

## LA DERIVA MORAL: DE LA CONSCIENCIA HUMANISTA AL SENTIMIENTO HUMANITARISTA<sup>1</sup>.

### 1. *El contexto ético: del humanismo al humanitarismo.*

Es frecuente interpretar la génesis del humanismo moderno como un proceso de doble registro, simultáneo y combinado, a saber, la humanización de lo divino y la divinización de lo humano, cuyo resultado final global sería la sustitución de Dios por el Hombre. La *humanización de lo divino* es la dimensión crítica, deconstructiva, desmitificadora, en la cual el hombre va reconociendo a Dios como obra suya y, en consecuencia, emancipándose de su sumisión, recuperándose de su alienación, liberándose de una ficción de trascendencia desde donde se definía su esencia y se dictaban sus deberes. La *divinización de lo humano*, en cambio, es la dimensión positiva del proceso, en la que el hombre se piensa a sí mismo como autor de la verdad y del valor, como señor de los fines, los límites y los ideales, incluso como creador del mundo (aunque sólo sea del mundo como representación, del mundo *para-sí*, pero que a nivel práctico es el que cuenta). Ese hombre divinizado, que pone su razón, y a veces sus voluntad, donde antes reinaba Dios, la naturaleza, la tradición o la autoridad, que se da a sí mismo un modo de ser, una esencia, un ideal, es el hombre-sujeto del humanismo moderno; *sujeto* en tanto que autor de sí mismo y *sujeto* en tanto que ligado, sometido (*sujetado*) a esa idea de sí, a esa morada que se ha construido.

Visto así, en el plano histórico cultural el humanismo moderno es sólo un programa de desteologización en el que se conserva lo sagrado; por tanto, no tardaría en ser sospechoso de insuficiente, si no falsa, emancipación, pues libera a los hombres de la trascendencia entregándolos al despotismo de lo

---

<sup>1</sup> Ponencia en el Publicado en VIII Congreso de la AIFP sobre *La política en la era de la globalización*. Valparaíso (Chile), del 11 al 15 de Noviembre del 2003

trascendental. El pensamiento crítico siempre ha visto con buenos ojos la humanización de lo divino, al tiempo que sospechaba de la divinización de lo humano, donde veía, bajo la conservación de lo sagrado, el regreso enmascarado de lo divino, es decir, una nueva forma de alienación y sometimiento. La voz de Nietzsche, considerada tópica declaración de guerra a los restos enmascarados de lo divino en el hombre, llamaba a ajustar cuentas definitivas con Platón, Descartes y Kant, y asumir un mundo de hombres sin esencia humana, sin ideal humano<sup>2</sup>.

Se acepta generalmente que en nuestra época se ha cumplido ya, y de forma definitiva, el proceso de humanización de lo divino. La bella metáfora weberiana de “desencantamiento del mundo”, elevada a titular por Marcel Gauchet<sup>3</sup>, refiere a ese ajuste de cuentas definitivo con las figuras teológicas de la trascendencia, al radical programa de desdivinización del pensamiento y de la vida. Y se acepta igualmente que nuestra época ha superado la segunda fase de la desdivinización, en la que se han descartado las figuras residuales de divinización de lo humano generadas en el proceso de humanización de lo divino, consiguiendo la total emancipación del individuo respecto a lo trascendente y a lo trascendental. Culminado ese proceso, parece coherente que la filosofía renuncie a proponer una esencia o ideal humanos, sospechando que cualquier idealización enmascara una nueva subordinación. Y, sin ideal que ofrecer, se comprende su renuncia a prescribir cualquier deber, pues toda moral es una estrategia de defensa o logro de un ideal. El humanismo moderno era humanismo porque proponía un ideal de hombre y una moral a su servicio, o sea, porque mantenía lo sagrado, aunque fuera lo humano divinizado. Pero el hombre del humanismo, en su dimensión genuinamente filosófica, como ontología especial, deviene imposible en el

---

<sup>2</sup> Textos como *El existencialismo es un humanismo*, de Sartre, y *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger, responden a esta perspectiva. Hemos tratado este tema en J. M. Bermudo, “Sartre o el humanismo impensable”. *Convivium* (en prensa).

<sup>3</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985.

capitalismo del consumo e impensable en una filosofía que asume la crisis de fundamento y de la razón práctica.

Por otra parte, a la imposibilidad en nuestra época de pensar el hombre humanista hemos de añadir la ausencia de necesidad de hacerlo. La observación de la vida cotidiana muestra que los seres humanos pueden vivir sin Dios, sin ideal y sin deberes, sin trascendencia que limite su espontaneidad y sin referentes sagrados que determinen su voluntad; y, más aún, la experiencia de nuestra época revela que los seres humanos pueden vivir sin preocuparse de su propia excelencia, sin cuidar su autoestima, es decir, sin sacralizar lo humano, sin caer en la inconsistencia de divinizarse, cosa que lejos de enaltecerlos expresaría una recaída en la sumisión. Imposible, impensable e innecesario, la filosofía se ve abocada a renunciar al ideal humanista, que la vida social ni permite ni necesita. La democracia, cuyos éxitos emancipadores son generalmente considerados incuestionables, en esta fase del capitalismo puede prescindir –y tal vez necesita hacerlo- de una idea humanista del hombre que ponga desde fuera límite y sentido a su intrínseca inmanencia. Sin duda alguna la democracia liberal permite en abstracto optar por el humanismo; pero no lo exige, como no puede exigir que el modelo de Sócrates insatisfecho se imponga al del cerdo satisfecho, que decía Jonh Stuart Mill. Por tanto, parece llegada la hora de arrojar el humanismo a la cuneta, junto a tantas ideologías derrotadas por la historia. Marx ya había advertido que la idea humanista del hombre era tan histórica, tan socialmente determinada, como la existencia misma de la clase que la lanzó al mercado moral; ¿por qué habríamos de extrañarnos de que se vaya de este mundo con ella?

Ahora bien, aunque sea un efecto de la historia, no es fácil renunciar radicalmente a todo ideal, aunque sea mínimo. Parece obvio que podemos vivir sin grandes relatos metafísicos y sin pretenciosas ideologías omnicomprendivas, como el humanismo; parece, como hemos dicho, que el capitalismo consumista lo requiere; pues, al fin y al cabo, el sujeto de consumo idóneo es el hombre sin atributos, el más permeable, disponible y maleable, el más adaptable al consumo

diverso, frágil y circunstancial. Podemos vivir sin ideales fuertes, pero, como sospechaba Maquiavelo, se requiere “gran virtù” para vivir sin moral, aunque sea de usar y tirar; se necesita una fusta especial, tal vez la de un dictador, para decretar la hora final de la moral y declarar la hora del nihilismo. El pensamiento filosófico puede renunciar a los mitos y las utopías, pero difícilmente puede renunciar a la moral, si no quiere exiliarse al silencio. De este modo, la crisis del humanismo en nuestros días se desdramatiza o enmascara dando relevancia a ciertos gestos de los individuos en su vida cotidiana que se dejan interpretar como signos de la presencia en ellos de cierta moralidad, de cierta preocupación por los otros. Se trata propiamente de la constatación de la presencia de ciertos sentimientos morales, genuinamente la compasión, la piedad, la misericordia, la solidaridad, en fin, todos ellos relacionados con el rechazo del dolor, la miseria o la injusticia en los otros. La aparición de instituciones y prácticas de la nueva solidaridad, como ONGs, voluntariado, ayuda civil, comercio justo, etc., objetivaría esta presencia de moralidad, que por otro lado suele visualizarse en estrategias tan sospechosa como los telemaratones caritativos y la publicidad solidaria.

Lógicamente, este sentimentalismo moral (moral como sentimiento) parece totalmente ajeno a la moral humanista (moral como sistema de reglas), pues excluye el deber, el compromiso constante con una idea de sí mismos (autoexcelencia) y de los otros (humanidad), y se circunscribe al mal instantáneo, a paliar el dolor, sin incluir una preocupación y compromiso de fondo en conseguir que los otros accedan al ideal de hombre libre, autónomo, igual en derechos e independiente. Esa moral sentimentalista, fragmentada, discontinua, indolora, que no pasa de ser mera *solidaridad de lo excedente*, es lo que suele llamarse en nuestro humanitarismo. Al no responder a ningún ideal ni reglas morales, es una ayuda al otro sin horizonte, ignorando si es la víctima o el verdugo, sin orientar la acción más allá de remediar el mal puntual.

Este humanitarismo, que se nos antoja máscara del humanismo imposible, tiene efectos consoladores, al hacernos creer que seguimos siendo seres morales,

aunque con una moralidad de contenido ajustado a nuestro tiempo; que seguimos siendo humanos, aunque vivamos fuera del horizonte humanista. Incluso, aprovechando que vivimos tiempos de metáforas y categorías blandas, podemos caer en la tentación de considerar el humanitarismo como la auténtica ética de nuestro tiempo. Y como no resulta difícil hacer bellas descripciones del acoplamiento de la moral humanitarista a las formas y leyes del consumo de una sociedad que encuentra en su éxito técnico fuertes apoyos para su legitimación, podemos acabar reconciliándonos con la positividad existente y considerar el humanitarismo el ideal realizado, el verdadero humanismo.

Hemos de reconocer que nuestros tiempos ofrecen tantos argumentos a favor del pesimismo, del hundimiento definitivo de la ética, como a favor de una lectura que revele un verdadero y fervoroso retorno a la misma. Sin necesidad de recurrir a descripciones triviales, la vida cotidiana ofrece a la mirada un inacabable inventario de manifestaciones del individualismo egoísta, del cinismo ético y político, de la mercaderización absoluta de la vida humana incluso en sus lugares sagrados del espíritu (del arte en la industria de la cultura; de la moral en la mercantilización de la vida; de la conciencia en su fetichización mass-mediática); pero, al mismo tiempo, la realidad social se ofrece a otras miradas haciendo ostentación de la presencia, inconstante pero frecuente, de la compasión y la piedad, de gestos de indignación ante la injusticia, de absoluto rechazo del horror; permite ver en ella la reactivación de nuevas figuras, sospechosas pero efectivas, de solidaridad, desde los ocasionales “telemaratonés”, imitados en la reciente “conferencia de donantes”, a la proliferación, más o menos efímera, de ONGs que cubren todo el espectro de posibilidades de la acción solidaria; desde el “comercio justo”, que acaba potenciando la causa del mal, el consumo, para corregir algunos de sus efectos, al “consumo solidario”, que incluye en la acción del verdugo – disculpen la exageración- una pequeña cuota de caridad. Incluso en el orden cultural dominado por la voluntad de poder en su figura más esencial, la de la técnica, aparecen indicios de nuevas formas de trascendencia, sea en la sacralización ecologista de la naturaleza o en la universalización de los derechos

del hombre. Por tanto, como era de esperar, lo empírico no sirve como referente de valoración del presente ético de nuestras sociedades, ni para fundamentar las opciones ético políticas en ellas; al contrario, suministra abundantes y diversos acontecimientos de apoyo a los argumentos de las distintas lecturas, suministra buenas intuiciones para opciones diversas, que cubren la extensa y policroma gama de figuras del humanismo, desde el humanismo del Hombre-Dios de Luc Ferry<sup>4</sup> al del animal-hombre de A. Comte Sponville<sup>5</sup>, pasando por o el “humanismo crítico” de A. Renaut<sup>6</sup>, el “humanismo *a minima*”<sup>7</sup> de Rony Brauman o el “humanismo *malgré* los hombres” Bernard de Kouchner<sup>8</sup>, entre otros.

En ese escenario de lecturas de la moralidad en la vida cotidiana nos parece muy sugestiva la propuesta por Lipovetsky, quien con un discurso más sociológico que filosófico, más descriptivo que normativo, nos ofrece una nostálgica y desdramatizada versión de la deriva del humanismo hacia su desilusión definitiva: nostálgica porque tiene como fondo la derrota del humanismo ilustrado; desdramatizada porque no nos ha llevado al nihilismo, sino a una nueva moralidad suficiente y soportable. La propuesta de Lipovetsky contiene una *descripción* del presente que muestra la presencia de la ética en el mundo del individuo nihilista, una *caracterización* de la misma como auténtica ética adaptada a nuestro tiempo y, en fin, una *interpretación* que la eleva a verdadera culminación del humanismo y que comprende un discurso de consolación, que aporta seducción a su tesis. Pues bien, admiramos la lucidez de su descripción, que hacemos nuestra; valoramos positivamente su caracterización historicista de la ética indolora como la propia del capitalismo consumista de nuestra época, aunque entendemos que es susceptible

---

<sup>4</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris, Grasset, 1996.

<sup>5</sup> A. Comte Sponville, *Valeur et vérité*. Paris, PUF, 1994.

<sup>6</sup> A. Renaut, *L'ère de l'individu*. Paris, Gallimard, 1989; y especialmente “Humanisme ou vitalisme (M. Foucault et G. Deleuze)”, en A. Renaut, *Histoire de la philosophie politique. 5. Les philosophies politiques contemporaines*. Paris, Calmann-Lévy, 1999, 75-96

<sup>7</sup> Así se define Rony Brauman en sus conversaciones con Philippe Petit, tal como éste recoge en el libro *Humanitaire, le dilemme*. Paris, Textuel 1996.

<sup>8</sup> Bernard Kouchner, *Ce que je crois*. Paris, Grasset, 1995; y *Le Malheur des autres*. Paris, Odile Jacob, 1999

de una mejor conceptualización; pero, en cambio, nos parece insostenible e inaceptable su interpretación de la misma como verdadero humanismo y nos parece sospechosa de legitimar la positividad. Trataremos estos pasos separadamente.

## 2. *La ética de la era del vacío.*

El punto de partida de Lipovetsky, bien reflejado en *El crepúsculo del deber*, es la confusión en la conciencia de nuestra época que, invitada a creer en el nihilismo, punto de desembarco del individualismo feroz, contempla perpleja el resurgir de sentimientos y actitudes como alborada de una nueva época moral: “Después de una decena de años, el efecto ético sigue ganando fuerza, invade los medios de comunicación, alimenta la reflexión filosófica, jurídica y deontológica, generando instituciones, aspiraciones y prácticas colectivas inéditas. Bioética, caridad mediática, acciones humanitarias, salvaguarda del entorno, moralización de los negocios, de la política y de los medios de comunicación, debates sobre el aborto y el acoso sexual, correos rosa y códigos de lenguaje “correcto”, cruzadas contra la droga y luchas antitabaco, por todas partes se esgrime la revitalización de los valores y el espíritu de responsabilidad como el imperativo número uno de la época: la esfera de la ética se ha convertido en el espejo privilegiado donde se descifra el nuevo espíritu de la época”<sup>9</sup>. Todo un universo de síntomas que a primera vista inducen a pensar que la valoración moral del presente, el juicio sumario de inmoralismo abierto al individualismo contemporáneo debería ser revisado y a creer que tal vez sea posible la cohabitación entre individualismo y moral: “Es necesario admitirlo, el favor del que hoy se beneficia la ética lleva a revisar los juicios que asimilan sin reserva individualismo e inmoralidad, a hacer

---

<sup>9</sup> G. Lipovetsky, *El Crepúsculo del deber*. Barcelona, Anagrama, 2002, 9.

más complejo el modelo neoindividualista definido demasiado sumariamente como fuera de toda preocupación moral”<sup>10</sup>.

La constatación de esta paradójica presencia de lo ético en un escenario socio-cultural inhóspito da origen a múltiples posiciones. El hecho puede usarse como motivo de esperanza por quienes se resisten a admitir que todo está perdido; y también como testimonio definitivo de la presencia en el hombre de algo sagrado que sobrevive en medio del individualismo feroz y del hedonismo militante, en medio de su corrupción y degradación. En ambos casos se mantiene la vista puesta en la reconstrucción de la vieja moral y el viejo orden social virtuoso. Pero la presencia de lo ético en el territorio del nihilismo también puede usarse como argumento a favor de repensar y revisar la tesis del nihilismo de nuestro tiempo, en la perspectiva de aparición de un nuevo tipo de moralidad. Es lo que a nuestro parecer hace Lipovetsky, quien no piensa la ética presente como restos o síntomas de sobrevivencia de la antigua, sino como *nueva moral* adaptada a los nuevos tiempos, novedad radical que permite comprender que resulte sospechosa de amoralidad a quienes aún miran con los ojos de la moralidad vieja. Por ello se entrega apasionadamente a describir los nuevos contenidos éticos y, sobre todo, a mostrar su adecuación a las condiciones sociales de vida, a la nueva sensibilidad, nuevos gustos, nuevas costumbres, nueva cultura.

Consideramos que el problema está bien planteado: “si la cultura de la autoabsorción individualista y del *self-interest* es dominante hasta tal punto, ¿cómo explicar la aspiración colectiva a la moral? ¿Cómo seres vueltos sólo hacia ellos mismos, indiferentes al prójimo tanto como al bien público, pueden todavía *indignarse*, dar pruebas de generosidad, reconocerse en la reivindicación ética”<sup>11</sup>. La paradoja está en que una sociedad esencialmente individualista, cuya cultura, relaciones, prácticas y valores se organiza según la lógica del interés personal, y en la que lo universal ha sido definitivamente descalificado tanto en el ámbito

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 10.



epistemológico como en el moral, es capaz a su vez de preservar o generar sentimientos de compasión, caridad y generosidad. Y la respuesta no debe esquivar ese reto y revisar el juicio sobre la esencia nihilista de nuestra época, sino explicar la pervivencia en ella de esa “otra moral”. Estamos, pues, en una sociedad definitivamente postmoralista, entendiendo por tal “una sociedad que repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad; una sociedad sorda a las “prédicas maximalistas y que sólo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética”; una sociedad reconciliada con ella misma, pues “no existe ninguna contradicción entre el nuevo periodo de éxito de la temática ética y la lógica postmoralista, ética elegida que no ordena ningún sacrificio mayor, ningún arranque de sí mismo”<sup>12</sup>. Es, pues, en el seno de esa sociedad construida sobre el egoísmo, el deseo y el interés, sobre el menosprecio de lo universal, de la excelencia y del deber, donde aparece una nueva y curiosa manera de ser moral; diríamos, incluso, una sospechosa manera de serlo, si no fuera porque estamos convencidos de que toda moral histórica, moralidad humanista incluida, reproduce un orden social y cultural de vida y dominación. Lipovetsky ha descrito con sutileza el rostro moral de la sociedad postmoralista, donde lo que resulta contradictorio a la mirada del moralista clásico aparece como reconciliado en su indiferencia a la del ironista rortyano: “Aquí, los robos y los crímenes contra los bienes no cesan de tomar vuelo, la especulación le gana terreno a la producción, la corrupción y el fraude fiscal progresan; allí, se plebiscitan las medidas de moralización, el futuro planetario, el trabajo y los valores profesionales. Aquí el dinero-rey y la fiebre competitiva, allí las donaciones filantrópicas, la benevolencia hacia las masas; aquí la gestión higienista del individuo y los planes de jubilación, allí el superendeudamiento de las parejas, el alcoholismo y otros desfondamientos toxicomaniáticos”<sup>13</sup>. Descripción que pretende convencer de que “cuando se apaga la religión del deber, no asistimos a la decadencia generalizada de todas

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 15.

las virtudes, sino a la yuxtaposición de un proceso desorganizador y de un proceso de reorganización ética que se establecen a partir de normas en sí mismos individualistas: hay que pensar en la edad postmoralista como en un *caos organizador*<sup>14</sup>. Descripción ajustada, pero que con la metáfora del “caos organizador” elude la cuestión de interpretar el mismo como probable mecanismo de dominación. Ser objetivamente inmoral en tanto que cómplice de un orden social que no se cuestiona o se legitima y, al mismo tiempo, sentirse moral, parece una fórmula extraordinaria de sumisión<sup>15</sup>, que merecería un análisis más crítico.

En cualquier caso, creemos que hay que partir de la paradoja y que la filosofía debe plantearse el reto de interpretar esos *gestos éticos* (compasivos, solidarios, caritativos) y esa *pasión deontológica* (médicos, abogados, investigadores, empresarios<sup>16</sup>) que surge, sobrevive e incluso florece en la primavera postmoralista.

### 3. *Sociedad de consumo y crepúsculo del deber.*

La paradoja lleva a Lipovetsky a pensar la nueva ética como propia de los nuevos tiempos, que ya habían sido descritos por Lipovetsky en *La era del vacío*, donde sin entrar directamente en la problemática filosófica del humanismo nos ofrece una descripción de la sociedad posmoderna que muestra su opacidad a cualquier discurso humanista. Entiende que asistimos a una conmoción general de la sociedad, que afecta a las costumbres y que está dando origen al nuevo “individuo contemporáneo de la era del consumo masificado”. Ante su mirada de sociólogo de la cultura o de la vida cotidiana aparece una auténtica revolución

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>15</sup> En el diario *El País* (12-09-03) la lucidez de Juan José Millás describía-denunciaba esa sociedad postmoralista aludiendo a nuestra capacidad para organizar un espectáculo, en el que rivalizan en generosidad y entrega la prensa, las empresas, las instituciones públicas y las masas, cuando se trata de buscar y salvar a un naufrago imaginario de cuya existencia tenemos noticias por un mensaje llegado a nuestras playas en una botella, al tiempo que se intenta silenciar a quienes cada día llegan, son detenidos y devueltos como mercancías a sus países.

<sup>16</sup> La “pasión deontológica” también forma parte de la ética contemporánea, y tiene un carácter muy distinto a la ética indolora. Merecería mejores atenciones.

antropológica, que se expresa en nuevas formas de socialización y de identificación, nuevas formas de individualización y de diversificación de los modos de vida, nuevos mecanismos de control de los comportamientos, en fin, profundos cambios en los sistemas de relaciones y de representaciones simbólicas que en conjunto permiten hablar de “una nueva fase en la historia del individualismo occidental”<sup>17</sup>. Una fase nada trivial, que afecta al ser del hombre, y que se manifiesta en fenómenos psicosociales como “privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, desestabilización acelerada de las personalidades”, todo lo cual lleva a Lipovetsky a decir que “vivimos una segunda revolución individualista”<sup>18</sup>.

Esta revolución, que Lipovetsky remonta a los años 20 pero que se acentúa en nuestros días, se rige por lo que llama “lógica de la personalización”, a la que identifica sin más con la lógica de la individualización. Ahora bien, para comprender su sentido –pues Lipovetsky no profundiza el análisis conceptual- y enfocarla desde nuestra perspectiva deberíamos distinguir la *lógica de la personalización* como una vía particular del proceso de individualización, especialmente alternativa y confrontada con otra vía individualizadora, regida ésta por la que llamaremos *lógica de la humanización*. Ésta, que entendemos como propia del humanismo ilustrado, exige la individualización como mediación en el proceso hacia la adquisición de la esencia humana; la lógica de la personalización, al contrario, exige romper con la esencia humana para acceder a la individualidad. La primera piensa la individuación como medio de acceso consciente y *para sí* a lo universal; la segunda, como fin en sí mismo por mediación de la ruptura con lo universal. Dos lógicas de individualización, por tanto, que responden a dos concepciones de la moralidad, respectivamente *humanista* y *humanitarista*; dos lógicas que responden a dos proyectos antropológicos, culturales y sociales; dos lógicas, en fin, que recíprocamente se excluyen. Si, como dice Lipovetsky, la

---

<sup>17</sup> G. Lipovetsky, *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1986, 5.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 5.

directriz general de la lógica de la personalización consiste, en su aspecto negativo, en “la fractura de la sociedad disciplinaria” y, en el positivo, en “la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo, la asunción de los *factores humanos*, en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor”<sup>19</sup>; si ese es su contenido, nada más extraño y distante al programa humanista, que es normativo, disciplinario y universalista, centrado en el autocontrol y no en la satisfacción del deseo, confiando al pensamiento la identificación de esencia de los individuos. Distinguimos, por tanto, ambas lógicas, y subrayamos su recíproca exclusión, proponiendo cada una un modelo de ser humano y una estrategia moral para instituirlo y preservarlo; dos lógicas y dos modelos antropológicos y morales que se corresponden con dos momentos diferenciados del desarrollo de la sociedad capitalista, tanto en el espacio económico (capitalismo liberal nacional y capitalismo globalizado) como en el político (democracia liberal parlamentaria y democracia y democracia de opinión mass-mediática).

Desde nuestra perspectiva, la lógica de la personalización no ha hegemonizado la modernidad en su totalidad hasta avocarnos a la sociedad postmoralista, sino que ha estado presente en ella, en conflicto con la lógica de la humanización, a la que ha desplazado en nuestro tiempo, sentenciando así la crisis del humanismo. Coincidimos Lipovetsky en que es la lógica dominante en el capitalismo del consumo, pero no en la explicación de la génesis y en la valoración que hace de la misma. Instalado en el discurso socio cultural y no en el económico, tiende a definir el proceso de personalización fundamentalmente como una revolución antropológica, como una nueva manera de organización y orientación sociales de los gustos y las iniciativas, como una forma de gestionar los comportamientos y construir la personalidad; y subraya que la génesis de la nueva conciencia responde rigurosamente al principio hedonista que busca el mínimo de coacciones, la mínima disciplina, la mínima austeridad, la mínima represión o, en

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 6.

positivo, las máximas posibilidades a la elección y diálogo y las máximas oportunidades para la satisfacción del deseo<sup>20</sup>. Deteniendo la mirada en aspectos como la legitimación del placer, la valoración de la singularidad o la provisionalidad de los fines u objetivos sociales, concluye que esta cultura personalizada es la cultura de nuestro tiempo y es el contexto al que responde la nueva ética.

Pero, además de esta dimensión antropológica, Lipovetsky llama la atención, aunque sea intuitivamente y sin la conceptualización conveniente, sobre la cara socioeconómica de la lógica de la personalización, estableciendo una neta vinculación entre el triunfo definitivo del “individualismo hedonista”, o sea, entre la metamorfosis hedonista del individualismo y la metamorfosis en la producción capitalista que ha elevado el consumo al puesto de mando. Aunque Lipovetsky se mantenga en la descripción fenoménica del capitalismo y no asuma un análisis genealógico o estructural clásicos, creemos que sus descripciones de la sociedad de consumo son acertadas y explicables desde la dialéctica del capitalismo actual, donde el consumo determina fuertemente no sólo a la producción, sino a las relaciones de producción, a las relaciones de clase y a las formas de conciencia, o sea, a la totalidad de las formas culturales. Su idea de que la sociedad postmoderna sería el resultado del retroceso de lo disciplinario y universal y del afianzamiento del deseo y de lo personal quedaría mejor explicada desde la idea de un capitalismo del consumo que impone su determinación a las costumbres, los gustos, las elecciones y las valoraciones, subordinándolos a sus exigencias. La misma conciencia relativista y pluralista, afianzada por la crisis del fundamento, puede ser pensada como la condición necesaria para instituir un individuo como *ser-para-el-consumo*, apropiado a un sistema económico con potencia productiva ilimitada cuyo secreto para la reproducción ampliada reside en la ampliación indefinida del consumo, en definitiva, en potenciar el individuo consumidor.

En general, las mismas actitudes políticas progresistas, con su renuncia a la verdad (condenada por dogmática y totalitaria) y su culto al consenso (sacralizado

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 6-7.

por su intrínseca adaptabilidad a los deseos circunstanciales), con su rechazo de la razón (intrínsecamente disciplinaria y constante) y su sacralización de la opinión (mera manifestación de la voluntad), aparecen afectadas por el ideal utilitarista de optimizar la satisfacción de las preferencias, disfraz ideológico del dominio del consumo ampliado. La “era del vacío” en el fondo refiere fundamentalmente al vacío de ideología, de ideales fuertes, de subjetividad determinante, donde la misma voluntad de poder toma la forma de *voluntad de consumir*. La era del vacío es aquella en que la “indiferencia de las masas” ha sustituido definitivamente la esperanza y el compromiso revolucionarios. Lipovetsky puede decir desde su relato de altura: “La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismo en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vista; en parte es contra esos principios futuristas que se establecen nuestras sociedades, por este hecho postmodernas, ávidas de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata”<sup>21</sup>. La esperanza en la revolución y el progreso es sustituida por el deseo inmediato de realización; al individuo de la era del vacío le preocupa más mantenerse joven que cumplir un ideal de hombre y, respecto a los otros, le afecta más su dolor puntual que sus condiciones de vida racional y moral. Estos son los síntomas del vacío: “ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad postmoderna no tiene ni ídolos ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis”<sup>22</sup>.

Hemos de reconocer que Lipovetsky hace estas descripciones del momento posmoderno, en que se consuma la segunda revolución del individualismo instaurando el individualismo consumista según la lógica de la personalización de

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 10.

la vida social, con cierto distanciamiento y neutralidad. No obstante, no hay relatos neutrales, y la ausencia de crítica en el suyo no oculta su reconciliación con el presente; además, hay momentos en que se le escapa el gesto militante, como al decir sin apelativos que la sociedad posmoderna no es el reino de la deslegitimación total y de la falta de sentido, sino de nuevos valores más consecuentemente individualistas. Dice literalmente: “en la era posmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse, de ser libre en la medida en que las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados o “humanos”. De modo que si el proceso de personalización introduce efectivamente una discontinuidad en la trama histórica, también es cierto que persigue, por otros caminos, una obra secular, la de la modernidad democrática-individualista”<sup>23</sup>. Texto valioso como síntoma de la reconciliación de Lipovetsky con la sociedad postmoderna; también como ejemplo de embellecimiento ideológico basado en la confusión con que se refiere a la individualidad. Nos parece confuso en cuanto atribuye a la modernidad un ideal político para individuos, cuyos vestigios apenas podrían rastrearse en textos aislados de pensadores muy conservadores, en vez de un ideal político para hombres, es decir, para individuos autónomos que reconocen en los otros la identidad de esencia<sup>24</sup>.

De todas formas, compartimos los aspectos esenciales de su tesis. Creemos que el humanitarismo es la ética de nuestro tiempo, del nihilismo o sociedad postmoralista. Ahora bien, reconocer la actualidad o adecuación de esta ética humanitaria al momento histórico social no debería ser usado como fundamento de un juicio de valor, en concreto, como legitimación de su contenido. Lo ético no puede ser sacralizado hasta el punto de que cualquier comportamiento sea legitimado y valorado por el mero hecho de ser llamado “ético”. Las éticas son

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>24</sup> Ver J. M. Bermudo, “Política para hombres, política para individuos”, en *Filosofía y globalización*. Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, 35-66.

también productos sociales, instrumentos con función política; sus sistemas de reglas y valoraciones (o, excepcionalmente, la relativización y banalización de las mismas) deben pasar también por la cámara de la crítica.

Nosotros comprendemos las razones de Lipovetsky para mantenerse en un discurso descriptivo renunciando a la voluntad de explicación estructural o genealógica. Pero esa opción hermenéutica no es trivial: responde a una toma de posición ontológica, consciente o espontánea, que ya es cómplice de la sociedad postmoralista y de su ética indolora. La neutralidad descriptiva, por tanto, es ficticia; y sería soportable si la situación real no incluyera elementos de contradicción y tragedia cuyo simple silenciamiento resulta insufrible. Por ejemplo, son incuestionables las descripciones que hace Lipovetsky de las mil formas de acceso al consumo que *nos posibilita* la sociedad capitalista; pero, desde el análisis del capitalismo se hace igualmente incuestionable que se *nos condena* al mismo, se *nos somete* al mismo, se *nos jerarquiza* con el mismo. Por tanto, no es una mera posibilidad que se nos ofrece, induciéndonos a pensar que así se amplía y hace efectiva la libertad (reducida a posibilidad de elegir); es una servidumbre, una determinación antropológica, una instrumentalización: se nos posibilita y condena al consumo desigual y plural porque el sistema productivo lo exige para su reproducción. Se nos destina a consumir a pesar de las crisis energéticas o ecológicas; a veces se nos impulsa a consumir para salir de las crisis; y ya definitivamente se nos ha condenado para siempre a ampliar y diversificar el consumo (objetos, viajes, información, sanidad, imágenes...), se nos arrastra a ser consumidores *full time*, aunque sea la música y publicidad del *walk-man* mientras paseamos. Hasta las cosas más insólitas (el sol, el verde del bosque, el azul del mar o del cielo, el silencio) han pasado a ser objetos de consumo incorporados a las mercancías: ¿no operan en el valor de cambio de los pisos, de los programas de vacaciones, de los productos ecológicos o naturales etc.?



#### 4. ¿El humanitarismo es un humanismo?

Es sorprendente la carga ideológica que arrastra el ideal humanista, que lleva a los autores de discursos objetivamente antihumanistas a hacer profesión de fe humanista; y, como si se tratara de enmendar el pecado, su antihumanismo teórico es puesto como “verdadero humanismo”. No es necesario recordar la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, donde el “verdadero humanismo” exigía al hombre la renuncia a cualquier esencia, resignándose a ser lugar, en vez de autor, del discurso. O el texto sartreano *El existencialismo es un humanismo*, en que en un discurso suicida se negaba la esencia para mantener al autor. Heidegger y Sartre, cada uno a su manera, en nombre del verdadero humanismo instituyen un discurso que enuncia su fin. Yo creo que esto lo ha comprendido bien Richard Rorty<sup>25</sup> cuando considera liquidado el ideal humanista y reemplazado por sentimientos morales de compasión y benevolencia limitada. Y Rorty puede ser consecuente porque enmarca la crisis en la más amplia de la razón práctica e incluso de la razón en general. Dicha crisis, que supone descargar al ser de toda ontología, teórica o práctica, y asumir una ontología de la indeterminación –en su caso de la contingencia-, justifica el rechazo de cualquier moral prescriptiva, del deber, que suponga sacrificios y ascesis, que opere con lo sagrado. El humanitarismo o moralidad sin razón ni consciencia, reducida al sentimiento espontáneo, fragmentado y discontinuo, sin obligación ni finalidad trascendental, se corresponde perfectamente con la ontología postheideggeriana y con la deconstrucción del sujeto epistemológico y moral llevado a cabo por la filosofía contemporánea. Pero esta posición no está generalizada, como si el pensamiento contemporáneo no quisiera asumir las consecuencias de su deconstrucción ontológica. Lipovetsky, por ejemplo, recurre a un escenario de interpretación en el que se oculta el conflicto teórico y práctico entre el humanismo y el humanitarismo, llegando a postular éste –ciertamente, con ponderación y discreción- como culminación del primero.

---

<sup>25</sup> Richard Rorty, *Pragmatismo y política*. Barcelona, Piados, 1998.

Efectivamente, ya el marco hermenéutico elegido vincula ambas éticas de modo sutil y definitivo, al poner ambas como otros tantos momentos de un proceso largo y complejo de ruptura con la moral religiosa tradicional, en la que el hombre quedaba subordinado a prescripciones trascendentes. En ese proceso de desdivinización o desacralización, al que ya hemos hecho referencia, la ética ilustrada o moderna representa un proceso de desencantamiento y emancipación incompleto, en tanto que permitía el desplazamiento de lo sagrado y su refugio en las normas codificadoras del humanismo, de la nueva “religión de la Humanidad”, la religión del deber cívico, político o moral. Se trata de la primera ola de la ética moderna laica, que sustituye a la teológica y que se extiende hasta mediado el siglo XX<sup>26</sup>, en la que se rompe con los deberes trascendentes, con la sumisión a los dioses, a la naturaleza, a la tradición y, en general, a cualquier exterioridad sacralizada, pero se conserva la forma deber, que aunque se declare humano y racional no deja de implicar una sacralización de las formas lógicas y trascendentales. La desdivinización humanista ilustrada es incompleta no por falta de radicalismo en la humanización de lo divino, sino por el proceso de divinización de lo humano que le acompaña. La nueva moralidad, que tiene expresiones ejemplares en el triunfo del rigorismo moral kantiano y del patriotismo republicano o constitucionalista, sacraliza las formas trascendentales del pensamiento y de la voluntad, instaurándolas como nueva instancia de lo sagrado desde donde dictar el deber. En consecuencia, no se sale de la religión del deber, aunque ahora la

---

<sup>26</sup> “Primer ciclo de la secularización ética cuya característica es que, al emanciparse del espíritu de la religión, toma una de sus figuras claves: la noción de deuda infinita, el deber absoluto. Las democracias individualistas inaugurales en todas partes han salmodiado e idealizado la obligación moral, celebrado con excepcional gravedad los deberes del hombre y del ciudadano, impuesto normas austeras, represivas, disciplinarias, referidas a la vida privada. Pasión del deber dictada por la voluntad de conjurar la dinámica licenciosa de los derechos del individuo moderno, de regenerar las almas y los cuerpos, de inculcar el espíritu de disciplina y el dominio de uno mismo, de consolidar la nación por la vía de una unidad moral necesaria para las sociedades laicas. Y, llevando al máximo la depuración del ideal ético, profesando el culto de las virtudes laicas, magnificando la obligación del sacrificio de la persona en el altar de la familia, la patria o la historia, los modernos apenas han roto con la tradición moral de renuncia de sí que perpetúa el esquema religioso del imperativo ilimitado de los deberes. Las obligaciones superiores hacia Dios no han sido transferidas a la esfera humana profana, se han metamorfoseado en deberes incondicionales hacia uno mismo, hacia los otros, hacia la colectividad. El primer ciclo de la moral moderna ha funcionado como una religión del deber laico”(G. Lipovetsky, *El Crepúsculo del deber*. Edic. cit., 11-12).

nación, la familia, la ley, la empresa, el pacto, simbolizan sistemas de deberes que han sustituido a los que se tenían con Dios, la Iglesia, la Monarquía, el amo, etc.

De ahí la vinculación y complicidad con el humanismo de la actual ética humanitarista, que representa la segunda fase de desacralización, la actual o postmoderna, que culmina el proceso de emancipación del hombre erigiéndolo en único amo de sí mismo, interpretando la figura del “amo” de forma radical y postnietzscheana, es decir, no ya como autor de las leyes y los valores sino como un ser no sometido ni siquiera a su voluntad y razón, que por ser contingentes no tienen legitimidad para determinar el futuro. Dadas las insuficiencias desacralizadoras y emancipadoras de la primera fase humanista, el momento humanitarista se revela necesario por culminar el proceso de emancipación. Si el hecho de presentarse como “segunda fase” del proyecto humanista, haciendo abstracción de la incoherencia de su contenido, induce a pensar el humanitarismo en el cuadro humanista, al insistir en presentarlo como culminación del proceso, corrigiendo el lastre trascendentalista del humanismo ilustrado, que dificultaba la conquista del ideal de emancipación, podrá ser valorado como “verdadero humanismo”. Como suele pasar en estos casos, esta obra de prestidigitación se consigue arrojando al niño con el agua de la bañera, pues lo que se consigue es un hombre sin esencia, ajeno al deber y al sacrificio consigo mismo y con los otros, legitimado en la búsqueda de sus deseos espontáneos y puntuales, al que se le reconoce no obstante la capacidad de sentimientos de compasión y benevolencia, concesión que les permite ser actores o cómplices del mal sin sentirse culpables.

La moralidad humanitarista, identificada por Lipovetsky como “ética indolora”, “ética de la autenticidad” o “ética del postdeber”, puede ser puesta como realización del humanismo en la medida en que éste es pensado desde su cara negativa, como culminación del programa de emancipación del hombre; pero, para hacer esto posible, para liberarlo de toda trascendentalidad, tiene que cambiar la idea del hombre mismo. Se renuncia al hombre pensado como ser autónomo

(capacitado y legitimado para darse normas y ponerse límites, en definitiva, para autodeterminarse) y se le sustituye por otra figura del hombre, que lo representa como ser espontáneo, lo que supone la aceptación de una ontología de la indeterminación. Es decir, paradójicamente, el humanitarismo puede ser pensado como fase final del humanismo sólo al precio de cambiar radicalmente la idea del mismo; no sólo cambiando el contenido de la esencia, cuya variación histórica ha generado las diversas concepciones humanistas, sino renunciando a la misma. La idea del hombre sin esencia reenvía a la ontología de la indeterminación, o de la contingencia, como dice Rorty. Lo que fuera imposible para Sartre y Heidegger, pensar un humanismo sin esencia, ahora parece posible gracias a que se elude la cuestión ontológica y simplemente se enuncia “el humanitarismo es un humanismo”.

Sólo desde este cambio ontológico tiene coherencia la posición de Lipovetsky. Así se entiende que al tiempo que se afirma que “No hay más fin legítimo que los valores humanistas”<sup>27</sup>, que en el contexto de la reflexión sugiere la continuidad humanismo-humanitarismo, pueda también decirse “Nuestra época no restablece el reino de la “antigua moral” sino que se libra de ella”<sup>28</sup>, que enuncia la ruptura con esa “antigua” moral humanista. Sólo así tienen sentido sus afirmaciones simultáneas de herencia humanista y ruptura con las morales humanistas tradicionales: “somos testigos de un gran vaivén cultural que, no por abrazar los referenciales humanistas de siempre, deja de instaurar una ética del “tercer grado” que no encuentra su modelos ni en las morales religiosas tradicionales ni en las modernas del deber laico, rigorista y categórico”<sup>29</sup>. Sólo de este modo, insistimos, viendo la ética del postdeber al mismo tiempo como realización y superación del ideal humanista, puede presentarse como culminación del “verdadero” humanismo: *realización*, porque culmina la emancipación del individuo, fin último del humanismo; *superación*, porque esa emancipación radical ha exigido romper

---

<sup>27</sup> G. Lipovetsky, *El Crepúsculo del deber*, 19.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 11.

con la idea de esencia desde donde prescribir el deber, intrínseca a cualquier forma de humanismo.

El escenario cultural de nuestros tiempos exige resaltar la novedad de la nueva ética, pensarla como instauración. El mismo Lipovetsky reconoce que no podemos interpretar el presente cultural ni como persistencia ni como reanimación de la moralidad, sino como instauración de una “ética de tercer tipo (...) que no encuentra ya su modelo ni en las morales religiosas tradicionales ni en las modernas, del deber laico, rigorista y categórico”<sup>30</sup>. Pero, para que esa instauración pueda leerse como culminación, hay que pensar la emancipación humana no en los términos kantianos de *autonomía de la voluntad*, sino en el registro nietzscheano de la *voluntad de poder*, cuya primera víctima es la noción del deber; es decir, como liberación de las figuras morales del “camello” y del “león” y conquista por fin de la inocencia del “niño”, como liberación de todo resto de trascendencia. Pero, claro está, el “niño” no es el hombre, Nietzsche lo sabe; al contrario, su aparición histórica exige la muerte del hombre, para ser más rigurosos, la muerte del “último hombre”, que nadie duda en interpretar como el moralista ateo ilustrado. El “niño”, en definitiva, es la ausencia de culpabilidad, el reino de la impunidad. Tal vez un bello ideal, pero no una moral. Nietzsche así lo entendía; y Alain Finkielkraut en *La derrota del pensamiento* ve el postmodernismo como “una sociedad finalmente convertida en adolescente”<sup>31</sup>. Aquí no vale la pena entrar a distinguir entre adolescencia e infancia; es preferible pensar si la sentencia “el Búrgués ha muerto, viva el Adolescente!, que corresponde a una sociedad “que vacía las cabezas para poder llenar mejor los ojos”, no corresponde también a una sociedad “que vacía el alma de voluntad para llenar el cuerpo de sentimientos”

Seguramente el gran secreto del humanismo radicaba en que era al mismo tiempo imposible e impensable. Pero, como ya advertía Kant de los ideales, estos

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>31</sup> Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1994, 130-138.

poco o nada tenían que ver con la verdad, y mucho con sus efectos prácticos. Por eso el humanismo ilustrado pudo servir de proyecto cultural de la sociedad capitalista liberal, y sin duda es cómplice de importantes progresos humanos y sociales. Ahora, cuando por fin la filosofía ajusta cuentas con la razón práctica y revela que la sumisión del hombre a lo trascendental sigue siendo sumisión, pues aunque se trate de cadenas humanas se hayan divinizadas, el humanismo deviene humanitarismo coherente con la ontología de la contingencia y con el capitalismo del consumo, pero su validez práctica es cuestionable. Todo eso apoya la tesis del humanitarismo como ética de nuestro tiempo, pero no vemos que sea un argumento para identificarlo con el humanismo. Una moralidad en que, según Lipovetsky, las obligaciones ascéticas serían sustituidas por el instinto de bienestar y las prescripciones formales por la sensibilidad y el sentimiento espontáneo, nos tememos que fuera cómplice de la positividad económica y política

Para comprender la confusión en que incurre Lipovetsky tal vez fuera necesario referirnos a una distinción entre ética y moral, distinción siempre problemática, que ha arraigado en el pensamiento francés contemporáneo. Según la misma, “moral” refiere a discurso prescriptivo, a deberes, y “ética” a discurso descriptivo y, como máximo, exhortativo; la primera responde a la pregunta “¿qué debo hacer?” y la segunda a “¿cómo debo vivir?”. Esta distinción, junto a un renacimiento espontáneo del sentimentalismo moral, rememorando las teorías ilustradas del “moral sentiments” o “moral sense” ante la crisis de la razón práctica, induce a calificar el humanitarismo de nuestra época como ética en sentido fuerte y, en el límite, como verdadero humanismo.

Para ahondar un poco en esta distinción entre ética y moral, merece ser citada la posición al respecto de André Comte-Sponville, quien establece: “por *moral*, yo entiendo el discurso normativo e imperativo que resulta de la oposición del Bien y del Mal, considerados como valores absolutos o trascendentes: o sea, el conjunto de nuestros deberes. La moral responde a la cuestión “¿Qué debo hacer?”. Se

pretende una y universal. Tiende a la virtud y culmina en la santidad (en el sentido de Kant: en el sentido en que una voluntad santa es una voluntad conforme en todo a la ley moral). Y por *ética*, entiendo todo discurso normativo –pero no imperativo, o sin otros imperativos que los hipotéticos- que resulta de la oposición de lo bueno y lo malo, considerados como valores relativos: o sea, el conjunto pensado de nuestros deseos. Una ética responde a la cuestión ¿”Cómo vivir?”. Es siempre particular a un individuo o un grupo. Es un arte de vivir: tiende frecuentemente hacia el bienestar y culmina en la sabiduría”<sup>32</sup>. El mismo autor ratifica con fuerza y claridad esa tesis y precisa su sentido al enfatizar: “entiendo por *moral* todo lo que se hace por deber (como se ve en Kant), dicho de otra manera, sometiéndose a una norma que se vive como una coacción o mandato; y por *ética*, todo lo que se hace por deseo o por amor (como se ve en Spinoza), dicho de otra manera, espontáneamente y sin otra coacción que la de adaptarse a la realidad. La moral ordena, la ética aconseja. La moral responde a la pregunta “¿qué debo hacer?”. La ética, a la pregunta “¿cómo debo vivir?””<sup>33</sup>. Por su parte Luc Ferry en este mismo libro define la moral como “la esfera de la reflexión que considera el bien y el mal bajo el ángulo del “deber ser”. ¿Qué debo hacer? ¿Cómo es necesario actuar en tal o cual circunstancia? La moral se expresa en términos de *deber* y de *tener que*. Enuncia imperativos que reposan desde hace al menos dos mil años, sin duda más, sobre valores bastante estables y fácilmente negativos puesto que suelen tomar la forma de prohibición: no mentir, no traicionar, no tratar a los otros como objetos, no ser insensible a sus sufrimientos, etc. Convenimos, en cambio, que la ética se preocupa de la cuestión de la salvación, es decir, en primera aproximación, la del destino último de la vida humana. De un lado, ¿qué debo hacer? Del otro, ¿qué debo esperar”. Las dos esferas, es evidente, no se solaban, al menos necesariamente: nada impide imaginar que un ser pudiese actuar moralmente y sentirse “perdido”, que respete las leyes morales, en cualquier sentido que se las entienda, y sea vencido por la

---

<sup>32</sup> A. Comte-Sponville, *Valeur et vérité (Études cyniques)*. Paris, PUF, 1994, 191-192.

<sup>33</sup> A. Comte-Sponville - Luc Ferry, *La sagesse des Modernes*. Paris, Ed. Robert Laffont, 1998, 274-275.

adversidad: por la enfermedad, la miseria, el odio, la soledad y, bien seguro, la muerte. A primera vista la moral parece poder enraizarse en la esfera del mundo humano. La ética, por su parte, reenvía insensiblemente a un más allá del hombre: ¿no implica la salvación la idea de un salvador? Y, si fuera este el caso, como darle aún un significado en el universo laico y desencantado que es el nuestro? Una moral puede, sin duda, ser secularizada, pero ¿tiene un sentido la ética fuera de una problemática de alguna manera religiosa?”<sup>34</sup>

No hay aquí espacio para entrar en el análisis de las consecuencias, algunas de las cuales confío haber sugerido con este texto. Acabo con un simple recuerdo a David Hume, quien ya hace dos siglos y medio tuvo la lucidez de decir, al menos en perspectiva social, lo que importa es cumplir los deberes se corresponda o no con los sentimientos; que, en general, éstos suelen ser el resultado en el alma individual de una larga práctica de aquellos; en fin, que el nacimiento de estos sentimientos alivia al individuo y le ayuda a cumplir con su deber, siendo ésta la única fuente de su interés social.

Constatar que hoy existen ciertos sentimientos que llamamos morales no implica que se hayan engendrado al margen del deber, y nos inclinamos a pensar que son residuos de la acción histórica de la moral normativa, así como de su presencia, aunque debilitada, en la actualidad. Considerarlos como sentimientos naturales, y confiar a la espontaneidad de los mismos la moralidad, las relaciones entre los hombres, parecería una impostura filosófica si no tuviera implicaciones dramáticas. De hecho, incluso bajo la hegemonía de la regla, los sentimientos suelen ser débiles, inconstantes, frágiles e inútiles ante otros sentimientos que engendran diariamente la barbarie. No por otra cosa los hombres han desconfiado históricamente de los sentimientos, e incluso cuando estaban reforzados por la firme creencia en las reglas morales; por eso las sociedades han tendido siempre a reforzar la moralidad con la ley o derecho positivo. El regreso a una ética sentimentalista es el regreso al naturalismo, no al humanismo; es dejar la vida en

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 284-285.



manos de la naturaleza, y no de la razón. Y eso, estarán de acuerdo conmigo, es todo menos humanismo.