

## EN BUSCA DE LA MORAL PERDIDA\*

**Alejandra Carrasco**

En este ensayo la autora no intenta defender ni justificar una teoría moral concreta, sino más bien sugerir un “mapa” para orientarse en esta búsqueda. Se enfatiza la función central de la moral en la vida humana, en cuanto sería condición del más pleno desarrollo de nuestras potencialidades y, por consiguiente, de la felicidad. Sin tecnicismos, la autora da cuenta de la situación de sin sentido en que viven muchas personas de nuestra época, cómo muchas doctrinas éticas han intentado dar solución a esto y por qué muchas también han fracasado. Su análisis toma como instrumento la teoría clásica de las causas, identificando como la causa final de la moral a la felicidad, su causa eficiente a la libertad, su causa material a la razón y el corazón y, por último, como causa formal, la armonía de éstos.

---

ALEJANDRA CARRASCO. Periodista y Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra. Autora del libro *Consecuencialismo. Por Qué No* (Eunsa, 1999). Profesora de Filosofía en las universidades Católica, Andrés Bello y Adolfo Ibáñez.

\* Este ensayo inédito obtuvo el premio “Simón Bolívar” de la Academia John Baines en Madrid, España, 2001.

**E**n nuestra caleidoscópica tardomodernidad occidental coexisten morales, moralinas, místicas, terapias y recetarios de los más diversos tipos, que aunque buscan orientar al hombre no hacen más que reflejar la fragmentación y confusión del pensamiento con que se inicia este nuevo siglo. Cada “moral” procede de alguna tradición peculiar, sea ésta ilustrada, romántica, clásica o importada de Oriente, y en muchos casos se entremezclan e influyen mutuamente contribuyendo a aumentar la perplejidad y desorientación de la sociedad. Con todo, y por disímiles que sean, todas comparten ciertos rasgos propios de nuestra convulsionada época. Buscan “solucionar la vida”, “dar sentido” o revertir la vacuidad espiritual; afirman de modo dogmático y acrítico alguna “clave” del éxito; y sus seguidores, fanáticos mientras las afirman, desisten pronto de ellas y vuelven al abarrotado mercado de morales en busca de otras que mejor se adecuen a sus preferencias personales. Ninguna de estas características es ajena a la cultura de lo desechable y lo superficial en que vivimos, pues de la falta de profundidad espiritual y la ansiedad por encontrar respuestas siguen fácilmente el dogmatismo y el fanatismo, que a su vez, tras las inevitables frustraciones que acarrea este simplismo, llevan a la desilusión y a renegar de las diferentes fes que se abrazan. Y se vuelve, ansioso, a buscar entre la sobredimensionada oferta del mercado del sentido.

Estas diversas variantes morales no son, en absoluto, despreciables a priori, ya que si fueran opciones totalmente falsas no despertarían tanto entusiasmo ni resistirían el paso del tiempo. Sin embargo, tampoco pueden ser todas totalmente verdaderas, pues en muchos casos se contradicen entre sí. Por otro lado, el parcial fracaso de gran parte de ellas, evidenciado en la multiplicidad de variantes existentes y la falta de perseverancia real de la gran mayoría de sus adherentes, tampoco invita a una investigación sobre cuál de las variantes morales de la cultura actual es la “moral más verdadera”, capaz de dar sentido a la propia vida y con la garantía de personas que encarnen los ideales que se promueven y tengan una vida digna de admiración. De allí que me parece más adecuado mirar esta cuestión con cierta perspectiva, tratar de entender qué es la moral y para qué se la busca, entender por qué ha surgido este confuso y aparentemente perverso mercado, e intentar, idealmente, encontrar criterios capaces de orientar en la elección personalísima pero jamás aislada de cada individuo sobre cómo dar sentido a su propia vida.

En vistas a este objetivo, entonces, y sin hacer una investigación concreta de ninguna de estas variantes, creo que se puede sacar mucho provecho de un análisis de la moral de acuerdo a sus “causas” entendidas

en el sentido de la filosofía realista clásica. Postularé, y en lo que sigue intentaré justificarlo, que la causa final de la moral es la felicidad del individuo; la causa eficiente es la libertad del individuo; la causa material es la razón y el corazón del individuo y la causa formal, finalmente, la unidad y armonía de éstos. Enfatizo aquí el carácter individual de la moral, pero en la conclusión introduciré un matiz definitorio que cambiará el acento a este aparente “individualismo”.

Consecuentemente, la distinción de causas irá guiando mi exposición e iluminando, al mismo tiempo, las razones de la existencia y el atractivo de las distintas variantes morales que coexisten en la actualidad. En definitiva, mi diagnóstico será que en la cultura actual conviven muchos tipos de morales que enfatizan ciertos aspectos de la persona humana pero que olvidan o subvaloran otros, y en consecuencia no son capaces de dar una respuesta satisfactoria a la búsqueda de sentido. El análisis a través de las causas de la moral en general permitirá integrar esos aspectos, sin absolutizar ni dar excesiva importancia a ninguno, y conformar una unidad armónica, una unidad de orden y subordinación desde donde, espontáneamente, surja el sentido. Queda por explicar la relación entre moral, felicidad y sentido, pero ello no quedará plenamente claro hasta el final de este ensayo. Por ahora, y para poder llegar a cerrar el círculo, debemos empezar por una primera aproximación a la causa final.

## **Felicidad**

“Ciertamente todos nosotros queremos vivir felices, y en el género humano no hay nadie que no dé su asentimiento a esta proposición incluso antes de que sea plenamente enunciada”, dice San Agustín. Y claramente no se equivoca, pues difícilmente encontraríamos a un solo ser humano en su sano juicio capaz de desafiar esta afirmación. Sin embargo, el problema de la felicidad no radica en reconocerla como el fin último de nuestras vidas, sino en qué es la felicidad y cómo se alcanza. Esta sección se ocupará sólo de la primera pregunta. Antes, sin embargo, explico la palabra último. Que la felicidad sea nuestro fin último no se opone a que muchas veces aceptemos y abracemos grandes dolores, o sacrifiquemos nuestra felicidad por la de los que más amamos. Cuando aceptamos el dolor lo hacemos por la felicidad futura, como un precio necesario para obtener la felicidad futura, sea lo que fuere lo que entendemos por ésta. Un mártir espera la felicidad del Cielo, un paciente de cáncer sufre la quimioterapia confiando en su recuperación o al menos una prolongación de su vida, y un

padre de familia vende todo lo que tiene con tal de operar a su hijo pequeño para que recupere la salud. Ninguno quiere la desgracia, pero menos quieren vivir sabiendo que no han dado todo lo que podían con tal de alcanzar ese otro fin.

¿Qué es, entonces, esta “felicidad” por la que lo damos todo? Examinaré tres posibilidades, cada una de ellas con poderosas razones para reclamar para sí el título de “felicidad”. La primera es el placer, la segunda la llamaré alegría y la tercera podrá comprenderse bien, al menos por ahora, con el nombre de serenidad. Estas tres comparten los atributos de ser “buscadas”, es decir, ser “fines” hacia los que se tiende y no ser datos que poseamos dados desde el principio. Además, son cosas “apetecibles”, conscientemente deseadas, y pueden muy bien explicar la citada afirmación de San Agustín. Pero entre ellas, especialmente cuando se las considera en su estado “puro”, difieren radicalmente entre sí.

El placer, entonces, es el primer candidato para identificarse con la felicidad. El placer, al menos como se lo entiende habitualmente, consiste en la satisfacción del apetito sensible. Consecuentemente, el placer pertenece al ámbito exclusivo de la sensibilidad. No son pocas las corrientes filosóficas que han identificado al placer con la felicidad, empezando por Epicuro y terminando por los modernos naturalistas, de donde surgen éticas tan influyentes en nuestra cultura como el utilitarismo. Es verdad que en sus desarrollos filosóficos estas ideologías se han ido puliendo y distinguiendo, y pocos suscriben ya un hedonismo burdo y se han creado “hedonismos ideales” (valga la contradicción de términos) incluyendo placeres estéticos, intelectuales, etc. No obstante, sea lo que fuere lo que produce el placer, en última instancia el placer será siempre un movimiento de la sensibilidad.

Ahora bien, identificar el placer con la felicidad, o considerar al placer como fin último de la vida, no es algo exclusivo de la filosofía académica. Antes al contrario, el hedonismo es una ideología extensamente difundida y profundamente arraigada en nuestra cultura. El horror al dolor, la eutanasia, los infinitos analgésicos y la idolatría a la salud y la belleza son epifenómenos de una mentalidad hedonista, una mentalidad que identifica el placer con la felicidad. En el momento de tomar decisiones, además, el “me gusta”, “me hace sentir bien” y “me apetece” son equivalentes a “me hace feliz, por lo tanto, no puede ser malo”. Eso es hedonismo práctico, el imperio del “tengo ganas” o “el cuerpo me lo pide”.

Por otro lado, el placer como sinónimo de felicidad presenta también algunos problemas teóricos. Pasando por alto el hecho de que el ser humano no es sólo sensibilidad, pues eso requeriría de otras pruebas, baste aquí dar dos argumentos. El primero se relaciona con que el placer sacia, el

placer se acaba con la satisfacción del deseo. La felicidad, entonces, no puede identificarse con la satisfacción del deseo, porque deseáramos que no se saciarán nunca para poder seguir satisfaciéndolos, lo que es un contrasentido. Además la felicidad, si es el fin último, no puede ser efímera como es el placer, que cuando se hace permanente deja de ser placer. Pero hay otro argumento aún más radical, formulado por el filósofo norteamericano Robert Nozick y que cuestiona el mismo deseo de placer. Nozick imagina la existencia de una “máquina del placer”, una máquina que por medio de electrodos conectados en lugares estratégicos del cerebro fuera capaz de generar todo tipo de placeres. En esta hipótesis pregunta: quién en el mundo, si se le propusiera conectarse a la “máquina del placer” con la única condición de no ser nunca desconectado de ella mientras viva, estaría dispuesto a conectarse. Como nadie en su sano juicio lo haría, podemos concluir que el placer no es el fin último de nuestras vidas, no es “la felicidad” sin más.

El segundo candidato era lo que llamé “alegría”. La alegría es placentera, pero no se reduce al placer. La alegría pareciera ser algo más profundo que el placer, algo que requiere más que estímulos físicos para producirse. La alegría es un sentimiento, sin duda, y como tal, es intencional, es decir, no está cerrada sobre sí misma. Para sentir placer la persona no requiere más que de sí misma. Para sentir alegría, en cambio, se requiere un “estar en relación”, en relación con otros, en relación con el mundo, en relación con la naturaleza. Un grupo de jóvenes en una fiesta están alegres, un “animal sano” también lo está, un niño jugando, un universitario que acaba de aprobar un curso en que peligraba, o un novio a quien le han dicho “sí”. La risa y el cantar solo por la calle son posiblemente los signos más evidentes de alegría. Pero aunque la alegría no “sacia” como el placer (aunque tal vez aburra), sí pareciera ser “más alegría” cuando no es continua, cuando contrasta sobre un fondo más oscuro. Pero éste todavía no es argumento para desecharla en cuanto sinónimo de felicidad. El argumento decisivo, a mi entender, es mucho más simple: se puede perfectamente estar alegre sin ser feliz. De hecho, es una experiencia definitivamente habitual, que no requiere de mayor justificación.

El candidato que queda es lo que llamé “serenidad”. Éste también puede definirse como un sentimiento, pero también como “algo más que un sentimiento”, así como el placer es “algo menos que un sentimiento” (es más bien una sensación) y la alegría es propiamente “un sentimiento”. La serenidad es más bien una actitud interior. Es estar en paz con uno mismo, es sentir la unidad de la persona. Como actitud interior, como “más que sentimiento”, la serenidad tiende a perdurar en el tiempo. Y además, a

diferencia de los otros dos candidatos, es compatible con el dolor. El dolor no es compatible con la alegría, ni tampoco, obviamente, con el placer en cuanto tal. Sin embargo, la serenidad parecería estar en un nivel más profundo que éstos. Y se podría sentir dolor y permanecer, no obstante, sereno. Es decir, se podría llegar a decir “siento dolor pero, sin embargo, sigo siendo feliz”.

Ahora bien, muchas filosofías (sobre todo pero no sólo orientales) identifican el fin último con un estado de no alteración que podría confundirse con lo que aquí llamo serenidad. La gran diferencia entre estos dos estados es la intencionalidad. Dije antes que el placer no era intencional, que la alegría sí lo era, y ahora digo que la serenidad lo es radicalmente. Intencional no en el sentido de estar volcado hacia afuera, estar “alterado” en el sentido acuñado por Ortega y Gasset, sino en cuanto una afirmación radical de la realidad. Es estar abierto a la realidad y hacerse cargo de ella. El ser humano, como muy bien dice el filósofo Daniel Innerarity, es un animal patético, al que le pasan cosas permanentemente, “cosas” que no son su actuación, cosas que le contrarían o al menos le cambian los esquemas. El hombre, por tanto, está “abierto” a estas influencias. Y es un hombre feliz quien puede hacerse cargo de lo que le hace, hacerse cargo de la realidad sin perder su unidad fundamental, sin perder su rumbo.

La serenidad por negación, como la buscan muchas místicas orientales y algunas occidentales, no puede ser sinónimo de “felicidad”. La prueba es similar a la del placer y la máquina de Nozick: nadie elegiría conectarse de por vida a electrodos que produjeran serenidad a costa de prescindir de la realidad. Nadie la querría verdaderamente, salvo si es como escapismo. Serenidad en la realidad, en cambio, paz consigo mismo y con el mundo en medio de la realidad siempre cambiante, eso sí es vivir intensa y realmente. O más que vivir, “ser” intensamente. La serenidad, como profundizaré hacia el final, es una manifestación de la autorrealización, de la actualización ordenada de nuestras potencias, de la plenificación. Esto sí que puede llamarse felicidad.

Y todavía más. Hasta ahora he hablado de “tipos puros”. Pero extrapolando una cita de C. S. Lewis sobre el amor, se puede constatar que la felicidad también es inclusiva. Lewis afirma: “Emerson ha dicho, ‘Cuando se van los semidioses, llegan los dioses’. Ésta es una máxima muy dudosa. Digamos mejor, ‘Cuando Dios llega (y sólo entonces) los semidioses pueden quedarse’” (*Los Cuatro Amores*, p. 140). En el caso de la felicidad, la “serenidad” ordena e integra en sí misma la alegría y al placer. No los requiere, pero si vienen les da la bienvenida. No obstante, si no están, ella no pierde. Esta “serenidad”, capaz de contener y dar su justa medida a la

alegría y al placer, pareciera ser el mejor candidato para explicar el concepto de felicidad como aquel a quien todos los seres tienden.

En síntesis, la “felicidad” no es algo que nos sobrevenga, como podría pasar con el placer y la alegría, sino algo que se conquista, que se consigue, que se trabaja hasta poder adquirirla. Por ser una actitud vital radical, que debe necesariamente involucrar a la persona entera, no bastan las “moralidades soft” que han proliferado en los últimos años. Un compromiso radical exige radicalmente. Tampoco bastan las moralidades parciales, como la clásica moral ilustrada-romántica en que el único valor, lo único verdaderamente “bueno”, es la benevolencia. Y el único mal, a su vez, la crueldad. Estas éticas dejan en la más absoluta desorientación inmensos espacios de la vida, y no consiguen integrar al hombre. El ideal de la “felicidad” es muchísimo más alto, muchísimo más profundo y muchísimo más exigente. Rebajarlo, suavizarlo, aligerarlo, hacerlo en definitiva equivalente al placer o la alegría, ineludiblemente lo traiciona. Profundizaré en éste tras revisar las otras “causas” de la moral.

## **Libertad**

Si la felicidad es una tarea, si la felicidad “llega a ser” con nuestra intervención, debemos contar con algún medio para realizarla. La “libertad humana” parecería ser, en este caso, el mejor candidato como causa eficiente de la moral, como aquello que está en nuestro poder y con lo que tenemos cierto control sobre nuestras vidas. Antes de analizarla, no obstante, conviene observar qué pasa cuando se la hipertrofia o se la anula, para comprender, además, cuál es el alcance de este instrumento que tenemos entre manos.

Muchísimas personas, especialmente tras la revolución de las ciencias y la “naturalización” del pensamiento, han suscrito y suscriben la idea de que el hombre se puede explicar como una máquina de alta complejidad, pero máquina al fin y al cabo. Todas sus acciones, así como los actos animales, podrían comprenderse en relaciones causales de mayor o menor complejidad, pero siempre y sólo de estímulo-respuesta. Tal vez nuestro conocimiento de la naturaleza aún no es tan cabal como para ser capaces de predecir cualquier comportamiento, porque no conocemos todas las variables que influyen, pero idealmente, si éstas se pudieran llegar a conocer, el hombre dejaría de ser una “caja negra” para convertirse en algo semejante a una licuadora: si se prende, funciona; si se apaga, se detiene. Esta visión de mundo, y particularmente antropológica, niega en la práctica la existencia

de la libertad humana. Para una visión como ésta, la noción de “felicidad” antes descrita es absurda. La felicidad no puede ser una tarea; a lo sumo, podría ser la suerte que le tocara a alguien en que confluyeran todas las variables requeridas para producirla, pero no hay manera de trabajar por ella. Todos estaríamos categóricamente determinados por nuestras circunstancias materiales, la moral no es más que literatura, y la vida un completo sin sentido.

Con todo, esta visión ha sido preponderante en la modernidad occidental, y aunque es difícil de rebatir por lo arraigada que está en nuestra mentalidad, hay que intentar mostrar sus incoherencias. Si concedemos que el comportamiento humano no se puede todavía predecir por la falta de conocimiento, han de concedernos que en “máquinas más simples” sí se conocen todas las variables y se puede predecir perfectamente su comportamiento. Por ejemplo, hablemos de algún tipo de planta primitivo y sencillo. Pues bien, aun conociendo exhaustivamente “cómo” funciona esa planta y siendo capaz de manipular a voluntad su desarrollo, rigiéndose por las leyes conocidas, ningún científico ha sido jamás capaz de “hacerla”. Porque la planta, además de sus materiales y la organización de éstos, todo muy bien conocido por la ciencia, tiene “vida”. Y la “vida” no brota de lo material ni de la organización de la materia, pues si así fuera, el científico podría crearla, y no puede. De lo inorgánico nadie ha podido nunca “construir” lo orgánico, ya que la materia no puede explicarlo todo. Y si no lo explica en lo menos complejo, no es razonable creer que lo pueda explicar en lo más complejo, como es el hombre y su libertad.

Una segunda teoría de la libertad que ha influido con fuerza hacia finales de la modernidad occidental es la de la “elección radical”. Esta doctrina, difundida especialmente por los existencialistas de mediados del siglo XX, desproporciona la libertad humana en sentido inverso, es decir, en lugar de negarla le da una abrumadora importancia. Según esta doctrina, el hombre se define por su libertad, libertad que se entiende en sentido absoluto, esto es, sin condicionamientos de ningún tipo. Así, se supone que existiría una completa indiferencia inicial, donde el agente podría elegir lo que quisiera, sin depender de ninguna “razón” para su elección. De hecho, cada cual elegiría sus valores, e incluso elegiría entre elegir o no elegir.

El problema con esta teoría es que termina a sí misma: la radicalización de la elección lleva al límite de la no-elección. Si nada nos inclinara hacia una opción u otra, si verdaderamente hubiera tal indiferencia absoluta, cualquier curso de acción nos daría lo mismo, todo nos sería igual, y nos dejaríamos determinar por cualquier estímulo que se nos cruzara primero. Así, como “reaccionadores frente al ambiente”, como objetos pasivos frente



a las determinaciones, somos exactamente lo contrario a “libres”, “autónomos” o dueños de nosotros mismos. Esta teoría, entonces, con su hipertrofiada exaltación de la libertad, se convierte rápidamente en su contrario.

¿Cómo entender, entonces, la libertad humana? En primer lugar, como limitada. Los materialistas y científicos no tienen toda la razón, pero tienen algo de razón. Nuestra libertad no es absoluta. Somos seres “encarnados”, tenemos un cuerpo que obedece a leyes naturales de las que no podemos sustraernos. Asimismo, pertenecemos a una comunidad y cultura que también nos determina sin que nosotros lo elijamos o podamos oponernos. La comunidad nos proporciona, por ejemplo, un lenguaje con el que pensar, y ese lenguaje no puede ser neutro. Sin embargo, los límites de nuestra libertad no la aniquilan. Antes al contrario, son su condición de posibilidad. La libertad humana no es absoluta pero tampoco es nula. Es más bien como un juego con reglas, y las estrategias y creatividad de los jugadores deben acomodarse a ellas, pero el resultado no está dado de antemano.

La cuestión, entonces, es conocer las reglas. En primer lugar, y en forma análoga a la felicidad, la libertad implica la existencia de cosas entre las cuales elegir, la existencia de un medio, de algo que no soy yo. Esto es lo que antes llamamos intencionalidad. En segundo lugar, como para elegir necesitamos “razones” (si no caeríamos en la trampa de la teoría de la elección radical), la realidad debe ser “valiosa”, debe proporcionarnos “razones” para optar entre una cosa u otra. La alternativa a esta segunda “regla del juego” es decir que elegimos de acuerdo con lo que nos apetece, en otras palabras, que la realidad no es valiosa en sí misma sino que nosotros proyectamos en ella los valores. Esta posibilidad, llamada subjetivismo, ha sido una corriente preponderante en la modernidad, aunque termina aguando la moral e imposibilitando la felicidad. Sin embargo, por la influencia cultural de esta corriente vale la pena detenerse un poco en ella.

En *Los Cuatro Amores* C. S. Lewis, describiendo un amor desinteresado, afirma: “Es el sentimiento que le impediría a un hombre estropear una pintura valiosa aunque fuese el último ser vivo y estuviese él mismo a punto de morir; el sentimiento que nos hace alegrarnos por la conservación de los bosques que nunca veremos... No sólo nos gustan las cosas; en un sentido efímeramente al estilo de Dios, las declaramos ‘muy buenas’” (p. 25). Según esto, podríamos distinguir dos modos de evaluar la realidad. El primero de acuerdo con mis gustos personales y apetencias del momento, y el segundo de acuerdo con el valor de la realidad en sí misma. Estos modos no siempre coinciden pero tampoco se excluyen siempre. Todavía cabe un tercer modo de evaluar, que sería “lo que en el fondo queremos”. Todos

tenemos experiencia de ser seres humanos y sabemos que nuestras apetencias tienen niveles de profundidad, y a veces se contradicen entre ellas. Yo quiero adelgazar, por ejemplo, pero también quiero este bollo. Yo quiero adelgazar, quiero este bollo, pero por encima de todo quiero conservar la salud. ¿Cómo discierno entre estos bienes, o, dicho de otro modo, cuál es objetivamente más valioso? Claramente “lo que en el fondo quiero” es la salud, porque no me interesa internarme en una clínica para anoréxicas donde me ofrezcan bollos todo el día. Lo que es objetivamente más valioso siempre coincide con lo que “en el fondo queremos”.

Ahora bien, saber qué elegir, qué nos acercará más a la felicidad, no requiere solamente de una aguda introspección para descubrir qué es lo que en el fondo queremos. Requiere también, y especialmente, estar atentos a la realidad para ver qué nos ofrece. Frente a distintas situaciones sentimos distintos tipos de emociones que son, en definitiva, modos afectivos de dar cuenta de las situaciones. Siguiendo el análisis que hace de este tema el filósofo Charles Taylor, se puede afirmar que, en virtud del tipo de ser que yo soy, una determinada situación puede exigir de mí cierta reacción específica, puede “llamarme” de una manera particular. Por ejemplo, si yo fuera un ratón, arrancaría ante la imprevista aparición de un gato. Pero si soy un ser humano, permanezco impávida ante la nueva situación. Taylor distingue entre dos tipos de emociones, las que son de algún modo independientes de la persona que las experimenta, que trascienden las culturas particulares y son fáciles de objetivar y describir externamente (como sentir miedo en un terremoto, por ejemplo); y las propiamente referidas al sujeto, que son las que importan al sujeto en cuanto es él y no otro. Ejemplos de este tipo de emociones son la vergüenza, la dignidad, la culpa, el orgullo, la admiración, el desprecio, la obligación moral, el remordimiento, la infravaloración y la autoaceptación. La importancia, por su parte, de estas emociones, sean deseos, aspiraciones, motivaciones, etc., es que son la base de nuestra comprensión de qué es ser un ser humano, e incorporan lo que nos importa en cuanto sujetos humanos. De este modo, estas emociones nos “abren”, nos hacen estar en relación y reconocer lo que es nuestro “bien humano”.

Obviamente este proceso no es mecánico. Taylor lo llama la capacidad humana de “hacer discriminaciones cualitativas” o distinciones en sentido fuerte, y lo relaciona con la percepción de lo “sublime” y los ámbitos de la moral y la estética. Una evaluación en sentido fuerte, entonces, es el proceso a través del que los agentes articulan para sí mismos su comprensión de lo que significa vivir en un sentido “más alto”, o por el contrario, fracasar en la realización de sus aspiraciones más relevantes. Los seres humanos somos capaces de evaluar nuestros deseos, de ver algunos como

“deseables” y otros como “indeseables”. Pero también, y esto ya es la evaluación en sentido fuerte, somos capaces de comparar nuestros deseos con el modo de vida o tipo de persona que queremos ser. Y en este sentido, habrá algunos más nobles o más bajos, más dignos o menos dignos, más o menos plenificadores. Al evaluar nuestros deseos desde esta perspectiva, somos capaces de caracterizar nuestras motivaciones con mayor profundidad, relacionándolas con el tipo de vida al que aspiramos y no sólo con la atracción contingente de un deseo actual.

La realidad, entonces, y dependiendo del tipo de seres que seamos, producirá en nosotros ciertas emociones, que son, como ya dije, modos afectivos de dar cuenta de las situaciones. Hay realidades (situaciones) que producen en nosotros respeto, admiración, temor reverencial, etc. Estas realidades las llamamos, aun en el lenguaje común, “más altas”. Las evaluaciones en sentido fuerte, por tanto, estarán atentas a estas realidades, pues son las que constituyen su materia y nos hacen verdaderamente seres humanos. La libertad del hombre, en consecuencia, se juega en dos niveles. Por una parte tenemos la capacidad de elegir entre cosas sin mayor relevancia para nuestra “felicidad” (vestirme con el pantalón azul o el verde), y, por otra parte, podemos elegir entre lo más noble y lo más indigno según el tipo de persona que quiero ser. Esta libertad (o modo de ejercicio de la misma) es la llamada “libertad moral”.

En la filosofía clásica un acto “libre” no es un acto que se sustrae al principio de causalidad, sino por el contrario, un exceso (y no un defecto) de necesidad natural, un superabundantemente poderoso modo de causalidad. Es decir, la libertad no se entiende como indeterminación sino como superdeterminación de la voluntad. Lo que el hombre “en el fondo quiere” es ser feliz, es lo bueno para él. Pero la realidad, por una parte, nos ofrece muchos posibles cursos de acción; y las diversas tendencias internas, condicionamientos externos, modos y modas, por la otra, nos influyen o “determinan” hacia diversos fines. No obstante, el hombre es, en última instancia, dueño de sí mismo. Puede oponerse a esos condicionamientos, puede “sobredeterminarse”, pasar por encima de esas determinaciones para elegir lo que en el fondo quiere, lo objetivamente más valioso, lo que se adecua al tipo de hombre que él quiere ser.

¿Puede elegir lo contrario, o dejarse llevar por condicionamientos que no son lo que quiere en el fondo? Por supuesto que puede, y de hecho, la gran desgracia de la libertad es justamente ésa. Pero éste es también el mayor desafío. El ejercicio de la libertad, como ya hemos visto, puede entenderse de dos modos, y a cada uno de ellos les corresponden distintos

ámbitos de elección. El primer modo es el que más se ha destacado en la modernidad y tardomodernidad, llegando incluso a monopolizar el concepto, llamado “libertad de indiferencia”. Ésta se verifica en la mera elección entre opciones, sin importar si las opciones son buenas o malas para la persona que elige. En este sentido la libertad es un simple instrumento en las manos del hombre, que puede ser bien usado, mal usado y, muchas veces, abusado; pero que no comporta en sí mismo valor moral. El segundo sentido de la libertad es más profundo, pues está orientado al bien (felicidad) de la persona. Ésta es la que se llama libertad moral, y que se caracteriza por querer “lo bueno” y no simplemente querer “elegir”. De este modo el fin de la libertad viene dado, y lo que se elige son los medios para alcanzarlo. En consecuencia, si la persona se equivoca en la elección de medios, se deja llevar por bienes aparentes y no bienes reales, reduce su libertad. Hubo elección pero hubo reducción de la libertad.

Ahora bien, al hablar de la libertad como de la causa eficiente de la moral, me refiero naturalmente a la libertad en este segundo sentido. El primer sentido es bastante pobre, y su afirmación irrestricta lleva al vacío y al sin sentido (el hombre como “pasión inútil”, elegir y des-elegir hasta el infinito). Sólo el segundo modo de comprenderla es capaz de dar sentido a la propia vida. Aunque, cabe señalar, hay ámbitos en que la libertad como indiferencia es lo propio, pues las alternativas no se dejan ordenar según su valor moral.

Finalmente, como afirmé al principio de esta sección, la libertad humana no es una libertad absoluta, sino libertad “situada”, libertad corporal y culturalmente encarnada. Esto contrasta con el ideal de autonomía moderno, que se adecua más a la absolutización de la libertad de indiferencia. ¿Qué libertad hay, si ésta está limitada? Pues justamente la del discernimiento autónomo de lo verdaderamente valioso de la realidad que se nos presenta. Nuestras elecciones son elecciones fundadas. Cuando una persona elige realizar una acción, lo hace porque esa alternativa le parece de algún modo “más correcta” que las otras alternativas disponibles, porque contiene o representa un valor que le parece “más o mejor justificado”, y esa justificación proviene de la comparación con el “modo de vida” o “tipo de persona” más noble, aquel que “en el fondo queremos”. El discernimiento, entonces, es la faceta de la moralidad que se refiere primeramente al “valor de la realidad”, es decir, a aquello que la realidad “nos llama”, nos demanda, nos convoca, independientemente de nuestros deseos actuales. Pero es “autónomo” porque es propiamente “nuestro”, y tenemos en nuestras manos la capacidad de elegir o no elegir adecuarnos a la realidad.

## Razón y Co-Razón

La libertad del hombre es una libertad encarnada, el sujeto de esta libertad, entendiendo sujeto tanto como el sustrato y el agente (es decir, en sus sentidos clásico y moderno), es un ser complejo: un hombre. Sin entrar en ningún detalle ni teniendo ninguna pretensión de exhaustividad, centraré mi análisis en dos elementos incuestionados de la persona humana: la razón y el corazón. Éstos serán, según el argumento que he ido siguiendo, la causa material de la moral.

La modernidad occidental se caracterizó, especialmente en sus principios, por un fuerte racionalismo. Esta tendencia no ha disminuido, aunque actualmente coexiste con otros modos de ver al hombre y al mundo. En todo caso, ya desde Descartes se empezó a considerar en amplios sectores de la filosofía y de la cultura a la “razón” del hombre como el “sujeto” humano. Quiero destacar aquí dos fuertísimas corrientes racionalistas que han influido y siguen influyendo de modo no siempre explícito en las “morales tardomodernas”. Me refiero a la deontología kantiana y a la ética consecuencialista, en las que me detendré de modo muy breve.

La ética kantiana, en primer lugar, se resume en el llamado Imperativo Categórico, que es una especie de test contrafáctico para identificar el mal moral. El mal consistiría en hacer aquello que no estaríamos dispuestos que se erigiera en ley universal. De acuerdo con esta teoría, que poco a poco se fue convirtiendo en diversas versiones de “éticas del deber”, la razón nos permite conocer el bien moral, lo que se debe hacer, y es imperativo realizarlo, muchas veces oponiéndose a la sensibilidad. De hecho, no se debe actuar jamás buscando la felicidad (pues la intención no sería recta) sino sólo buscando el cumplimiento de la ley moral “aunque con ello se caiga el cielo”. Las normas morales son absolutas. Respecto al tema de la felicidad, que aparentemente parecería contradecir mi suposición inicial de que todas las éticas la buscan, Kant afirma que “en la otra vida” moral y felicidad se unen, pero para llegar a ese estado perfecto hay que pasar en ésta por las exigencias universales de la razón.

La ética consecuencialista también exalta, aunque de modo distinto, la razón del hombre. Es una ética que pretende ser científica, exacta, cuantificando los datos y utilizando un cálculo matemático para conocer la acción correcta. De entre los muchos modos de diferenciar las distintas variantes, el más conocido es distinguirlas según qué entienden por el resultado óptimo, si acaso la felicidad (entendida como placer) para el mayor número de personas, la satisfacción de preferencias, etc. Lo que unifica a estas variantes, sin embargo, es la utilización del cálculo de consecuencias. Es decir, se

comparan las consecuencias positivas de los distintos cursos de acción posibles, y se considera correcto el que las maximiza. Esta ética, que a primera vista parece tan razonable, lleva a resultados muchas veces contraintuitivos e incluso contradictorios. Como la acción correcta es la que maximiza las consecuencias buenas, podría legitimarse, por ejemplo, matar a un inocente contra su voluntad para salvar, con sus órganos, la vida de cinco enfermos. O prescribir el asesinato de todos los débiles mentales de una sociedad, que son una carga económica y afectiva para sus familiares y el Estado. O eximir de la aplicación de las leyes contra la violencia intrafamiliar a los grandes jugadores de fútbol, porque es más el “bien” social que hacen que el “daño” que causan a los 3 o 4 integrantes de su núcleo familiar. En definitiva, el gran problema del consecuencialismo es que no reconoce valores (más que el que maximiza) y con ello pasa por alto todos los derechos de las personas, dejándolas a merced de un despótico cálculo de consecuencias.

El problema de estas éticas exclusivamente racionales es que el hombre no es exclusivamente razón. La severidad de la deontología y la externalidad del consecuencialismo, que opera con hombres como si operara con sacos de trigo, repugnan a la conciencia, rebelan y violentan al núcleo mismo de lo que es sentirse un ser humano. El resultado de estas “recetas” morales nos deja perplejos, y si hemos creído verdaderamente en ellas no es raro volverse escéptico frente al cinismo de la razón, y buscar el sentido en lo que pareciera ser su opuesto: el corazón.

El proceso de decepción y de correr al otro polo no sólo se da en las vidas personales, sino que también ha quedado reflejado en la historia de las ideas. Así es como tras muchas décadas de racionalismo despiadado, surgieron en el siglo XVIII y se consolidaron en el siglo XIX diversas formas de irracionalismos, sentimentalismos y romanticismos. Aquí también hay muchos modos y matices de enfatizar o dar sólo cabida al sentimiento como criterio moral, pero en suma la forma más simple y que ha permeado hasta hoy día nuestra cultura es la que se resume en la frase: “si lo siento bueno, es bueno”. “Haz lo que diga tu corazón”, “lo hice por amor”, “por amor soy capaz de cualquier cosa”, “cómo va a ser malo si me hace sentir bien”, “quizás no lo sea para ti, pero para mí es bueno”, “sé auténtico y haz lo que quieras”, son frases con las que nos encontramos diariamente. El “corazón” se convierte en la norma máxima de la bondad y en el único o al menos principal maestro de la conducta personal. Y como consecuencia necesaria de esto aparece el relativismo moral.

A diferencia de la universalidad de la razón, que en sus dos hipertrofías modernas nos uniformiza metiéndonos a todos por igual en armaduras

demasiado pequeñas, el sentimiento es por definición particular. Cada uno siente como siente, y no hay diálogo posible entre los sentimientos. Los sentimientos no tienen en sí mismos un criterio de evaluación, por lo que si son la única realidad considerada, no puede más que considerárselos a todos “válidos” para cada uno, pero no para el vecino. Con ello, no hay posibilidad de juzgar moralmente las acciones de nadie, salvo en cuanto hayan sido “auténticas” (hayan obedecido a sus propios sentimientos). El imperio del corazón desarticula, desune e imposibilita la vida social.

No obstante, el corazón también decepciona, también encierra al hombre en una cárcel de la que, si no ha perdido totalmente su libertad interior, pronto quiere salir. Los sentimientos los padecemos, nos sobrevienen, no los controlamos a voluntad. Y así como llegan, se van. A veces incluso no responden más que a estados fisiológicos pasajeros, y su intensidad nada dice de su profundidad o permanencia. Pues bien, si actuamos movidos por esta espontaneidad afectiva y justificamos nuestra acción con la autenticidad, podríamos llegar a cometer barbaridades que, tras el paso del sentimiento, no podamos remediar. En un ataque de rabia, por ejemplo, herir gravemente a un amigo. En un arranque de desesperación, cortarse una oreja. O en la euforia creerse capaz de conducir a 200 kilómetros por hora sin poner en riesgo a nadie.

Después, cuando el sentimiento pasa —ojalá no por el balde de agua fría que signifique haber hecho algo irreparable—, nos cuesta reconocernos a nosotros mismos en el recuerdo de lo que hicimos. Y si el sentimiento actual es el contrario, nos reprochamos ácidamente habernos dejado llevar por el sentimiento anterior. Y nos damos cuenta de que los sentimientos no pueden ser la norma de nuestra acción, porque nos controlan tiránicamente, y aunque ya no podemos retroceder en el tiempo nos reprochamos: “¿Por qué no lo habré pensado antes?”

En suma, ni la razón ni el corazón por sí mismos pueden constituir el “sujeto moral”, el “quien” ejerce su libertad para conseguir la felicidad. Se abre frente a esto una disyuntiva: o postulamos la existencia de alguna tercera facultad no reductible a las anteriores que se identifique con el sujeto de la libertad, o postulamos una unidad ordenada de razón y corazón como causa material de la moral. Yo me inclinaré aquí por investigar la segunda opción, pues en todo este ensayo he procurado hablar desde el sentido común y la experiencia cotidiana, y no me parece creíble ni accesible a cualquiera la demostración de la existencia de una tercera facultad que opere con independencia de las anteriores. Esta “unidad ordenada y armónica” que postulo, además, constituye la “forma” de la “materia”, es decir, la causa formal de la moral.

Tanto la razón como el corazón (i.e. la afectividad) son facultades poderosas en el hombre. Ambas proporcionan motivos para la acción, sea a través de argumentos o de sentimientos. Sin embargo, estas facultades no están siempre en sintonía. Todo ser humano con un mínimo de vida consciente ha tenido la amarga experiencia de “estar partido”, de “saber” racionalmente que le conviene hacer algo, pero “sentir” intensamente que quiere hacer lo contrario. Este conflicto interno, esta situación de desarmonía y disgregación, es tal vez una de las sensaciones más penosas para el hombre. Y es prueba más que suficiente de que la “felicidad” no puede coexistir con este despedazamiento interior.

¿Cómo solucionar el problema? Todos los seres humanos hemos tenido también la experiencia del “compromiso” entre la razón y el corazón, lo que nos muestra además que estas facultades sí pueden “dialogar” entre ellas. El “compromiso” más fácil es el de pesar los motivos: si el motivo racional es muchísimo más fuerte y claro que la intensidad del sentimiento, se racionaliza la acción hasta acallar el grito del sentimiento. Si, por el contrario, la intensidad del sentimiento no admite diálogo, se racionaliza de modo opuesto, hasta acallar a la razón, o se usan algunas de las bien conocidas técnicas “para no pensar”: activismo, alucinógenos, tranquilizantes y alienadores de todo tipo y accesibles a cualquiera que los busque. Estos “compromisos”, sin embargo, son soluciones de parche y remedios *ad hoc* para cada caso. Unifican aparentemente a la persona ante un determinado problema pero no la unifican verdaderamente, y en el momento menos esperado volverá a encontrarse con un nuevo dilema.

La tarea, entonces, es intentar dilucidar cuál podría ser un “compromiso” definitivo, es decir, un compromiso que tuviera la forma de la solución dada a priori ante cualquier problema que se presentara, pero que, más importante que ello, paulatinamente fuera impidiendo la aparición de dilemas. En otras palabras, cómo podrían “unirse” razón y corazón, de modo de querer lo mismo, tender hacia lo mismo y no dejar al hombre dolorosamente partido.

Los sentimientos, en primer lugar, son una manera de leer el mundo, un “modo afectivo de dar cuenta de la situación” como se dijo más arriba, nuestro modo de contacto y valoración personal de la realidad. Ello ya sería suficiente argumento para fundar la moral sobre ellos, es decir, elegir con ellos qué es bueno para mi felicidad, si no fuera porque, como acabamos de ver, imposibilitan el diálogo, terminan contradiciéndonos con nosotros mismos y, sobre todo, conviven en nosotros con otras motivaciones igual de potentes como son las de la razón. Por lo demás, los sentimientos no se bastan a sí mismos. Un ejemplo claro es el amor. El amor como sentimiento



quiere eternizarse, el amor como sentimiento quiere “quemar las naves”, darlo todo, permanecer. Pero como mero sentimiento el amor no tiene manera de hacer eso. Su intensidad no es garantía de permanencia. El amor como sentimiento puede pasar, y el antiguo enamorado olvidarse rápidamente de sus sueños de trascendencia. Cuando el amor es compromiso, en cambio, hay algo más que el mero sentimiento actuando en la persona. El sentimiento puede ser el principio y principal motivo, pero la “promesa” de fidelidad, pase lo que pase con el sentimiento, no surge de las meras emociones. Los sentimientos los padecemos, las promesas las hacemos. La promesa, entonces, es una fijación voluntaria de la libertad en aquel objeto porque racionalmente consideramos que ese objeto es digno de ser amado, sintámoslo o no actualmente. Incluso, puede muy bien darse el caso de que nuestra libertad esté “prometida” en algún momento a pesar de nuestro corazón. Este ejemplo, que adelanta algo de la argumentación, tiene por único objeto mostrar cómo el mismo sentimiento se realiza mejor coordinándose con algo que no es él. Los sentimientos requieren “ser gobernados” para no convertirse —en palabras de C. S. Lewis— en “demonios” que nos gobiernen.

La razón, por su parte, por su característica ya señalada de universalidad, nos permite “descentralizarnos”, nos permite ver las cosas y a nosotros mismos desde cierta perspectiva, poner una distancia que nos relativiza a nosotros mismos y a nuestro entorno. Esto no implica que a través de la razón podamos hacer juicios “neutros”, “imparciales” o “desde el punto de vista del Ojo de Dios”, como señalan ciertas teorías racionalistas, sino, mucho más modestamente, que tenemos la opción de situarnos desde distintas perspectivas, y así no ver la realidad sólo en su valor “para mí”, sino también “para ti”, “para ellos”, “para los demás”. Ésta es una distancia que posibilita la reflexión, y en consecuencia, la evaluación de motivos. Los sentimientos necesitan ser gobernados para realizarse plenamente, y la razón, por su capacidad de mediar y tener visión de conjunto, pareciera ser la adecuada para gobernar.

Ahora se plantea la pregunta práctica central: ¿cómo? ¿No es racionalismo el gobierno de la razón? Sí lo sería si se entendiera como una dictadura, del estilo kantiano, donde es deber oponerse a los impulsos de la sensibilidad. Pero si se lo entiende como modulación, educación, habituación de las tendencias sensibles, el corazón y la razón se influyen mutuamente y colaboran para identificar “lo realmente bueno” para mi felicidad, lo que en el fondo quiero. La razón no debe ni negar ni extirpar las emociones. Tras un buen entrenamiento, hecho a base de pequeñas negaciones, premios, racionalizaciones, técnicas conductistas varias apoyadas en un

profundo conocimiento de sí mismo, se podría alcanzar la deseada unidad. La “perfección moral”, la felicidad como fin último, sólo se alcanza si el hombre no es movido únicamente por su razón, sino también por su corazón. El corazón del hombre, para realizarse plenamente, debe ser de algún modo un co-razón, un seguidor de la razón.

### **Moral, felicidad y sentido**

Pues bien, ya habiendo descrito lo que me parece podrían ser las cuatro causas de la moral (felicidad como fin último, libertad como causa eficiente, razón y corazón como causa material y unidad en orden como causa formal) queda saldar la deuda que contraí al principio de este ensayo, y que a su vez dará “movimiento” a mi descripción parcelada: explicar la relación entre moral, felicidad y sentido. Tras esto, y en vistas a completar la descripción de estas nociones, debo necesariamente hablar del aspecto comunitario de éstas, que es tanto su principio como su final.

La “felicidad” como causa final, entendida en el tercer sentido descrito, es decir, como una actitud de serenidad interior y sabiduría para hacerse cargo de la realidad, es de esos peculiares bienes que no se alcanzan si se pretenden. En otras palabras, así como una persona que quiera ser humilde no alcanzará la humildad empeñándose en serlo sino a través de otros empeños que darán por producto la humildad (pues si se empeña en ser humilde se envanecerá cuando crea conseguirlo), la felicidad tampoco se obtiene buscándola directamente. El placer, en cambio, es relativamente fácil de producir. La alegría depende de los casos, aunque siempre se podrá generar las condiciones adecuadas para que surja. La felicidad, sin embargo, es un fin que sólo se obtiene por intención oblicua, un fin que aunque se tiene en el horizonte nunca debe mirarse de frente pues impediría su verdadera realización.

Tal vez esta explicación resulte más clara si se ilumina con el concepto de sentido. La proliferación de morales, místicas y recetarios de autoayuda de la tardomodernidad tienen mucho que ver con la cuestión de la pérdida de sentido de la vida. Cuando las personas no saben “para qué” viven, cuando sienten sus vidas vacías, cuando no saben hacia dónde están corriendo y todo les empieza a dar igual, se dice que han perdido el sentido de la vida. La ansiedad de que hablábamos al principio, es justamente una ansiedad de sentido, una necesidad de un “para qué”. Diversas razones históricas y culturales han aflojado de tal modo la relación entre las personas y entre ellas y el mundo, ellas y la historia y ellas y alguna noción de lo

trascendente, que los ciudadanos que empiezan el tercer milenio están como arrojados en la nada, desorientados entre tanta abundancia y volcados sedientos hacia afuera. Están buscando un sentido. Pues bien, el sentido no se alcanza buscando el sentido. Se obtiene por intención oblicua, se obtiene cuando de pronto, tras muchas otras acciones, descubrimos que nuestra vida ya tiene un sentido. Cuando somos “sorprendidos” por el sentido. Pero tampoco basta eso. No basta obtenerlo: conservarlo requiere continuar en la actividad que sea, perfeccionarse en ella, vivir haciendo el sentido.

La felicidad en su tercera comprensión tiene mucho que ver con la noción de sentido. No se asemeja tan sólo formalmente, es decir, en su estructura y modo de consecución, sino que contiene esta noción si se la entiende de modo estrecho, o se identifica con ella si se la considera de modo amplio. Caractericé antes a la felicidad como serenidad y como sabiduría práctica (saber hacerse cargo de la realidad), ahora quiero describirla de un modo más profundo, como autoposesión, como ser dueño de sí mismo. Tiene que ver con la serenidad, pues estar “fuera de sí” es su absoluto opuesto, y tiene que ver con la sabiduría práctica pues sólo quien es dueño de sí sabrá cómo hacerse cargo de una realidad cambiante y cómo encontrar y reencontrar permanentemente su propio equilibrio en la contingencia. Y tiene que ver con el sentido, pues sólo se autoposee, se tiene a sí mismo, se encuentra a sí mismo, quien tiene un “para qué”, un “hacia dónde”. Por ello es que la felicidad implica un sentido o es el sentido, y sus manifestaciones son “tener la sensación de sentido”, tener sabiduría práctica y serenidad en medio del mundo.

Por último, en tercer lugar, aparece la moral. La moral es el recto ejercicio de la propia libertad “para adentro” y “para afuera”, en vistas de la felicidad. La moral, entonces, es aquella actividad que se realiza buscando “lo bueno”, y que dará como efecto no buscado la felicidad, el sentido. La felicidad y el sentido están desde el principio en el horizonte, pero no son intencionados directamente. Lo que directamente se pretende es “el bien”. Y digo “adentro” y “afuera” porque “adentro” se busca la unidad, la armonía de razón y corazón, que se consigue mediante el ejercicio de la libertad. “Afuera”, eligiendo la realización de valores buenos, optando por lo objetivamente valioso que coincide con lo que en el fondo queremos. De este modo, a través del perfeccionamiento moral desarrollamos paulatinamente nuestros potenciales en cuanto seres humanos, nuestra potencialidad para lo bueno (la potencialidad para lo malo sería una atrofia de nuestras facultades, como la flojera reduce nuestra capacidad intelectual y la crueldad reduce nuestra sensibilidad), alcanzando, finalmente, lo que tradicionalmente se ha denominado la autorrealización. Y esto está en nuestras manos.

Finalmente, cabe repetir que la felicidad es compatible con el dolor y la tristeza, como también lo es con el placer y la alegría. Si la felicidad es “sentido”, no es garantía de risas ni placeres, ni se pierde si éstos no están. Pero sí es garantía de un goce más profundo, por estar ordenado, de la alegría y el placer, e incluso de su mayor permanencia. Uno de los grandes enemigos del placer y la alegría es saber que acabarán, lo que muchas veces precipita su final. Una persona feliz no teme a este término, porque no pone en ellos su fin, porque ya tiene lo que tiene y los ve como una sobreabundancia gratuita.

### **Conclusión: Valores para nuestro siglo**

La discusión de la moral, y en particular de la felicidad como la hemos venido entendiendo, no queda completa sin señalar su aspecto comunitario. Hasta ahora poco se ha dicho de la comunidad, pero no ha sido más que por un orden expositivo y para recalcar que la lucha es personal, que tanto la unidad de la razón y el corazón como el recto uso de la libertad es una responsabilidad casi totalmente personal. Sin embargo la moral tiene un claro origen en la comunidad y completa su fin, la autorrealización de la persona, también en comunidad. En consecuencia, la comunidad es clave para la felicidad y el sentido de la vida personal, y aunque el esfuerzo por “ser intensamente” (desarrollar al máximo nuestras potencialidades) es primeramente una decisión personal, su origen se encuentra en un aprendizaje proporcionado por los otros, su desarrollo depende fuertemente de realizarlo con otros (a veces contra otros, pero siempre con “los otros” como referencia) y su gozo es pleno cuando es compartido.

Con lo dicho quiero acentuar, sin quitar ninguna importancia a la dimensión personal, la dimensión comunitaria del desarrollo moral. Cuando nacemos tenemos disposiciones, pero no nacemos con valores ya formados ni una moral predeterminada. Éstos los vamos adquiriendo, primero acríticamente y fundamentalmente a través del lenguaje, en nuestra socialización. Compartimos la “visión de mundo” y la “evaluación del mundo” con nuestra cultura, de modo que si culturalmente ello se oculta, o no se afirma públicamente o se relativiza, nuestras convicciones morales y nuestro modo de percibir el mundo serán débiles, inseguras. Este fenómeno, que se puede describir como una falta de orientación moral, es el que ha venido pasando en la tardomodernidad occidental y que explica la multiplicación de oferta de morales y místicas para responder al vacío de la vida de las personas.

Luego, el desarrollo moral requiere también de la comunidad. No el sentido de que debamos uniformarnos y asentir todos al unísono a alguna

moral impuesta desde fuera, pero sí en el sentido de que el descubrimiento de valores y la propia formación valórica se realiza en el intercambio dialógico. Pensamos con otros, no aislados de los otros. Descubrir valores significa identificar los cursos de acción que den mayor sentido a mi vida, que más me acerquen al “tipo de persona” que me gustaría ser, que admiro. En el intercambio, así como especialmente a través de modelos y en la educación, se nos expone a nuevos criterios morales que, como dice C. S. Lewis, se presentan como “señores a los que ciertamente se espera” (“El problema del dolor”, p. 39). “A uno no le cabe duda hacia donde se encamina: estos criterios se parecen mucho más al bien que la pizca de bien que uno ya poseía, pero, en cierto modo, son una prolongación de éste” (ídem). Hay “discernimiento autónomo”, como definimos la elección moral anteriormente. Nadie impone nada, pero se produce un “ver” renovado, que tiene mucho más sentido. Se reconoce la superioridad de ciertos valores sobre otros, y se reestructura la orientación de la propia vida. Este es un proceso que nunca termina, pues el orden de relevancia de los valores está siempre abierto, y lo vamos descubriendo con otros de acuerdo a las circunstancias.

Por último, la realización moral culmina en la comunidad, en la política, el amor y la amistad, acciones que hacen la diferencia —de acuerdo a la doctrina aristotélica— entre la mera vida y la vida buena. Esto puede quedar más claro con una metáfora. Una persona “autorrealizada”, es decir, con unidad de vida, con un sentido claro, razonablemente conforme consigo misma, es una persona “feliz”. Pero aun siendo “feliz”, sería todavía “más feliz” si pudiera compartir su felicidad con otros. El “bien común” en la política, el amor y la amistad es como si fuera una fiesta. No hay fiesta con una única persona, se requieren al menos dos. Pero tampoco hay fiesta si alguna de esas dos personas no tiene ánimo de fiesta, o está amargada, o se come todo, o crea un ambiente tenso. Para que haya fiesta, en el amor, por ejemplo, o en una amistad de dos, se requiere que ambos estén felices, con ánimo de fiesta. Si hay más personas, se requiere que al menos algunas de ellas tengan este ánimo, e idealmente puedan ir contagiándolo a las demás. La “fiesta” no viene incluida en la felicidad individual, pero ésta abre la posibilidad de la fiesta. Y la fiesta, para el que es feliz y la disfruta, aparece en la vida como un don gratuito y sobreabundante: es la culminación y la coronación de la felicidad.

En consecuencia, la moral conduce a la autorrealización o felicidad en el tercer sentido, a la autoposesión y el sentido. Pero la FELICIDAD más plena, la felicidad compartida, no depende sólo de nosotros, requiere a los demás y a su propio esfuerzo moral. No significa, tampoco, que cada uno deba luchar por separado y una vez conseguida la meta se junten al

final del camino. El esfuerzo moral no es un esfuerzo aislado, requiere de los demás desde su primer origen. No “compra” la FELICIDAD —como dice el profesor Daniel Innerarity— pero sí es el camino más seguro para llegar a alcanzarla, pues con ella se crea el espacio de juego donde la FELICIDAD es posible. De aquí la urgencia de encontrar criterios para orientarnos en el abarrotado mercado de morales y moralinas, para encontrar las que verdaderamente den sentido a nuestras vidas. Las que “sacien sin saciar” o, usando el profundo verso de Pablo Neruda, nos ayuden a comprender que “para nacer (y no para morir) hemos nacido”. □