia un cierto *deber ser* que cada forma de vida establece desde su propia experiencia, y que obviamente cambian de una forma de vida a otra. Resulta entonces que las formas de vida difieren básicamente en la oferta específica de humanidad que presentan, pero en todas ellas la razón histórica se concreta en un ejercicio valorativo fáctico y axiológico que constituye el núcleo duro de su ideal.

Para completar el instrumental analítico, es necesario esclarecer un punto que es muy relevante, y es la cuestión de la asimultaneidad o asincronicidad que atañe a las formas de vida. El concepto nos lo proporciona el filósofo alemán Ernst Bloch<sup>10</sup> en el marco de su análisis cualitativo de la historia<sup>11</sup>, pero bien puede aplicarse a la cuestión que ahora pretendemos esclarecer. Afirmar la historicidad de la razón y de sus cristalizaciones en diferentes formas de vida no implica que en cada época o período cronológico de la historia esté presente una única forma de vida. Es posible, como de hecho acontece, que una forma de vida, un modelo de humanidad, sea predominante y mayoritario, o sirva para identificar unos rasgos generales propios de un período en términos cronológicos. Pero eso no implica que otras formas de vida, otros modelos no estén presentes, tanto fáctica como axiológicamente, en el mismo período cronológico en el que una forma de vida pueda ser calificada como hegemónica. Esto es precisamente lo que designa el concepto de asimultaneidad: de igual manera que no todos los que comparten unas mismas fechas del calendario viven de hecho en el mismo tiempo (*kairós*), no todo el mundo comparte la misma forma de vida.

Precisamente esta es una parte del conflicto reflejado por las situaciones de las que nos hacíamos eco en las primeras páginas de esta exposición. El transeúnte elige una conducta de ayuda gobernada tanto fáctica como axiológicamente por unos valores que resultan desacostumbrados, extraños, cho-

<sup>10</sup> Este concepto aparece por vez primera en el comentario de Bloch al libro de G. Lukács *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1923, recogido en Ernst BLOCH, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, pp. 598-621, y se desarrolla con posterioridad en *Herencia de este tiempo*, libro aparecido por vez primera en 1935; E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985. La segunda parte del libro lleva por título "Asimultaneidad y delirio" (*Ungleichzeitigkeit und Berausung*), y en ella aparece un resumen de presentación del concepto que nos interesa, bajo el título: "Asimultaneidad y deber con su dialéctica" (*Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik*), pp. 104-160.

<sup>11</sup> Si bien el concepto blochiano es pensado en términos de análisis histórico cualitativo, cabe aplicarlo al ámbito de la tensión entre las dimensiones fáctica y axiológica de los juicios valorativos en lo que reflejan de tendencias diferentes que comparten un mismo tiempo cronológico, pero diferente tiempo kairótico (cualitativo). Para un estudio detallado de este concepto, su contexto y su aplicación, puede consultarse Javier MTNZ. CONTRERAS, *Las huellas de lo oscuro. Estética y Filosofía en Ernst Bloch*, Salamanca, San Esteban, 2004. El capítulo tercero recoge precisamente este punto.

cantes. Valores que él hasta siente agredidos, en este caso por los valores que gobiernan la acción de quien pretende poner a prueba a otros someténdolos a una situación de presión completamente ficticia y a ojos de una cámara que no se sabe que está ahí ni qué va a hacer con las imágenes grabadas. El ideal proyectado en uno y otro caso es completamente divergente. Lo mismo sucede con el debate entre el profesor y sus alumnos: estos últimos realizan un juicio fáctico guiado por el valor de la utilidad, una de las cumbres de la forma de vida en la que estamos inmersos; el profesor pretende hacerles caer en la cuenta del corto recorrido de una facticidad que no sea revisada a la luz de propuestas axiológicas de mayor alcance y recorrido cuyo ideal de humanidad es más poliédrico y policromo que el que rinde tributo a la utilidad y el máximo rendimiento con la mínima inversión. El relato recogido en Guatemala presenta exactamente el mismo comportamiento: un juicio fáctico establecido conforme a una valoración socialmente aprendida sirve en este caso para oponer dos modelos de construcción social: uno que excluye y mata frente a otro que incluye y restringe privilegios (que no derechos). Y la experiencia del lector sobrecogido por la rudeza de una realidad violenta cotidiana pone de manifiesto hasta qué punto ejerce poder y fuerza la imposición de una forma de vida en términos de hegemonía: no sólo logra cobijar el asesinato, la extorsión, la amenaza o el miedo; les otorga justificación, explicación y logra abrirles un futuro en el que se piensa que tales hechos no tendrán más consecuencia que la liberación de la que con tanto entusiasmo se habla, sin caer en la cuenta de la degradación humana que la acompaña.

Aquí llegamos a una de las cuestiones que mayor interés despiertan en la consideración del sentido ético de la existencia. Todos los elementos analíticos y conceptuales que hemos aportado nos permiten desmenuzar con cierta paciencia y meticulosidad lo que en términos más apresurados podríamos denominar un “conflicto de valores”. Y no es que el término esté mal escogido. De hecho, se trata de conflicto de valores lo que subyace a las situaciones de las que nos hemos hecho cargo aquí y a las mil situaciones cotidianas a las que todo el mundo de uno u otro modo se enfrenta. Pero no basta con saber esto, porque la mayoría de las veces, quiero pensar que debido a que no hay mayor capacidad analítica ni se cuentan con mejores instrumentos de reflexión, se suele resolver con un subjetivismo radical (cada uno con la suya, y procuremos no chocar demasiado porque no hay modo de traspasar los límites establecidos por la propia “piel moral”, como si esta fuese impermeable), o con un gesto rápido que usa sin cautelas el calificativo “nihilista” para explicar los conflictos en términos de “pérdida de valores”, que en el mejor de los casos mueve a la nostalgia pero no impulsa una auténtica hermenéutica, un intento efectivo de comprensión que busque una situación, al menos idealmente mejor, más allá de la contradicción detectada.

Tampoco creo que el intento de comprensión que busca mirar más allá signifique un “progreso moral”. Creo que la noción de progreso, tan moderna como desgastada, no es aplicable a la relación conflictiva entre las diferentes formas de vida en términos valorativos; el conflicto entre ellas no creo que sea el de una

dialéctica capaz de superación en los términos de realización progresiva que propone el hegelianismo. Si así fuera, una vez elegida una forma de vida y adecuados a su matriz valorativa, no habría razón para entrar de nuevo en conflicto con las formas de vida desechadas, es decir, ya superadas, sino sólo con otras nuevas que fuesen surgiendo como alternativa a la elegida. Como sabemos por experiencia, esto no funciona así. Lo que entra en conflicto no son dos valores que pugnan entre sí a ver quién puede más o a ver cuál es mejor, sino dos valores o dos formas de vida que plantean sendos horizontes de humanidad, es decir, sendos horizontes de sentido. Los valores propuestos y difundidos en toda forma de vida son de hecho mojones de sentido, en un doble aspecto: porque aportan la tensión necesaria para superar situaciones que se experimentan como constrictivas (es el juego entre el par valor-contravalor) y porque aportan la razón que permite explicar lo que se hace, un criterio de preferibilidad que orienta la acción. ¿Cómo funciona entonces el conflicto entre formas de vida o entre valores dentro de ella y cómo poder explicarlo?

Parece que esa dimensión fáctica de los juicios valorativos no se contenta con adjudicar valores o contravalores a cosas o relaciones conforme a cánones establecidos, sino que además estructura los juicios valorativos porque establece jerarquías de valores aplicando un criterio de preferencia y postergación. Este es precisamente el mecanismo de interpretación del sentido que se realiza desde las matrices valorativas de las formas de vida: unos valores ceden a favor de otros en función de nuestras preferencias en caso de colisión, y además se considera que hay algunos valores que en ningún caso y bajo ninguna circunstancia sean sacrificables. De ese modo se establecen las jerarquías de valores en las formas de vida, instrumento imprescindible para garantizar su eficacia como oferta de sentido en términos de humanidad deseada.

En el fondo podemos considerar que este es el modo en el que se establecen reglas de juego para los individuos de un grupo social al menos en lo que respecta a los códigos morales, sus observancias y los castigos asignados a sus transgresiones. Pero también se expresa así un margen de libertad de los individuos con respecto a la forma de vida en la que se insertan: cada quien elabora su jerarquía de preferencias y, consecuentemente, de valores, lo cual eleva el grado de complejidad de las interacciones entre los individuos dentro de la misma forma de vida y mucho más fuera de ella. No obstante, la formación de estas escalas de preferencias suele estar muy marcada por la forma de vida, de manera que el rango de la variación detectable en ellas no suele ser inabarcable, sino más bien de límites precisos y no precisamente generosos.

Ahora bien, la dimensión fáctica y su imprescindible e impresionante trabajo no son el único personaje de este escenario. Hay otro personaje encargado de contemplar no lo *estimado* en cada forma de vida, sino precisamente lo *estimable*<sup>12</sup>, lo cual impone un uso de los valores con sentido crítico. Lo que desde esta

---

<sup>12</sup> Cf. Eladio CHAVARRI, "Dimensiones de los valores", p. 51ss.

dimensión se plantea no es la asignación de tal o cual valor o contravalor a tal o cual objeto o relación, sino un diagnóstico de la calidad humana de la vida que la matriz valorativa de una forma de vida consigue realizar. Cabe preguntarse en virtud de qué regla o canon establecen ese diagnóstico de calidad los juicios axiológicos. Es posible presentar una serie de instancias racionales que trascienden todas y cada una de las formas de vida y que servirían para tal menester, pero quizá esto valiera para dotar a la reflexión sobre la moral (en este sentido habría que comprender la ética y los adjetivos derivados de tal actividad) de un cierto carácter elitista o reservado. No creo que sea así. Cualquiera es capaz y está en condiciones –salvo patología manifiesta– de dar razón de sus comportamientos, de explicar por qué ha preferido hacer algo de un modo y ha dejado de hacerlo de otro, distinto y posible. Las instancias de juicio axiológico pueden obedecer a elaboraciones intelectuales confeccionadas por expertos en calidad de vida humana, pero con mayor frecuencia provienen de una sabiduría que consiste en el arte de saborear la vida humana desde una perspectiva amplia, integradora, descentrada de sí, si no universal, al menos universalizable.

En función de estas instancias axiológicas que nos permiten establecer juicios valorativos sobre las formas de vida podemos regresar una vez más sobre nuestras cuatro situaciones paradigmáticas y preguntarnos sobre la calidad humana de vida que se puede deducir de las matrices valorativas en conflicto en ellas. Y como se sabe, en todo conflicto, hay que elegir. ¿Cómo realizamos la elección y con qué bagaje contamos para realizarla? Está claro, por todo lo dicho, que nuestra razón nos permite formular juicios valorativos fácticos y axiológicos para encauzar nuestras relaciones en términos de preferencia y postergación, y además decidir sobre la calidad humana que se deriva del modelo así elaborado. ¿Basta con eso? Creo que no. El bagaje que nos permite ese ejercicio racional que supone la elección de una forma de vida como la propia, tanto en términos individuales como colectivos, no estaría completo sin dos de sus elementos más fundamentales: la libertad y el mundo de los afectos, sentimientos y pasiones. De hecho, por lo que parece, nuestra razón valorativa es básicamente una razón afectiva.

Ocupémonos en primer lugar de la libertad, que en este caso significa en primera instancia la capacidad de elegir, de decantarnos y por tanto asumir una forma de vida como propia. Esta es una caracterización bastante elemental de la libertad. Apenas su primer paso, que se da en términos muy ambiguos: se elige una forma de vida por motivos de identificación social, porque hemos sido socializados, criados, educados en ella, o, en algunos casos –probablemente los menos– como consecuencia de un proceso de discernimiento que parte de una inquietud que indica que algo no va bien, que algo no funciona porque no satisface, en la forma de vida en la que se está viviendo. A partir de ahí comienza un proceso en el que la libertad se determina porque al realizar una elección escoge un campo de juego, una abanico de posibilidades de comportamiento regido por las normas de preferibilidad y rechazo que ya nos resultan familiares. Cuando esto sucede, la libertad aparece inevitablemente acompañada: la razón deliberativa, la solidaridad, la justicia, la

responsabilidad... De todos esos compañeros me parece indispensable recuperar uno del que apenas se habla, probablemente porque una de las patologías que afectan a nuestra forma de vida es el rechazo a la crítica que pueda tener como consecuencia la introducción de cambios sustanciales en su matriz valorativa, en su núcleo duro. Me refiero a la *parresía*.

El término ni siquiera resulta familiar, y sin embargo se trata de una de las cualidades más apreciables y apreciadas de la Antigüedad griega, que sirve de unión entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, del gobierno de sí mismo y del gobierno del conjunto, enlazando individuo y sociedad, ética individual y ética social o política<sup>13</sup>. La *parresía* alcanza tanto al *ethos*, a la cualidad moral o actitud moral, cuanto a un saber hacer, un saber ejercer que es un decir verdadero, sincero y arriesgado en el que discurso y verdad se dan la mano. La pretensión de ese discurso es la de, aprovechando las circunstancias, incidir en que cada quien se construya a sí mismo en términos de autonomía, por tanto de responsabilidad, dibujando un sujeto virtuoso y en consecuencia dichoso, feliz. La *parresía*, traducida al latín como *libertas*, es la cualidad necesaria en el planteamiento de una ética entendida como definición de un estilo de existencia, la elección de una forma de vida que permite la realización de un modo de ser hombre que realmente merece la pena porque no basa su calidad ni en el engaño que oculta, esconde o manipula información, ni en el éxito de unos a costa de la pérdida de muchos.

¿Qué significa exactamente el término *parresía*? Suele traducirse el término como “libertad de palabra”, “hablar libremente”, en el sentido de decirlo todo. No sólo todo lo que uno tiene que decir, sino todo lo que hay que decir. Se supone que el *parresiastés* ofrece un relato completo de cuanto tiene en su mente de manera que los demás pueden comprender con bastante exactitud lo que piensa. Se establece de ese modo una relación en la que la franqueza es imprescindible y además se actúa sobre la opinión de los demás mostrando la propia del modo más directo posible. No obstante, nos equivocáramos si pensásemos que el *parresiastés* se limita a su verdad. El *parresiastés* dice lo verdadero porque sabe que es verdadero, y lo sabe porque eso que dice es realmente verdadero (pues en caso contrario no sería un *parresiastés*)<sup>14</sup>. Como tercera característica, la *parresía* está vinculada al valor frente al peligro: se requiere valor para decir la verdad a pesar del peligro que se cierne sobre quien ose tal ejercicio. En la Grecia clásica la cosa no era para bromas: se corría el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de disfrutar de consideración y reconocimiento<sup>15</sup>. El *parresiastés* parece ser alguien que prefiere decir

---

<sup>13</sup> Nuestra referencia para la presentación y exposición de este concepto es el magnífico estudio realizado por Michel FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 39.

<sup>15</sup> Sin pretender una identificación que ciertamente no es automática, sí cabe hacerse una idea de lo complejo del panorama para los filósofos en la Grecia clásica (auténticos *parresiastés* en algunos casos) consultando el texto de Luciano CANFORA, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2002.

la verdad antes que ser alguien falso consigo mismo y con el resto. La *parresía*, además, se plantea como un juego entre el que dice la verdad y su interlocutor porque el peligro proviene de la reacción del interlocutor ante la verdad desnuda que se le presenta en el discurso del *parresiastés*. Por tanto, la *parresía* tiene una función de crítica que se ejerce en condiciones de inferioridad: el *parresiastés* siempre es menos poderoso que su interlocutor, de ahí su dificultad y su peligro. Este rasgo es muy importante si lo pensamos en las sociedades actuales que pretenden construir esquemas democráticos de convivencia. Sin *parresía* no hay posibilidad real de tomar parte en la vida política, pues se instaura una situación en la que la vida política común se protege contra la verdad. La última característica de esta cualidad es que en ella decir la verdad es considerado un deber. Nadie obliga a hablar al *parresiastés*; éste siente que su deber es hacerlo y no guardar silencio.

En resumidas cuentas, la *parresía* es una actividad discursiva en la que el hablante, a través de la franqueza, establece una relación específica con la verdad; se relaciona también con la propia vida en lo tocante al modo de enfrentar y asumir el peligro; en la relación consigo mismo y con los otros incide también la crítica en cuanto exposición de la dimensión axiológica de lo estimable; y además, se une una relación específica con la moral en cuanto a que en ella intervienen tanto la libertad como el deber. En la *parresía* de hecho se realiza una elección: se prefiere la franqueza y la verdad a la persuasión, la falsedad o el silencio, se prefiere el riesgo a la seguridad, la crítica a la adulación y el deber al interés propio o a la apatía<sup>16</sup>.

¿Por qué resaltarla y recuperarla? Porque si, como antes avanzábamos, el conflicto de estas situaciones puede remitirse a un conflicto de valores, y éstos cumplen la función de transformar, ofrecer sentido, superar constricciones fácticas, acreditar y desacreditar entes, entonces es imprescindible que el ejercicio de libertad de los sujetos dentro de una forma de vida sea un ejercicio de libertad parresiástico en cuanto a la franqueza, el compromiso con la verdad, la responsabilidad frente a la propia vida y la de los otros, la asunción de las consecuencias que puedan derivarse del ejercicio de palabra que efectúa el *parresiastés* y su compromiso con una forma de vida que es criticada y superada con la intención de que el ser humano dé lo mejor de sí.

En segundo lugar, tenemos pendiente el asunto de la razón afectiva y el mundo de los sentimientos<sup>17</sup>. No ha sido especialmente hábil nuestra tradición ética en la consideración, tratamiento y articulación de las pasiones, sen-

<sup>16</sup> Cf. Michel FOUCAULT, o.c., p. 46.

<sup>17</sup> Entre otros estudios sobre la cuestión afectiva pueden verse los siguientes: Daniel GOLEMAN, *La inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996; José Antonio MARINA, *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1988; Andrés ORTIZ-OSÉS, *La razón afectiva*, Salamanca, San Esteban, 2000; Susan SONTAG, *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara, 2007; Eva ILLOUZ, *Intimidadas congeladas. Las emociones en el capitalismo global*, Buenos Aires, Katz, 2007; Martha C. NUSSBAUM, *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008; Xabier ETXEBERRIA, *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao, Bakeaz, 2008.

timientos y emociones. Más bien se ha procurado neutralizarlos en lo posible, cuando no dominarlos o directamente reprimirlos. Ninguna de las propuestas éticas basadas en el dualismo que separa cuerpo (sentimientos) y alma (razón) puede considerarse exitosa en su pretensión de hacernos funcionar en clave de razón valorativa apática, es decir, valoraciones tendentes a obedecer una supuesta capacidad de elección basada exclusivamente en criterios racionales carentes de tintes afectivos que arrojasen una sombra de subjetividad que, de ser cierta, invalidaría la decisión adoptada. Esta forma de encarar la reflexión sobre el comportamiento moral ha sido la más común en la ética occidental hasta que David Hume propuso la subordinación de la razón a la pasión.

Sin embargo, es evidente que el mundo afectivo tiene una relevancia en la vida personal y común difícilmente igualable en peso por cualquier otra instancia. Esto es bien conocido y normalmente también bien utilizado en los ámbitos políticos, no siempre con intenciones confesables, sino más bien cercanas a la manipulación. La razón de tal relevancia no estriba únicamente en que haya un cierto consenso sobre la importancia que cada quién otorgue a la vida afectiva o los estudios que manifiestan la relación entre la afectividad y algunas patologías tanto individuales como psicosociales, o entre entornos afectivos adecuados y el correcto desarrollo biológico y social. El motivo tiene que ver con el hecho de que los sentimientos tienen una capacidad de movilización, motivación e identificación colectiva (es decir, relacional), que no encontramos en ningún otro elemento constitutivo de las formas de vida, siempre muy empeñadas en delimitar y educar las afectividades posibles e imposibles dentro de cada una de ellas. Y por ende, la actividad de la razón valorativa que hemos descrito en claves de estricto funcionamiento formal, es una actividad inimaginable sin el acompañamiento de los sentimientos y las emociones. No es posible realizar valoración o estima alguna de cualquier objeto, situación o persona, sin que esa actividad tenga como suelo nutricio un sentimiento o una emoción.

Y aquí es donde aparece la primera dificultad de orden terminológico. ¿Hablamos de emociones o de sentimientos? ¿Son lo mismo una cosa y otra o hay diferencias entre ellas y de qué orden son? ¿Entran en consideración aquí las pasiones? Tras esta precisión terminológica, será necesario tratar de aclarar qué mecanismos funcionan en el mundo afectivo para dejar constancia de su contundente presencia y relevancia en la cuestión que nos ocupa.

Parece que el mundo afectivo o sentimental es un mundo en el que cabe establecer la identificación de habitantes diferentes, del mismo modo que en el mundo racional distinguimos entre sensaciones, percepciones, juicios o conceptos e ideas. El primero de los habitantes del mundo afectivo es el *sentimiento*. Se trata de un balance de orden afectivo que realizamos conforme a datos obtenidos de los intercambios realizados entre la realidad exterior a nosotros y nuestros deseos, expectativas y creencias. Estamos entonces ante un termómetro de lo más eficaz que nos permite observar el impacto que

tiene sobre nosotros el medio que nos rodea y ante el que reaccionamos. La reacción que experimentamos en realidad mide la importancia, es decir, el valor, que otorgamos, para bien y para mal, a aquello que nos afecta. Esto es crucial, y lo analizaremos más adelante. Ahora bien, las reacciones que mide este termómetro interno no siempre responden a un patrón de serenidad. En ocasiones hay sentimientos que nos asaltan abruptamente, con una intensidad más que notable, pero por suerte resultan breves, y suelen ir acompañados de manifestaciones corporales. A esa clase de sentimientos los llamamos *emociones*<sup>18</sup>. El tercer habitante del mundo de los afectos es la *pasión*, caracterizada por ser un sentimiento de una enorme intensidad que impele con fuerza casi irresistible a actuar de una determinada manera. Ciertamente entonces, podría decirse que tanto emociones como pasiones son modulaciones de los sentimientos, o formas de hacerse presentes los sentimientos que son el resultado de un balance interno realizado por cada individuo como respuesta a una afección. Veamos cómo sucede la elaboración de esa respuesta interna.

En su magnífico estudio sobre el mundo afectivo y su relevancia ética, Martha Nussbaum califica las emociones, es decir, los sentimientos, de “levantamientos geológicos del pensamiento”, dando así cuenta de la nada despreciable aportación de tales terremotos a la decisión que regula nuestros comportamientos. Y para completar el análisis de tales conmociones, sostiene que en ellas se dan juicios de valor que atribuyen importancia variable a cosas, personas y relaciones externas, en función de una serie de parámetros que pueden considerarse de orden individual. De manera que en los sentimientos se da la confluencia de tres procesos casi de forma imperceptible: una valoración cognitiva, es decir, una evaluación o balance, el desarrollo y florecimiento de los objetivos propios y proyectos que cada quien juzga de máxima importancia, y la relevancia, igualmente variable, de esos elementos externos en tanto que también forman parte del mapa de objetivos propios del individuo.

En consecuencia, debemos aclarar en qué consiste esa actividad evaluadora en la que parecen implicadas diversas operaciones. Lo primero que aparece claro es que esas evaluaciones tienen objeto, es decir, algo es evaluado. Ciertamente la evaluación que se realiza de ese objeto depende de múltiples factores: unos son de carácter subjetivo (cuáles son las necesidades o intereses del evaluador, sus creencias, su forma de ser, su autoimagen o estado de ánimo) y otros de carácter más social (normas y hábitos aprendidos, valores,

<sup>18</sup> Aquí aparece un punto de disonancia entre lo que presenta Xabier Etxeberria, quien asume la denominación de los afectos que ofrece José Antonio Marina, y lo que plantea Martha Nussbaum. Esta última describe lo que ella llama emociones en términos prácticamente idénticos a los que usa Xabier Etxeberria para los sentimientos. Quizá la razón de tal discordancia pueda estar en la elección de la palabra castellana para traducir el término inglés “emotion”, que puede traducirse tanto por sentimiento como por emoción, dependiendo del uso concreto de la palabra que se haga en cada caso.

obligaciones y deberes interiorizados, normas sociales vigentes que estipulan qué es y qué no es correcto, etc...)<sup>19</sup>.

El objeto del que hablamos no es, en el ámbito de la emoción, percibido sin más. La relación que se establece con él es de carácter interno y deja traslucir una mirada de peculiares características. Aquí no se trata de que la percepción del objeto sea verdadera en el sentido de la adecuación, ni siquiera correcta. La mirada de la que hablamos manifiesta sobre todo una implicación del sujeto con el objeto, cómo se ve el sujeto en relación a tal objeto. Precisamente en ese punto entran en juego toda una serie de creencias sobre el objeto y sobre sí mismo. Aristóteles, Spinoza, Descartes o Hume definen las emociones en términos de creencias. Es muy importante tener esto en cuenta, porque, en mi opinión, es la clave que nos permite romper la coraza de un sentimentalismo bastante rudimentario y falso, pero muy extendido, que sostiene que cada quien estaría encerrado inevitablemente en el caparazón de sus sentimientos, como si estos fuesen la fuente última y prístina de la más inviolable intimidad... y resulta que en ese reducto inviolable hay elementos de indudable procedencia social y por tanto heterónoma, hasta el punto de que sin ellos no hay sujeto capaz de sentimientos complejos más allá de reacciones que podríamos calificar de estrictamente primarias<sup>20</sup>. No obstante, sobre este punto de heteronomía volveremos un poco más adelante. Estas creencias de las que hablamos son esenciales para descubrir la identidad del sentimiento. Por sí mismo, el sentimiento no me indicará si lo que estoy sintiendo es preocupación, miedo, aflicción o compasión. Necesito para ello realizar un trabajo en el que analice lo que está pasando en términos de afectos y creencias, es decir, considere el pensamiento como una herramienta imprescindible en el mundo afectivo.

Y por último resulta que los sentimientos, como decíamos antes al utilizar la metáfora del termómetro, asignan al objeto percibido, con esa peculiar mirada subjetiva en relación con un complejo mundo de creencias, un *valor*, que se establece en función del papel que tal objeto debe cumplir con respecto a la propia vida o al propio proyecto vital de la persona<sup>21</sup>. Esto no quiere decir que los objetos teñidos por el sentimiento se instrumentalicen en el sentido de que su valor se les asigne en función de su capacidad para satisfacer a alguien. De hecho, hay muchos objetos que son estimados por sí mismos, sin ninguna asignación de funcionalidad. Pero lo cierto es que aquellos

---

<sup>19</sup> Cf. Xabier ETXEBERRIA, o.c., pp. 18-20.

<sup>20</sup> Véanse a este respecto los capítulos dos y tres de la obra citada de Martha Nussbaum, dedicados a las diferencias y similitudes entre el mundo afectivo animal y humano y a las referencias sociales del sentimiento individual respectivamente.

<sup>21</sup> Esto no significa que todo valor esté ligado necesariamente y por definición a un sentimiento. De hecho hay valores de orden intelectual, por ejemplo, con los que el individuo no mantiene ninguna relación vital (por tanto no hay implicación afectiva) y que se consideran valiosos en términos generales.

que aparecen en esa relación estrecha e íntima que estamos describiendo, adoptan una perspectiva que, con Nussbaum, vamos a llamar local<sup>22</sup>.

Llegados aquí, el primer proceso al que antes aludíamos, está completo. Hemos percibido y hemos valorado. Obviamente, como toda actividad humana, esta actividad no es sólo una respuesta evaluadora de la situación de un individuo con respecto a su medio. Esta respuesta cumple una función imprescindible para el sujeto que la realiza: está relacionada con el desarrollo y florecimiento de la propia vida y su proyecto. Es decir, estamos ante la perspectiva *eudaimonista*, en la que la pregunta fundamental es *cómo debo vivir*. La respuesta a esa pregunta es el ideal de felicidad, de vida plena, que cada sujeto se configura, y que debe incluir necesariamente todo aquello a lo que se atribuye valor por su papel y su lugar en ese horizonte de felicidad. Este horizonte se forma realizando un filtrado de elementos que tienen que ver tanto con la historia personal como con las normas sociales vigentes en las formas de vida. Normas sociales que no sólo tienen contenido moral sino también prefiguran la imagen del éxito y del fracaso.

De forma entonces que el mundo afectivo tiene un ineludible componente de construcción social que no eclipsa ni sustituye, sino que más bien complementa, su otro ingrediente antes mencionado, la historia individual. Por eso los cambios en las normas sociales alteran la vida emocional de los individuos. Por eso es posible pensar, ante las situaciones que nos servían de marco al inicio de estas páginas, que todo se explica por una pérdida de valores o de eliminación de normas con consecuencias afectivas profundas para los individuos que siguen sosteniendo sus proyectos felicitantes conforme a claves que ya no son las vigentes en el conjunto de la sociedad / forma de vida en la que viven.

Dos importantes consecuencias se siguen de esta constatación: hay una lógica en los sentimientos humanos según la cual en ellos se confronta la libertad individual con la moralidad vigente en una forma de vida, lo que entraña la necesidad de educar los sentimientos de quienes en ella habitan; por otro lado, los sentimientos están sujetos a deliberación y revisión conforme a una serie de interacciones con los otros, de manera que hay una reflexión general que establece formas de reciprocidad muy complejas, pero igualmente imprescindibles para el horizonte vital felicitante de los individuos. Esto es lo mismo que reconocer la dimensión pública de todo sentimiento, que no deja de ser una realidad, una dinámica, individual, y si la reconocemos, entonces se impone también el reconocimiento de toda una serie de mecanismos tanto individuales como colectivos que permiten la identificación y cultivo de aquellos sentimientos que una forma de vida identifica como positivos porque empujan hacia el horizonte de su propuesta *eudaimónica*, con todas sus ambivalencias, y el modo de desterrar, reprimir,

<sup>22</sup> Martha C. NUSSBAUM, o.c., p. 53.

encauzar o modificar –según lo hábil o patosa que sea la sabiduría sentimental y su transmisión educativa en una forma de vida– de los sentimientos interpretados en el sentido opuesto al que acabamos de describir.

Un último detalle a este respecto: el mundo afectivo tiene la denodada costumbre de traducirse en comportamientos. Las valoraciones afectivas apoyadas por las creencias no se quedan en el plano teórico o intelectual sin ir más allá. Suele suceder que nuestra libertad personal se pone en situación de realizarse cuando decide si efectivamente vamos a realizar aquello que nuestros sentimientos o emociones o pasiones exigen con rotundidad en el momento en que se presentan. Nuestro transeúnte podría haberse airado y encauzar su rabia manifestando su total desacuerdo con el experimento del que habría sido objeto con formas coléricas perfectamente comprensibles en esa situación en lugar de optar por una contención de sus sentimientos de impotencia y rabia que sustituyeron a la agitación y el temor ante el enfermo que creía tener delante. El profesor podría haber optado por dar cauce a su aflicción y tristeza ante el utilitarismo de sus alumnos también con un discurso en tono de diatriba afeando a sus alumnos su miopía moral, en lugar de proponer preguntas que les pusiesen en el brete de ver y considerar lo que hasta ese momento preferían o sólo podían ignorar. O la profesora que tras su discurso sobre la violencia del Estado guatemalteco se queda literalmente de piedra ante la incapacidad de la alumna que se queda con una visión de la realidad completamente ideologizada, y opta por el silencio en lugar de gritarle, entre indignada y temerosa, su incapacidad para la empatía que le permitiría ponerse en el lugar de aquellos a quienes con tanto ahínco desprecia. O nuestro escritor, que opta por una “ficción” que sea el espejo frío, contundente y brutal en su recopilación, de una realidad a la que habría podido enfrentarse con instrumentos más cálidos, más envolventes y seductores, buscando que sus lectores apreciaran los mismos matices que el percibe y convirtiéndolos en sus cómplices.

Todos estos protagonistas hacen uso de su libertad y deciden el comportamiento más acorde tanto con sus sentimientos como con las normas que consideran deben ser observadas para lograr alcanzar el horizonte felicitante de la forma de vida en la que se enmarcan.

### III. CONCLUSIONES

Parece entonces que el sentido ético de la existencia envuelve una complejidad nada desdeñable. Implica tanto nuestras capacidades deliberativas, judicativas y valorativas como el interesante mundo de nuestros afectos, al servicio de los cuales efectúa su trabajo la razón. Y parece que queda de manifiesto también su importancia, pues en él se comprometen nada menos que el ejercicio de nuestra libertad como horizonte de felicidad y de sociabilidad.

Otro de los descubrimientos, de rango no menor, es el que nos obliga a pensar ese sentido ético ligado siempre a una forma de vida, siempre con-

creta, determinada, condición de posibilidad y limitación, simultáneamente, de la dinámica de realización individual y colectiva que lo define.

Quizá nos hemos extendido con cierta demora sobre los aspectos de análisis que explicitan lo que permite hablar del sentido ético de la existencia. Era necesario. Pero para completar el panorama es inexcusable una palabra sobre el sinsentido, o las patologías, inherentes tanto a esta cuestión como a la propia condición humana<sup>23</sup>. Toda forma de vida, como hemos visto, aporta elementos más que suficientes como para desarrollar una vida que pueda ser considerada moral y feliz. Pero simultáneamente, toda forma de vida imposibilita determinados elementos que bien pueden considerarse imprescindibles. No hay forma de vida que pueda considerarse exonerada de patologías, de la negación de aquello que propone como su más profunda raíz de sentido.

Así por ejemplo, se sostiene que nuestra forma de vida impide de hecho el cultivo del valor/sentimiento de solidaridad más allá de su versión cálida<sup>24</sup>. Igualmente, se constatan las enormes dificultades que tenemos para hacernos una idea de la libertad y su ejercicio más allá de la idea liberal que ha conseguido adueñarse de nuestro imaginario colectivo, no sólo en los términos parresiásticos que aquí hemos presentado, sino también en términos de desarrollo comprometido de la elección adoptada con tintes de responsabilidad<sup>25</sup>. O también es posible que se analice de qué manera el paradigma de razón predominante en una forma de vida impide aquellos ejercicios de crítica que obligarían a la transformación de comportamientos asumidos como naturales que cederían ante el empuje de valores provenientes de otro tipo de racionalidades igualmente legítimas, si bien postergadas<sup>26</sup>. E incluso se puede explicitar hasta qué punto el sentido ético puede ser postergado para favorecer intereses ligados a un modo de actividad económica que sin esa manipulación no sería posible practicar, y qué cambios habría que introducir tanto en el sentido ético como en la esfera de la economía para recuperar una relación cuyo quebranto no ha tenido consecuencias aceptables ni sostenibles<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> De hecho, esta cuestión de la ambivalencia como mirada dúplice sobre la realidad es una de las preocupaciones constantes del pensamiento y la obra de Andrés Ortiz-Osés. Parece obvio que en este tema específicamente, no podemos dejar de mencionar, considerar y atender la duplicidad de toda forma de vida y de toda apreciación moral y ética.

<sup>24</sup> Recomiendo el estupendo análisis de este tema en Emilio GARCÍA ESTÉBANEZ, "La solidaridad imposible", en *Valores Marginados*, pp. 69-88.

<sup>25</sup> Como pone de manifiesto Marc FUMAROLI, *La educación de la libertad*, Barcelona, Arcadia, 2007.

<sup>26</sup> Alguna de las obras de Eladio Chavarrí que hemos citado anteriormente proponen como patología el ejercicio exclusivo de la razón desarrollista o el modelo de hombre productor-consumidor como únicos parámetros vitales sancionados por el horizonte vital eudaimónico de nuestra actual forma de vida. En parecida línea de filosofía crítica puede verse Axel HONNETH, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.

<sup>27</sup> Me remito en este tema al magnífico trabajo de Peru SASÍA y Cristina DE LA CRUZ, *Banca ética y ciudadanía*, Madrid, Trotta, 2008.

Si es cierto que los dos pilares del sentido ético de la existencia son, como ya mencionara Aristóteles, el hombre bueno y la constitución justa<sup>28</sup>, no es menos cierto que esos pilares constantemente se enfrentan con la posibilidad del fracaso de su propuesta pues aparece siempre como contrapunto el hombre malo y la constitución injusta. Proponía al principio que no cabe pensar en este campo en términos de progreso, pues nunca dejamos atrás definitivamente aquello que una forma de vida determina como indeseable. Y creo que los esquemas dualistas que fácilmente dividen la realidad en términos de bueno y malo y procuran aparentes soluciones que extirpan lo calificado en el segundo dividendo, son esquemas engañosos y por ende injustos. La condición humana es como es. Perfectible, sí, pero no inocente. Decidir ignorar las patologías, decidir *extirpar* el mal, no es una forma de superarlo. Sólo es una forma de potenciarlo. De ahí el carácter sisífico, reiterativo, de la reflexión ética y de la práctica moral. Ni el carácter individual (*ethos*) puede darse por formado (y por tanto blindado ante su descomposición) ni el entorno (*ethos* también) que lo nutre y lo hace posible puede darse por definitivamente constituido (e igualmente inmune ante las patologías que, literalmente, desmoralizan).

El sentido ético de la existencia tiene que asumir entonces que es falible. Que sus deliberaciones pueden resultar equivocadas y aquello que se aprecia porque conduce al horizonte felicitante bien puede, a la larga, manifestar exactamente lo contrario. Hay algo de apuesta, de riesgo, de cálculo prudente en todo esto. Sin ese riesgo carece de sentido la libertad, la dialéctica de oposición entre diferentes formas de vida y sus propuestas eudaimónicas. Lo que quiero decir es que no es posible no tener una idea de lo bueno en términos de ser humano pleno (y por tanto feliz) y de constitución/sociedad justa, y por lo mismo no es posible no identificar sus contrarios: un ser humano frustrado, infeliz, y una constitución/sociedad injusta (y en consecuencia inhumana e invivible).

Toda forma de vida, y todo sujeto en ella, asumen que sus propuestas han de estar constantemente en la dinámica de revisión que impone el desarrollo de la existencia, aunque sólo sea en su alcance temporal. Asumen la necesidad de detectar sus patologías y proponer la correspondiente terapia capaz de superarlas. Una superación que a la vez que intenta ir más allá, siempre retiene lo que quiere y necesita ser sanado<sup>29</sup>. Precisamente por ello mantene-  
mos viva la conciencia del desarrollo histórico de las formas de vida, porque no podemos prescindir de aquello que nos salva en la medida en que lo retenemos. El olvido no es un mecanismo con tintes liberadores en el ámbito que

---

<sup>28</sup> Véase Agnes HELLER, "Los dos pilares de la ética moderna", en Agnes HELLER y Ángel PRIOR (eds.), *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Agnes Heller*, Zaragoza, Los libros del Innombrable, 2008.

<sup>29</sup> Muy interesante a este respecto la propuesta de Giovanni REALE, *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, Barcelona, Herder, 2000.

nos ocupa. Más bien nos entrega atados de pies y manos a lo que debe ser superado en aras del acercamiento efectivo al horizonte de plenitud que es lo único que puede aportar los motivos suficientes, razonables, presentables y discutibles para preferir un comportamiento a otro.

Al fin y al cabo, esa es la tarea de toda ética: provocar deliberación, afinar la crítica y, finalmente, posibilitar la adopción de comportamientos que miran más allá del *hic et nunc* intentando hacernos más sabios, en el sentido del término para la filosofía antigua, es decir, plenos (felices) por capaces de vivir en la mejor forma de vida. Y la mejor de las formas de vida es aquella o aquellas que hacen posible el entorno más adecuado para nuestra realización tanto individual como colectiva. Es aquella, o aquellas, en la(s) que de forma óptima todo recibe y acredita el grado de estima más adecuado, más justo, más responsable. El sentido de la sabiduría antigua se asentaba precisamente en esto: desarrollar la capacidad de vivir una vida buena. Sus desarrollos hicieron lo posible por proponer claves para descubrir y disfrutar el sentido ético, formativo, de la vida humana. A pesar de todo, ni siquiera el olvido, actitud tan propia de nuestros tiempos, ha conseguido hacernos dejar de lado definitivamente aquella virtud socrática que, sin que podamos aprenderla *ex novo*, siempre estamos en situación de poder recordar porque forma parte de lo que somos.