

DIMENSIONES CRISTIANAS DE LA ETICA DE SITUACION

Presentación.

Se ha dicho en varias ocasiones que un sistema filosófico no alcanza su madurez hasta que consigue elaborar sus ideas éticas. Ello no quiere significar que todo sistema filosófico tenga necesariamente que desembocar en el establecimiento de una serie de directrices morales, pero es evidente que la veracidad de una tesis se prueba en su confrontación con la práctica y que, a pesar de sus afanes teóricos, la finalidad de una filosofía generalmente es el planteamiento de un problema de conducta. Todo ello nos da un índice del valor y de la importancia de la ética en toda ideología.

Hoy en día, como en toda época de crisis, el interés por los temas éticos trasciende el campo de lo puramente teórico y especulativo. Más que nunca el hombre de hoy está comprometido en la búsqueda de un sistema que garantice su obrar, preguntándose qué comportamiento le dará seguridad existencial en sí mismo y en el mundo de semejantes y cosas que le rodea. Esta inquietud se ha visto intensificada por el agnosticismo consecuente a la insatisfacción y al desengaño experimentado por el fracaso de tantas y tantas teorías. La desorientación ética de nuestros días ha podido generalizar la conocida frase de Malraux: "No hay ningún ideal que merezca nuestro sacrificio porque conocemos la mentira de todos los ideales. Aunque no sabemos tampoco en qué consiste la verdad."

El nihilismo nietzscheano ha cristalizado en la actitud desmitificadora y rebelde de nuestros días. El "gran rechazo", preconizado por la ideología marcusiana, es, en muchos aspectos, el fruto de una filosofía decadente que plantaría sus raíces entre las ruinas de la última Gran Guerra. A pesar de los intentos de superar la llamada filosofía del absurdo, el hombre de hoy mantiene todavía la ficción de su aparente felicidad bajo la careta del "robot consumidor" de Keyserling o del "consumidor satisfecho" de Tierno Galván.

El antidogmatismo ha implicado, sin embargo, una postura auténticamente positiva: la necesidad de cotejar sistemas e ideologías, de desechar exclusivismos. "Sin este enfrentamiento, nos dice Steinbüchel, la idea de *humanitas* cristiana no pasaría de ser intemporal y abstracta y carecería de poder vinculador... La ética cristiana del presente ha menester de acreditar su verdad ante las formas de vida extracristiana, del mismo modo que debería acreditarla en la vida el ejercicio vivido del *ethos* cristiano"¹.

Pretendemos en este trabajo analizar los presupuestos filosóficos y las raíces históricas de la crisis de la ética, estudiando los principales elementos que la caracterizan y definen. Tomando como base el concepto de responsabilidad, presentamos los nuevos horizontes abiertos al estudio de la ética, como una superación de la moral de situación.

La crisis de la ética.

La crisis de la ética ha estado en gran parte determinada por la crisis de las concepciones antropocéntricas. Los intentos de divinización de la naturaleza humana, la visión de un mundo hecho a la medida del hombre cuyo orden y medida era una continuación de la normatividad moral, quedaron resquebrajados con la ruptura abierta por el dualismo cartesiano entre el pensamiento y la extensión. A partir de este momento, los estudios sobre el hombre aparecieron tintados de subjetivismo, mientras el mundo era considerado como una realidad independiente que se explicaba por sí misma. El hombre era un ser perdido en el universo, descentrado, extranjero. Como ha indicado Martín Bu-

¹ *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*. Ed. Gredos, p. 26.

ber², "...una imagen mental del mundo que se levanta en el tiempo, jamás podrá proporcionar aquel sentimiento de seguridad propio del edificio levantado en el espacio... El tiempo que acogió Hegel en los cimientos de su imagen del mundo, el tiempo cosmológico, no es el tiempo concreto del hombre sino su tiempo mental. Incorporar la consumada perfección a la realidad de lo que es, he aquí algo que el pensamiento humano puede hacer pero no algo que pueda lograr la viva representación humana; se trata de algo que se puede pensar pero que no se puede vivir. Una imagen intelectual del mundo que acoge en sí la meta de la Historia Universal, no posee, por esta parte, ninguna fuerza aseguradora; la línea continua desemboca aquí en una línea de puntos que ni el más poderoso de los filósofos podrá transformar de verdad en una línea firme".

La reacción antihegeliana implicó en la obra de Kierkegaard una acentuación del *individualismo*, que pasaba a ocupar el lugar central en su filosofía, y una valoración del *instante* frente al devenir eterno de la Idea. Sin embargo, la tradición protestante con su hincapié en la radical finitud humana causaría un fuerte impacto, a través de los escritos del pensador danés, en toda la filosofía posterior.

En Feuerbach volvemos a encontrar la apelación al hombre individual y a la relación interpersonal. En este sentido, escribe Karl Heim³: "Tenemos que demorarnos todavía en Feuerbach en razón de algo que reviste importancia extraordinaria para nuestra meditación contemporánea del hombre. Feuerbach no alude con el hombre que constituye el objeto supremo de la filosofía, al hombre como individuo, alude al hombre con el hombre, al enlace de yo y tu. "El hombre individual en sí, nos dice en su programa, no tiene en sí la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. El ser del hombre se halla sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya únicamente en la realidad de la diferencia entre yo y tu". Este pasaje no ha sido desarrollado después por Feuerbach. Marx no ha acogido en su concepto de sociedad el elemento de relación real entre el yo y el tu, realmente diferentes, y por eso ha opuesto a un individualismo ajeno a la rea-

² *¿Qué es el hombre?* F.C.E., pp. 50-52.

³ *Ontología y Teología*, p. 333.

lidad un colectivismo no menos irreal. Pero Feuerbach ha iniciado con aquel pasaje ese descubrimiento del tu que se ha calificado de *revolución copernicana* del pensamiento moderno y de *acontecimiento elemental*, tan preñado de consecuencias como el descubrimiento del yo que hizo el idealismo y que debe conducir a un segundo recomenzar del pensamiento europeo que nos lleva más allá del arranque cartesiano de la filosofía moderna.” Esta *relación entre yo y tú* va a constituir uno de los cimientos de la moral de situación.

Es indudable que el nominalismo de Occam —que hoy se intenta revalorizar—, al subrayar la imposibilidad de contacto entre la conciencia y el mundo, abrió el camino de la subjetividad y del estudio de los problemas humanos. En toda época de crisis —Sócrates y el desplomamiento de la hegemonía ateniense, Occam y la decadencia de la Escolástica, el mundo de hoy surgido de las cenizas de dos terribles guerras—, los temas antropológicos han ocupado el lugar central de la especulación filosófica. “Los problemas que esta cuestión trae consigo son el lugar especial que el hombre ocupa en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe ha de morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio que componen la trama de la vida”⁴.

Otro de los grandes problemas que ha incrementado indudablemente la soledad radical del hombre de hoy se debe a los grandes cambios sociales y, principalmente, a la impersonalidad de las relaciones laborales y a la colectivización impuesta por las modernas ciudades, produciendo lo que David Riesman ha calificado acertadamente como “la muchedumbre solitaria”. Buber nos ha pintado así el mundo ambiente en el que está inmerso el hombre de nuestros días: “Nuestra época ha experimentado esta torpeza y fracaso del alma humana en tres campos diferentes. El primero ha sido el de la *técnica*. Las máquinas que se inventaron para servir al hombre en su tarea acabaron por adscribirle a su servicio, no eran ya como las herramientas, una prolongación de su brazo, pues el hombre se convirtió en su mera prolongación, en un miembro periférico, pegadizo y coadyuvante. El segundo campo ha sido el de la *economía*. La producción que

⁴ M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, pp. 15 y ss.

aumentó en proporciones prodigiosas con el fin de suministrar al número creciente de hombres aquello que había menester, no ha logrado desembocar en una coordinación racional. Parece como si la producción y el empleo de los bienes se desprendiera también de los mandatos de la voluntad humana. El tercer campo es el de la *acción política*. Con espanto creciente fue dándose cuenta el hombre en la primera Guerra Mundial, y ciertamente a los dos lados de la trinchera, que se hallaba entregado a potencias inabordables que, si bien parecían guardar relación con la voluntad de los hombres, se desataban de continuo, se burlaban de todos los propósitos humanos y traían consigo la destrucción de todos.

Así se encontró el hombre frente al hecho más terrible: era como el padre de unos demonios que no podía sujetar. Y la cuestión por el sentido que podía tener este equívoco poder desembocó en la pregunta por la índole del hombre que cobra ahora una significación nueva y terriblemente práctica.

1. *Precedentes de la moral de situación.*

a) *La ética del protestantismo.*

El concepto de “moral de situación” dista mucho de ser un concepto unívoco. Con esta expresión igual podemos designar el ateísmo de Grisebach, el catolicismo de Steinbüchel o el personalismo ético de Rahner. Dejemos, por el momento, las diferencias de doctrina para buscar el tronco común del que emergen las distintas posturas que luego estudiaremos.

El núcleo esencial de las tesis que implicaron la decadencia de la escolástica medieval es indudablemente la separación de las verdades de fe del campo de la investigación racional. La imposibilidad de llegar a Dios por vía racional cristalizó en el fideísmo, mientras la tesis de que las esencias de las cosas dependen de la libre voluntad divina supuso la negación de la metafísica, al menos como era entendida tradicionalmente. La situación ontológicamente precaria del hombre sólo podía ser superada mediante la apelación a la naturaleza “casi divina” del alma —viendo a Dios en el trasfondo del alma, como en el caso de Eckhart.—“Sólo lo singular es real; lo universal es una simple construcción humana”; “la única forma de conocimiento es

la intuición, ya que sólo a través de ella captamos lo singular"; "el bien y el mal dependen exclusivamente del arbitrio divino", son las principales tesis nominalistas que adelantan muchas ideas desarrolladas posteriormente por los situacionistas. Desde este medio ambiente hay que comprender el movimiento protestante.

Como Joseph Lortz ha destacado⁵, "contra esta primera dimensión del occamismo reaccionará Martín Lutero, el cual, por no conocer bien la vía antigua y en especial santo Tomás, identificará precipitadamente esta teología con la teología oficial de la Iglesia Romana y frente a ella proclamará tesis diametralmente opuestas". Frente al Dios abstracto de la metafísica —Motor Inmóvil, Causa Incausada...—, se opondrá el Dios "vivo", el Dios que dialoga, entendiendo la religión como un diálogo personal en el que cada hombre es "un sacerdote ante Dios". Esta nueva teología, basada en comentarios a san Pablo, negaba la analogía del ser, eje de la metafísica tomista y, con ello, escindía a Dios y al hombre del mundo y alejaba ontológicamente a la criatura de su Creador. Al no existir la garantía del puente de la analogía, Dios aparecía como lo "radicalmente distinto". La incomunicabilidad del hombre con el mundo y con Dios era un primer paso para la afirmación de la incomunicabilidad de los hombres entre sí.

La naturaleza humana está radicalmente viciada por el pecado. El hombre no es solamente pecador, es el pecado, lo opuesto a Dios. Sólo en la fe encuentra el hombre justificación y ésta es una virtud "infusa". El cumplimiento de las leyes morales no implica garantía alguna de salvación. Como ha subrayado Henri Bouillard⁶, por otra parte, en el orden ético, el luteranismo genuino rompe con la moral en los dos sentidos de la palabra: niega de raíz la eficacia del esfuerzo puramente moral y, en consecuencia, niega también la posibilidad de una filosofía moral estimable desde el punto de vista cristiano. Pero la negación de la ética supone la negación de aquella parte de la metafísica —teología natural— que accede racionalmente al conocimiento de Dios. Para Lutero la teología natural es imposible. No hay más que teología revelada.

⁵ *Historia de la Reforma*. Ed. Taurus, p. 415.

⁶ *Karl Barth*, pp. 178 y 217.

A lo largo de la línea luterana, podemos ir descubriendo una reacción frente a un racionalismo exagerado, reacción que encontraría sus hitos más significativos en la oposición de Lutero a la Escolástica, de Kierkegaard a Hegel y de Hamann a la filosofía de la Ilustración⁷. El mismo espíritu de sumisión al dato observado experimentalmente, exigido a nivel científico, lo encontramos, a nivel teológico, en la aceptación del dato revelado. Cristo aparece así como el punto límite del ajustamiento de Dios al hombre. En lugar de la aceptación de una ley moral universal y eterna, el individuo debe atenerse a la intuición de lo que Dios exige en cada instante de él para poder responder de una forma auténticamente personal.

El calvinismo con su exagerado racionalismo, su exaltación del valor de la ley y sus excesos casuísticos, suponía una reacción frente al irracionalismo luterano, reacción que habría de culminar en la filosofía de la Ilustración. El personalismo moderno de un Kierkegaard implica, pues, desde esta perspectiva, un rechazo del racionalismo preconizado por el espíritu de la Ilustración. Volvía a acentuarse la relación personal existente entre el hombre y Dios, dejando la observancia de la ley en un nivel inferior, el *estadio ético*, para afirmar que en el *estadio religioso* Dios determina en cada momento su deseo. La semilla del irracionalismo moderno, como Lukács ha resaltado⁸, había ya germinado. Nos dice Maritain⁹, que “para reencontrar lo singular verdadero y su único valor ético religioso, Kierkegaard volvió la espalda al universo de la demostración y de las certidumbres objetivas, al universo propio de la razón”.

Una de las características del pensamiento kierkegaardiano que más nos interesa destacar aquí con vistas a perfilar la línea histórica que nos ocupa, es su acentuación del *individualismo*. Según Kierkegaard, no puede haber una ley que regule agrupaciones de individuos. El individuo es lo único, lo irrepetible, lo más propio e íntimo del hombre, cuyo terrible destino es el de no ser ninguno como los demás, sino el de poseer cada uno su propia singularidad insustituible. La auténtica tragedia personal es

⁷ Recomendamos la lectura de la obra de TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, F.C.E.

⁸ Véase la obra de G. LUKACS, *El asalto a la razón*. Ed. Grijalbo.

⁹ *Filosofía Moral*. Ed. Morata, p. 462.

que Dios no admite intermediarios. Sin ley, e incluso contra ella, como en el caso de Abraham, el hombre, cada hombre, ha de aceptar la voluntad personal de Dios con "temor y temblor". Dios está más allá del bien y del mal, más allá de la inteligencia y de la lógica humanas, siendo la religión "el escándalo de la razón" y la garantía de la fe lo absurdo de su contenido.

Como elementos precursores de la moral de situación, interesa retener del pensamiento kierkegaardiano estas ideas: 1.^a) La existencia humana es *elección*. El ser de cada individuo depende de un acto de elección. 2.^a) La existencia es *situación*. Cuanto más personal y única es la existencia, tanto más la situación es única e irrepetible. 3.^a) Singularidad en la resolución que conduce a una moral sin normas¹⁰.

b) *Las nuevas éticas dialógicas: Elner y Buber.*

La acentuación de la relación y del diálogo interpersonal como base de la ética es la idea fundamental de Ferdinand Ebner —1882-1931—, autor que influyó en Gogarten y en Bruner y, a través de éstos, en la obra de Barth. Ebner valoró el descubrimiento de la existencia humana como esencialmente referida a un tu, estableciendo un precedente de la importancia de la relación yo-tu en la obra de Feuerbach. La filosofía de Ebner, sin embargo, pretendía liberar al yo del aislamiento en que le había situado el idealismo, mostrando que el yo no existe como tal más que en su relación con un tu. Recordemos que Steinbüchel afirma su dependencia del pensamiento de Ebner y señala la influencia de éste en toda la moral de situación, y especialmente en Grisebach.

Para Ebner, el hombre concreto se manifiesta como un ser esencialmente *parlante* y esto porque tiene necesidad de salir de sí mismo, de ser comprendido. Sin la comprensión del otro, el yo, no realiza su personalidad. El tu, posee una inexpresable preeminencia sobre el yo y precisamente para éste, porque es el tu quien hace posible llegar a la verdad de sí mismo. Ahora bien, la suprema liberación del yo y la total comprensión del hombre, sólo se logra por medio de la apertura dialógica hacia

¹⁰ Aconsejamos la lectura de las siguientes obras: J. COLLINS, *El pensamiento de Soren Kierkegaard*. F.C.E.; J. A. COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno*. Ed. Gredos. Sobre todo, J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*. Ed. Aubier.

Dios. Esta apertura hacia Dios posibilita la apertura hacia los otros "tus" humanos. El pecado consiste en la negación de la realidad del otro y el bien y el mal no consiste en otra cosa que en abrirse o cerrarse un yo hacia un tu del que ha recibido una llamada y al que ha de dar una respuesta amorosa. Dice Steinhüchel, hablando del pensamiento de Ebner: "... estas energías no brotan en su interior por virtud de un autodespliegue que se cerrase sobre sí mismo como un círculo, sino sólo en el salir fuera de sí, que, por encima de la propia cerrazón, se dirige hacia el otro. La forma suprema de semejante trascender del sí mismo es, empero, el amor que se realiza en el comprender al otro y en la entrega a él".

En esta línea histórica que venimos trazando, Martín Buber ocupa un importante puesto. Martín Buber (1878-1965) fue un pensador racionalista hasta que comprendió el sentido iluminista y místico de la existencia dialógica¹¹. Las posibilidades del hombre se centran en lo que él llama "palabras principio": yo-tu y yo-ello, si bien constituyen dos polos de una misma realidad. "La realidad, nos dice¹², tiene dos modos fundamentales de ser y de relacionarse. Es doble en virtud de la cualidad de las palabras fundamentales, las palabras principio que el hombre puede pronunciar". Por estas palabras principio, el hombre se compromete, es decir, que el hombre no forma un mundo aislado—un yo único e idealista—, sino que la realidad humana integra, de un modo diverso, la realidad del cosmos y de las personas. El auténtico sujeto sólo se constituye cuando pronuncia la palabra principio yo-tu, porque el ello, como algo empírico, no es suficiente para componer el universo del hombre porque aquí no participa el mundo y el mundo no se compromete en su conocimiento.

Existe, pues, una gradación en la relación: a) en la esfera de la vida con la naturaleza no existe el lenguaje; b) la esfera de la vida con los hombres se caracteriza por el lenguaje. El hombre es, fundamentalmente, "logos" y Cristo se le define como la Palabra, el Verbo; c) la esfera de la vida con las esencias espirituales. A este nivel, la relación es muda pero gene-

¹¹ Véanse sus obras *¿Qué es el hombre?* F.C.E. y *Yo y Tu*. Ed. Nueva Visión.

¹² *La vida en diálogo*. Ed. francesa, Aubier. p. 7.

radora de lenguaje. De un modo confuso en cada esfera aparece el "tu eterno". El tu no es una cosa entre cosas. No es un modo de ser perceptible, descriptible. "Sin vecinos y de una pieza es el tu que llena el horizonte".

Sintetizando el pensamiento de Buber, podemos decir que para él: a) No puedo situar el tu sin destruirlo. b) No le conozco empíricamente, sino *intuitivamente*. c) No es que exista nada fuera de él, pero todas las cosas viven en su luz. Sólo conozco al tu por un favor del mismo que se manifiesta incondicionado. Mi *acto esencial* es dirigirle la palabra principio yo-tu; mi *propia* esencia depende del encuentro con ese tu constitutivo y en esto reside la grandeza y la servidumbre del yo. El encuentro es *ser elegido* y *elegir*. "La vida verdadera es un *encuentro*, un encuentro sin intermediarios. El acto esencial que crea esta inmediatez es el amor que se desarrolla entre el yo y el tu. Por el amor cada uno se transforma en tu. La tragedia de la vida está en que no podemos mantenernos mucho tiempo en esa relación primigenia yo-tu: el tu se hace irremediabilmente ello, está condenado a devenir cosa. Sin embargo, en el fondo de los seres y de las cosas encontramos la absoluta presencia de Dios y Dios no puede devenir cosa, no pasa a ello, no es conceptualizable.

Dice Steinbüchel¹³: "La relación entre Dios y el hombre no es la de un instante momentáneo del hombre en un proceso vital divino, sino la del *encuentro* entre un Dios personal y un hombre personal en las situaciones concretas constantemente mudables e imprevisibles, donde únicamente Dios permanece inmutable, llamando al hombre a que realice su propio ser, sólo colmable en la relación yo-tu. Aquí, pues, llega Dios y nadie puede decidir sobre El. El hombre está situado en una decisión acerca de la realidad propia. Así, pues, el concepto bíblico de Creador ha afectado profundamente el pensamiento existencialista de la filosofía contemporánea"¹⁴. Digamos, como resumen, que el concepto de existencia dialógica frente a Dios va a influir extraordinariamente en la ética del situacionismo cristia-

¹³ Recogido por Manuel Alcalá en *La ética de situación y Th. Steinbüchel*. Ed. C.S.I.C.

¹⁴ Recomendamos la lectura de la obra de W. SCHULZ, *El Dios de la Metafísica Moderna*. F.C.E.

no, principalmente en su versión protestante recogida por Barth y Bruner ¹⁵.

c) *El agnosticismo de M. Heidegger.*

Mucho se ha acentuado la relación de Heidegger con Kierkegaard, pero pocos historiadores han visto entre uno y otro pensador el puente determinado por el irracionalismo vitalista de Nietzsche con tanta claridad como G. Lukács. La sombra de Nietzsche, presente en la obra de Heidegger, se intensificaría en torno al tema de la soledad del hombre tras la muerte de Dios, al del desorden del mundo tras desvanecerse el orden de las esencias y al del poder de la voluntad como medio para superar el agnosticismo.

En Heidegger, la incompetencia de la filosofía para llegar a Dios se hace manifiesta. La afirmación de la *subjetividad* supone el descubrimiento de su polo negativo: la nada a la que hay que vencer. El individuo se encuentra auténticamente solo frente al mundo y a los demás; frente a la angustia y a la nada. No puede haber ciencia deductiva del *Dasein* que le explique su esencia. La esencia del *Dasein* es existir y el existir es un irracional. La existencia se reduce a su actuar. Existir es elegir, es orientarse en el mundo, es un actuar sin descanso. Al no existir prioridad de esencia, todo es imprevisible. No hay leyes que determinen la historia. El hombre es el que da sentido al ser y el comportarse, entendido como comprensión del ser, es, empero, una posibilidad del hombre y aún el modo de ser específicamente humano. Aquello con relación a lo cual el hombre se comporta es, en consecuencia, su propio ser, en la medida en que con la comprensión realiza una posibilidad ontológica de sí mismo.

Los principios fundamentales de la antropología existencialista podrían resumirse así: a) En cada caso, el hombre se comporta con relación a sus propias posibilidades; b) este comportarse del ser humano consigo mismo es su libertad; c) en este su libre comportarse con relación a sus propias posibilidades es, en cada caso, el hombre "previamente" él mismo, esto es, jamás

¹⁵ Véase: NEUNHEUSER, *La teología protestante en Alemania* y GIUSSANI, *La teología protestante en América*. Ed. en Pequeña Biblioteca Herder. Recomendamos la lectura de la *Antología de teólogos contemporáneos*. Ed. Kairós.

queda fijo en una posibilidad determinada, sino que la “trasciende”, refiriéndose a posibilidades siempre nuevas de su ser, aun cuando únicamente lo sean éstas del suyo y no de otro.

Para Heidegger, el presente queda potenciado porque en él encontramos el influjo del pasado personal y el futuro que con una anticipación vital influya ya en el presente. El concepto de *instante* kierkegaardiano —momento de la conversión, de la elección, del salto en el vacío, opuesto por el pensador danés a la “eternidad del tiempo” hegeliana— es rechazado, pues queda desvinculado del pasado y del futuro. El presente heideggeriano es el lugar ontológico en donde se realiza el compromiso personal ineludible: es un presente que proporciona luz a toda la existencia humana presente, pasada y futura. En este presente encontramos dos categorías esenciales de la “situación”: el “ser arrojado al mundo” y el “ser con los otros”. Como “ser en el mundo”, el hombre se encuentra sin sentido, sin vocación. Como “ser con los otros”, el hombre tiene una obligación de solicitud. El hecho de encontrarse sin explicación, como algo ahí flotante en medio de las cosas, engendra el sentimiento de angustia, de cuestionabilidad de la propia existencia amenazada por algo desconocido. Esta angustia, que exige una trascendencia salvadora, queda trabada en Heidegger por la pura fidelidad a sí mismo. Si la angustia no encuentra una alteridad en quien descansar, la pretendida fidelidad a sí mismo se transforma inevitablemente en negación y desprecio radical de la alteridad humana. El mundo queda como algo fuera de mí, inabarcable, insoluble, como exclusiva amenaza a la propia existencia. (Por esta causa, en la existencia inauténtica, el hombre se refugia en el medio ambiente huyendo de la angustia ante el cosmos.) Y en esta soledad no existe, no puede existir, una llamada del mundo como exigencia ética a la que deba responder. El compromiso del instante es sólo compromiso conmigo mismo.

Aparentemente, podríamos pensar que la dimensión social del yo es para Heidegger algo constitutivo, esencial del hombre. Esta impresión es totalmente falsa: la relación de solicitud que la dimensión social engendra no puede ser una relación esencial porque no pone el ser del hombre en relación con el ser del otro.

¹⁶ Véase de M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*. F.C.E.

No existe la relación auténtica con los otros. El único lugar común es la situación, como "ser en el mundo", como "ser con otros", y la principal, la fundamental, situación, como "ser para la muerte". Recordemos el *karma* de Buda: cada ser tiene su propio acto. Cada uno es el fruto de su propio acto. Son los actos propios los que distinguen a los hombres".

"Ser para la muerte" significa que la nada última vence al hombre. La llamada a la existencia auténtica pone en cuestión la existencia misma. Retengamos, pues, las siguientes ideas como precursores de la ética situacionista: a) El existencialismo, contra el idealismo, supone un alegato en favor de lo subjetivo y personal. b) Se acentúa la libertad sin previas determinaciones. c) Se considera la esencia del hombre como proyección hacia el futuro libremente aceptado ante sí mismo, sin normas ni leyes. d) La propia conciencia determina la manera concreta de obrar en la situación única e irrepetible. e) La solución de los conflictos de la situación se logra en el presente, con una iluminación asistemática, no sujeta a raciocinio, de la propia existencia que se hace así norma de sí misma.

d) *El ateísmo de J. P. Sartre.*

El pensamiento sartriano resulta sumamente interesante de revisar en esta perspectiva histórica con vistas a analizar hasta qué punto puede llegar la conducta humana sin una norma objetiva y sin fundamentos ontológicos que la garanticen. Respecto al problema de Dios podemos decir que si bien Heidegger es un agnóstico que no quiere pronunciarse, Sartre declara abiertamente su ateísmo. En su filosofía, al menos en la de su primera época hasta la publicación de la "Crítica de la Razón Dialéctica", se acentúa hasta el grado sumo el subjetivismo y la imposibilidad del encuentro.

Es bien conocida la escisión que Sartre hizo de la realidad, distinguiendo entre el *ser-en-sí* —la realidad no humana, opaca, pasiva, no inteligente, explicable por sí misma— y el *ser-para-sí* —la realidad humana, la "existencia" o *Dasein* heideggeriano, el ser con interioridad, subjetividad, conciencia y libertad—. La conciencia y la libertad del ser-para-sí constituyen una categoría fundamental y en ella aparece y se revela el aspecto dua-

lista del ser, la imposibilidad de captar el ser del en-sí que no puede ser reducido al para-sí, pues las funciones del en-sí y el para-sí se excluyen mutuamente. Dios —posibilidad de superar la contradicción *en sí-para sí*— se revela, pues, como un absurdo. La conciencia se afana, de este modo, en una síntesis imposible, condenada al fracaso de antemano.

La conciencia opera por sentimientos irracionales, sin normas ni instituciones: en cada momento, en cada situación determinada, sentimos cuál ha de ser nuestro modo de obrar. Tedium, náusea, asco, mala fe... únicas categorías que permiten captar la realidad, pero no como ésta es en sí, sino como se manifiesta a la conciencia del hombre. De esta forma, el hombre "empobrece" el mundo; al contrario del Dios cristiano, el hombre trae la nada al mundo. ¿Qué ocurre a nivel de relación interpersonal? Sartre afirmará que no podemos tener una relación auténticamente personal. Lo único que podemos hacer es apropiarnos la libertad de los otros para procurar la propia subsistencia. La lucha de libertades es la raíz del trato social; unos y otros buscan lo mismo: la total posesión de nosotros mismos.

Resumiendo el pensamiento sartriano, podemos determinar:

- a) El hombre es su proyecto; la existencia es anterior a la esencia.
- b) Dios no existe, luego no hay normas objetivas ni valores reales. Sólo existe la autoposesión de la libertad, la posibilidad de "segregar" una nada. La muerte de Dios es aquí la apología del irracionalismo.
- c) El hombre es el inventor de los valores. Hacemos las cosas y las acciones buenas o malas al elegir las o no. Lo que elegimos es siempre bueno. Quien pretenda basar su conducta en valores ajenos a su libérrima elección cualesquiera que sean —la voluntad divina, el dictamen de la ciencia, el impulso del propio temperamento— actúa de *mala fe*.
- d) Cada moral tiene valor para cada existencia.
- e) Somos libres para todo menos para dejar de serlo. Estamos condenados a ser libres.
- f) Sin embargo, nuestra situación nos limita. La situación la elegimos, pero desde ella damos sentido a todo, por eso un hombre puede decir: "Soy el centro del mundo". El proyecto del hombre es un proyecto de endiosamiento: ser un "en sí-para sí", apropiarse el mundo como totalidad del en-sí.
- g) Esta visión de aceptación total de la situación y de construcción del propio ser, creando los propios valores, conlleva necesariamente

el concepto de *responsabilidad total*. Esta responsabilidad tiene un sentido trágico y exigente, ya que nos obliga a todos los hombres: sentimos el peso de la humanidad en nosotros mismos. h) Esta responsabilidad desemboca en la angustia, angustia que se provoca al saber que todo esfuerzo posible es completamente inútil. Todo está de más. Al igual que Dios, el hombre es una pasión inútil.

En "El Existencialismo es un Humanismo", escribe Sartre: "El existencialismo se opone a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando, hacia 1880, algunos profesores franceses trataron de construir una moral laica, dijeron, más o menos, lo siguiente: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*, es necesario que sea obligatorio *a priori* que uno se comporta honradamente, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc., etc. Haremos, por lo tanto, un pequeño trabajo que pretenderá demostrar que esos valores existen, a pesar de todo, escritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho de otra forma —y según juzgo la tendencia de todo lo que en Francia se llama radicalismo—, nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo y habremos hecho de Dios una hipótesis esperada que morirá tranquilamente y por sí misma. El existencialista, por el contrario, piensa que es incómodo que Dios no exista porque con El desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el Bien *a priori* porque ya no hay conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el Bien exista, que se haya de ser honrado, que no se deba mentir; precisamente nos encontramos en un plano donde sólo hay hombres. Dostoiewsky escribe: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido". Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. Sobre todo, no encuentra excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana

dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos inexcusablemente solos. Es lo que expresará diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que, por consiguiente, es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que le oriente, porque piensa que el hombre descifra el signo por sí mismo como prefiere. El hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre”.

Para Sartre, pues, todo está permitido con tal de obrar libremente. No hay nada que preceda al hombre: no deben aceptarse valores subsistentes. El supremo valor es el hombre y éste es absurdo. La tensión entre el compromiso y el subjetivismo, el hacer el bien con resultados negativos y el mal con consecuencias positivas —como nos presenta Sartre la figura de Goetz en su obra teatral “El Diablo y el Buen Dios”—, y el ser-para sí frente al ser-para otro provoca en el hombre una aguda intranquilidad.

Resumiendo las opiniones sartrianas sobre el problema del otro, podemos decir: a) El hecho del otro es incuestionable y me alcanza en mitad del corazón. Yo lo comprendo por el mal-estar; por él estoy perpetuamente en peligro. b) La esencia de las relaciones humanas no es la comunidad, sino el conflicto. c) Yo sirvo de espectáculo al otro; paso a ser objeto para él. “No es ya sólo el césped, la estatua, el banco, los que se agrupan y organizan en torno suyo como instrumentos o como obstáculos; yo me encuentro clasificado entre las cosas, reducido al papel de medio para que otro realice sus fines, o bien como estorbo a su realización. De aquí la vergüenza, el sentimiento de ser un objeto; esto es, de reconocermé en este

ser degradado, dependiente y rígido que soy para el otro. La vergüenza es sentimiento de *caída original*, no por el hecho de que yo haya cometido ésta o aquella falta, sino, simplemente, por el hecho de que yo he caído en el mundo, en medio de las cosas y necesito de la mediación de otro para ser lo que soy”.

Ante la peligrosidad del contacto, el individuo se ve obligado a encerrarse en una soledad que le provoca angustia. El seguir normas morales se convierte en un juego; un juego en el que el hombre acaba descubriendo que las leyes que lo rigen las ha inventado él. “Baudelaire no puede tomar en serio sus empresas; se da demasiada cuenta de que nunca encuentra uno más de lo que ha puesto... Si ha podido con tanta frecuencia considerar la posibilidad de suicidarse es porque se sentía como un hombre de más... Se aburre y este aburrimiento es el puro tedio de vivir de que habla Valéry; es el gusto que el hombre tiene necesariamente de sí mismo, el sabor de la existencia. Si al principio se ha experimentado hasta la náusea esta conciencia inmotivada que debe inventar las leyes a las cuales quiere obedecer, la utilidad pierde todo significado; la vida no es ya más que un juego, el hombre debe elegir su objeto sin que se ordene, sin consejo y sin previo aviso. Y aquél que se ha dado cuenta por una vez de la verdad de que no hay en esta vida otro fin que aquel que uno mismo se ha propuesto deliberadamente, ya no tiene tantos deseos de burcarse. Una de las reacciones más inmediatas de su espíritu es, sin duda, esa desgana y ese aburrimiento que se apoderan de él ante la monotonía vaga, muda y desordenada de un paisaje”. El hombre encerrado en sí mismo —como en la obra teatral de Sartre “A puerta cerrada”— descubre que “el infierno son los otros”.

Como raíz de la moral situacionista, retengamos las siguientes ideas del pensamiento de Sartre: a) La moral sartriana se funda en la negación de Dios. b) Lo único valioso es la propia existencia. c) El hombre se posee como conciencia absolutamente libre. d) Esta conciencia es creadora de valores válidos en cualquier hipótesis. e) En consecuencia, todo está permitido, f) con tal de que se salve la propia y total responsabilidad en cada situación dada. El fracaso del hombre es ambiguo. Se hará, pues, necesario fundar de algún modo el imperativo moral y ver cómo el hombre puede darse las razones de ser que no

tiene. Esto nos lleva al planteamiento ético de Simone de Beauvoir¹⁷.

e) *La moral de la ambigüedad de Simone de Beauvoir.*

Simone de Beauvoir: a) Acepta el planteamiento sartriano de "El Ser y la Nada" y tiene el fracaso radical del hombre como algo definitivo. Ahora bien, este fracaso es ambiguo y es necesario fundar de algún modo el imperativo moral y ver cómo el hombre puede darse las razones de ser que no tiene. b) Acepta la tesis sartriana de que la libertad es el bien supremo del hombre y que la esencia del hombre es ser libre, ser libertad, ser que ponga valores. c) Lo que define la libertad no es el objeto, sino el acto interior por el que yo asumo mi propia conducta. Pero lo que justifica la elección de algo necesario es la razón que lo acepta y lo asume como plenamente voluntario y libremente elegido. Por ello, es permitido decir que el hombre permanece libre aun escogiendo valores incondicionados. Al aceptarlos, se liga a ellos, pero es libre de aceptarlos o no. Estos fines no son últimos: la única finalidad del hombre es la libertad. La libertad no la conquisto, se me da. No es algo que se posee o no se posee, sino que es el mismo movimiento de esta realidad ambigua que se llama existencia y que no existe más que haciéndose.

La dificultad que supone dar a esta libertad que excluye, por su mismo concepto, los fines objetivos, se soluciona, según Simone de Beauvoir, afirmando que la libertad tiene su fin en sí misma. Ahora bien, ¿qué ocurre al encontrarse la libertad absoluta personal con las libertades de los otros?

Dice Simone de Beauvoir: "Quererse libre es también querer a los demás libres y esta voluntad no es una fórmula abstracta, sino que indica a cada uno acciones concretas que tiene que cumplir". ¿Por qué he de fomentar la libertad de los demás? Por lo mismo que he de fomentar la mía, porque es una finalidad intrínseca a la libertad misma, porque no puede dejar de hacerlo así, porque he de actuar libremente y hacer que los demás lo hagan; porque todos estamos condenados a la libertad.

El proceso histórico que ha desembocado en las tesis de Si-

¹⁷ Véase *El Ser y la Nada*, de J. P. SARTRE, III v. Ed. Ibero-Americana.

mas. 2.º) La desobjetivación de los valores. 3.º) La afirmación mone de Beauvoir es: 1.º) La afirmación de una moral sin norte que no hay nada que mueva a la voluntad, que no hay "razones" más poderosas que otras; esto es, que estamos sumidos en la *ambigüedad*. Simone de Beauvoir lleva, de este modo, al extremo las ideas sartrianas aplicando una lógica inexorable. La existencia, para Sartre, es absurda. Plantea la posibilidad de una finalidad para negarla después, intentando afirmar que los actos concretos se justifican apelando a la totalidad del proceso. Para Simone de Beauvoir, la existencia es ambigua. El sentido de la existencia no está jamás fijado: se conquista sin cesar. Lo que se debe procurar es que cada acción se considere como una forma acabada cuyos diferentes momentos, en lugar de huir hacia el infinito para encontrar allí su justificación —es decir, un fin objetivo—, se reflejan unas sobre otras y se confirmen mutuamente. La moral no fabrica recetas para determinar qué es bueno o qué es malo.

En consecuencia, podemos resumir: a) Nunca tendremos la certeza de que nuestro modo de obrar está de acuerdo con las exigencias de nuestra propia libertad. b) La decisión libre es siempre algo angustioso. c) Sólo nos cabe pensar que lo único valioso es la buena voluntad que pongamos en nuestra acción. d) La ética es relativa. Al admitir la posibilidad de una moralidad propia y personal que contradiga las normas generales vigentes, la ética de la ambigüedad de Simone de Beauvoir significa un precedente de la ética situacionista¹⁸.

f) *La ética crítica de E. Grisebach.*

Eberhard Grisebach (1880-1945) es el precursor más directo de la ética situacionista; sus ideas, por tanto, rebasan la importancia real de su obra. El pensamiento de Grisebach está emparentado con el neoidealismo de la Escuela de Marburgo, a través de la cual, la imposibilidad, afirmada por Kant, de la metafísica y su creencia en el valor de la razón práctica van a influir en sus conclusiones. Alcorta ha apuntado el influjo en Grisebach de Kierkegaard y Nietzsche: "Aun cuando estas dos cosmovisiones —nos dice¹⁹—, la fe de Kierkegaard y la fe de

¹⁸ Véase *Pour une morale de l'ambigüité*, Ed. Gallimard.

¹⁹ Artículo publicado en *Arbor*, n. 38, pp. 28-39.

base parte la ética de situación —de Grisebach—, en la que por Nietzsche en la vida dionisiaca, estén ya en su fondo derrotadas, en un orden último, o, al menos, en su cognoscibilidad. De esta algo que les es común queda todavía: la incapacidad de creer demos ver un adversario de la metafísica todavía más radical de lo que fue y quiso Nietzsche. Grisebach rechaza la ética sistemática, entendiendo por tal la fundamentación del imperativo del deber en el suelo de la metafísica, dado que ya no es lícito venirle al hombre moderno con exigencias de tal índole”.

La obra fundamental de Grisebach, “El Presente. Una Ética Crítica”, refleja ya el carácter crítico-existencial de su filosofía. Ante una postura anti-esencialista, ante la progresiva “existencialización” no sólo de aquellas realidades que son de por sí existenciales, sino de todas las actividades, sólo cabe una salida, el situacionismo ético. La diferencia crítica entre el mundo del ser y el de la acción desemboca en un decisionismo.

Grisebach critica, ante todo, las éticas elaboradas hasta su momento histórico. La base de esta crítica va a ser que no se ha comprendido el valor del presente, única realidad donde se realiza constantemente el conflicto vital ético. Se trata de un intento de lucha “contra la ilustración y supervaloración del sistema, contra el individualismo y el historicismo, contra el falso supuesto de la realidad finita y contra la mentalidad ética de las seductoras contemplaciones de filósofos y teólogos, porque hay que protestar contra toda forma de jerarquía”²⁰.

La postura de Grisebach es, de este modo, la de un antisistema radical. Para fundamentar esta crítica y posibilitar la elaboración de la ética del presente, elabora Grisebach una teoría del conocimiento en la que contraponen inmanencia a trascendencia. La inmanencia es el pasado, el recuerdo, el sistema, el prejuicio que falsea la realidad. El que quiera poseer el presente, lo único real, debe dejar todo pasado y todo sistema. Toda ciencia está pendiente del momento presente y nunca podemos determinar de antemano sus límites o su alcance. “Con esto —escribe Grisebach²¹—, se despoja a la verdad del derecho absoluto de determinar y normativizar, que hasta ahora poseía

²⁰ *El presente. Una ética crítica*, capítulos XII y XIII.

²¹ *Ibid.*, p. 65.

en el campo moral, según opinión de todos los filósofos. La realidad no puede conocerse jamás en el espejo de la verdad. El auténtico *ethos* de la especulación es una imagen contrahecha de la realidad ética. Tal deformación surge porque el *recuerdo* sólo puede relacionarse con el yo como centro, mientras que la actualidad, el *presente* desplaza al yo de su papel normativo”.

En resumen: a) El problema ético, apoyado en esta teoría del conocimiento, tiene que solucionarse en el presente. b) Hay que estudiar las características del presente y determinar su modo particular de ser conocido en orden a fundar una obligación moral. c) El presente se revela como algo fugaz, incapaz de ser apresado por la ciencia. “El presente es un caso peculiar de la experiencia respecto a la situación problemática y a la última crisis real del conocimiento, que no puede disiparse por explicaciones o *recuerdos* genéricos, sino que permanece dialéctica, es decir, contradiciendo al conocimiento”. d) La contradicción es algo esencial al presente y revela las limitaciones humanas.

El presente impone un límite al hombre. El límite que este presente impone al hombre no es el que pudiera corresponder a una esencia universal del ser humano, ni siquiera a la nota universal de su finitud, sino el límite que se determina aquí y ahora y en forma variable, sin posibilidad de deducción del pasado, en cada caso distinta y en cada caso cambiante. Las características esenciales del presente, como situación límite inderivable del pasado, son: a) su incapacidad de ser conocido con una ciencia normativa, y b) el hecho de que el presente sea el “lugar” del encuentro entre el yo y el tu. Estas dos características se incluyen en el concepto de *situación*. La situación es “la determinación concreta, irrepetible y nunca idéntica que sufre o padece el hombre en un momento del tiempo, por el que existe aquí y ahora, quedando limitado por la realidad del tu que se le enfrenta”.

La escisión entre el pensar y el ser, el pasado y el presente, la ciencia y la experiencia imposibilita la elaboración de una metafísica objetiva capaz de fundamentar normas eternas. Dios, entendido por Grisebach como una proyección del propio yo, tampoco puede servir de garantía moral. ¿Cómo es posible dar al individuo un asidero moral en el presente? La contestación de Grisebach es negativa.

“A la pregunta: “¿Es posible una ética que ofrezca al individuo una norma en el presente?” hay que responder: ¡No! Tras la desesperación de sí mismo, es imposible una ética concreta capaz de normativizar en el presente. Sólo resta una tarea: defenderse contra toda solución sistemática, facilitando, por otra parte, en lo posible, la información en y sobre la esfera de lo moral”²².

La separación entre conocimiento y experiencia vital es completa. Ningún conocimiento puede ser norma. Ahora bien, existe una experiencia, una *intuición iluminadora*, que “nos alude a una región que escapa a toda normatividad. En esa esfera recibimos una información que nos sale al encuentro, nos afecta y responde y que era totalmente imprevisible a pesar de toda la sabiduría. La ética crítica, presupuesta la comprensión de la crisis del conocimiento, sólo puede aludir a esta zona de conflicto entre *recuerdo* (conocimiento sistemático) y *experiencia* (situación ética presente), que es un dato que no necesita fundamentación. La filosofía debe despejarle este camino que le supone a la ética una frontera insuperable. Esta experiencia moral no es cosa de la razón, sino precisamente de la *realidad*, cuya limitación percibe en las palabras de otro hombre que nos ordena una norma. Precisamente porque esa norma sólo puede ser experimentada, es indeducible de un sistema cognoscitivo”²³.

Los que negaron la capacidad de la razón para captar las esencias van a afirmar ahora la existencia de una “iluminación especial”, como una derivación, un eco lejano de la razón práctica kantiana.

En las situaciones de conflicto que se dan en el presente, se producen los encuentros mutuos. El primero de ellos es esencial y sirve de base a los demás. Es el encuentro entre un yo y un tu. El tu es una realidad “presente” que limita personalmente al yo y le sale constantemente al encuentro. Ahora bien, en la incapacidad de la mente para determinar de antemano el momento en que se presentará esta exigencia limitativa, el yo no puede establecer nunca posibles normas de conducta. Las únicas conductas posibles ante el hecho del encuentro son: a) la

²² *Ibid.*, p. 206.

²³ *Ibid.*, p. 218.

negación del aislamiento del yo, y b) el cerrarse ante las exigencias del tu.

Aceptar al otro e instalarse en la situación donde confluyen el yo y el tu, abrirse a esta postura que es esencial para todo hombre, constituyen una obligación ética. El mal es negar la realidad del otro y ello constituye, en frase de Grisebach, "el satanismo del sí mismo". Podría objetarse que, en este caso, Grisebach está pretendiendo normativizar, estableciendo una norma moral en función de la relación yo-tu. Pero nuestro autor precisaría que no estamos negando que la esencia del hombre es el yo que se abre al tu. Al contrario, la razón de que se considere ética esta apertura y mal el cerrarse a ella es, en el fondo, porque se considera que la esencia del hombre, lo universal del hombre, exige esta apertura. De lo contrario, esta misma exigencia no tendría el menor motivo ni podría ser norma de conducta. Sin embargo —seguiría precisando Grisebach—, el yo no está todo en su apertura por el hecho de ser algo más que una relación: es una existencia, no una esencia; y si hemos empleado antes un lenguaje no muy adecuado ha sido simplemente para conseguir una mejor clarificación.

Abrirnos al tu es afirmarnos a nosotros mismos, por lo que la entrega al tu puede constituir un cierto tipo de ley. Las afirmaciones de Grisebach de que la situación presente es inderivable del pasado y de que el instante carece de normatividad no contradicen la afirmación anterior. La contradicción es aparente: cada relación con el tu es distinta en virtud de lo específico de cada tu y de la situación en que se encuentra la relación. Esta anormatividad radical, empero, desemboca en un escepticismo radical: el fracaso de la relación. Es aquí donde radica la auténtica contradicción: por una parte, la apertura es una exigencia del yo. Por otra, la excesiva apertura ahoga la relación. Se provoca así en el hombre una dolorosa tensión dialéctica: la necesidad de sinceridad para mantener la relación frente a la imposibilidad gnoseológica de llegar al tu. Ante esta tensión, Grisebach solamente puede apelar a la necesidad de actuar con "buena fe".

Como ha subrayado Bruner, "quiera o no reconocerlo, también Grisebach propone una ley moral que podría enunciarse así: el hombre no debe buscar un despliegue individualista de

su esencia que se vea libre de toda contradicción y limitarse a edificar para sí solo una altura perfeccionadora de un tal e idéntico despliegue, sino que, por estar en el presente, debe dejarse limitar por el otro, esto es, por lo que le 'ad-viene' o 'a-caece', que no se identifica por su esencia, y sufrir así su contradicción”.

Como raíces de la moral de situación, debemos retener del pensamiento de Grisebach las siguientes ideas: a) Todo sistema es un mundo irreal. b) Todo conocimiento conduce al sistema y no puede alcanzar la realidad. c) Sólo el presente, inderivable del pasado, tiene auténtica validez ética. d) El presente sólo es conocido por medio de una intuición personal, no científica. e) Por lo tanto, no hay leyes universales ni normas objetivables ni exigencias demostrables. f) Únicamente la relación actual con los otros engendra cierta normatividad. g) Esta normatividad consiste en no cerrarse a los otros en el instante que sobrevenga el encuentro. h) Sabiendo que este encuentro carece de fines determinables de antemano. i) Por lo mismo, lo ético tiene que dejarse a la intuición del presente. j) Sin que podamos tener nunca una garantía de verdad, de autenticidad y de bondad.

Como veremos, estas ideas son muy cercanas a la ética de situación. Steinbüchel ha escrito en este sentido²⁴: “Grisebach es el más radical adversario de la ética de la esencia, de la norma y del valor. El carácter especial de su ética consiste en su crítica destructiva de las otras. El, por tanto, será en el futuro el prototipo para la ética existencial de la situación”.

2. *Contenido de la Etica de Situación.*

a) *El concepto de angustia.*

En el “Discurso a la Federación mundial de las Juventudes Femeninas Católicas”, pronunciado por Pío XII en 1952, el papa hizo referencia al “existencialismo o actualismo ético” y señaló como motivos inmediatos de este movimiento el descontrol producido por las dos guerras mundiales que había originado un descontento y una desorientación, alimentados por la crisis del

²⁴ *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, p. 288.

dogmatismo y por la caída de determinadas ideologías políticas. Este desconcierto ha sido gráficamente plasmado por Gusdorf²⁵: “El hombre moderno no tiene ya evidencias para asentar su pensamiento, ni certidumbres inmediatas instaladas en torno a él como horizontes familiares. Todos los valores espirituales oscilan como los valores de bolsa. De hecho, no tenemos ya hoy el mismo sentido que antes y el mismo respeto de la vida humana, de la libertad y de la propiedad. Somos cómplices de todo lo que se cumple en torno nuestro. Cada falta nos compromete un poco y nos persuade. El espíritu del hombre se hace semejante a este mundo que ha perdido sus dimensiones, que no tiene ya dimensiones. Se ha vivido demasiado. Cuando ya nada nos asegura verdades permanentes, ¿cómo creer en una verdad eterna? Ya no hay verdades eternas. Cada uno se debate como puede, día a día. Quien ha vivido la guerra, los bombardeos, la ocupación, los campos de concentración, quien ve morir las civilizaciones, quien debe renunciar a toda certidumbre, a todo orden humano que valdría independientemente del tiempo. Y el marxismo experimenta bien la necesidad de nuestra época con su concepción de una verdad en evolución, en devenir y siempre renovable. Una verdad líquida y plástica, una verdad de caucho, sujeta sin cesar a la descomposición. La de hoy no volverá ya mañana”.

Las situaciones límite que se presentaron tanto durante la guerra como durante los años que la siguieron plantearon una serie de agudos problemas éticos: la cooperación con el invasor, la tensión entre el nacionalismo y el patriotismo, la adhesión a los movimientos de resistencia, el mercado negro, el tráfico de armamentos, las represalias, la renuncia a la fe por miedo al dolor, el mantenimiento de la moral conyugal en medio de la pobreza, el ahogamiento de la ética individual, la negación de los valores tradicionales para ligarse a un credo social y político nuevo... Al descubrirse, en el Juicio de Nuremberg, las barbaridades cometidas en nombre de la ley, el derecho político fue considerado con recelo: se producía un auténtico resurgimiento del iusnaturalismo, aunque se destacaba el carácter odioso de los imperativos de las normas generales. Hildebrand desplazaba de la ética el legalismo para hacer más hincapié en

²⁵ *Traité de l'existence morale*. Ed. Colin, p. 18.

la referencia a Dios, resucitando el "ama et fac quod vis" agustiniano. Los preceptos legales quedaban reducidos al primer mandamiento del amor. Se trataba de comprender más que de castigar. Una moral de premios y castigos destruía el núcleo más íntimo del contacto con Dios. Frente a ello, el moralista se manifestaba intolerante con la mediocridad prefiriendo el pecador sinceramente arrepentido al legalista tibio²⁶.

Cada vez cobraba más auge una moral basada en el amor, en el entusiasmo, en la superación de la ley para respetar su espíritu. En este sentido nos dicen Ford y Kelly: "Los autores que invocan una moral más dinámica, una moral más sugerente, una moral de *élan*, de entusiasmo, de creatividad personal y de efusión de sí mismo (ante el victorioso florecimiento del espíritu de Cristo y ante el fervor ardiente y la consagración de los primeros cristianos), evidentemente están descontentos y no toleran la mediocridad que les rodea. Y esto es todo para bien. Cuando buscan un remedio y lo encuentran en la gran doctrina del amor, el primero y el mayor de los mandamientos que nos dejó Nuestro Señor y exigen que esta ley del amor reciba la atención que merece y el lugar que le corresponde en el cristianismo, y cuando se dice que coinciden práctica y esencialmente la obligación de la verdadera caridad cristiana y la obligación de tender a la perfección, esto se puede entender correctamente sin dificultad alguna. Pero si la obligación de tender a la perfección se la explica de manera que prácticamente excluya la distinción objetiva entre preceptos y consejos y haga de todo "deber" una obligación tan ilimitada como lo es la de la caridad misma, en este caso, estamos en peligro de falsear la ley de la caridad y de frustrar todo conato de esfuerzo por revitalizar la moral"²⁷.

Congar²⁸ señala como causas de la expansión de la ética situacionista en Francia: a) la valoración de la mística sobre la moral, y b) el resurgimiento bíblico, el auténtico redescubrimiento del Antiguo Testamento, en el que se veía que el bien era el cumplimiento de la voluntad de Dios. Ser auténticos y

²⁶ Véase *Moral auténtica y sus falsificaciones*. Ed. Guadarrama.

²⁷ *Problemas de Teología Moral*, p. 80.

²⁸ *En el mundo y no del mundo*, p. 460, en CAPONIGRI, *Pensadores Católicos Contemporáneos*. Ed. Grijalbo.

sinceros ante la voluntad divina era la principal tarea moral propuesta. Junto con ello se acentuaban los problemas inherentes a la relación del hombre con Dios: la angustia bíblica encontraba un eco en la angustia existencialista.

La angustia es una experiencia humana fundamental que pertenece a todos los tiempos. Demócrito y Epicuro explicaron por el temor a los dioses el origen de toda religión. Muchos cristianos están todavía persuadidos, con Joaquín de Fiore, que el Antiguo Testamento —desarrollo de la religión judaica del temor— se opone al Nuevo —exaltación del amor de Dios a los hombres. El temor a Dios únicamente se dulcifica ante el cumplimiento de la voluntad divina, aunque ello no borra el estremecimiento del hombre ante su Creador. Isaías²⁹ nos lo describe así: “El año de la muerte de Ozías ví al Señor sentado sobre un trono alto y sublime y sus haldas henchían el templo. Había ante El Serafines que cada uno tenía seis alas; con dos se cubrían el rostro, con dos se cubrían los pies y con las otras dos volaban y los unos a los otros se gritaban y se respondían: ¡Santo, Santo, Santo Yavé Sebaot! ¡Está la tierra llena de su gloria! A estas voces temblaron las puertas en sus quicios y la casa se llenó de humo. Yo me dije: ¡Ay de mí, perdido soy! Pues siendo un hombre de impuros labios, que habita en medio de un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey Yavé Sebaot. Pero uno de los Serafines voló hacia mí, teniendo en sus manos un carbón encendido que con las tenazas tomó del altar y tocando con él mi boca, dijo: Mira, esto ha tocado tus labios, tu culpa ha sido quitada y borrado tu pecado. Y oí la voz del Señor que decía: ¿A quién enviaré y quién irá de nuestra parte? Y yo le dije: Heme aquí, envíame a mí.” La pobreza del hombre determinada por el pecado, la necesidad de purificación, la angustia por la distancia entre Dios y el hombre, el temor a la muerte y la sensación de culpa son elementos constantes en las Sagradas Escrituras. Recordemos el Salmo: “De lo profundo te invoco Yavé, oye, Dios mío, mi voz, estén atentos tus oídos a la voz de mis súplicas. Si tienes en cuenta, Yavé, los delitos, ¿quién, Señor, podrá subsistir? Pero eres indulgente, para que seas reverenciado con temor. Yo espero en Yavé, mi alma espera sus promesas”.

²⁹ Isaías, 6, 1-9. Sagrada Biblia en versión de Nácar y Colunga.

³⁰ Salmos, 130.

Y en el Exodo: "Ve, baja y subes luego con Aarón; pero que los sacerdotes y el pueblo no traspasen los términos para acercarse a Yavé, no los hiera"³¹... "Todo el pueblo oía los truenos y el sonido de la trompeta y veía las llamas y la montaña humeante; y atemorizados, llenos de pavor, se estaban lejos. Dijeron a Moisés: Háblanos tú y te escucharemos, pero que no nos hable Dios, no muramos"³².

Dios nunca se revela por completo, no se le puede ver en esta vida. "Moriremos seguramente porque hemos visto a Dios". En diversos pasajes del Nuevo Testamento —la Transfiguración, la Resurrección— también se revela Dios con su gloria y majestad, pues, dice Martín Buber, "quien empieza con el amor sin antes haber experimentado el temor, ama un ídolo hecho al gusto propio y fácil de amar, pero no al verdadero Dios que ante todo es de temer al no ser comprendido"³³.

El Nuevo Testamento supone una dulcificación en la relación de Dios con el hombre. El temor y la angustia toman un nuevo rasgo: la presencia del misterio. Como indica san Juan: "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad"³⁴. Aunque añade en otro lugar: "A Dios nadie lo vió jamás; Dios Unigénito que está en el seno del Padre, ese nos le ha dado a conocer". El temor, la angustia, la incertidumbre, no han desaparecido del horizonte escriturístico. San Pablo nos dice que "la fe habría perdido su sentido si el creyente pensara que se halla seguro y a salvo"³⁵.

El nuevo sesgo que toma la relación del hombre con Dios en el Nuevo Testamento a que antes aludíamos hace referencia a la tensión entre el temor judaico, tintado de respeto, angustia y confianza, y el amor cristiano predicado como Buena Nueva. "Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción por el que clamamos: ¡Abba!, ¡Padre!", escribe san Pablo³⁶. Y san Juan: "La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos

³¹ Exodo, 19, 24.

³² *Ibid.*, 20, 18.

³³ Véase de GROSSOW y otros *Estudios sobre la Angustia*. Ed Rialp.

³⁴ Evangelio de san Juan, I, 14.

³⁵ San Pablo, Romanos, 11, 20; Corintios, 5, 10-11; Filipenses, 2, 12.

³⁶ San Pablo, Romanos, 8, 15.

confianza en el día del juicio, porque, como es El, así somos nosotros en este mundo. En la caridad no hay temor, pues la caridad perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo y el que teme no es perfecto en la caridad”³⁷.

Como ha subrayado Edmond Rochedieu³⁸, existe una angustia profana y una angustia religiosa y, dentro de ambas, puede distinguirse una angustia normal y una angustia patológica. El temor a la muerte es una angustia normal, no religiosa. Por nuestra propia naturaleza tendemos a temer lo desconocido y el carácter cuestionable de nuestra existencia. El existencialismo ha intentado superar ese temor unas veces y otras lo ha intensificado. Anteriormente Nietzsche había escrito³⁹: “Zaratustra permaneció inmóvil y sereno. A su lado cayó el cuerpo, desgarrado y quebrantado pero vivo todavía. Momentos después recobró el herido la conciencia y vio a Zaratustra arrodillado cerca de él. ¿Qué haces ahí?, dijo al fin. Sabía hace mucho tiempo que el diablo me echaría la zancadilla. Ahora me arrastra al infierno. ¿Quieres tú impedirlo?”

—Por mi honor, amigo, respondió Zaratustra, todo eso de que hablas no existe. No hay ni diablo ni infierno. Tu alma estará muerta todavía más pronto que tu cuerpo. No temas, pues, ya nada.

Con desconfianza elevó sus ojos el hombre y respondió: —Si dices la verdad, nada pierdo al perder la vida. Apenas soy un animal al cual se le ha hecho trabajar a fuerza de golpes y de hambre.

—Nada de eso, insistió Zaratustra, del peligro has hecho tu oficio; nada censurable hay en ello. Ahora tu oficio te ha hecho perecer. Yo, por eso, te enterraré con mis manos. El moribundo no pudo ya responder; pero movió una mano como si buscara la mano de Zaratustra para expresarle su gratitud”.

En el mismo sentido, Heidegger nos dice que el aceptarse como “ser para la muerte” es propio de la autenticidad. Sartre escribe: “La muerte es un puro hecho, como el nacimiento: viene hacia nosotros desde el exterior y nos transforma en exte-

³⁷ San Juan, Epístola I, 4, 17-18.

³⁸ *Angoisse et Religion*, p. 144.

³⁹ *Así hablaba Zaratustra*, cap. 6. Ed. E.D.A.F.

rrioridad. En el fondo no se distingue de manera alguna del nacimiento y denominamos facticidad a la identidad del nacimiento y de la muerte”⁴⁰. Wittgenstein va más allá: “La muerte no es un evento de la vida: no se vive la muerte”⁴¹.

La aceptación estoica de la muerte queda superada en el cristiano. Si Cristo sufre dolores de muerte en Getsemaní y se queja del abandono del Padre en la cruz, posteriormente aparece como “el vencedor de la muerte”. El temor natural a la muerte queda para el creyente dulcificado por la esperanza. Como escribe san Pablo⁴², “si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El, pues, sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte ya no tiene dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús”.

Queda, sin embargo, en pie la angustia ante la elección, ante la libertad. La elaboración de nuestro destino, libre en nuestras manos, nos angustia y atemoriza. La tragedia de la decisión en el acto moral concreto ha sido, como veremos en el siguiente apartado, uno de los temas fundamentales del situacionismo cristiano.

b) *El acto moral concreto.*

El problema del acto moral concreto revela el matiz práctico de la ética y es tal vez su tema fundamental. Sin embargo, piensan los moralistas contemporáneos, el problema no ha sido estudiado adecuadamente en los diferentes sistemas tradicionales. “En primer lugar, se advierte en todos los sistemas morales un desconocimiento notable de la implicación de la persona humana en el juicio de la conciencia moral. De ahí su intelectualismo exagerado que no tiene en cuenta la influencia de la afectividad en el paso del juicio moral impersonal al juicio personal.

En todos los sistemas morales, en efecto, se encuentra la misma tendencia a reducir los problemas de la conciencia a una cuestión de ideas abstractas impersonales... Es frecuente, dentro

⁴⁰ *El Ser y la Nada*, vol. I, p. 630.

⁴¹ *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 4311.

⁴² Romanos, 6, 8-12.

de la perspectiva de los sistemas, caer en la tentación de expresar el juicio personal de la conciencia en fórmulas universales, sin percatarse de que esto en rigor es absolutamente imposible. Se equipara una duda de conciencia a una duda sobre la ley, cuando realmente son dos órdenes diferentes que no pueden considerarse desde el mismo punto de vista...

Esta confianza en las fórmulas para resolver las dudas de la conciencia constituye el fundamento o postulado común de todos los sistemas morales. Y aquí radica principalmente su primordial limitación, la de ignorar el carácter personal del juicio de conciencia. La aplicación de los principios reflejos nos deja una profunda insatisfacción cuando se trata de problemas verdaderamente personales que exigen de nosotros un compromiso vital. Los casos de conciencia de los manuales pueden ser más o menos ingeniosos, pero nos dan casi siempre la sensación de ser impersonales en absoluto"⁴³. "El director de conciencia, dice Fonsegrive", no debe juzgar según unas normas generales, de las que deducirá mecánicamente las conclusiones por medio de un silogismo, orientándose sistemáticamente a la indulgencia o a la severidad, sino que debe recurrir al buen sentido y a la intuición de la razón práctica para encontrar una solución concreta a cada caso particular".

Aclaremos, ante todo, que el punto clave de la ética situacionista no es la subjetiva aprobación de una acción que puede provenir de una conciencia invenciblemente errónea. Por el contrario, se trata de ver si la honestidad objetiva de un acto, siempre y en último término, nace de la conformidad con el ser objetivo o de la conformidad con la persuasión subjetiva que engendra una nueva norma aunque sea opuesta a la norma dictada por la ley general. Hay que advertir que todos los situacionistas no niegan la totalidad del orden objetivo ni que las leyes del orden objetivo no tengan ningún influjo en el juicio último práctico de la conciencia. Lo característico es que no quieren admitir el orden objetivo como norma última y decisiva incluso en los casos de una ley natural negativa prohibiendo absolutamente una acción: la última decisión es subjetiva; no viene dada por la aplicación de la ley objetiva a un caso particular.

⁴³ A. HORTELANO, *Moral Responsable*. Ed. Sígueme, pp. 68-69.

⁴⁴ *Morale et Societé*, p. 107.

En líneas generales podemos establecer las siguientes diferenciaciones entre lo que afirma la ética situacionista y lo que defendía la ética tradicional: a) La ética de situación se funda en el impulso vital. No hay más ley que la inclinación natural. La ética tradicional afirmaba que las decisiones de la conciencia están sometidas a un orden de legislación objetivo cuya finalidad es perfeccionar la naturaleza humana. b) Para la ética de situación, lo que constituye la moralidad es la luz interna de cada conciencia individual. Para la ética tradicional, la conciencia tiene por función promulgar la ley. El acto de conciencia es la conclusión particular del deber ser dictado por la prudencia. c) En la ética situacionista, el dictamen de la conciencia no se puede corregir, porque la luz preceptiva de la situación es infalible. En la tradicional, la conciencia errónea se corrige al recurrir a la norma objetiva.

c) *El concepto de situación.*

Las características generales que afectan a todos los autores que podemos encuadrar dentro de la línea que estudiamos respecto al concepto de situación son: a) La situación se puede entender como condición o realidad concreta del hombre. b) La situación se puede entender como necesidad de obrar en una condición concreta. Aquí indica lo individual, lo personal y lo existencial del hombre y se distingue del "caso moral" que exige una ley universal y que supone elementos impersonales y esenciales. En este sentido, Steinbüchel contrapone el concepto de situación al de caso moral⁴⁵: "La constancia de la persona no es afectada por la mutación ni por el cambio. ¿Cómo sería posible de otro modo el arrepentimiento del pasado, el propósito sobre el porvenir, la expiación de lo ya ocurrido y la transformación o conversión? Sin embargo, las situaciones del ser personal son completamente diferentes. Precisamente por esto, ninguna valoración de los casos "vitales" puede explicarlas adecuadamente y esta es la causa de que no pueda darse ninguna receta moral sobre la decisión a tomar o sobre la acción u omisión en cada situación individual. La casuística moral puede y debe considerarse y aconsejar sobre "casos tipo", pero el "tipo" prescinde de aquello que es único e individual en la situación y en el yo.

⁴⁵ Citado por Alcalá en *La ética de situación y Th. Steinbüchel*, p. 170.

El "caso prescinde de aquello que en la situación se vive y opera de modo original y ante lo cual se es responsable. Por eso, ninguna casuística puede arrebatarse al hombre la autorresponsabilidad situacional de su decisión. Cada uno debe habérselas maduramente consigo mismo en cada decisión dentro de la propia situación. Esta es precisamente la gran exigencia ética de la situación al yo personal de cada hombre: al exaltar al propio yo, al atizar la responsabilidad personal de cada hombre, al exigir la entrega personal y el acreditarse moral propio".

Tampoco puede confundirse la situación con las circunstancias. Estas son determinaciones exteriores que me envuelven constantemente en mi vida privada y pública. Tienen su importancia en la vida moral, pero las circunstancias no me definen ontológicamente porque me definen desde un ángulo exterior a mí mismo. En concepto de situación es mucho más radical. Como indica Zubiri⁴⁶, "la situación no es algo *añadido* al hombre y a las cosas sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades". El aspecto positivo de la situación es esta perspectiva, esta posibilidad. Para las cosas, la situación sería su condición especio-temporal entendida como totalidad de ser puesto en el mundo con finalidades propias y jerarquizadas en un orden permanente de los seres. Para el hombre, además de esto, la situación es la condición interna y personal de ser realmente sujeto constituido frente al mundo, como un sujeto dialógico con posibilidad de múltiples relaciones y reacciones. De esta forma podemos decir que la situación es el mismo ser del hombre como constituido en sí mismo y como auténtico responsable de sus actos. Ello quiere decir: a) Que cada hombre puede reaccionar de distinto modo colocado en circunstancias idénticas. b) Que el mismo hombre puede reaccionar de distinto modo colocado en circunstancias idénticas. La situación es algo íntimo, personal y cada vez se realiza de modo diverso.

Steinbüchel aclara en este sentido: "La existencia es más bien referida a la existencia particular de cada uno. No es sólo el lugar externo, por individual que éste sea, que pueda ocupar el hombre concreto. La situación es más que esto: es a la par el interno y personalísimo encontrarse del ser humano en el tiem-

⁴⁶ *Naturaleza, Historia, Dios*. Ed. Nacional, p. 404.

po histórico y determinado, en el instante concreto y único, que forma parte de su más propia y personal realidad. La situación “pertenece” al hombre. Es la realidad donde se plasma el ser concreto del hombre, por el que recíprocamente, ella misma es a su vez plasmada”⁴⁷. Esto no quiere decir que el hombre no se encuentre también y tenga una *situación social*, que le determine a su vez como sujeto concreto y responsable, pero estos elementos sociales —los otros, el nosotros, el tu— tienen importancia esencial aunque sólo en cuanto están asumidos responsablemente por el mismo yo personal.

La situación se da en un *tiempo vivo* y por ello es irrepetible porque la vida nunca repite sus formas de manifestación. Por ello, Grisebach distinguía entre un tiempo *vivo* y un tiempo *físico* o *matemático*. En este último prescindimos del contenido que en él se realiza, siendo por ello idéntico a sí mismo, repetible una y otra vez, no individual y único. Se puede medir y determinar por medio de leyes siempre previsibles. En él nunca interviene la libertad.

Podemos clarificar también el concepto de situación desde una perspectiva histórica. Según Grisebach, al no ser el presente derivable del pasado no cabe un estudio científico del mismo. Sin embargo, en el presente observamos la carga temporal del pasado y del futuro anticipado que gravita sobre este instante puntual. El radicalismo de Grisebach planteaba agudos problemas a la moral: la responsabilidad ética solo se explica apelando al pasado, mientras que la libertad humana enfrenta al hombre ante sus posibilidades de acción futuras. Como indica Steinbüchel⁴⁸, “por una parte, el hombre, estando determinado por esta realidad de la situación, por el carácter concreto e irrepetible de la misma, en modo alguno derivable de una “idea”, vive por relación a ella ante su ser determinado y concreto. Derivar absolutamente al hombre, considerado en su individualidad del pasado, no es posible hacerlo; pero el ser humano co-implica la responsabilidad moral, que puede acreditar como “fidelidad” para con el pasado y su herencia. Como existencia propia, el hombre acoge su pasado por un acto de libre asentimiento a él, merced al cual lo meramente transmitido se convierte en su pasado y se ordena

⁴⁷ *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, I, 286

⁴⁸ *Ibid.*, I, 286.

a su presente y a su futuro. También el presente y el futuro son modos concretos de la existencia humana. El hombre, que se concibe como sí mismo, tiene en su mano, por relación al futuro, su propia y concreta "posibilidad". Pero es en el presente donde se le ha entregado el poder de tomar una decisión personal, intransferible e inapelable. Del cómo de esta situación depende la medida en que pueda estar en su mano el futuro".

Nuestra propia subjetividad nos revela que el presente es inderivable del pasado pero que es influido por él, así como por el futuro. Nos concebimos deviniendo, incluso, en una situación presente.

Las Sagradas Escrituras habían ya resaltado el valor y la importancia del presente. Junto a la contraposición entre tiempo fluyente y eternidad, los escritores sagrados acentúan otro entre *kairós* y *pléroma*: momento presente, instante oportuno frente a plenitud, acabamiento, cumplimiento. Estos dos conceptos bíblicos han sido relacionados por Steinbüchel con el de situación. "Junto a estos dos conceptos fundamentales de tiempo fluyente y tiempo que siempre dura, nos dice ⁴⁹, el Nuevo Testamento insiste en otro más, muy importante para la caracterización de la Historia, el de *kairós*, es decir, el de instante preñado de peculiar contenido, el momento dado por Dios para la decisión personal y donde se exige al hombre una actuación determinada. *Kairós* es el momento, de mayor o menor duración, en que Dios habla al hombre, el "hic et nunc" único, la situación concreta en que Dios pide una decisión en su favor. *Kairós* no es, pues, el instante monocromo del tiempo griego, sino el determinado, único e irreversible en que Dios emplaza al hombre, esperando de él una decisión y un sí." En el *kairós* se pone en juego la vida ética de la totalidad del hombre.

Junto a este concepto de *kairós* encontramos otro: el de plenitud y rebosar del tiempo pasado. Plenitud del tiempo en que Dios realiza, verifica y cumple lo que había prometido en el pasado. Pero hay algo más: ese *plerouszai* tiene, junto a la significación de algo ya realizado y de plenitud presente, otro de plenitud futura, de que un porvenir eterno y definitivo se colmará absolutamente la obra de Dios. Ese es el tiempo mesiánico, el

⁴⁹ La ética de situación y Th. Steinbüchel, de Alcalá, p. 176.

porvenir que ha de sustituir al tiempo provisional que pasa. Por eso, plenitud significa término —telos—. El fin de este tiempo ya está aquí. El *escatón* bulle ya entre nosotros en su duración infinita. Precisamente debido a esta doble significación del *plerouszai* surge en el Nuevo Testamento la paradoja incomprendible para nuestra comprensión del tiempo, tan estrechamente relacionada con la griega, de que este tiempo está ciertamente aquí, pero a su vez desplazado por el porvenir y que la Redención, aunque ya realizada, no está aún definitivamente cumplida, sino que se realizará en el porvenir. La Redención es ya presente, pero se colma en el futuro, aunque es algo que ya pertenece a la hora actual. No debemos, pues, aplicar categorías modernas, es decir: mentalidad evolutiva, como si el futuro se desmadejase del presente. Esta es la concepción griega. La concepción bíblica acerca del tiempo y de la historia subraya que el presente es una *catástrofe*, un cambio de arriba abajo, desde el Dios del tiempo presente hacia el tiempo nuevo y definitivo del porvenir que es a su vez plenitud de toda promesa divina.

El situacionismo destaca el hecho de que en el presente se pone en juego el futuro y el pasado de nuestro ser, lo cual nos obliga a considerarle desde la dimensión de la responsabilidad. Esta responsabilidad viene determinada en función del conjunto de elementos que enumeramos: a) La misma naturaleza humana que se explicita en la situación dada. b) Las cualidades individuales del sujeto (en su dimensión corporal: herencia biológica y espiritual: elementos culturales y sociales). c) La vocación individual. d) La relación con Dios. La responsabilidad nos sitúa: a) ante nosotros mismos. b) ante la sociedad, c) ante un tu —humano y divino.

Resumiendo la tesis fundamentales de la ética situacionista podemos afirmar: 1.^a El hombre está siempre en situación. Se manifiesta en ella, se encuentra en ella consigo mismo porque la situación es una condición ineludible de su ser y de su modo de existir. 2.^a La situación es una decisión. Por ella el hombre no es sino que se hace. El hacerse debe entenderse como una proyección libremente elegida de sí mismo que determina de antemano el camino de la propia existencia. c) La situación es una condición singular de la existencia, pero no está sometida a normas ni leyes reguladoras objetivas. d) La situación es un modo subjetivo de existir que por sí misma carece de universalidad.

Es irrepitible, por lo que carece de ejemplaridad para uno mismo y para los demás. e) La situación es, ante todo, personal y consiste en la autoelección de la propia conciencia. f) La situación también puede recibir confrontaciones que vienen del tu divino y humano. Esta confrontación determinará en definitiva, previo el juicio valorativo propio, la norma concreta que deberá seguirse en cada situación determinada individual o social.

“La situación es una realidad enteramente humana y personal, es decir: de *alguien* frente a la pura ubicación de *algo*, que es fundamentalmente cósmica. De ahí su diferencia fundamental, tanto del puro espacio como del puro tiempo. A ambos connota pero su contenido es mucho más rico que lo topográfico o cronológico: es lo histórico.

La situación es necesaria a la persona humana como un modo de su ser existencial e histórico. Viene dada irreversible y absolutamente como una relación cuasi-subsistente y como una atmósfera existencial, patencia y reflejo de la apertura esencial del hombre y de su “esencial” mundaneidad. Se trata, pues, de una realidad connotante y relacionante, cuya existencia es siempre necesaria como última determinación de la existencia. La situación es tan íntima a la persona que constituye no sólo su estructura psicosomática sino también el poso de su historia y su temple interior existencial. De ahí que en ella se confundan ser y tiempo, sujeto e historia, esencia y devenir, bien y valor. La situación es dialógica, correlativa y connota esencialmente un *entorno* y un *contorno*, cuyas formas principales son “el mundo”, “el tu personal” y, dentro de éste y de modo especial, “el Tu de Dios”. Estas realidades definen y al mismo tiempo apelan y emplazan. En una palabra, *sitúan*. Ahí radican entre otros los fenómenos morales dialógicos “de obligación” y “responsabilidad”, como respuesta a una apelación previa de Dios, general en los órdenes del ser, del prójimo y personal, en el propio ser individual. La situación es, por lo tanto, fundamentalmente axiológica. Está preñada de valor o contravalor, en función de la persona cual es y de esas realidades emplazadoras, sobre todo la realidad personal de Dios. Debido a su carácter axiológico, tiene la situación muy diversa densidad óptica. La situación “cuaja” frente al tiempo monocromo que solamente “fluye”. Este cuajar hace que la situación retenga el pasado e invada de alguna manera el futuro. En la situación se da una tangencia entre tiempo

físico y eternidad, debido a que en ella se verifica la decisión humana en el orden moral, que es siempre un tomarse en vilo y un decidir de sí con trascendencia sobre el tiempo. Se da una mutua conformación entre situación y persona. La situación influye limitándolos en el sujeto y su elección y, a su vez, la persona conforma y condiciona las ulteriores situaciones. En la situación deviene la persona *personalidad moral*. *El hombre es él y su situación*. Por su eminente carácter personal, es la situación siempre y cada vez "única" en cierto sentido. No se da sino una sola vez, es irreversible e irrecuperable. Jamás retorna ni acontece cual fue originalmente. Esto confiere a la vida humana una trascendencia, seriedad y profundidad definitiva. Al ser la situación potencia de la madurez moral de la persona humana, es también manifestación de la vocación propia e intransferible que Dios asigna a cada persona. La situación es el horizonte de la llamada personal de Dios al hombre. De ahí que la situación compromete el futuro y el destino humanos. En otras palabras: condiciona el porvenir. La situación es el auténtico eslabón entre *ser* y *devenir* históricos. Entre pasado y futuro. Por eso quien por su fidelidad la señorea, señorea también toda la vida moral. La situación es por lo mismo el instante —*kairós*— definitivo en la propia vida y la plenitud —*pléroma*— del plan divino sobre cada uno. La patencia de la situación, su capacidad de transparencia, está en relación directa con la densidad moral del sujeto y del acto que el sujeto realiza, es decir, con su autenticidad"⁵⁰.

d) *La formación de la conciencia moral.*

El personalismo de la ética de situación frente al legalismo de determinados sistemas de moral plantea el problema de la formación de la conciencia individual, problema que en este caso es más grave y urgente que en ninguna otra doctrina. La ética de situación ha resaltado las siguientes características de la conciencia: a) Prioridad del bien, interpretado *personalmente* al margen de la ley. b) Valor único de la decisión adoptada. c) Valor de la decisión aunque esté en contra de una norma general. d) Acentuación de la responsabilidad de la madurez ética. c) Relación personal con Dios sin intermediarios de leyes

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 178-180.

y preceptos. f) La conciencia no es pasiva ni receptiva. g) La conciencia es activa y productiva de los valores morales.

A esta caracterización de la conciencia se ha llegado por caminos contrapuestos: a) A través del materialismo evolucionista, subsiguiente a la crisis del substancialismo, que lleva a un antiesencialismo y a un desprecio de toda ley fija. Y b), A través del idealismo con su inmanentismo crítico y su nueva teoría del conocimiento que acentúa de un modo radical la parte irracional del entendimiento⁵¹.

Luño Peña ha apuntado también como antecedente de este concepto la conciencia moral unamuniana que revestiría estas características: a) Subjetivismo moral, b) relativismo y escepticismo, c) arbitrariedad y oportunismo, d) creacionismo, e) actualismo ético, f) duda ante el destino incierto, g) la desesperación ante la falta de solidez dogmática, y h) el sentimiento trágico de la vida de los hombres⁵². Dice Unamuno⁵³: "El que basa o cree fundamentar su conducta (intima o externa, de sentimiento o de acción) en un dogma o principio teórico que estima incontrovertible, corre el riesgo de hacerse un fanático; y además, el día en que se le quebrante o afloje ese dogma, su moral se relajará. Si la tierra que cree firme vacila, él, ante el terremoto, tiembla; porque no todos somos el estoico ideal a quien le hieren impávido las ruinas del orbe hecho pedazos. Afortunadamente le salvará lo que hay debajo de sus ideas. Pues al que os diga que si no estafa y deshonra a su más íntimo amigo es porque teme al infierno, podéis asegurar que si dejase de creer en éste tampoco lo haría, inventando entonces otra explicación cualquiera. Y esto es la honra del género humano... Pero al que cree que navega, tal vez sin rumbo, en balsa movable y anegable, no ha de inmutarle el que la balsa se le mueva debajo de sus pies y amenace hundirse. Este tal cree obrar, no porque estime su principio de acción verdadero, sino para hacerlo tal, para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual... Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo; y si no acabo de convencerme, dentro de la

⁵¹ Ver el artículo de SALVADOR CUESTA en el n. 7 de la revista *Pensamiento*, *Inmanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea*.

⁵² *Moral de situación y derecho subjetivo*, p. 157.

⁵³ *Obras Completas*, IV, p. 666.

última e irremediable incertidumbre, de la verdad de lo que espero, es que mi conducta no es bastante pura. No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino éste en aquélla, y es el mártir el que hace la fe más que la fe al mártir. No hay seguridad y descanso (los que se pueden lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa), sino en una conducta apasionadamente buena”.

Es evidente que las características que el situacionismo asigna a la conciencia moral nos hace plantearnos una serie de interrogantes. ¿Son los valores morales inmanentes a nuestro espíritu? ¿Pertenece a esencias reales? ¿Trascienden al hombre o son inmanentes a él?

Gusdorf afirma taxativamente que los valores son individuales, personales, inmanentes a mí mismo y trascendentes a cada situación concreta y que debemos inventar valores para hacer progresar nuestra propia vida ética. Sin embargo, no encontramos en la doctrina situacionista sobre el valor un subjetivismo irracional: el fundamento de los valores es una comunidad de estructura de las naturalezas humanas individuales que revela una analogía esencial entre los hombres. Los valores son relativos al ser humano. Ahora bien, esta totalidad de valores comunes a la naturaleza humana debe ser realizada por cada hombre, a su modo, individualmente. Cada hombre tiene un horizonte escatológico de valores personales y, más allá de sí mismo, otro horizonte de todos los valores humanos.

Tres pueden ser los estilos de vida personal: 1.º) El estilo de *seriedad*, cuyo fundamento es la ley y su característica la regularidad y la homogeneidad. 2.º) El estilo de *tiempo discontinuo*, del instante, del presente, cuya característica es lo indefinido, lo imprevisto. 3.º) El estilo de *moral auténtica* que rechaza, por una parte, la esclavitud de la ley, y, por otra, tampoco acepta lo indefinido del tiempo discontinuo. Dice Gusdorf⁵⁴: “El hombre verdaderamente moral acepta la riqueza del tiempo, el peso del pasado, la llamada del porvenir, la plenitud del presente. Pero se esfuerza en reagrupar estas distintas perspectivas, en llegar hasta una inteligibilidad de sí al sí mismo que funda su presencia en el mundo sobre la más fiel explicitación de sus valores. La estructura impuesta al tiempo es, en-

⁵⁴ *Traité de l'existence morale*, p. 189.

tonces, la misma estructura de la vida personal, no una estructura abstracta, definición lógica o racional de la condición humana en general, sino afirmación concreta de un movimiento en el seno de una historia y que la justifica. Cada destino tiene su sentido más o menos plenamente comprendido. Puede ser que solamente presentido. El sentido inspira el uso que hace del tiempo. El tiempo del mundo, de las cosas y de los otros no es negado. Pero tampoco es aceptado tal cual. Es sometido a esa medida personal que lo orienta y lo califica”.

No encontramos aquí un creacionismo absoluto de los valores (como en el caso de Sartre), sino un desplazar la ley y las normas del centro a la extrema periferia de la vida moral. La decisión de la conciencia se crea en el interior por medio de la consideración del propio entendimiento, después de ponderadas todas las características del caso, es decir, la situación.

Según la ética tradicional, el hombre tiende al bien por su propia naturaleza. Existe un “habitus” o disposición para captar los principios especulativos y un “habitus” para los principios prácticos: la *sindéresis*. El acto derivado de esta disposición, y que consiste en aplicar los principios generales de la acción, es la conciencia, norma manifestativa próxima, no constitutiva. Pues bien, la ética situacionista piensa, por el contrario, que la conciencia es norma *constitutiva* próxima. El problema fundamental será, pues, buscar una norma de conducta para una situación determinada. Esta norma deberá encontrarse en la propia conciencia, ya que ella no está sujeta ni determinada a elementos externos —ley general, naturaleza humana abstracta, valores objetivos...—. Para ello, la conciencia necesitará de una luz especial. ¿Cuáles son las características de esa “luz”?

e) *La intuición del valor moral.*

La ética situacionista defiende que el individuo intuye los valores morales por tener la capacidad de “ver” lo que se debe hacer en cada caso. Esta capacidad se apoya en un elemento interior, intuitivo, que capta en cada instante el contenido de exigencia moral que lleva consigo la situación. Las características de ésta son, pues, los elementos integrantes de la intuición.

La Instrucción del Santo Oficio definió de este modo la in-

tuición del valor moral defendida por los situacionistas: "Juicio íntimo de la mente de cada individuo, luz por la cual, colocado en una situación concreta, conoce qué debe hacerse". Las características de este especial conocimiento son: a) No se puede deducir, pues no se apoya en principios extrínsecos (conocimiento de valores objetivos) ni intrínsecos (valores innatos pertenecientes a la especie humana). El individuo puede reflexionar sobre principios morales generales, pero cuando pasa a formar el juicio último y decisivo, deja de lado aquellos principios objetivos, no tomándolos en consideración. b) Inmediatez. Brota de un modo inmediato de la propia conciencia. Existe una predisposición *individual*, según la cual vemos qué actos están de acuerdo con nuestra misma individualidad personal. c) Inmanente. Es un dato adscrito a la conciencia individual que tiene en sí su propia medida. No es un instinto ciego que se aplica automáticamente por medio de mecanismos determinados. El situacionismo reconoce que esto nos sitúa en el límite de lo racional y de lo irracional. Ahora bien, esta conciencia contiene, implícitamente, normas generales. En este sentido, escribe Alcorta⁵⁵: "Al obrar según esta ideología no se obra propiamente una acción, sino que la subjetividad se pone a sí misma. La acción subjetiva no tiene medida ni módulo fijo. Está determinada por una libertad allende los motivos y normas. Trata de justificarse en sí misma. Perdida la fundamentación en el orden objetivo y trascendente, la acción queda como aislada en sí misma. Su única fuente es la subjetividad, que, generalmente, es descrita por los existencialistas como mero haz de posibilidades. La justificación de la acción humana pasa, de esta suerte, a depender exclusivamente de la pura decisión del existente singular". d) Singularidad y unicidad. Al negar las leyes objetivas se reduce el acto humano a lo inefable de lo singular. Cada situación es única y exige de la conciencia un dictamen determinado y concreto. Cada individuo reaccionará de un modo distinto. e) Autonomía. No hay obligación de justificarse. Somos jueces de nosotros mismos. ¿Implica esto la admisión de un yo absoluto e independiente a la manera del idealismo? El situacionismo contesta que no: 1.º) porque siempre se da la referencia a una situación que, aunque afecte el sujeto, está con-

⁵⁵ *La moral de situación*, *Arbor*, n. 38, pp. 31 y ss.

dicionada por elementos objetivos, y 2.º) porque nuestro ser es individual inductible de una estructura abstracta general.

f) Creación ética. La ley proviene del sujeto, es irrevocable, no cotejable con leyes objetivas y siempre infalible. g) Su objeto es la honestidad de los actos, no la subjetiva permisión de los mismos. Lo subjetivo adquiere aquí un valor ético objetivo. Se afirma que la ley por la que en algún caso se nos podría juzgar está determinada por la subjetividad.

Podemos enumerar las razones que el situacionismo encuentra en favor de esta intuición moral: 1.ª) Es una reacción contra el inmovilismo y la abstracción de las leyes morales, tal y como habían sido entendidas tradicionalmente, y a su imposibilidad de aplicación a casos concretos. 2.ª) Es una forma de abrir una vía nueva en el conocimiento de los valores morales, no por medio de razonamientos, sino mediante una intuición que es amor a un valor y no percepción de un principio. Si la ética tradicional hablaba de la intuición de los primeros principios, aquí se trata de conocer todos los principios morales mediante este conocimiento rápido y seguro. 3.ª) Se trata de valorar la comunicación directa del individuo con Dios sin leyes intermediarias, así como la recta intención. El valor ético reside en la actitud individual, en la sinceridad ante nosotros mismos o ante Dios.

¿De dónde procede esa luz o, como indica Heidegger, esa vocación, esa llamada? Algunos autores, fieles a la inspiración agustiniana, contestarán que de Dios. Otros, como Heidegger, apelarán a las exigencias del yo individual, esto es, al yo auténtico que en situaciones límites llama al inauténtico hacia sus posibilidades reales. La extrañeza que la autenticidad implica para la inautenticidad nos hace considerar ajena y trascendente esta llamada que proviene de lo mejor de nosotros mismos.

La intención del situacionismo parece válida. Ahora bien, ¿cómo podemos admitir la autonomía y el subjetivismo cuando la antropología nos dice que el hombre está esencialmente necesitado de lo exterior a sí mismo para constituirse y sometido a tantos condicionamientos que la psicología actual pone en tela de juicio la existencia de la libertad? Por otra parte, la situación parece de todo punto incontrolable. Estamos influidos

por opiniones, ambientes, códigos éticos, costumbres. El subjetivismo ético resulta difícil de admitir si, por otra parte, consideramos que existen personalidades auténticamente patológicas. Además, ¿hasta qué punto es justificable la apelación a una relación directa del individuo con Dios? Todos estos interrogantes, surgidos al hilo de la exposición del situacionismo, nos obligan a profundizar en la crisis que se produce en el concepto tradicional de naturaleza y de ley natural. Sólo de esta forma estaremos en disposición de comprender las tesis situacionistas.

f) *El concepto de naturaleza y de ley natural.*

Mientras duró la síntesis filosófico-teológica, no se hizo problemática la idea de que la naturaleza humana fuese norma última de moralidad. Hacia 1625, en su "De iure belli ac pacis", Grocio defendía que la obligación y el derecho natural son absolutos aunque Dios no existiera. La fundamentación del derecho natural al margen de Dios es paralela históricamente a la admisión de un universo que se explica por sí mismo. La razón, naturaleza propia del hombre, implica un orden inmanente. La madre del derecho natural es la misma naturaleza humana. Este derecho natural, fundado en la propia naturaleza humana, "existiría aunque se admitiese lo que no se puede admitir sin pecar: que Dios existe y que no se cuida de los asuntos humanos". El derecho natural es "el mandato de la recta razón que indica la fealdad o la necesidad moral inherente a una acción cualquiera, según esté de acuerdo o en desacuerdo ésta con la propia naturaleza racional".

Por otra parte, en filosofía se ha operado ya la crisis del substancialismo. La Ilustración ha subrayado la falta de un sustrato metafísico que explique las esencias. La necesidad de buscar un nuevo apoyo para la ética es ya patente y cristaliza en la apelación al instinto moral de la ética británica, en el innatismo cartesiano y en la conciencia individual del deber de Kant. Junto a ello, la doctrina protestante rechazará toda universalidad de la esencia de la naturaleza humana, aceptando implícitamente y en la práctica la posible modificación esencial de dicha naturaleza y, consiguientemente, de las mismas leyes naturales. Frente al concepto de naturaleza abstracta, absoluta

y esencial, el situacionismo propondrá el de naturaleza concreta, relativa, existencial. Esta segunda naturaleza es irreductible a la primera.

En referencia a la naturaleza humana, la Teología nos habla de un estado de naturaleza pura, un estado de justicia original, un estado de naturaleza caída, un estado de naturaleza caída y reparada y un estado de naturaleza justificada. La dificultad está en determinar exactamente lo que es *esencial* en esa naturaleza humana. Nos encontramos frente al problema metafísico de determinar la relación entre lo general y lo particular. Es evidente que no se puede afirmar que *todo lo individual* se puede reducir a universal. Pero esto no termina con el problema. En esto, la crítica de los situacionistas es totalmente radical. El existir humano tiene un núcleo de posibilidades que dependen de su libertad y de las mismas capacidades esenciales que él mismo tiene que realizar. Podemos decir que su ser y la norma se identifican. Estas posibilidades, traducidas a normatividad, forman un núcleo de exigencias esenciales que constituyen su condición originaria. "El cumplimiento de estas exigencias constituye el objeto de un sistema ético de normas del que el derecho natural forma parte". Este sistema ético es relativo a cada individuo.

El verdadero ser del Dasein, subrayará Heidegger, es la autenticidad; esta autenticidad está basada en una toma de posesión de la situación existencial: en un *realismo*. En conclusión, el deber ser está condicionado por las posibilidades de cada situación. La situación es cambiante, luego el deber ser es histórico. El situacionismo no pretende negar la existencia de un deber ser. Manteniendo los conceptos de responsabilidad, situación, imputabilidad, el situacionismo pretende salvar el relativismo ético, si bien sobre nuevas bases.

Lo que importa no es el contenido ético, sino la responsabilidad individual, la práctica y no la teoría. La ética pasa de ser ciencia normativa inductivo-deductiva a ser una descripción fenomenológica de la existencia que elabora su deber ser.

Como dice Iturrioz⁵⁶, "el historicismo ha topado, en el curso del proceso humano, con el elemento moral; y no como algo

⁵⁶ *Persona y Moral en Razón y Fe*, n. 737, p. 595.

secundario, que en el laboreo historiológico pudiera ser desperdiciado como ganga inútil, sino como un algo decisivo en cauce de la historia humana. El historiador elevado al plano historiológico, en el que piensa sobre los hechos históricos y sus mutuas relaciones, no puede desentenderse del deber ser como tal; es una realidad histórica que él ha tenido que observar en la divisoria de caminos históricos transcendentales. Si para él la historia lo es todo, en la historia buscará la explicación de ese deber ser, históricamente comprobado como raíz y como integrador del hecho histórico. El hombre historicado en su poder ser y en su ser queda no menos historicado en su deber ser”.

Por todo ello, y frente al relativismo ético, el situacionismo defenderá: 1.º) Que el contenido de las normas varíe no afecta a la moral individual, que es, a la postre, la que cuenta, ya que Dios nos juzgará en particular. (Recuérdese la parábola de los talentos). 2.º) El agnosticismo ético o la anulación de los valores objetivos tampoco anula el ser ético del hombre, su responsabilidad. En el terreno ético no es la inteligencia la que cuenta, sino la voluntad. La existencia de valores morales o la posibilidad de su conocimiento carece de importancia, si tenemos en cuenta que el individuo puede crearlos. Por ello, escribe Unamuno⁵⁷: “La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida y, como consecuencia de esta concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez”.

El situacionismo se sitúa así en una línea de larga tradición en la historia de Occidente: la que admite el poder de la voluntad sobre la inteligencia, algo de fuertes resonancias bíblicas —Dios únicamente se revela a los que le aman—. Es el “creer para entender” agustiniano, la voluntad no supeditada al entendimiento de Duns Scoto. La voluntad, como nos dice Spinoza⁵⁸, “es la facultad por la que el alma afirma o niega lo

⁵⁷ *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. I.

⁵⁸ *Ética demostrada según el modo geométrico*, II, escol. 48.

que es verdadero o falso y no el deseo por el cual el alma apeetece o aborrece las cosas". La razón práctica, nos dirá Kant, nos abre al mundo del nóumeno. Y Diderot, "la voluntad general es en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona, en el silencio de las pasiones, acerca de lo que el hombre puede exigir de su semejante y sobre lo que su semejante tiene derecho a exigirle". "Voluntad de creer —como indica William James⁵⁹—, en lo que no es absurdo, que hace más aceptable la vida y que a veces es puesto por la misma fe".

La "luz" proviene, pues, del conocimiento de la situación, vocación y destino individuales. Si identificamos el destino individual con la voluntad divina, el situacionismo adquirirá una dimensión religiosa. Lo único característico de la naturaleza humana es que cada uno de los individuos tiene un destino personal único y exclusivo. Ser fieles al destino individual: ésta es la única regla natural de la naturaleza humana. La ética reducida a lo natural, a lo vital, es un aspecto del proceso característico de la filosofía moderna. Como dice Ortega⁶⁰: "El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón tiene que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad. La cosa es terrible, pero es innegable; el hombre que *tentó que ser ladrón* y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, *falsifica su vida*. No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo... Lo recto es lo que es conforme al individuo. El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital".

La naturaleza humana realizada en el individuo va a hacer en la esfera ética lo que la conciencia idealista hacía en la esfera noética: ésta daba el ser a los objetos que conocía; aquélla va a dar valor y normatividad a sus principios morales. "Si una

⁵⁹ *The will to believe*, cap. I.

⁶⁰ *Goethe desde dentro*, Ob. Comp. IV, p. 406.

voz se dirige a mí —escribe Sartre⁶¹— soy yo quien decidirá que esta voz es la voz de un ángel; si considero que tal acto es bueno, soy yo quien he elegido al decir que este acto es bueno antes que malo...”. “Si he suprimido a Dios Padre es necesario alguien que invente los valores. Es necesario tomar las cosas como son. Y, por otra parte, decir que inventamos los valores no significa otra cosa que esto: la vida no tiene sentido *a priori*. Antes de que vosotros viviérais, la vida no era nada, pero es a vosotros a quienes corresponde darle sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que elegís”.

Para dar sentido a lo existente, el hombre cuenta con su libertad, no en un sentido condicionado por un fin. El hombre no tiende a ningún fin porque es un ser sin sentido; tampoco está condicionado por normas. Ahora bien, el sin sentido es fruto de la anormatividad y de la soledad existencial, de la crisis de ideales.

g) *La libertad.*

“La libertad —dice Marcel⁶²— es arriesgada opción en la que se juega nada menos que nuestra alma y en la que se trata de *ser o no ser lo que debemos ser*”. Jaspers enumera tres tipos de libertad: la formal —aristotélica—, la transcendental —idealismo— y la existencial. “La libertad formal era saber y albedrío; la libertad transcendental era la certidumbre de sí mismo en la obediencia de una ley evidente; la libertad como idea era la vida en una totalidad, la libertad existencial era la certidumbre del origen *histórico* de la decisión. Sólo en la libertad existencial que es absolutamente inconcebible se cumple y satisface la conciencia de la libertad”. “Esta libertad, la libertad transcendental en la que por virtud de la obediencia a normas válidas me encuentro libre por mí mismo, es libertad activa frente al mero saber pasivo y es impulsada por una necesidad en oposición a la relativa caprichosidad del albedrío. Así como sin ambas no hay auténtica libertad, tampoco hay libertad sin ley”⁶³.

La razón no ilumina ya a la voluntad. Las experiencias pro-

⁶¹ *El existencialismo es un humanismo*, pp. 40 y 60.

⁶² *Etre et Avoir*, pp. 130 y 131.

⁶³ *Filosofía*, II, p. 45.

fundas que vive la libertad oscilan entre la posibilidad del no ser —la angustia, el no saber— y la afirmación del ser. La angustia está más allá del saber. Existencia y libertad están más allá de toda racionalidad, de todo cálculo. Como dice Ortega⁶⁴: “Siempre me ha repugnado el frecuente personaje a quien oímos decir que se cree en el deber de esto o lo otro. Yo me he creído muy pocas veces en deberes en mi vida. La he vivido y la vivo casi enteramente empujado por ilusiones, no por deberes”. “El hombre grande, el magnífico, al estilo de Mirabeau, no se para en barras; pasa por encima de las virtudes pequeñas, propias de pusilánimes, como la honradez, la veracidad o la templanza sexual”⁶⁵. “Toda ética que ordena la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoración es *ipso facto* perversa”⁶⁶.

La individualidad es, pues, algo más que “substancia primera”, es norma de moral. Renunciar a la individualidad es renunciar a lo *real*. Lo real es lo que rige lo moral. Al no haber nada más real que la situación, la individualidad, hemos de buscar en esta esfera las bases de la moral.

“Las leyes del deber ser, que, como el precepto ‘no mentirás’, rigen como objetivas, formulables en general, en su aislamiento objetivo ya no son puramente éticas: como tales reciben el carácter de preceptos de derecho... Los preceptos éticos no son en absoluto unívocos; necesitan interpretación, no sólo como los preceptos del derecho mediante consideraciones objetivas, sino por la resonancia de la subjetividad que se transforma por virtud de la libertad. Así, ni son válidos ni inválidos, sino más bien imprevisibles. Son, sin embargo, ciertos en su contenido suscitado por la exigencia”. “Yo no puedo rehacerme —continúa diciéndonos Jaspers⁶⁸— de una forma radical y escoger entre ser yo mismo y no ser yo mismo, como si la libertad estuviera delante de mí al modo de un instrumento. Pero en cuanto escojo soy, si no soy, no escojo”.

Resumamos el concepto de libertad del situacionismo en una

⁶⁴ *¿Qué es el tiempo?*, pp. 247 y 248.

⁶⁵ *Mirabeau o el político*, III, p. 610.

⁶⁶ *Meditaciones del Quijote*, I, p. 316.

⁶⁷ K. JASPERS, *Filosofía*, II, p. 221.

⁶⁸ *Ibid.*, II, p. 182.

serie de puntos esenciales: 1.º) Libertad no significa elección entre posibilidades diversas, 2.º), sino sólo reconocer y aceptar la única posibilidad que está implícita en la situación de hecho que constituye mi yo. 3.º) No querer ser sí mismo es traicionarse. “Yo estoy en una situación histórica —dice Jaspers— si me identifico con una realidad y con su objetivo inmenso... Yo solamente puedo pertenecer a un único pueblo, puedo tener solamente estos padres, y no otros, puedo amar solamente una única mujer; pero yo no puedo en todo caso traicionar”. 4.º) La libertad está, pues, condicionada por la situación, atado a mi individualidad y a mi ubicación. Esta es mi “culpa originaria” inevitable. 5.º) El reconocimiento y la aceptación de la situación elimina de la realidad las culpas evitables, la traición para consigo mismo; pero llegar a reconocer en su verdadera naturaleza la culpa original es inevitable. 6.º) El deber ser está determinado por el ser, por la situación, por la relación. El hombre es *proyecto*, pero su proyección está determinada por la condición originaria de su situación. 7.º) El *deber ser* del hombre es ser consciente de su *ser*, de su situación. La misión ética es, ante todo, una misión captadora; captación intuitiva, emocional, angustiada, de la situación. 8.º) La libertad es *necesidad conocida*. La posibilidad de ser, de obrar, de querer y escoger de manera diversa de como uno es, es en realidad *imposibilidad* de obrar, querer, escoger de manera diversa de como uno es, es decir, oponiéndose a las condiciones implícitas en la situación que nos constituye.

Como indica Sertillanges, la moral es la ciencia de lo que el hombre debe ser en función de lo que es. La ética tiene una repercusión metafísica, en el sentido de que mediante nuestra acción moral vamos elaborando nuestra esencia, pero también tiene una base metafísica: no puede existir acción ética sin la captación intuitiva de la situación, esto es, del ser del hombre. También en la ética tomista las normas morales están exigidas en función del ser contingente del hombre. La división entre ser necesario y ser contingente exigía la moral.

El situacionismo, a pesar de todas las críticas y objeciones, es evidente que ha puesto de relieve una nueva perspectiva para la ética. Estos nuevos horizontes podríamos concretarlos así: 1.º) Se presenta como ideal la búsqueda de la totalidad de las relaciones éticas que tienen el mundo como tarea salvadora.

2.º) Se valora la intuición de la mutua dependencia ética de todos los seres que necesitan para su totalidad y para su salvación del conjunto del universo. 3.º) La responsabilidad de la propia salvación pasa por encima de la ajena, pero, como ha escrito Häring⁶⁹, “iríamos equivocados si subordináramos al cuidado de nuestros valores personales la responsabilidad de nuestro prójimo o los intereses del Reino de Dios”. “Buscad el Reino de Dios y su justicia y el resto se os dará por añadidura”. 4.º) Las exigencias individuales y la situación concretizan la obligación moral, obligación que se basa más en una antropología filosófica que en una metafísica del ser. 5.º) Se subraya el carácter dinámico del *ethos*, el carácter *humano* de la moral, pues, como ha escrito Teilhard, “el gran peligro del cristianismo ha sido, precisamente, esta disminución de lo humano”. 6.º) Se apela a la necesidad de contar con la apertura del hombre al bien como un sustrato real. 7.º) Ahora bien, como ha recordado K. Barth, lo puramente natural queda incompleto si no se hace referencia a lo religioso. La obligatoriedad ética se completa apelando a la obligación religiosa. “La “religación”, ha destacado Zubiri, es una dimensión constitutiva de la existencia del hombre. Por esta vía analítico-existencial se tiene una primera visión de Dios en el mundo como fundamentalidad religante. 8.º) El examen fenomenológico obtiene como resultado la finitud del ser del hombre. Por ello nos dice Steinbüchel⁷⁰ que “la finitud es una constante apelación al ser moral del hombre”: a) porque el hombre, en cuanto es, necesita de la posesión y realización de su propia esencia, bajo el dominio que la libertad posibilita para la elección de su propio ser. “La libre decisión en pro de su esencia, de sus disposiciones de su orden intrínseco y del orden cósmico en el que dicha esencia está instalada constituye para el hombre el supuesto de su bondad moral. Sólo al ente libre le está encomendada la realización personal y responsable de la propia esencia y sólo él puede frustrarla. Su ser libre es, a la par, compromiso para el ser propio; faltar a este compromiso es lo moralmente malo, y cumplirlo, lo moralmente bueno”. Y b), porque el hombre, como ser contingente, necesita una complección en el orden de

⁶⁹ *La ley de Cristo*, vol. I, Ed. Herder, p. 95.

⁷⁰ *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, I, p. 62.

su propia esencia que se irá desarrollando con el tiempo. En su punto de partida y en el de llegada, el hombre está abocado a su radical limitación.

h) *El valor moral.*

Para Steinbüchel, la expresión “moralidad natural” significa “la libre afirmación de la esencia del hombre por la que ésta da realidad a aquélla. Es decir, a lo que, en virtud de su naturaleza, está obligado a ser. El individuo colma de vida la idea ‘hombre’, idea que tiene su raíz óntica en el ser humano, dotado de entendimiento y libertad y que es entregada para su realización a la libertad consciente de él mismo”. Esta realización de la propia esencia, este libre hacerse que el hombre lleva a cabo por sí mismo, es la *bondad natural* humana entendida como cumplimiento del deber que radica en dicha esencia. Por virtud de su ser o de su “naturaleza humana”, el hombre puede ser y es bueno desde el punto de vista moral, siempre que sea un hombre auténtico.

Esta perfección del ser humano individual supone *el valor* y la admisión del valor revela: 1.º El carácter contingente del hombre que necesita de “lo otro” —cosas, personas— para llegar a su plenitud. 2.º El valor hace siempre relación a un ser personal. Si las cosas no son neutrales exigen, no obstante, el ser valoradas y apelan en esta misma exigencia a un sujeto capaz de establecer esta relación valoral, que completa, por otra parte, al mismo ser que admite y ejecuta esta valoración. 3.º El hombre *ve* una exigencia de *conformación* de su vida a estas estructuras de valor, ya que ellas mismas posibilitan su misma existencia. Esta conformación con lo dado tiene carácter y sentido moral de obediencia y de libre sujeción. Por ello dice Steinbüchel⁷¹: “Podemos, pues, emitir la siguiente formulación: el orden del ser es un orden valioso y la conformación de la vida de acuerdo con él confiere a la vida un sentido, más aún, cumple el sentido entrañado en la relación real del ser humano con el orden óntico y ese cumplimiento se le exige al hombre si quiere ser lo que es y debe ser en el mundo”.

Cabe, pues, una descripción fenomenológica del valor mo-

⁷¹ *Ibid.*, II, p. 10.

ral. El resultado de esta descripción, como ha destacado Hildebrand⁷², es el siguiente: 1.º) El valor dice relación inmediata a la persona humana que posee la idea del ser y de su sentido. 2.º) A causa de esto, el hombre se siente responsable del valor. 3.º) Se presupone la voluntad libre para la libre aceptación y cumplimiento de sus exigencias. 4.º) Estas exigencias interesan a lo más íntimo de nuestra persona, ya que se refieren a su perfección en cuanto tal. 5.º) En consecuencia, afectan de un modo inmediato a nuestra conciencia, que se siente obligada a poseer el conjunto de valores morales. 6.º) La posesión o no de estos valores dice relación con una recompensa y castigo. 7.º) Precisamente porque tienen un carácter de *necesidad* frente a otros valores opcionales, 8.º) y dicen relación a la *transcendencia* en cuyo horizonte se encuentra Dios, como fundamento último de la existencia, de la obligatoriedad y de la importancia que estos valores tienen para el hombre.

Frente al valor moral está correlativamente *el deber*, y en el concepto de deber descubrimos dos elementos: a) el *precepto*, con contenido y sentido de obligatoriedad, y b) la *obediencia* ante la tarea a realizar, ante nuestras posibilidades. “La obligación —nos dice Steinbüchel⁷³— hace referencia, pues, no tanto al ser de la persona cuanto a su comportamiento moral, su espontaneidad y su poder de decisión en favor del bien que le obliga, pero hace referencia también al estado de vinculación moral que, mediante esta libre actividad, se reconoce y cumple”.

Encontramos, pues, una dualidad: a) una *receptividad* —entrega a lo objetivo, aunque, como en el caso de Dios, sea suma subjetividad— y b) una *espontaneidad* —autonomía del hombre libre—. “El hombre no es el ser que puede despreciar la ley del orden con una arrogancia suicida y despreciadora de sí misma. No es el ser capaz de devenir él mismo fuera de las estructuras en que se halla alojado. Su libertad moral, como modeladora de la *humanitas*, consiste en comprometerse y arriesgarse en favor de su ser, esencialmente vinculado, en afirmar la propia vinculación y en decidir personalmente la realización de aquellos valores que le son dados en el ser y que percibe y

⁷² *Etica cristiana*. Ed. Herder, p. 193.

⁷³ *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, II, p. 102.

siente como obligatorios”⁷⁴. Este carácter de obediencia a la norma, a los órdenes del ser, tiene el sentido de respuesta a una persona, ya que una cosa nunca puede engendrar una auténtica obligatoriedad. “Toda esfera óntica y axiológica, todo orden y todo deber, suscitan la pregunta metafísica de por qué los valores tienen fuerza para ligarnos y obligarnos, en qué se basa, en última instancia, la exigencia obligatoria frente al hombre de las estructuras ónticas valiosas y por qué esa exigencia es capaz de obligar al hombre de manera incondicional. La cuestión de hecho plantea a la conciencia moral necesariamente la cuestión de derecho. Cuando los teólogos hablan del “orden de la creación”, su fe encuentra la respuesta al problema: la obediencia frente a los órdenes es la obediencia al Creador. La obediencia a Dios se realiza, y sólo puede realizarse, frente a las creaturas que El ha creado y en medio de las cuales ha colocado al hombre; las exigencias de las creaturas son exigencias de Dios y *estas exigencias se presentan en forma de valores*.

Una moral elaborada al margen de la religión ha sido, en no pocas ocasiones, una moral monologal. Se han explicado por sí mismas las normas absolutas, se ha hecho referencia al compromiso social y a la mera posibilidad de dar sentido al existente individual y, en último lugar, se ha desembocado en un culto a la personalidad o al grupo social. El situacionismo religioso piensa, por el contrario, que la moral ha de prolongarse en la religión, que la aceptación del valor implica la acentuación de la soledad del hombre que se abre a Dios. La soledad del ateísmo existencialista queda salvada mediante esta apelación a la transcendencia. La moral natural ha de ser completada desde una perspectiva religiosa. “Por lo dicho —puntualiza Häring⁷⁵—, aparece claramente que los conceptos de propia salvación, leyes y mandamientos conservan toda su importancia. Pero en ninguno de ellos vemos la idea central de la moral católica. Más apropiado nos parece el concepto de responsabilidad, entendiéndolo en sentido religioso. En este sentido, podemos decir que su propia estructura verbal señala el carácter religioso propio de la moral, que es el carácter dialogal: respuesta, respon-

⁷⁴ *Ibid.*, II, p. 62.

⁷⁵ *La ley de Cristo*, II, p. 92.

sabilidad. Nos parece que por ella se expresa mejor la relación personal del hombre con Dios. El Dios personal dirige al hombre la palabra, mediante el llamamiento que le hace a cumplir su divina voluntad. El hombre responde al tomar una decisión y así se responsabiliza ante Dios”.

3. *El personalismo como superación del situacionismo.*

a) *El concepto de responsabilidad en Buber.*

Recordemos que para Buber la realidad es doble, pero en su seno existe una relación esencial y dinámica: la relación *yo-tu* y *yo-ello*. El problema humano fundamental es descubrir el sentido último del hombre colocado en el mundo y en el seno de una sociedad. “Para una respuesta adecuada, una antropología individualista que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona humana consigo misma, de las relaciones entre el espíritu y los impulsos dentro de ella, etc., no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre. La cuestión de Kant “¿Qué es el hombre?” no puede ser resuelta, si es que cabe resolverla, partiendo de la consideración de la persona humana en cuanto tal, sino únicamente considerándola en la totalidad de sus relaciones esenciales con el ente. Sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre. Y como la cuestión de la esencia del hombre se le presenta con toda su hondura al hombre que se encuentra en soledad, el camino para la respuesta lo buscaremos en el hombre que logra sobrepasar la soledad sin padecer por ello en la fuerza indagadora que ella le prestó”⁷⁶.

Buber rechaza así por igual tanto el individualismo que ensalza hasta lo mítico la responsabilidad única, egoísta, como el colectivismo que evita el planteamiento del problema del encuentro personal. Superar estas dos orientaciones extremas supone superar una alternativa falsa e ineficaz. “El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones.

⁷⁶ *¿Qué es el hombre?*, p. 151.

El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre, entre ser y ser, algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre, pero, siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega, sino también se encoge y degenera. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, se denomina *la esfera del "entre"*. Constituye una proto-categoría que se realiza en grados muy diferentes. De aquí puede salir esa excluida alternativa genuina de que hablábamos⁷⁷.

La necesidad del encuentro personal constituye una responsabilidad. No hay verdaderamente responsabilidad más que allí donde hay una verdadera posibilidad de respuesta, posibilidad de respuesta que viene dada en todos los dominios del ser para quien sabe escuchar.

Para Buber existen tres tipos de relación: a) Con las cosas (*pre-umbral* de la vida dialógica en la mutualidad del ser. b) Con los animales (*umbral de la mutualidad* en la dualidad latente. c) Con el espíritu (*super-umbral*, esfera de lo inteligible). Detrás de cada esfera aparece confusamente el Tu eterno. "Una responsabilidad que no responda a una palabra es una metáfora moral. La responsabilidad sólo es efectiva si existe un juez competente delante del cual yo pueda responder de mí mismo; y responder de sí mismo no tiene realidad más que si el "sí mismo" delante del yo me justifico, haciéndome transparente, deja aparecer al Absoluto"⁷⁸. Por ello, a) sólo hay responsabilidad en la esfera de la persona humana y b) la auténtica responsabilidad

⁷⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁸ BUBER, *La vida en diálogo*, p. 124 de la versión francesa.

es la que se da en la relación perfecta, esto es, entre el hombre y Dios.

A. El análisis de la relación entre un yo y un tu humanos revela, según Buber, las siguientes proposiciones: 1) Es una relación sin prescripciones, sin conceptos, inmediata y viene como una gracia inesperada. 2) El impedimento es no renunciar a sí mismo y buscar ante todo gozar del "haber" de las cosas. 3) Este es la esfera por excelencia porque hay palabras y respuesta, pero nunca se adquiere como un bien asegurado y hemos de disponernos constantemente a ella. 4) La mutualidad de la relación posibilita la libertad, ya que la causalidad no es decisiva al hombre que no está limitado al mundo del ello sino que puede evadirse siempre al mundo de la relación con el tu: ésta es la grandeza y la servidumbre del yo que pasa insensiblemente de la unidad del yo-tu a la dispersión del ello.

Buber lo expresa de este modo: "Pero es aquí que se levanta en toda su fuerza la fatalidad ligada al proceso de la relación. Cuanto más potente es la respuesta más se sujeta al tu, más le fija en un papel de objeto. Sólo el silencio en presencia del tu, el silencio de todos los lenguajes... deja al tu su libertad... Una respuesta cualquiera encadena al tu en el mundo del ello. Es la melancolía del hombre y es su grandeza. Pues es a este precio como nace en los vivientes el conocimiento, la obra, la imagen, el modelo"⁷⁹. "Existe, con todo, un único Tu que nunca deja de ser Tu para nosotros: Dios. Por ello, la relación con el ser humano es el verdadero símbolo de la relación con Dios, en la que la invocación verdadera recibe la respuesta verdadera"⁸⁰.

B. La relación con el Tu Absoluto: 1) Funda de un modo total la propia persona humana ya que Dios hace participar de su carácter absoluto la relación en la que El entra con el hombre. 2) El carácter de total inclusividad que exige el mismo concepto de relación se logra de un modo eminente y continuo en la relación con Dios que mirada desde el punto de vista del alma es la *coincidencia de los opuestos*, es decir, que el hombre se encuentra completamente dependiente, pero al mismo tiempo más libre que nunca. 3) Aunque la relación con Dios exige la ex-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 77.

clusividad, no podemos llegar a ella más que por medio de las relaciones parciales que son posibles en el mundo. Para alcanzar a Dios no se puede hacer abstracción de nada, porque Dios es el sí de todas las cosas y exige la mediación de todas ellas para entrar en la relación perfecta. “El mundo del tu, escribe Buber⁸¹, tiene su coherencia en el punto central en donde las líneas prolongadas de las relaciones se cortan en el Tu eterno”. “Las líneas de todas las relaciones, si se las prolonga, se cortan en el Tu eterno”⁸². “El que verdaderamente va al encuentro del mundo, va al encuentro de Dios”⁸³. 4) El Dios de la religión se hará constantemente una llamada que se oye a través de los signos que las cosas nos dirigen. Jaspers afirma que la *cifra* es el único medio de que la *transcendencia* se manifieste a la *existencia*. Ahora bien, sólo refiere a la transcendencia si yo la interpreto desde la limitación de mi situación.

El hombre existencial debe estar siempre de camino, no puede petrificarse en ninguna verdad, concepto ni sistema dogmático; debe, por el contrario, estar completamente abierto, comunicado y dispuesto a aprender, debe tomar en consideración todo punto de vista, consciente siempre de que para el hombre caminante no hay verdades definitivas, que todo debe ser probado e intentado. La suprema tolerancia ha de convertirse en una meta humana, pues, como diría nuestro Machado, “no hay camino; se hace camino al andar”. “Cumple quebrar toda forma que se torne definitiva, proclama Jaspers⁸⁴, dominar todos los imaginables puntos de vista en su relatividad y cumple hacer presencia conscientemente a toda forma del *envolvente*, realizar todas las maneras de comunicabilidad”.

En un sentido parecido puntualiza Buber⁸⁵: “Dios abraza al Todo, de la misma manera Dios abraza a mi persona y no es mi persona. A causa de esta verdad inefable, yo puedo decir Tu en mi lengua, como cada uno puede decirlo en la suya. A causa de esta verdad inefable, existe el yo y el tu, hay diálogo, hay lenguaje, hay espíritu cuyo acto original es el lenguaje, hay, desde toda la eternidad, el Verbo”.

⁸¹ *Ibid.*, p. 75.

⁸² *Ibid.*, p. 57.

⁸³ *Ibid.*, p. 71.

⁸⁴ K. JASPERS, *Filosofía I*, p. 98

⁸⁵ *La vida en diálogo*, p. 71.

Hay dos movimientos fundamentales que comprometen al hombre en su esencialidad: 1.º) El *monólogo* —autorrepliegue, sustracción a una singularidad extraña a la mía. No admitir la existencia del otro más que bajo la forma de la propia experiencia, como un modo de existencia del propio yo. El diálogo es aparente. 2.º) El *diálogo*: a) Volverse hacia el otro y advertir que esta persona está allí, imposible de abrazar pero destacándose de entre todas las otras, haciéndose presencia. b) Se precisa un previo conocimiento de sí mismo. Se ha de entrar en la unidad de sí para poder comprender la dualidad que se manifiesta al encontrarse con el tu. Estos dos movimientos determinan tres clases de diálogos: 1) *Auténtico* —nace de una mutualidad viviente—. 2) *técnico* —se dirige esencialmente a las cosas prácticas—. 3) *monólogo* —cuando en realidad cada interlocutor habla de sí mismo—. “El diálogo, escribe Buber⁸⁶ no se limita al comercio entre los hombres; es un comportamiento de los hombres uno con respecto del otro, un comportamiento que sus relaciones no hacen más que representar”.

Resumiendo el concepto de responsabilidad de Buber podemos precisar: 1) El auténtico diálogo puede vivir sin el signo, pero vive particularmente en el signo y su misma naturaleza parece pide un elemento de comunicación. Sin embargo, en sus instantes más elevados el diálogo sobrepasa estos límites y se perfecciona fuera de contenidos comunicados o comunicables, aunque manteniéndose siempre en la particularidad del hecho concreto. 2) La aceptación del otro no es necesariamente aprobación de un modo de pensar, sino de la persona como tal. 3) El Espíritu es la respuesta al Tu que surge del fondo del misterio. “Espíritu es manifestación humana, es la respuesta al Tu”. 4) Para vivir en el Espíritu es necesario vivir en la fuerza de la relación que nos solicita a integrar el mundo en un Todo. “El Espíritu no está en el yo, está en la relación del yo al Tu. No es comparable a la sangre que circula en ti, sino al aire que respiras. El hombre vive en el Espíritu cuando sabe responder a su tu. Lo puede hacer cuando entre con todo su ser en la relación. Es en virtud de su capacidad de relación que solamente el hombre puede vivir en el Espíritu”⁸⁷. 5) El Espíritu lo envuelve todo de

⁸⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 33.

modo que el hombre puede con él penetrar el mundo del ello y transformarlo en sucesivos umbrales de relación personal. 6) De ahí brota la responsabilidad del hombre en su contacto con el mundo que, en definitiva, no es más que ordenar y unificar el caos. 7) La responsabilidad exige un *Alguien* ante quien me siento responsable; ese Alguien nos llama constantemente a través de los signos. "Nos llegan signos sin cesar; vivir quiere decir ser apostrofado"⁸⁸. 8) El yo tiene miedo de acoger esos signos porque en nosotros se apoya toda la responsabilidad de la creación. Caemos en la superstición o en la ciencia que no admite el misterio o la llamada. La única postura de respuesta a los signos es la fe por la que nos abrimos a Dios y aceptamos la tarea de dar sentido al mundo. 9) Lo imprevisible salta en el instante inesperado. Lo bueno y lo malo queda sustituido por el amor. No existe ley que pueda dirigir la respuesta en la situación. "Lo que decimos por medio de nuestro ser es que nos entregamos a la situación, en esta situación que viene a abordarnos, que no conocíamos. No podíamos conocer el fenómeno porque no había existido uno semejante"⁸⁹. 10) La única regla práctica de moral que puede formularse es: "perseveremos aguardando una teofanía de la que únicamente conocemos el lugar. Y el lugar se llama *comunidad*"⁹⁰.

b) *El personalismo de Steinbüchel.*

Steinbüchel acepta las conclusiones de Buber pero su punto de partida es eminentemente ontológico, objetivo. El subjetivismo ha alcanzado una raíz ontológica. ¿Supone el personalismo una superación del situacionismo?

El punto de partida de la vida ética es la intelección completa de los datos fenomenológicos del mismo ser humano cuya esencia lleva incluida en sí misma la auténtica responsabilidad moral. El problema fundamental de todas las éticas y el lugar donde se diversifican es el concepto de *hombre* y de *fin del hombre*. Dice Steinbüchel⁹¹: "ver en la *humanitas* el objeto de la filosofía moral es algo en consecuencia lleno de sentido dentro de

⁸⁸ *Ibid.*, véanse las pp. 115-118.

⁸⁹ *Ibid.*, véanse las pp. 121-123.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁹¹ *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, I, pp. 40 y ss.

la imagen global del hombre del catolicismo. Ese objeto es una realidad entre las restantes del universo, con las que mantiene relaciones precisas. Es la totalidad del ser humano, que es un compuesto de cuerpo y alma, un individuo en la comunidad abierto a todo lo que le circunda: la persona libre que se sabe a sí misma como *yo* y como *apertura* de este yo al ente y a los órdenes del ente, que no se limita a estar simplemente en tales órdenes y relaciones, sino que tiene el deber de conocerlos y reconocerlos para llegar así, mediante el conocimiento y la libertad, a ser lo que puede ser. Fundar lo moral en la *humanitas* no es, por tanto, ni subjetivismo ni antropocentrismo. Porque el hombre que es el sujeto donde se realiza la *humanitas* está situado en cuanto tal en los órdenes del ente, su cuerpo lo vincula a la tierra, su vida instintiva al reino animal y su espíritu al reino del ser personal, representado por sus semejantes lo mismo que por Dios".

Comprender al hombre en su vocación ética es estudiarlo y entenderlo desde una visión total y auténtica. "Admitir la idea de *humanitas* es reconocer la totalidad del ser humano con sus peculiaridades y privilegios, inserto en los órdenes de la realidad y limitado por ellos, como también, y sobre todo, por el Fundador del ser y de los órdenes. Con la *humanitas* y en conformidad con su ser, están simultáneamente dadas la ordenación y la subordinación"⁹². El concepto de *humanitas* y de totalidad nos lleva a la estratificación del ser humano y de su unidad. "La concepción aristotélica de naturaleza alberga un doble pensamiento que, depurado de los supuestos hilemórficos y filosófico-naturales propios de la imagen del mundo que sirve a aquélla de sustento, cobra hoy nueva vigencia. Se trata, en primer lugar, de la concepción del hombre como un microcosmos en el que se conjuntan y resumen los modos y grados del ser del cosmos (pensamiento éste que desde los pitagóricos pasando por Aristóteles, santo Tomás, Nicolás de Cusa, Leibniz, hasta Gothe y el romanticismo, nunca fue olvidado. En segundo lugar, se trata de la idea de que el ser y el acontecer de orden superior no se dejan derivar del inferior, sino que lo superan y suponen, se asientan y construyen sobre él y lo asumen e incorporan a la más notable estructura de su esencia, tal como porta en sí el ani-

⁹² *Ibid.*, I, p. 41.

cuanto propietario de un alma que es en cierta manera todas mal la vida de la planta y el hombre la del uno y la otra en las cosas. En el ser humano se compendia y reduce a unidad, por tanto, la estratificación del ente, no sólo por lo que hace al conocer, sino también porque concierne al ser"⁹³.

Steinbüchel emprende un análisis de la progresiva estructuración del ser humano a partir de sus elementos constitutivos: cuerpo, alma, libertad, espíritu, individualidad, querer personal. De esta mutua interacción de elementos dispares, estructurados y unificados en un solo individuo surge la definición propia de la persona humana y el punto de partida del quehacer ético. Precisa Steinbüchel⁹⁴: "Persona, empero, no es algo que el hombre tiene, sino que es en la unidad y totalidad de su individualidad, en los lazos que lo unen con las otras personas, con la comunidad histórica y con el mundo de los organismos lo mismo que con el orden de las cosas sin vida. Lo que distingue al ser humano de todo ser impersonal y lo constituye en persona es el espíritu". La *persona* tiene un contenido ontológico. Dice lo que el hombre es. La personalidad, en cambio, tiene un sentido axiológico. Dice lo que el hombre *debe ser*. La personalidad hace, pues, referencia a la vida moral.

Los elementos que constituyen a la persona y le posibilitan el paso a la personalidad —es decir, al campo de lo ético— son: 1.º) Conocimiento y decisión. 2.º) Imposición. 3.º) Constancia y posesión de sí misma. 4.º) Autodespliegue del acto⁹⁵. En la esfera moral, la vida de la personalidad —fin pretendido por la auténtica eticidad— transcurre con arreglo a cuatro momentos o direcciones capitales que sirven de cauce a su función autoconfiguradora: 1.º) Como vida de una individualidad espiritual, 2.º) como voluntad de firme carácter, 3.º) como penetración o información de la conducta entera por la personalidad total y 4.º) como disposición a prestar un servicio de entrega al ser en el que se está. Todas estas direcciones condicionan conjunta y recíprocamente el ejercicio de la vida moral de la persona.

Como resumen podemos decir: 1) La vida ética de la persona transcurre en un complejo de relaciones unificadas en la

⁹³ *Ibid.*, I, p. 334.

⁹⁴ *Ibid.*, I, p. 392.

⁹⁵ *Ibid.*, I, p. 394.

misma personalidad humana. 2) Olvidar cualquiera de estas relaciones sería falsear la estructura misma del ser humano.

Steinbüchel analiza los elementos de la vida ética partiendo de la objetividad total hasta llegar a una total personalización. Este camino progresivo tiene una importancia fundamental para obtener el establecimiento de un equilibrio entre lo *objetivo* —leyes universales— y lo propiamente *subjetivo* —responsabilidad—. Lo objetivo influye en lo subjetivo mediante la categoría del valor —la llamada del *ordo* de los seres. Los seres y las leyes que los gobiernan son la manifestación de la ley de Dios y de su propia voluntad en nosotros. De esta forma, el cosmos se hace algo eminentemente personal, lugar de encuentro entre yo y Dios, entre yo y los hombres, entre yo y las cosas desde las que Dios me habla simbólicamente.

El personalismo ético de Steinbüchel acepta tanto la receptividad esencial del hombre como la espontaneidad propia de un espíritu libre y responsable. El carácter *receptivo* de esta ética anula el subjetivismo y la moral autónoma. Su esencia se encuentra en admitir “lo otro” y en obrar en consonancia con las exigencias de “lo otro”. Esta fidelidad al dato externo se convierte progresivamente en un diálogo con el mundo y a la vez en fidelidad a lo más íntimo de la individualidad. Esto último viene determinado en el sentido de que las exigencias de lo objetivo quedan transformadas y asimiladas plenamente por medio de lo más subjetivo del hombre: su propia libertad cuya esencia última es la autodeterminación selectiva de las direcciones del propio querer.

El diálogo personal se da en un doble sentido: a) con mi interioridad y b) con lo que se me ofrece. Devenimos más persona con la integración de todos los sucesos. Lo “fatal” se transforma así en *destino personal* y en invitación a las más altas posibilidades de mi propia esencia.

“En el destino, cuando en él se revela al hombre su ordenación a la transcendencia divina, aparece no sólo la dialéctica fáctica de la libertad y de la vinculación sino también la fecunda posibilidad ética y religiosa de la libre y desinteresada vinculación a otro que irrumpe en las fronteras del yo y hacia el que el yo rompe su limitación. El destino entonces es una misión; es exigencia de persona a persona, de Dios al hombre. Cual-

quier suceso, ya nos traiga dicha, ya sea portador de infortunios resulta a esta luz un destino y todo orden históricamente dado que envuelve al hombre histórico es para éste una misión. En este *fuera* ve una vinculación razonable que no debe rechazar y ante la que no debe huir. En cada hombre con quien se cruza en el camino de la vida ve un tu a quien no debe modelar a su talante, al gusto de la comodidad o la ambición del yo, sino que debe reconocerlo y respetar como el no-yo el otro personal con quien caben el encuentro y el diálogo, cosas ambas que resultan imposibles cuando el yo trata de alguna manera de dominar al tu y de formararlo a su propia imagen. Ante el destino concebido así con ojos creyentes como misión personal dirigida al yo personal, no hay escapatoria posible; hay sólo la respuesta con que respondemos a la exigencia de Dios que nos habla en el destino; en otras palabras, aceptar y afirmar la realidad, como fuere, por absurda que pueda parecer a la mirada y deseos limitados del yo”⁹⁶.

Por todo ello, comprenderemos la importancia que para el personalismo de Steinbüchel sigue teniendo el concepto de situación. 1.º) Porque tiene un valor teológico como algo que compromete totalmente la vida del hombre. 2.º) Porque en ella se señala de un modo imperioso la llamada de Dios a través de los órdenes del ser y del momento histórico. 3.º) Porque en ella se compromete todo el futuro del hombre puesto ante una serie de posiciones ambivalentes.

El problema fundamental planteado por Steinbüchel es así la coordinación entre la voluntad de Dios y la vocación personal. “Si la voluntad de Dios hacia los hombres, expresa Steinbüchel⁹⁷, se expresa en los órdenes del ser, esta voluntad es *universal* en el sentido de que obliga a todos y a cada uno de los hombres a modelar su ser humano en los órdenes ónticos en cuyo servicio alcanza la *humanitas* su perfección cumplida. Pero en modo alguno excluye el conocimiento de la ley universalmente obligatoria de Dios Creador en cuanto exigencia singular en cada caso, en cuanto mandamiento personal de Dios dirigido al hombre individual inmerso en las estructuras ónticas especiales, históricamente únicas e irrepetibles. La esencia del orden perma-

⁹⁶ *Ibid.*, II, p. 266.

⁹⁷ *Ibid.*, II, pp. 20 y ss.

nece inmutable; sólo varían las formas. La *ley natural* permanece invariable como exigencia moral y se expresa como mandato singular en una hora singular”.

La responsabilidad ante Dios implica responsabilidad del hombre ante sí mismo. Consciente de la posibilidad de caer en un necesitarismo situacional, Steinbüchel subraya la importancia de la decisión y de la responsabilidad. “Responsabilidad situacional es siempre responsabilidad ante y para el yo. Una responsabilidad ante Dios del hombre y el mundo con todo lo que le pertenece no es posible sin una autorresponsabilidad, no sólo respecto a aquello que obliga sino ante sí mismo y la propia conducta. La situación llama al yo hacia sí mismo y el hombre debe atender esa llamada de no querer dejarse llevar por su cambiante humor, deseo, afecto e instinto, si no quiere entregarse insoberenamente a los demás frente a lo que precisamente es un yo, si no quiere dejar que las relaciones y las cosas se enseñoreen de su intimidad, criterio y conciencia. En cada situación la decisión exige y necesita coraje para la aventura de la determinación moral y de la conducta en aceptación y renuncia. Incluso allí donde la conciencia reconoce la norma general unida a la situación, no queda excluida la autodecisión y la autorresponsabilidad. Porque la personalidad individual tiene que realizarlas *conforme a la situación y al ser correspondiente*. La individualidad personal no se deja insertar en un esquema o medir por un patrón. El propio yo contradice la uniformidad de un tipo para todos. Existe un *ethos* que obliga a cada persona como tal, el *ethos* de la dignidad personal y del fiel servicio a los demás, el de su respeto, su veracidad, el de su constancia y fidelidad. Pero junto a ese *ethos* que a todos obliga, hay también un *ethos* peculiar de la individualidad personal en sus particulares situaciones. Hay una ley individual junto a la universal que solamente yo veo y que solamente a mí me obliga; a nadie más. Tal *ethos* personal es auténtico y difícil. Todo, menos cómoda negación y desentendimiento de obligaciones desagradables”.

Se trata, como vemos, de una *universalización de lo particular*. Por ello dice Steinbüchel que la exigencia que manda obrar con arreglo al ser propio y a la convicción personal del individuo, es, por su parte, una exigencia que vale *para toda personalidad* y, en consecuencia, es merecedora del apelativo de uni-

versal. El hombre intuye lo que ha de hacer, pero lo intuye como una conformidad con los órdenes del ser. Con ello, adquiere una vital importancia la vida dialogal que perfecciona y da nuevo sentido a la ley. "A la responsabilidad ante sí mismo y ante el mundo que nos sale al encuentro, mundo de lo personal e impersonal, se añade, como suprema responsabilidad, la responsabilidad ante Dios, que exige del hombre una respuesta a su palabra. Porque, en último término —que ontológicamente es el primero—, el hombre-persona sólo es emplazado en la exigencia incondicional que la ética presenta para la Persona absoluta. Porque la llamada responsabilidad personal del hombre no sólo surge de la exigencia situacional sino también de la exigencia universal en el *tu debes* de ese mandato que afecta a cada hombre en su situación presente. El análisis fenomenológico de la responsabilidad la muestra como una relación dialógica yo-tu, como exigencia de persona a persona y como respuesta general personal a la palabra de una persona que en su exigencia incondicional se revela como la Persona incondicional del Dios absoluto".

La ética personalista de Steinbüchel acentúa, pues, la responsabilidad dialógica, entendida como el término de los fundamentos metafísicos del valor y del *ordo*, creados por Dios y manifestativos de su voluntad personal. Sin embargo, desde nuestra perspectiva actual, sólo vemos a la persona creadora de la ley. Todos los órdenes del ser aparecen en relación con el sobre-mundo de Dios. De El reciben todo su valor y el hombre encuentra en ellos el sentido de su responsabilidad total.