son; incluso muchas acciones o vidas enteras pueden ser sublimes: pero no puede serlo la regla de la voluntad, cuyo cumplimiento es para cualquier fin la condición de que sea un fin moral (o más exactamente: de que no sea inmoral). La *ley* como tal no puede ser ni causa ni objeto de respeto; pero el *ser*, conocido en su plenitud o en una de sus manifestaciones particulares, encontrándose con una capacidad de visión que no esté estrechada por el egoísmo o enturbiada por el embotamiento, el ser sí puede generar respeto; y *afectando* así a *nuestro sentimiento* puede venir en auxilio de la ley moral, carente de fuerza en caso contrario, que ordena dar satisfacción con nuestro propio ser a la inmanente *exigencia* de lo ente. No se precisa temer o negar, por amor al principio de autonomía, ser «heterónomo» en este sentido, es decir, dejarse mover por la legítima llamada de entidades percibidas. Pero ni siquiera el respeto es suficiente, pues semejante afirmación afectiva de la dignidad percibida del objeto, por viva que sea, puede con todo permanecer completamente inactiva. Sólo el añadido *sentimiento de la responsabilidad*, que vincula *este* sujeto a este objeto, nos hará actuar por su causa. Nosotros afirmamos que es este sentimiento, más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia. Para acabar, recordemos que el cuidado de la prole (véase el cap. 2, pp. 83 y ss.), tan espontáneo que no precisa ninguna invocación a la ley moral, es el prototipo elemental humano de la coincidencia entre la responsabilidad objetiva y el principio subjetivo de responsabilidad; mediante ese prototipo la naturaleza nos ha educado de antemano para todas las clases de responsabilidad, que no están muy aseguradas por el instinto, y ha preparado nuestro sentimiento para eso. Pasemos, pues, a tratar ahora ese fenómeno de la «responsabilidad», sobre el cual la teoría ética en su conjunto ha permanecido siempre tan callada.

II. La teoría de la responsabilidad: primeras distinciones

1. *La responsabilidad como imputación causal de actos cometidos*

a) El poder causal es condición de la responsabilidad. El agente ha de responder de su acto: es considerado responsable de las consecuencias del acto y, llegado el caso, hecho responsable en sentido jurídico. Esto tiene por lo pronto un sentido legal y no un sentido propiamente moral. El daño causado tiene que ser reparado, y eso aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no estuviera ni prevista ni querida intencionadamente. Basta con que yo haya sido la causa activa. Sin embargo, eso sólo ocurre cuando se da una estrecha conexión causal con el acto, de modo que la atribución sea inequívoca y la consecuencia no se pierda en lo imprevisible. El famoso clavo que faltaba en la herradura del caballo no hace realmente responsable al obrero que trabajaba en la fragua de la batalla perdida ni de la pérdida del reino. Pero el cliente directo, el jinete que cabalgaba el caballo, él sí tendría seguramente derecho a exigir una indemnización al dueño de la fragua, el cual es «responsable» de la negligencia de su obrero, aunque a él mismo no le alcance el reproche. La negligencia del obrero es aquí lo único que en todo caso cabe llamar moralmente culpable, y eso en grado mínimo. Pero este ejemplo (como el ejemplo, que se repite a diario, de que los padres sean hechos responsables legales por sus hijos) muestra que la responsabilidad obligada a pagar los daños puede estar libre de toda culpa. El principio de imputabilidad causal queda siempre salvaguardado en la relación por virtud de la cual el superior reúne de manera general en su persona la causalidad de sus subordinados (por cuyas actuaciones positivas también cosecha, en efecto, alabanzas).

b) Pronto, sin embargo, se mezcló con la idea de la compensación legal la idea del castigo; esta idea tiene un sentido moral y califica de moralmente culpable el acto causal. Aquí la declaración de «culpable» o «deudor» tiene un sentido diferente que en la frase «Pedro le debe una reparación a Pablo». Cuando se trata de un crimen, se castiga más el acto que las consecuencias, y la sanción se mide por el acto. Para ello es preciso investigar el acto mismo (propósito, deliberación, motivo, imputabilidad: ¿fue criminal «en sí» el acto?). La conspiración para cometer un crimen, pero que quedó sin consecuencias porque fue descubierta a tiempo, es un crimen y es punible. La pena que aquí se impone y con la que el agente es llamado a responsabilidad no sirve para reparar el daño o la injusticia sufridos por otros, sino para restablecer el orden moral perturbado. Es decir, aquí es la cualidad del acto y no su causalidad el punto decisivo del que hay que responder. Sin embargo, sigue siendo *conditio sine qua non* el poder al menos potencial. A nadie se le llama a responsabilidad por la impotente imaginación de las más horrorosas fechorías; y los sentimientos de culpa que aquí tal vez aparezcan son tan privados como el delito psicológico. Es preciso haber cometido o al menos haber iniciado (como en el caso de la conspiración) un acto en el mundo. Y no deja de ser verdad que el acto que ha tenido éxito pesa más que el que no lo ha tenido.

c) La indicada distinción entre la responsabilidad legal y la responsabilidad moral se refleja en la distinción entre el derecho civil y el derecho penal; en la divergente evolución de esos dos derechos fueron des-mezclados los conceptos inicialmente mezclados de compensación (obligada por ley) y castigo (por la culpa). Pero ambos tienen en común que la «responsabilidad» se refiere a actos hechos y que adquiere realidad en el *hacer* desde fuera responsable a alguien por lo que ha hecho. El *sentimiento* que aquí acaso acompañe al agente, sentimiento con el cual asume interiormente la responsabilidad (sentimiento de culpa, arrepentimiento, disposición a expiar, pero también obstinado orgullo), es igual de retroactivo que el objetivo «tener que» responder de lo hecho. Y tampoco su anticipación en el inicio de la acción sirve de motivo del acto, sino que (si es efectivo) sirve para seleccionarlo, esto es, sirve de motivo para ejecutarlo o para eliminarlo. Finalmente, cuanto menos se actúa, tanto menos se ha de responder; y, en ausencia de un deber positivo, el eludir el acto puede llegar a ser un consejo de la prudencia. En suma, la «responsabilidad» así entendida no pone fines, sino que es la mera carga formal que pesa sobre *toda* acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ella. Es, pues, la condición previa de la moral, pero ella misma no es aún la moral. El sentimiento –anterior o posterior– que se identifica con la responsabilidad es ciertamente moral (disposición a salir fiador de lo hecho), pero en su pura formalidad no puede proporcionar el principio afectivo para la teoría ética; ésta tiene que ver, desde el comienzo hasta el final, con la presentación, acreditación y motivación de los fines positivos orientados al *bonum humanum*. De la inspiración de tales fines, del efecto causado por el bien en el sentimiento puede surgir un goce por la responsabilidad; sin ellos, es decir, sin valores vinculantes, tal vez quepa lamentar (pues la cautela, desde el punto de vista puramente hedonista, puede ser un mal negocio) el recelo a la responsabilidad, pero no condenarlo[7].

2. *La responsabilidad por lo que se ha de hacer: el deber del poder*

Existe todavía un concepto de responsabilidad del todo diferente, que no concierne a la cuenta a pagar *ex-post-facto* por lo hecho, sino a la determinación de lo que se ha de hacer; según este concepto, yo me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la *cosa* que exige mi acción. La responsabilidad, por ejemplo, por el bienestar de otros no «examina» sólo los propósitos dados del acto en lo que respecta a su admisibilidad moral, sino que obliga a realizar actos que no tienen otro propósito que ese fin. El «por» del ser-responsable tiene aquí evidentemente un sentido del todo distinto al que tenía en la clase anterior, que se refería a sí misma. Aquello «por lo» que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contrapone al poder su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y, mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber. La cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa. En su derecho intrínseco, lo dependiente se convierte en lo que

manda; en su causalidad, lo poderoso se convierte en lo obligado. El poder se vuelve objetivamente responsable de lo que le ha sido encomendado de ese modo y, en virtud de la toma de partido de su sentimiento de responsabilidad, queda comprometido afectivamente: en el sentimiento lo vinculante encuentra su vinculación a la voluntad subjetiva. Pero la toma de partido del sentimiento tiene su primer origen no en la idea de responsabilidad en general, sino en la bondad propia y conocida de la cosa, bondad que afecta a la sensibilidad y que abochorna al puro egoísmo del poder. Lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo, el deber-hacer del sujeto llamado a cuidarse del objeto. Por una parte la demanda de la cosa, en la falta de garantía de su existencia, y por otra la conciencia moral del poder, en el débito de su causalidad, se conjuntan en el afirmativo sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas. Si a ello se agrega el amor, a la responsabilidad le da entonces alas la entrega de la persona, que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado.

A *esa* especie de responsabilidad y de sentimiento de la responsabilidad, y no a la «responsabilidad» formal y vacía de todo agente por su acto, es a la que nos referimos cuando hablamos de la ética, hoy necesaria, de la responsabilidad orientada al futuro. Y tenemos que compararla con el principio motor de sistemas morales anteriores y de sus teorías. La mejor manera de acercarnos empíricamente a este concepto sustancial de la responsabilidad, concepto comprometido con fines, es preguntar (pues según estos dos distintos principios de la responsabilidad podemos decir sin contradicción que somos responsables aun de nuestras acciones más irresponsables) qué es lo que puede querer decirse cuando se habla de «actuar irresponsable». Aquí hay que excluir el sentido formalista de «irresponsable» en el sentido de carente de capacidad de responsabilidad y, por ello, no susceptible de ser hecho responsable.

3. ¿Qué significa «actuar irresponsablemente»?

El jugador que se juega su fortuna en el casino actúa con ligereza; y si la fortuna no es suya, sino de otro, actúa de manera criminal;

pero si es un padre de familia, entonces actúa irresponsablemente aun en el caso de que la fortuna sea indiscutiblemente suya, y esto con independencia de que gane o que pierda. Este ejemplo dice: sólo quien tiene responsabilidad puede actuar irresponsablemente. La responsabilidad aquí negada es una responsabilidad de una especie más global y más duradera. El conductor que conduce temerariamente actúa con ligereza en lo que a sí mismo respecta, pero actúa con irresponsabilidad si con ello pone también en peligro a los pasajeros: al dejarlos subir al vehículo ha asumido, por un determinado espacio de tiempo y con respecto a *un* asunto concreto, una responsabilidad que de ordinario no tiene para con esas personas ni para con su bienestar. La irreflexión, que en otras ocasiones es inocente y que a veces es graciosa, se convierte aquí en culpa en sí, aun cuando todo marche bien. En ambos ejemplos existe una *relación* de responsabilidad, una relación definible, no recíproca. Las circunstancias o un convenio han puesto bajo mi custodia el bienestar, el interés, el destino de otros, y eso significa que mi control *sobre* ellos incluye también mi obligación *para con* ellos. El ejercicio del poder sin la observancia del deber es entonces «irresponsable», es decir, constituye una ruptura de esa relación de fidelidad que es la responsabilidad. En esa relación se da una clara disparidad de poder o de competencia. El capitán de un barco es jefe del barco y de sus pasajeros y carga con la responsabilidad por ellos; el millonario que se encuentra entre los pasajeros y que es casualmente el accionista principal de la compañía naviera y que puede contratar o despedir al capitán, tiene en conjunto un poder mayor, pero no en el seno de esta situación. El capitán actuaría de manera irresponsable si, por obedecer al poderoso, actuase contra su mejor juicio –por ejemplo, para batir un récord de velocidad–, aunque en otra relación (la de empleado) sea «responsable» para con el poderoso y éste pueda premiarlo por su obediente irresponsabilidad y castigarlo por su desobediente responsabilidad. En la presente relación el capitán del barco es el superior y puede, por ello, tener responsabilidad.

4. La responsabilidad es una relación no recíproca

No es del todo claro que pueda existir responsabilidad en sentido estricto entre personas que sean completamente iguales (dentro de una situación determinada). La contrapregunta de Caín a la pregunta de Dios sobre Abel «¿Es que soy yo acaso el guardián de mi hermano?» rechaza, no sin fundamento, la (ficticia) imputación de una responsabilidad por el igual o independiente. Y de hecho Dios no quiere acusar a Caín de irresponsabilidad, sino de fratricidio. Ciertamente cabe describir también relaciones de responsabilidad mutua, como en una empresa colectiva peligrosa (por ejemplo, una escalada), en la que cada uno ha de poder confiar en el otro para su seguridad, es decir, en la que todos se convierten mutuamente en «guardianes de su hermano». Pero tales fenómenos de solidaridad, el salir fiadores unos de otros en una causa y peligro comunes (la camaradería en la guerra, por ejemplo, de la que pueden contar cosas impresionantes los soldados), forman parte de otro capítulo de la ética y del sentimiento; y el auténtico objeto de la responsabilidad es aquí, a la postre, el éxito de la empresa común y no el bien o el mal de los compañeros, sobre los cuales no tengo ya ninguna ventaja que me elija para una responsabilidad especial para con ellos[8]. La hermandad en el fin es responsable por el fin; entre hermanos de sangre la responsabilidad sólo aparece cuando uno de ellos padece necesidad o precisa una ayuda especial (es decir, una vez más, con la unilateralidad que es característica de la relación no recíproca de la responsabilidad). Tal responsabilidad familiar «horizontal» será siempre más débil, menos incondicional, que la responsabilidad «vertical» de los padres por los hijos; ésta, en lo que respecta a su objeto, no es específica, sino global (es decir, se extiende a todo lo que en ellos sea susceptible de cuidado), y no es ocasional, sino permanente, mientras son niños. Por ello también es permanente aquí el peligro de omisión de la responsabilidad, una forma de «irresponsabilidad» que no envuelve un acto positivo de negación, como el realizado por el jugador, ningún comportamiento no ético en el sentido usual. De esta forma imperceptible, inadvertida, no querida, de irresponsabilidad, que es por ello mismo tanto más peligrosa y que no cabe identificar por

ningún acto determinado (dado que consiste precisamente en dejar que las cosas ocurran sin hacer nada), nos ocuparemos más tarde, en un contexto más amplio.

5. Responsabilidad natural y responsabilidad contractual

La responsabilidad instituida por la naturaleza, es decir, la que existe por naturaleza, no depende (en el único ejemplo aducido hasta ahora y único con el que estamos familiarizados: el de la responsabilidad de los padres) de un asentimiento anterior; es una responsabilidad irrevocable, irrescindible; y es una responsabilidad global. La responsabilidad instituida «artificialmente», instituida mediante el encargo y la aceptación de una tarea, la responsabilidad de un oficio, por ejemplo (pero también la que resulta de un acuerdo tácito o del hecho de una determinada competencia), posee un contenido y un tiempo que quedan circunscritos por la tarea; la aceptación contiene un elemento de elección, a la que es posible renunciar, de igual manera que la otra parte puede dispensar del deber. Más importante aún es la diferencia consistente en que aquí la responsabilidad extrae su fuerza obligatoria del acuerdo, del cual es aquélla criatura, y no de la validez intrínseca del objeto. Aquel a quien se le ha encomendado –y se ha dejado encomendar– la recaudación de impuestos es genuinamente responsable de la *ejecución* de la tarea, sea cual sea su juicio sobre el valor de este o de aquel sistema de impuestos. Con respecto a estas responsabilidades simplemente estipuladas, no dictadas por la exigencia intrínseca de la cosa, cabe ciertamente un comportamiento que quebrante el deber o que lo olvide, pero no un comportamiento propiamente «irresponsable». Este concepto, en su sentido fuerte, está reservado para la traición a responsabilidades de validez independiente, traición con la cual se pone en peligro un bien verdadero. Pero también en el caso –que pertenece directamente a la clase débil– del funcionario de Hacienda cabe defender nuestra tesis general de que en la responsabilidad lo primero es el deber-ser de la cosa, puesto que el objeto último de la responsabilidad, más allá del objeto directo –es decir, de la «cosa» propiamente dicha–, es la salvaguardia de las relaciones de fidelidad en general, sobre las que des-

cansan la sociedad y la convivencia de los hombres: y eso *es* un bien sustantivo, que obliga de por sí. (El imperativo categórico formal llega aquí, con otra fundamentación –¡y sobre todo sin la última frase!–, al mismo resultado.) Pero la responsabilidad por este bien –un bien cuya existencia nunca está garantizada, un bien que depende completamente de nosotros– es una responsabilidad tan incondicional e irrevocable como puedan serlo las establecidas por la naturaleza (si es que no es una de ellas). Así, también el funcionario infiel, al que de manera directa no se le puede reprochar quebrantamiento del deber, es de manera indirecta irresponsable.

6. La responsabilidad autoelegida del político

Queda aún el caso que –de una forma singular, distintiva de la libertad humana– va más allá de la distinción entre responsabilidad natural y responsabilidad contractual. Lo que hasta ahora hemos encontrado ha sido esto: un bien de primer orden, *si* cae –y en la medida en que cae– dentro del campo de acción de nuestro poder, y especialmente si lo hace en el de nuestra actividad efectiva y que ya está teniendo lugar de todos modos, compromete a nuestra responsabilidad, sin que nosotros hayamos elegido, y no conoce exención del deber. La responsabilidad al menos co-elegida, contractual por así decirlo, del encargo acordado (o también ordenado) no tiene por objeto inmediato semejante bien imperativo y es rescindible. Pero existe aún el caso eminente en el que también un bien de primer orden y de dignidad incondicional, que *no* está de por sí ya dentro del ámbito actual de nuestro poder y del que, por tanto, no *podemos* ser en absoluto responsables, puede convertirse en objeto de responsabilidad *libremente elegida*, de manera que primero viene la elección y sólo después *–en razón de* la responsabilidad elegida– se procura esa elección el poder que es necesario para su apropiación y ejercicio. El caso paradigmático es el del político; éste aspira al poder para obtener responsabilidad y aspira al poder supremo para el fin de la responsabilidad suprema. Es cierto que el poder tiene sus propios encantos y compensaciones –prestigio, brillo, placer de mandar, de influir, de ser autor de algo, el dejar impresa en el mundo la huella

propia, más aún, el disfrute de la conciencia de tener poder (para no hablar de las ganancias vulgares)– y que los motivos del ambicioso, al aspirar al poder, siempre están sin duda mezclados. Mas prescindiendo de la más cruda y egoísta tiranía (que casi no pertenece a la esfera de lo político, salvo por la hipócrita pretensión de que lo que la importa es el bien público), la responsabilidad vinculada al poder, *posibilitada* por él, es también querida cuando se aspira a él, querida en primer lugar por el auténtico *homo politicus*; y el verdadero hombre de Estado verá su fama (que puede ser lo que de verdad le importe) en que de él pueda decirse que actuó en bien de aquellos sobre los que tenía poder: *para* los cuales lo tenía, por tanto. Que el «sobre» se convierta en «para» constituye la esencia de la responsabilidad.

Aquí tenemos un singular privilegio de la espontaneidad humana: sin que nadie le pregunte, «sin necesidad», sin encargo ni acuerdo (que pueden añadirse a ello para legitimarlo), el candidato aspira al poder para poder cargarse de responsabilidad. El objeto de la responsabilidad es la *res publica*, que en una república es de modo latente asunto de todos, pero que se actualiza tan sólo en los límites del cumplimiento de los deberes cívicos generales. De ellos no forma parte el asumir la dirección de los asuntos públicos: nadie está formalmente obligado a aspirar a desempeñar cargos públicos[9] y, en la mayoría de los casos, ni siquiera a aceptar llamadas no buscadas. Pero quien se siente llamado a ello busca precisamente la llamada; y la demanda como derecho suyo. Especialmente el peligro de la comunidad, coincidiendo con el convencimiento de *conocer* la vía de la salvación y de poder *conducir* a ella, se convierte en poderoso impulso que lleva al hombre audaz a ofrecerse y a urgir la responsabilidad. Así es como llegó la hora de Churchill en mayo de 1940, cuando asumió, en una situación extremadamente complicada y casi desesperada, la dirección de los negocios, que ningún pusilánime podía apetecer. Tras haber tomado las primeras medidas necesarias, Churchill se fue a la cama, así lo cuenta él mismo, con la conciencia de que la tarea correcta había encontrado al hombre correcto, y tuvo un dormir tranquilo. Aquí nos encontramos con un concepto de placer de la responsabilidad (y del correspondiente recelo a la responsabilidad) muy distinto del antes mencionado. Y, sin embargo, podría haber sucedido que Churchill no fuera el

hombre correcto y que hubiera valorado erróneamente, no la situación, sino a sí mismo. Si esto se hubiera puesto de relieve más tarde, la historia habría declarado culpable a Churchill, así como a su errónea convicción. Pero de igual modo que ésta no puede servir de disculpa a Churchill, tampoco el apostar por la verdad de la propia convicción al alargar la mano hacia el poder –con lo cual se les arrebata la tarea a otros posibles aspirantes mejores– puede ser convertido en simple deber moral. Pues ningún precepto moral general puede obligar, a partir del mero criterio de la certeza subjetiva, a la posible comisión del más fatal error a cuenta de otros; antes bien, la eventualidad, que no hay que excluir, de ese error tiene que cargarla sobre su conciencia el que apuesta por su propia certeza. Para esto no existe ninguna ley general, sino sólo el acto libre; éste, en la inseguridad de su justificación, que aún falta (más aún, ya en la mera presunción de su confianza en sí mismo, presunción que no puede estar contenida en ningún precepto moral), es enteramente su propio riesgo moral. Tras ese momento de libre albedrío la ley recupera sus fueros. El hombre libre exige para sí la responsabilidad que está ahí aguardando sin dueño alguno, y luego, de todos modos, queda sometido a las exigencias de ella. Al apropiarse la responsabilidad, pertenece a ella, ya no pertenece a sí mismo. La más alta y presuntuosa libertad del yo conduce a la obligación más imperiosa y desconsiderada.

7. Responsabilidad política y responsabilidad paterna: contrastes

Tiene ahora un extremo interés teórico el ver cómo la responsabilidad nacida de la elección más libre y la responsabilidad brotada de la relación natural menos libre –la responsabilidad del político y la responsabilidad de los padres– son, no obstante, las que, a través de todo el espectro en cuyos extremos ellas se hallan, más cosas tienen en común y, contempladas *conjuntamente*, más cosas pueden enseñarnos sobre la esencia de la responsabilidad. Las diferencias saltan a la vista. Una es cosa de todos; la otra, del individuo prominente. Objeto de una son los pocos frutos de la propia procreación, a los cuales estamos estrechamente vinculados, que valen en su identidad

individual, pero que aún no están maduros; objeto de la otra son los muchos, los anónimos, los independientes cada uno de por sí, miembros de una sociedad que ya subsiste de antemano y que, sin embargo, son ignorados en su identidad individual («sin consideración de personas»). Origen de una es la autoría inmediata –querida o no querida– del pasado acto de procreación, junto a la total dependencia de los engendrados; origen de la otra es la asunción espontánea –que es la que lleva a una posible autoría– del interés colectivo, junto con la cesión más o menos voluntaria de éste por los interesados *(negotiorum gestio)*. Es decir, naturalidad elementalísima de la una, artificialidad extrema de la otra. De ahí que una sea ejercida en el trato íntimo directo, y la otra, en la distancia y a través del medio de las instrumentalidades organizativas. En un caso el objeto de la responsabilidad le está presente en la carne al responsable; en el otro le está presente sólo en la idea. Más aún, si el político comprende también al legislador, ahí la forma más abstracta –más alejada del objeto real– de responsabilidad se contrapone a su forma más concreta –la que más cerca está de él–. Siendo tan extremas las diferencias, ¿qué puede ser lo común, para que quepa hacer confluir a ambas responsabilidades en la exposición integral del fenómeno primordial de la responsabilidad?

III. La teoría de la responsabilidad: los padres y el político como paradigmas eminentes

1. Primaria es la responsabilidad del hombre por el hombre

Lo común cabe resumirlo en estos tres conceptos: «totalidad», «continuidad» y «futuro», referidos a la existencia y felicidad del ser humano. Tomemos en primer lugar el polo de referencia «ser humano», que es lo fundamental. Tiene la precariedad, la vulnerabilidad, la revocabilidad –el modo peculiar de *transitoriedad*– propias de todo lo *vivo*, único ente al que es aplicable algo así como tutela; y, por encima de eso, tiene la comunidad de lo *humanum* con el responsable, lo *humanum*, que es lo que tiene el derecho más originario, si bien acaso no único, a hacer exigencias al responsable. Cada ser vivo es su propio fin, no está necesitado de ulterior justificación; y en esto el hombre no tiene ninguna ventaja sobre los demás seres vivos (excepto que sólo *él puede* tener *también* responsabilidad por ellos, es decir, por la salvaguardia de su fin intrínseco). Pero los fines de sus co-partícipes en la suerte humana –comparta él esos fines o sólo se los reconozca– y el intrínseco fin último de la existencia como tal de ellos pueden ser asumidos, de una manera singular, en el fin propio: el prototipo de la responsabilidad es la responsabilidad del hombre por el hombre. Este primado del parentesco entre sujeto y objeto en la relación de responsabilidad se basa incontestablemente en la naturaleza del asunto. Dice, entre otras cosas, que la relación, siendo como es unilateral en sí misma y en cada caso particular, es, sin embargo, reversible e incluye la posible reciprocidad. Más aún, genéricamente la reciprocidad está siempre ahí, por cuanto yo, el que tengo responsabilidad por alguien, al vivir entre hombres soy siempre también responsabilidad de alguien. Esto se sigue de la no autarquía

del hombre: y la responsabilidad primordial del cuidado paterno es la *primera* que *todo el mundo* ha experimentado en sí mismo. En este paradigma fundamental se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad a lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad –y, por principio, todo lo vivo–, *puede* ser en general objeto de responsabilidad, pero no por eso tiene ya que serlo: ser un viviente es sólo la primera condición de ello en el objeto. Pero la distinción característica del hombre –el hecho de que sólo él *puede* tener responsabilidad– significa a la vez que *tiene que* tenerla también por otros *iguales a él* (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre: la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad. Tener *de facto* alguna responsabilidad por alguien alguna vez (lo que no significa ejercerla y ni siquiera sentirla) es algo que pertenece tan indisociablemente al ser del hombre como que éste es en general capaz de responsabilidad; tan indisociablemente, en efecto, como que el hombre es un ser que habla, y por eso hay que incorporarlo a su definición, si es que uno se dedica a negocios tan dudosos. En este sentido, en el ser del hombre existente está contenido de manera totalmente concreta un deber; su calidad de sujeto capaz de causas lleva consigo por sí misma una obligatoriedad objetiva en la forma de responsabilidad externa. Con ello el hombre no es todavía moral, pero es un ser moral, es decir, un ser que puede ser moral o inmoral. Tampoco el hecho de determinadas responsabilidades manifiestas, con su concreto deber en cada caso, es ya idéntico al deber abstracto que la exigencia ontológica de la idea de hombre (véase antes, cap. 2, p. 88) dirige en secreto a todos y que se busca entre ellos sus ejecutores o custodios.

2. La existencia de la humanidad: el «primer mandamiento»

De la prerrogativa del hombre entre los aspirantes a responsabilidad humana queda por decir que tal prerrogativa no tiene nada que ver con un balance valorativo de la realización de la humanidad en la Tierra. Siempre se puede oponer a la existencia de Sócrates o a las sinfonías de Beethoven (cosas que sin duda pueden ser citadas

para justificar el todo) una catarata tal de continuas bestialidades (al usar esa palabra no queremos ofender a las bestias) que, según la disposición del juzgador, el balance puede resultar muy negativo. Aquí no cabe refutar la compasión o la indignación del pesimista; el precio es enorme en todo caso; la perversidad del hombre no es menor que su grandeza. En conjunto yo creo que el defensor de la humanidad lleva las de perder, pese a tener de su parte a los grandes expiadores de culpas como san Francisco de Asís. Pero el diagnóstico ontológico nada tiene que ver con tales cálculos valorativos y tampoco con el balance hedonista de las penas y las alegrías (que asimismo suele dar un resultado negativo si se lo hace –¡y *porque* se lo hace!–). Cuando se habla de la «dignidad del hombre» *per se*, sólo puede entendérsela en sentido potencial, o bien es un hablar imperdonablemente vanidoso. Frente a todo eso viene siempre en primer lugar la *existencia* de la humanidad, independientemente de que ésta merezca tal existencia en razón de lo realizado hasta ahora *y* de su probable continuación: la *posibilidad*, intrínsecamente vinculante y siempre transcendente, eso es lo que tiene que ser mantenido abierto por la existencia. Precisamente la preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia. Exagerando cabría decir que la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo.

Existencia de la humanidad significa sencillamente: que vivan hombres. El siguiente mandamiento es que vivan bien. El nudo *factum* óntico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico para los que no han sido preguntados antes sobre ello: en el mandamiento de que debe seguir habiendo humanidad. Este primer mandamiento, que en sí permanece inexpreso, está contenido implícitamente en todos los demás (a no ser que éstos hayan convertido en causa suya el no ser). Encomendado en su ejecución inmediata al instinto de procreación, este mandamiento puede retirarse tras su captación parcial por los mandamientos particulares, que son los que elaboran su ulterior sentido. Se precisan ya circunstancias muy especiales –por ejemplo, las actuales– para que ese primer mandamiento tenga que hacerse explícito con su contenido elemental. Pero siempre está detrás de aquéllos, como sanción suya y como premisa común a todos. En su infundamentalidad propia (pues no pudo haber ningún mandamiento que ordenase inventar seres tales), el mandamiento ontológico surgido ónticamente instituye la «cosa en el mundo» fundamental –no por ello, claro está, la única–, a la cual está obligada en lo sucesivo la humanidad ahora ya existente, aunque hubiera sido el ciego azar el que la hubiera hecho aparecer en el conjunto de las cosas. Es la causa primera de todas las cosas que alguna vez pueden convertirse en objeto de responsabilidad humana común.

3. *La «responsabilidad» del artista por su obra*

Dentro de este marco genérico, que con ello vincula originariamente a la vida la responsabilidad de todo género, también lo no vivo puede convertirse en algo importante, y ni siquiera –al menos subjetivamente– al servicio de un fin que favorezca a la vida, sino sencillamente por sí mismo, más aún, despreciando todo aquello que en el sentido usual se llama interés de la vida. Piénsese en el artista. Hay algo así como una «responsabilidad» del genio por su obra, una responsabilidad difícil de comprender, suprema en su género, que se apodera imperiosamente de quien ha sido agraciado o castigado con la capacidad artística. Cualquier «deber» que ahí pueda haber se convierte para el artista en una necesidad que hace olvidar todo lo demás. La felicidad o la edificación de los mortales no tienen por qué preocuparlo; el egoísmo de su entrega no egoísta a la cosa puede ser completo. Es algo que está más allá de la moral. Y si el creador aniquila su obra antes de que alguien la haya visto, no se hace culpable ante nadie. Incluso en ese caso cabría decir que un sentido del ensayo ontológico que el ser emprendió con el hombre se cumple en el hecho de que haya tales hombres y se clarifica en lo que hacen, aunque esto no deje tras sí huella ninguna. O tal vez sea mejor decir que precisamente por ello el ensayo de posibilidad abierta adquiere retrospectivamente un sentido que no puede tener por anticipado, pues tales cosas no estaban escritas ni en las estrellas ni en los genes cuando el primer hombre que construyó un instrumento se emancipó de la animalidad, para no hablar de que ninguna ley de supervivencia lo exigía. El puro *opus supererogativum* (la moral, ciertamente, no lo es) es en sí mismo un tes-

timonio de la transcendencia del hombre, cualquiera que sea su efecto posterior en el mundo. Pero en cuanto parte del mundo, una vez que llega a serlo (y generalmente se la piensa para que lo sea), la obra de arte está ahí únicamente para los hombres, y únicamente en razón de los hombres, y únicamente mientras haya hombres. En un mundo sin hombres la más grande obra de arte se convierte en un mudo pedazo de materia. Sin esa obra de arte y sin sus iguales el mundo habitado por hombres es a su vez un mundo menos humano y la vida de sus habitantes es más pobre en humanidad. La producción de la obra de arte pertenece así al hacer humano fundador de mundo y su presencia pertenece al inventario del mundo autocreado, único en el que puede habitar la vida humana. Al artista mismo no pueden imputársele, naturalmente, motivos tales como el aumento de los bienes artísticos o la promoción de la cultura; él no piensa más que en su obra. Pero en lo que se refiere a la conservación de ésta por otros, como bien para la humanidad (lo que es indudablemente un deber), *ella*, la conservación, no goza de la inmunidad con la que el creador de la obra, responsable *sólo* para con ella, pudo tal vez pasar por encima de todos los demás deberes. En el famoso dilema casuístico (un dilema perverso, en mi opinión) de la casa en llamas de la que sólo es posible salvar una de estas dos cosas: o la *Madonna Sixtina* de Rafael o un niño, la decisión, moralmente obvia, a favor del niño[10] no depende de ninguna comparación del «valor» de una y otra cosa para la futura humanidad (lo cual permite moralmente que alguien se sacrifique *a sí mismo* por la *salvación* de la obra de arte, como también tal vez se sacrificó ya a sí mismo el artista por producirla). En suma, prescindiendo del caso de la creación artística, apenas clasificable, lo cierto es que es la vida actual o potencial –y, por encima de todo, la vida humana– aquello a lo que la responsabilidad se refiere con sentido.

4. *Los padres y el político: la* totalidad *de las responsabilidades*

Hemos dicho que hay dos clases de responsabilidad que destacan sobre las demás: la paterna y la política, las cuales tienen en común ciertas propiedades por las que aventajan a todas las otras; en ellas

es donde se ejemplifica de manera más clara la esencia de la responsabilidad. Examinemos esas propiedades. Mencionamos antes en primer término la *totalidad*. Con esta palabra queremos significar que tales responsabilidades abarcan el ser total de sus objetos, o sea, todos los aspectos, desde la existencia hasta los intereses más elevados. Esto es claro en lo que respecta a la responsabilidad paterna, que es realmente –en el tiempo y en la esencia– el arquetipo de toda responsabilidad (y también es genéticamente, así lo creo yo, su escuela elemental, sin duda). El objeto de la responsabilidad paterna es el niño como totalidad y en todas sus posibilidades, no sólo en sus necesidades inmediatas. Naturalmente, primero está lo corporal, que quizá sea incluso, al comienzo, lo único; pero después van añadiéndose más y más cosas, todas aquellas que en cualquier sentido caen bajo el concepto de «educación» (capacidades, comportamientos, relaciones, carácter, conocimientos), cosas por las que hay que velar en la formación y que han de ser promovidas. Y junto a todo ello, si es posible, también la felicidad. En una palabra: lo que el cuidado paterno tiene a la vista *in toto* es el puro ser como tal y luego el mejor ser de esos entes. Pero esto es exactamente lo que Aristóteles dijo también de la *ratio essendi* del Estado: que vino a la existencia para que fuera posible la vida humana y que continúa existiendo para que sea posible una vida buena. Y esto es precisamente también aquello de que se cuida el verdadero gobernante.

El soberano arcaico gustaba de hacerse considerar por sus súbditos como «padre» (el Padrecito Zar); hay en ello sin duda algo de «tutela» que hace menores de edad a los súbditos y que no pertenece a la esencia de lo político. Parte de ese simbolismo permanece también en las repúblicas ilustradas, dondequiera que la cúpula del gobierno lleva las riendas y no se limita a cumplir la voluntad mayoritaria. Si dejamos a un lado el caso de la monarquía hereditaria, el gobernante –en el sentido más pleno del término– tiene la responsabilidad sobre toda la vida de la comunidad, el llamado bien público, durante todo el tiempo que se mantenga en su cargo y ejerza el poder. (Si se quiere, se puede sustituir «gobernante» por «consejo de gobierno».) Cómo haya llegado al poder es cuestión aparte. Incluso la usurpación crea con el poder la responsabilidad, y bien puede ser la adquisición del poder en aras de la responsabi-

lidad la razón del golpe de Estado. Pero también cuando lo único que se perseguía era el poder, éste comporta objetivamente la responsabilidad. Su alcance nos hace ver la analogía con la responsabilidad paterna: abarca desde la existencia física hasta los más altos intereses, desde la seguridad hasta la plenitud de la existencia, desde el buen comportamiento hasta la felicidad.

5. Coincidencias de ambas responsabilidades en el objeto

Ambos polos opuestos –el de la máxima individualidad y el de la máxima generalidad– se interpenetran de un modo digno de atención. En primer lugar en el objeto. La crianza del niño incluye su introducción en el mundo de los hombres, empezando por el lenguaje y continuando por la transmisión de todo el código social de convicciones y normas, con cuya apropiación el individuo va convirtiéndose en miembro de la comunidad. Lo privado se abre esencialmente a lo público y lo incluye, pues pertenece al ser de la persona, en su propio acabamiento. En otras palabras, el «ciudadano» es una meta inmanente de la educación y por ello forma parte de la responsabilidad paterna; y ello no sólo en virtud de su imposición por parte del Estado. Por otro lado, así como los padres educan a los hijos «para el Estado» (si bien también para algo más), el Estado asume de por sí responsabilidad en la educación de los hijos. En la mayor parte de las sociedades la primera fase queda a cargo de los padres, pero las siguientes fases transcurren bajo la vigilancia, la normativa y la ayuda del Estado[11], de tal modo que puede haber una «política educativa». En otras palabras, el Estado no quiere incorporarse ciudadanos ya hechos, sino participar en su formación. En caso de necesidad puede incluso encargarse de la protección del niño contra sus padres, forzar el cumplimiento de la responsabilidad paterna, etc.; y esto, precisamente en las fases más tempranas, que normalmente –excepto en los casos más extremos de colectivización (véase más adelante)– están libres de intromisiones públicas. El ejemplo principal de esto es la escolarización obligatoria. Y, contra lo que la teoría quiere creer (por ejemplo, el postulado de la «ausencia de prejuicios»), no es sencillo separar de la

transmisión de la «materia lectiva» una cierta cantidad de adoctrinamiento como preparación para la adaptación a la sociedad.

Así, la esfera de la educación nos muestra de la forma más evidente cómo la responsabilidad paterna y la estatal –la privada y la pública, la más íntima y la más general– se interfieren (y se complementan) en virtud de la totalidad de su objeto. Con todo, en el caso de una colectivización radical la totalidad puede ser llevada tan lejos en la parte pública que ocupe completamente el lugar de lo privado, acabando con el poder de los padres y aboliendo su responsabilidad. Éste sería el extremo opuesto a una situación primitiva, en la que la autoridad paterna o familiar era absoluta y nada podía contradecirla, excepto la entonces poderosa costumbre. Tendría que quedar claro lo que la abolición de la familia como estructura básica de la vida humana en común a través de las generaciones significaría a la larga para los hombres. Sin duda representaría un enorme estrechamiento de la esfera privada (que, además, no tiene necesariamente que ser sólo la individual), hasta la casi desaparición de la diferencia entre ésta y la pública. El gobernante tendría entonces que ocuparse de *todo*. Éste es *un* aspecto del «totalitarismo» que, así, parece indisociable del comunismo radical. Mas este caso extremo viene tan sólo a reforzar lo que afirmábamos de la responsabilidad en general del gobernante y de su semejanza con la de los padres. A la luz de esto, bien puede decirse que la historia de la política muestra un progresivo aumento de las competencias asumidas por el Estado, esto es, un creciente traspaso a él de la responsabilidad paterna: de tal modo que el Estado moderno, sea capitalista o socialista, liberal o autoritario, igualitario-democrático o elitista, es cada vez más paternalista en sus efectos.

6. Analogías de ambas responsabilidades en el sentimiento

a) No sólo con relación al objeto están conectadas estas dos responsabilidades totales, también lo están con relación a las condiciones subjetivas. Todo el mundo sabe cuáles son las condiciones subjetivas en el caso de los padres: la conciencia de la autoría total, la observación inmediata de la implorante y total desprotección del niño, y el

amor espontáneo. Este último es al principio, tras el parto, un impulso afectivo «ciego» hacia el recién nacido como tal, característico de las madres en los mamíferos. Más tarde, cuando la personalidad va formándose, es cada vez más un amor personal y no ciego de los padres a este sujeto de identidad irrepetible. En tal ímpetu indiscriminado de lo inmediato, la condición subjetiva, de igual modo que la objetiva, carece de réplica en relaciones menos primarias. Y en todas las analogías la relación de procreación ocupa un lugar privilegiado, al que ninguna otra relación humana puede equipararse, por la evidencia de su responsabilidad. El gobernante no es el origen de la comunidad por la que asume la responsabilidad, más bien es el estar-ya-ahí de ella la razón de que él se la atribuya y se procure el poder necesario para ejercerla. El gobernante no es la fuente de la alimentación de la comunidad (como lo es literalmente la madre que amamanta a su hijo y, funcionalmente, el padre que se cuida de la familia), sino, en el mejor de los casos, el preservador y ordenador de su capacidad para autoalimentarse; lo que significa, más en general, que trata con seres autónomos que en caso de necesidad podrían pasarse sin él; y en sentido propio no es posible «amor» por algo genérico, no individual. No obstante –para empezar por lo último y fundamental–, en el individuo político se da una relación afectiva, comparable al amor, con la comunidad cuyo destino él desea conducir hacia lo mejor; pues esa comunidad es «suya» en un sentido mucho más originario que en el de la comunidad de intereses. En los casos normales, el gobernante ha surgido y se ha formado en la comunidad, no es ciertamente padre, pero sí «hijo» de su pueblo y de su país (también de su condición social, etc.) y está «hermanado» en esto con todos los demás que a él pertenecen (los que viven, los que vendrán, también aquellos que han sido). Esto fundamenta –como en la familia, de la que está tomado el simbolismo– algo más que una relación de deber, a saber: fundamenta aquella identificación emocional con el todo, el sentimiento de «solidaridad», que es análogo al amor al individuo. Más aún, la pertenencia a un destino común puede ocupar en el sentimiento el lugar que tenía el origen común[12]. Si ambos coinciden (una casualidad metafísica como cualquier otra), la combinación es enormemente poderosa. El *factum* del sentimiento hace al corazón receptivo al deber (que de por sí no pregunta por eso) y anima con su impulso la responsabilidad asumida.

Es difícil, si bien no es imposible, cargar con la responsabilidad de algo que no se ama, de tal modo que uno genera el amor a ello antes que cumplir un deber sin «inclinación» alguna. Naturalmente, la parcialidad del amor (siempre particular) puede ser injusta con el conjunto de la responsabilidad humana que se halla todavía más allá. La asunción de la responsabilidad es en todo caso algo selectivo y la opción por lo que nos queda cerca del corazón es algo que responde a la finitud humana. Así pues, en el *officium*, creado artificialmente, del gobernante se halla contenido también un elemento natural cuando, desligándose de la igualdad propia de la comunidad de hermanos y ciudadanos, se destaca y asume por todos ellos un papel que en sus responsabilidades se asemeja al del padre, si bien la paternidad natural nada tiene que ver con la solidaridad.

b) En el sujeto político podemos encontrar también algo análogo, si bien más abstracto, a la total *dependencia* del niño: la conciencia general, pero que se evidencia siempre en lo particular, de que las cosas del bien común no «se hacen por sí solas», sino que precisan una dirección y unas decisiones conscientes, de que precisan casi siempre un mejoramiento y a veces la salvación; en una palabra, que también la *res publica* es hija de la necesidad. Así pues, también aquí se presenta la vulnerabilidad y la inseguridad de aquello con lo que el sentimiento se identifica y que «se» tiene que asumir. De este «se» que a todos atañe surgirá el autoelegido «yo» del gobernante, que cree ser quien mejor sabe lo que en ese momento es mejor para «todos», o bien que es él el que mejor puede llevar a efecto lo que ya es un acuerdo general. Si su creencia se corresponde o no con la realidad es cosa que objetivamente queda indecisa para siempre (pues al asumir él la tarea impide que la asuman otros), pero, subjetivamente, aquella creencia es inherente al carácter total de la responsabilidad del gobernante, que responde a la llamada de la necesidad pública. Que quien se elige a sí mismo se encuentra también sometido, en cuanto miembro de la sociedad, a esa necesidad, que en último término él es un igual entre iguales y que con la causa pública dirige al tiempo su causa propia, eso es lo que diferencia su papel del de los padres; éstos no comparten la menesterosidad del niño, sino que tienen que haber salido de ella para poder cuidar de él. Más allá de esta condición, siempre cumplida, no se precisa ninguna distinción por una especial capacidad, con la cual tenga el político que legitimar su tarea.

c) Lo que no encuentra equivalente en la esfera política es la relación de autoría, asimétrica y absoluta, en la que se funda sin más la definitiva cualificación para desempeñar el papel y el deber de padres, y no existe un correspondiente sentimiento que una la responsabilidad política a la de los padres. El gobernante, por más profundamente que influya, no es el creador original, sino que es siempre criatura de la comunidad cuya causa él toma en sus manos. No tiene, pues, una obligación con lo que ha hecho, sino con aquello que a él le ha hecho: con sus antepasados, que han hecho llegar la comunidad al tiempo actual, con la comunidad de los herederos contemporáneos, que son sus inmediatos acreedores, y con los que estén por llegar en un futuro indeterminado. Algo de esto es aplicable también al papel de los padres, con la limitación de que ellos son los autores absolutos de un ser que nunca antes había sido, los autores de una nueva vida. Con esto quedan apuntados los otros dos elementos –«continuidad» y «futuro»– de nuestros modelos de la responsabilidad, elementos que se derivan casi por sí solos de la «totalidad». Podemos tratar del primero muy brevemente.

7. Los padres y el gobernante: la continuidad

La continuidad se deduce del carácter total de la responsabilidad, por lo pronto en el sentido casi tautológico de que no se puede suspender su *ejercicio*. Ni el cuidado de los padres ni el del gobierno pueden tomarse vacaciones, pues la vida de su objeto continúa ininterrumpidamente y renueva una y otra vez sus exigencias. Más importante aún es la continuidad de esta *existencia* misma que recibe sus cuidados como un *empeño*, un empeño que los dos tipos de responsabilidad aquí considerados han de tener en cuenta en cada ocasión particular de actualización de ella. La responsabilidad particular se limita no sólo a un único aspecto, sino también a un espacio de tiempo concreto de tal existencia. El capitán del barco no pregunta a sus pasajeros qué hicieron antes ni lo que van a hacer después, si emprenden el viaje con buenas o malas intenciones, para su propio bien o para su desgracia, ni si lo hacen en beneficio o detrimento de terceros; ninguna de esas cosas le concierne. Dado que su tarea consiste únicamente en

llevar a los pasajeros de un sitio a otro sanos y salvos, su responsabilidad empieza y termina con la presencia de ellos en el barco. O tomemos el ejemplo tan corriente de una responsabilidad elevada y a la vez estrictamente limitada: la responsabilidad del médico. Ésta comienza con el tratamiento, se extiende a la curación, al alivio de los sufrimientos y a la prolongación de la vida del paciente, con exclusión de todos sus otros bienes y males, y prescindiendo de cuál sea el «valor» de la existencia así ganada; también aquí la responsabilidad termina cuando termina el tratamiento. Mas la responsabilidad total ha de preguntarse siempre: «¿qué viene después?, ¿adónde llevará?» y, al mismo tiempo: «¿qué había antes?, ¿cómo encaja en el desarrollo total de esta existencia lo que ahora está sucediendo?». En una palabra, la responsabilidad total tiene que proceder «históricamente», abarcar su objeto en su historicidad. Éste es el sentido propio de lo que aquí designamos con el concepto de «continuidad». Naturalmente, la responsabilidad política abarca un espacio de tiempo incomparablemente mayor en ambas direcciones, en correspondencia con la comunidad histórica. No gastaremos aquí muchas palabras en hablar de los evidentes derechos de la tradición (todas las obras heredadas de los antepasados –también sus culpas y omisiones–), ni de los derechos igualmente evidentes de un futuro de la comunidad más allá de los que viven actualmente. Del aspecto de futuro nos ocuparemos de un modo específico más adelante. Digamos tan sólo que en la continuidad a través del tiempo hay una *identidad* que defender, que es parte integrante de la responsabilidad colectiva.

En la responsabilidad paterna, que se dirige tan destacadamente al individuo concreto y se concentra en él, los horizontes de la responsabilidad se duplican. Un primer horizonte, más estrecho, comprende el desarrollo individual del niño, que posee su propia historicidad personal y adquiere históricamente su identidad. Cualquier educador sabe esto. Pero, además, e inseparable de ello, está la transmisión de la tradición colectiva, desde el primer sonido articulado y la preparación para la vida en la sociedad; con ello el horizonte de la continuidad se extiende al mundo histórico. De uno se pasa al otro y, de este modo, la responsabilidad educativa no puede evitar ser «política» ni siquiera en lo más privado.

8. Los padres y el gobernante: el futuro

A lo que ante todo tiene que referirse la responsabilidad por la vida, sea ésta individual o colectiva, es al futuro, más allá de su presente inmediato. En un sentido trivial –a saber, el concerniente al proceso y término de la protección emprendida– es éste el caso de toda responsabilidad, incluida la más particular: en el interés del instante se incluyen el gráfico que presente la fiebre al día siguiente, el camino que queda por recorrer en la travesía. Pero esta evidente inclusión del mañana en la preocupación de hoy, que viene dada por la temporalidad, adquiere una dimensión y una cualidad totalmente nuevas en el contexto de la «responsabilidad total» que aquí estamos considerando. En ese contexto, a todo acto de responsabilidad individual, que se preocupa en cada caso de lo próximo, acompañará también como su objeto, más allá de la directa intervención del sujeto responsable y de su cálculo inmediato, el futuro de la existencia. Lo uno entra dentro del ámbito de la previsión posible, lo otro es para ella inalcanzable, y no sólo por causa de las muchas incógnitas en la ecuación de las circunstancias objetivas, sino igualmente por la espontaneidad o *libertad* de las vidas en cuestión, que es la mayor de todas las incógnitas y cuya previsión ha de ser incluida, sin embargo, en la responsabilidad total. Precisamente aquello de lo que el sujeto responsable no puede ya responder en los *efectos* de sus acciones –la causalidad propia de la existencia que recibe sus cuidados– es el objeto último de su deber protector. Así pues, con respecto a este horizonte trasncendente la responsabilidad, precisamente en su totalidad, no puede ser tanto determinante, sino sólo posibilitante (debe preparar el terreno y mantener abiertas las opciones). La propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable es el aspecto de futuro más auténtico de la responsabilidad. El supremo cumplimiento, que ha de atreverse a acometer, es la abdicación en pro de los derechos de los que todavía no son, cuyo llegar a ser ella protege. A la luz de tal amplitud, que se transciende a sí misma, se hace manifiesto que la responsabilidad no es otra cosa que el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser *temporales*.

IV. La teoría de la responsabilidad: el horizonte del futuro

1. La madurez como meta de la crianza

Entre la responsabilidad paterna y la política saltan a la vista ciertas diferencias con respecto a su relación con el futuro. La paternidad tiene que ver con hombres que están haciéndose; y este «hacerse» tiene unas fases predeterminadas –cada una de las cuales hay que recorrer en su momento– y un final predeterminado, la madurez, con que termina tanto la condición infantil como la responsabilidad paterna. (Lo que sustituye a eso es algo que no hace aquí al caso.) Todo esto es, en su generalidad estructural, algo sabido de antemano y, en la afirmación del dinamismo biológico autónomo, también algo «querido de antemano». La educación tiene, en cuanto a su contenido, una meta determinada –la independencia del individuo, que comprende esencialmente la capacidad de responsabilidad– y, una vez alcanzada (o atribuible al individuo), tiene un final determinado en el tiempo. El final llega según su propia ley y no a capricho del educador; ni siquiera según la medida de su éxito, pues la naturaleza tiene parte en ello y concede únicamente un espacio de tiempo concreto dentro del cual la educación ha de haber realizado su labor. Después, lo que antes era objeto de responsabilidades se convertirá en sujeto de ellas; y si bien precisamente esto, en su impredecible apertura, estaba incluido en el horizonte de futuro de la responsabilidad paterna, su apertura significa precisamente que la responsabilidad paterna en cuanto tarea ha concluido y que ya no puede hacer nada más que preguntar con posterioridad, en el desarrollo de la existencia así emancipada, si otrora hizo bien o mal su trabajo. Pero, bien o mal, ha tenido que adaptarse al proceso de crecimiento orgánico, al que se halla ligado también el crecimiento personal, de tal

modo que aquí historicidad y naturaleza se interpenetran profundamente en el objeto.

2. *Lo histórico: no comparable con el devenir orgánico*

En el ámbito de lo colectivo no hay nada realmente comparable a tales hechos propios de un desarrollo individual y definido. Apresurémonos a confesar que esta contundente negación ha de ser defendida contra influyentes teorías de la historia y contra ciertas metáforas seductoras. Esto lo dejamos para más adelante, ahora nos quedamos con la frase negativa: la historia de las sociedades, naciones o Estados –«la historia»– no tiene una meta prefigurada a la que debiera aspirar o ser conducida. En esas entidades no puede hablarse de infancia, madurez y vejez en ningún sentido legítimo. Por grande que sea la tentación, todas las comparaciones orgánicas, especialmente la del crecimiento, están aquí fuera de lugar y a la postre acaban induciendo a error. Toda sociedad se ha compuesto desde siempre de gentes de diversas edades, siempre han gobernado los adultos y casi siempre –precisamente en las sociedades primitivas– los «más viejos», por ser los más maduros en experiencia, conocimiento y juicio. Nada tiene esto que ver con el grado de «primitivismo» del estado de cultura (un concepto extremadamente relativo) y tampoco con la ahistoricidad de algunas sociedades. Sólo en un sentido mítico o como licencia poética puede hablarse de una «infancia» de la humanidad. El hombre del Paleolítico, las tan famosas y para siempre desconocidas «hordas primitivas», tuvieron que enfrentarse a las duras exigencias de su existencia; y si lo hubieran hecho como unos niños, no estaríamos nosotros aquí. Los mitos de los pueblos son todo menos pueriles; los ritos, todo menos un juego; la magia, todo menos ingenua; el temor a lo desconocido, todo menos inmaduro; los tabúes en las relaciones sociales (sistemas de parentesco, exogamia, etc.), todo menos simples o necios; y –no lo olvidemos– la técnica es *siempre*, en cualquier nivel de desarrollo, producto del ingenio; y el ingenio empleado para vencer a la naturaleza es superior en general al que pueda exhibir el habitante medio de las ciudades modernas. Hace tiempo que desapareció de la antropología la condescendiente altivez de los antiguos misioneros y exploradores

(también de los negreros) que hablaban de los hombres primitivos o «salvajes» como si fueran niños. Pero no debiéramos desconfiar menos de aquellos que pretenden conocer el destino de su sociedad o de toda sociedad en el futuro, que dicen ver en la historia una meta, de la que todo lo anterior no fue sino una preparación y lo actual una fase de transición. Ya se puede ver de dónde habrá de esperarse la oposición a nuestro punto de vista: de las escatologías utópico-políticas de la historia[13] y, fuera de la política, de la fe en un progreso inacabable. De esto, como he dicho, volveremos a ocuparnos más adelante. Nuestra tesis es clara: el futuro (para no hablar de su esencial incognoscibilidad) no es menos –aunque tampoco más– «él mismo» que cada etapa del pasado[14]. La evolución que, claro está, se da en la historia, si bien en modo alguno ininterrumpidamente, tiene un sentido del todo diferente a la evolución del individuo desde su germen hasta su madurez. La humanidad, desde que está ahí (lo que la precediera en la historia de la evolución es algo que no podemos representarnos desde dentro), ha estado siempre ahí y no ha habido que traerla[15]. Y, aunque *en* su ser está sometida, por la fuerza de las circunstancias y por el libre obrar, a múltiples desarrollos –esto es, a la historia, que siempre ha sido humana en su sentido pleno–, no es objeto de una evolución programada total desde lo imperfecto a lo acabado, desde lo provisional a lo definitivo, como sucede con cada individuo concreto, que siempre comienza de nuevo. Al hablar de la humanidad no puede nunca hablarse (si no es como ociosa especulación) de lo que ella «todavía» no es, sino solamente, volviendo la vista atrás, de lo que en este o el otro momento todavía no era; por ejemplo, de que el hombre medieval no era «todavía» científico, de que sus representaciones pictóricas del espacio carecían «todavía» de perspectiva, de que el nómada no cultivaba «todavía» la tierra. La humanidad era ciertamente diferente, pero no por ello «menos acabada» que hoy.

3. *La «juventud» y la «vejez» como metáforas históricas*

Pero si se quiere aplicar los conceptos de juventud y vejez a una colectividad, no hay que olvidar que la humanidad existe desde largo tiempo atrás y que cualquier sociedad en la que pensemos es ya

vieja, especialmente las estáticas, «ahistóricas», como lo son característicamente las «primitivas». (Con la «vejez» queremos significar, evidentemente, algo más que el hecho trivial de que el árbol genealógico tiene idéntica longitud para todos.) Originales en alguna medida –y en este sentido jóvenes– son a lo sumo las sociedades recién formadas por los colonizadores en el transcurso de la historia en un espacio relativamente vacío, como es el caso de los pobladores blancos en Norteamérica; esto pertenece ya para siempre al pasado, desde que el planeta ha sido poblado por entero, pero en la historia no ha sido posible hasta muy «tarde». En un sentido similar, «jóvenes» son los Estados recién fundados, particularmente los pueblos hasta ese momento carentes de Estado o que acaban de liberarse; en ellos el nuevo impulso, la inexperiencia y el atrevimiento se asocian, conformando un estado casi juvenil, con las virtudes y defectos que le son propios, a los que no sería desacertado aplicar, por ejemplo, el símil de las «enfermedades infantiles». Pero lo que en los Estados acontece es desde el principio algo serio y propio de adultos, como casi siempre cuando se trata de la existencia colectiva. Por otra parte, en cualquier época, incluso en las civilizaciones que han alcanzado un mayor grado de progreso, puede una generación inmadura inundar la escena pública por un corto espacio de tiempo –y siempre por culpa de la política– y cosechar después para todos el fruto amargo de su insensatez, como deberíamos saber hasta la saciedad los hombres de hoy. Por lo demás también puede hablarse de la madurez o inmadurez política de comunidades enteras. Pero no es a tales breves fluctuaciones a las que en general se refieren las comparaciones entre las edades de la vida y otras fórmulas sobre el crecimiento, sino a períodos mucho más largos de la «biografía» histórica. Ahí ese modo de hablar resulta completamente equivocado.

Es inocente privilegio del historiador (y de la imaginación poética) hablar, por ejemplo, de la infancia de Roma, al contemplar desde su posterior conocimiento los albores del Imperio Romano y descubrir en la antigua ciudad de las siete colinas la predisposición, el «germen» de su futura grandeza. Sin embargo, con razón habría sido apartado de todo cargo público y tachado de loco el político que en la época de los Tarquinios o incluso en la de las leyes agrarias licinianas hubiera proclamado que el destino de la urbe

era el dominio sobre Italia, sobre el Mediterráneo y, finalmente, sobre el *orbis terrarum*, y hubiese pretendido después dirigir la política romana. Pero mientras que eso entraba dentro del marco conceptual de aquella época (pues ya se había dado antes el dominio de un pueblo sobre otro), de tal modo que quizá no hubiera podido decirlo un gobernante, pero sí un augur «de boca espumeante», en la época de Calvino ni siquiera un profeta hubiera podido concebir la idea de la Europa industrial del siglo XIX. Y, sin embargo, quién lo negaría, existe una «conexión», aunque no una tal conexión que permita la previsión. Así pues, no puede ser éste el horizonte de futuro de la responsabilidad política, para la que son condiciones previas esenciales un saber previo y un control causal –al menos como opiniones del sujeto–.

4. La ocasión histórica: Conocimiento sin saber previo (Filipo de Macedonia)

Algo muy diferente es el aprovechamiento de las *oportunidades* históricas, en el que puede hacerse perfectamente consciente que está en juego el destino colectivo de generaciones enteras o, quizás, siglos. Así fue como Filipo de Macedonia, al observar la situación del Imperio Persa, el mundo griego y el poder macedonio, comprendió con claridad lo que en aquel momento era posible hacer. El éxito de las empresas militares de Alejandro, cuidadosamente preparadas por él en lo político y en lo militar, le dieron la razón. Ni siquiera el fracaso, siempre posible, se la hubiera quitado. Cuáles fueran las posteriores consecuencias de su éxito es algo que, evidentemente, él no podía prever ni en los detalles ni en el conjunto de la historia; y cualquier idea que tuviera sobre ello era seguramente errónea. Pero se hizo evidente que existía la posibilidad de alcanzar una importante transformación de las relaciones de poder en favor de su propia monarquía y de una Grecia unida bajo su hegemonía. Para Filipo de Macedonia no había duda ninguna de la deseabilidad de tal conquista, por mucho que otros contemporáneos de su propio bando (Demóstenes, por ejemplo), para no hablar de la corte persa y los pueblos asiáticos, pensaran de modo diferente. Quien eche la vista atrás, al no poder construir las alter-

nativas históricas para decidir, comparándolas, cuál hubiera sido más deseable, habrá de decir que, con justa visión y obrar resuelto, aquí se aprovechó una oportunidad de la máxima trascendencia, sin olvidar tampoco otra verdad obvia: que la casualidad y la fortuna tuvieron también parte en ello. (Por ejemplo, los cálculos de Filipo, cuyo asesinato hubiera podido significar el final del sueño, no podían prever el genio de Alejandro.)

5. *El papel de la teoría en la previsión: el ejemplo de Lenin*

En ese conocimiento del momento propicio la *teoría* no tenía parte alguna. En la Antigüedad, que no sabía de ninguna teoría del futuro sociopolítico, esto resulta evidente. En el ejemplo moderno –el de un Lenin en *su momento*, en 1917– esto es aparentemente distinto. Mas sólo aparentemente. La teoría marxista le aseguraba a Lenin cuál era la meta a alcanzar, pero no el instante en el que era preciso entrar en acción para realizarla. Antes al contrario, la teoría lo había previsto de modo muy diferente y la demostración, mediante los hechos, de la posibilidad de su realización por aquella vía, en aquel instante y en aquel lugar exigió una revisión *a posteriori* de la doctrina. El genio político de Lenin se manifiesta precisamente en que descubrió en el momento dado un modo no ortodoxo de alcanzar la meta ortodoxa (a saber, empezando por uno de los territorios menos desarrollados dentro de la escala de industrialización capitalista) y, en contra de la letra de la teoría, captó una oportunidad única para dar comienzo a la revolución comunista. El éxito de la acción probó lo acertado de su visión de aquel momento crítico, y solamente el éxito pudo distinguir su acción de una aventura, al juzgarla con posterioridad. Hasta dónde alcanzara en conjunto su previsión (lo particular es dejado siempre a la improvisación) es algo que tenemos que dejar sin decidir. Lo que es seguro es, por ejemplo, que la no llegada de la revolución a Alemania hizo precisa una amplia revisión del programa en su conjunto: no en el objetivo final –cuya lejanía lo protege de tales contaminaciones de la realidad (casi a la manera de la «idea reguladora» de Kant)–, pero sí al menos en lo que se refiere al camino a recorrer. Pero en un camino tan largo

lo que está al alcance de la mano se convertirá en la meta, dorada por una promesa que apunta más allá. Tampoco podemos decidir si lo que finalmente se alcanzó de hecho era lo que Lenin había querido, o si hoy continuaría pensando lo mismo, para no hablar de la deseabilidad de una cosa o la otra, que siempre será objeto de discusiones. Pero no se equivocó Lenin en que con su acción se produciría un giro histórico que durante generaciones, si no para siempre, cambiaría el rumbo de las cosas y, por cierto, hacia una meta definida y querida. Estaríamos así ante un caso –seguramente el primero en la historia– en que en la práctica el gobernante podía tener a la vista, al menos en abstracto, un futuro lejano –y del que por tanto habría también de responder– que para la política anterior quedaba fuera de toda perspectiva.

6. *La predicción derivada del saber causal analítico*

Aquí no es posible desconocer el papel que desempeña la teoría, pero sin duda es un papel complicado. Es evidente que el análisis moderno de las causalidades sociales y económicas es en general incomparablemente superior al de todo saber anterior y que permite extrapolaciones al futuro que, por inciertas que sean, liberan a nuestras reflexiones acerca del futuro de la mera analogía con el pasado y permiten también pasar de una repetida inducción empírica a la deducción de lo que todavía no ha sido, es decir, pasar de hacer conjeturas sobre el futuro a calcularlo. Al mismo tiempo –algo no desligado del saber, pero sí un hecho *sui generis*– el poder de los controles públicos sobre el acontecer social (o sea, la intervención de la causalidad de la voluntad política o, en definitiva, el poder del Estado sobre la sociedad) ha aumentado de un modo extraordinario, lo cual opera en favor de la predicción y la planificación a largo plazo. El diseño técnico de estados futuros parece haberse vuelto, por principio, posible; y ya se dispone de modelos teóricos para ello. A esto se contrapone la complejidad cada vez más abstrusa del acontecer social que ha de ser dominado teórica y prácticamente (también la de los modelos que se requieren al respecto). El número de incógnitas aumenta al mismo ritmo que el de las magnitudes

conocidas. Es una singular carrera entre el saber y el movimiento intrínseco de su objeto, donde, para colmo, el *feed-back* psicológico del correspondiente saber (supuesto o real) incorpora las incógnitas a su propio cálculo. Queda por saber si, en el recuento final, las predicciones mejor documentadas se han vuelto efectivamente más seguras[16]. Pero esto no cambia el hecho de que, hoy en día, con un horizonte de futuro mucho más amplio, el entramado de saberes teóricos que se entrelazan en el encauzamiento del destino colectivo y que debe ser objeto de la responsabilidad, es mucho mayor de lo que cualquier política anterior pudo soñar.

7. La predicción derivada de la teoría especulativa: el marxismo

A lo anterior se añade un fenómeno predictivo, ilustrado por el ejemplo de Lenin, que tiene poco que ver con el análisis causal de lo concreto: la teoría especulativa global de la historia, que sabe de algo así como de una ley general de su objeto en el tiempo y deriva de ella los rasgos fundamentales de un futuro predeterminado. Esto ha sido posible gracias a una completa secularización, esto es, a la sustitución de la historia de la salvación transcendente por el principio de la inmanencia total. Históricamente es un fenómeno[17] apenas menos novedoso que el análisis causal (más sobrio) de las sociedades concretas, orientado por el modelo de las ciencias naturales. Su ejemplo más destacado es, naturalmente, el marxismo. Nos encontramos aquí con pronósticos históricos a escala mundial fundamentados racionalmente, y, al mismo tiempo –dada la singular ecuación entre lo que será por necesidad y lo que debe ser–, con la fijación de una meta para la *voluntad* política; con ello ésta se convierte en un factor para la confirmación de la teoría después de que la verdad previamente conocida de ésta haya motivado por su parte a la voluntad. De esto se deduce que el obrar político así determinado provoca lo que de cualquier modo va a suceder; se trata de una curiosa mezcla de la máxima responsabilidad por el futuro y de una libertad determinista de la responsabilidad. De la ética de la escatología de la historia nos ocuparemos más adelante de modo particular. Ahora sólo nos

ocupamos de la función de la teoría en la proyección del futuro, que conduce a la enorme ampliación, ya apuntada, del horizonte de la responsabilidad posible.

La teoría marxista, en cuanto teoría de la historia entera, de la anterior y de la venidera, define el futuro en unidad con la explicación del pasado a partir de un principio que los penetra; esto es, lo define como lo que todavía queda por suceder tras lo que ya ha sucedido. Toda historia anterior, que, según su dinámica esencial, es una historia de la lucha de clases, quedará a partir de ahora abolida en la sociedad sin clases que surge en el proceso total. Y además debe hacer eso: la voluntad debe identificarse con la necesidad histórica, al menos en la clase llamada a su realización, el proletariado. La coincidencia del interés con la meta comporta en este caso que el interés –él mismo parte de la necesidad– asuma la función del deber, con lo cual se supera el desagradable abismo entre el deber y el ser y se evita el idealismo de una exigencia moral abstracta (la cual, según la teoría, es necesariamente inoperante). Sin embargo, dado que esta coincidencia no es automáticamente patente, que tampoco trata a todos según lo que éstos entienden por sus «mejores intereses», y que además los que la hacen patente han de proceder –tal como la experiencia nos muestra– de otras clases, o sea, que ellos mismos no disfrutan de la ventaja de la coincidencia, aquel «deber» es, por la imposibilidad de prescindir de él, un enigma dentro del determinismo de la teoría (véase lo que decimos más adelante). Pero, en cualquier caso, dado el carácter total de la teoría, la cuestión de la verdad desempeña aquí un papel más decisivo que en el saber analítico particular, cuyas proyecciones, cualificadas por la intervención de otros innumerables factores, pueden siempre ser corregidas sin mayores daños para el conjunto del sistema. El sistema integral, en cambio, depende de su corrección incondicional, es decir, de la verdad de su principio y de la capacidad de éste para proporcionar tanto una explicación inequívoca del pasado como una predicción del futuro. Pero, ¿qué significa aquí «verdad» y cómo será probada?

8. *La teoría que se cumple a sí misma y la espontaneidad de la acción*

En sentido estricto sólo cabe examinar la teoría en el pasado que la precede y que aún no pudo verse influido por ella. Y se conduzca como se conduzca ante esa prueba, el inferir de ahí el futuro representa dar un salto; tal salto sólo puede darlo lógicamente una hipótesis, mas para darlo psicológicamente, teniendo en cuenta la irresolución que ahí se observa, es preciso que reciba impulsos de factores ajenos a la teoría, del ámbito del sentimiento y la voluntad. O sea, es un salto que da la fe[18]. (De hecho algo similar operaba ya en la interpretación del pasado, y de un modo incluso decisivo, pues nadie libre de prejuicios afirmará que el intelecto *puede* interpretar el pasado *sólo de ese modo*.) Así pues, en este punto de la extrapolación de lo pasado a lo venidero entra ya en juego un elemento de libertad. ¿Cómo se probará entonces en lo venidero la corrección de la hipótesis o de la fe? En modo alguno mediante la aparición de lo predicho deductivamente, como ocurre en las ciencias naturales; aquí, donde los hombres reflexionan públicamente acerca de los hombres, *la existencia de la teoría, por ser a su vez un hecho histórico, modifica las condiciones del objeto del conocimiento*. Puesto que ella misma adquiere poder causal para ayudar a su verdad a realizarse, es decir, puesto que, en su intención, colabora a la aparición de sus pronósticos, podría incluirse dentro de las profecías que se cumplen a sí mismas. Que acabe teniendo razón no prueba su verdad, sino su poder sobre los ánimos de las personas mediante las cuales se convierte en causa de determinadas acciones. Por tanto, la transformación de la teoría en práctica, que en este caso está perfectamente prevista por la propia teoría, crea peculiares condiciones de verificación. (Y también de falsación: cabría atribuir el fracaso al influjo de la teoría; si no se hubiera hablado tanto de ella, al capitalismo no le habría resultado tan sencillo defenderse de su amenaza.)

A esto puede objetarse que el citado poder sobre los ánimos confirma ya la teoría, la cual puede demostrar esa disposición a partir de su lógica de la historia. Ciertamente, la aparición de la teoría en aquel tiempo como algo históricamente necesario estaba «predicha» en su propio razonamiento, de modo que, en cierta medida, su existencia confirma ya su corrección. No cabe negar que una teoría que se engloba a sí misma, que es capaz de explicar su propia posibilidad de ser pensada e incluso su momento y el de su actualización (el invento especulativo de Hegel), se coloca en una posición lógica impresionante. No vamos a detenernos a investigar en qué medida se repite aquí la falacia del «argumento ontológico»[19]. En el fondo no es eso lo que importa. Pues aun cuando a la teoría se le concediera su lógica, seguiría dándose el hecho, ya brevemente apuntado, de que unos aceptaron su verdad y otros no y que ambos lo hicieron en consonancia o en pugna con su interés, de tal modo que al menos aquí volvería a reinar un elemento de libertad no determinado teóricamente. Pero *¿por qué* fue aceptado o rechazado el mensaje? El aspecto general de la respuesta no ofrece lugar a dudas. La teoría, independientemente de cualquier interpretación del pasado, fija una *meta* cuya cercana posibilidad, necesidad histórica y deseabilidad mostró. ¿Será excesivo suponer que la *deseabilidad* en sí, es decir, la llamada intrínseca de la meta, fue, por lo general, como la opción personal por ella, la razón primera de la afirmación de la teoría que la legitimaba? La mera necesidad histórica es un señuelo que no atrae a nadie. Y, naturalmente, ningún tribunal moral puede aceptar la autoabsolución del activista político que afirmara ser tan sólo el brazo ejecutor de la necesidad histórica y que, propiamente, no era él quien actuaba, sino «la historia». Antes al contrario, el agente ha de responder no sólo de su obrar, sino también de la convicción que lo ha llevado a verse en tal tesitura. Atribuirle eso le hace más justicia que la que él se hace a sí mismo y lo protege de su propia denigración. Pues nada más injusto podría sucederles a quienes se reunieron bajo la bandera del socialismo que desconocer que fue la indignación moral, la compasión, el amor a la justicia y la esperanza de una vida mejor y humanamente más digna para todos lo que los alentó (y casi siempre sin perspectiva alguna de llegar ellos mismos a vivir su realización). La expresión «socialismo científico», con la que los marxistas querían distinguirse de los socialistas «utópicos», no ha de ser tomada demasiado en serio. El sustantivo sigue siendo «socialismo», un *ideal* que puede provocar una total entrega y que, después, puede también dar la bienvenida a su soporte científico. Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburg no son imaginables sin pasión, en el sentido más

elevado de la palabra, una pasión por el *bien* que ellos veían. Eran naturalezas morales, se sentían obligados a un fin sobrepersonal (bien es cierto que con la convicción moralmente peligrosa de que el fin justifica los medios); sin esta fuente de libérrima espontaneidad que desprecia todo cálculo de costes, mal le habrían ido las cosas a la causa, fuera o no fuera determinista su doctrina.

Tal pasión, atemperada por el juicio, es la que hace al gobernante. El juicio implica a su vez libertad. El juicio se libera de las recetas de la teoría. En el caso de Lenin, como vimos, el juicio eligió el instante no ortodoxo de la acción. A partir de aquel momento no había retorno y el discurrir autónomo de los acontecimientos le dictó, tanto a él como a sus sucesores, el ejercicio siempre renovado del libre y a menudo no muy claro juicio. Si todo marchara según la letra de la teoría, que además de la meta había diseñado también el camino, no se precisaría ninguna política; quien ejerciera el poder –un mero funcionario– sólo necesitaría consultarla. La historia de la Rusia posrevolucionaria, quizás el caso de mayor fidelidad oficial a la letra en la historia de la política, demuestra concluyentemente lo contrario. La teoría, que oficialmente permanece siempre intocable, es adaptada a la rebelde realidad (una habilidad especial de la hermenéutica al servicio de la política) y el rodeo se convierte en el único camino practicable hacia la meta, que en alguna medida permanece fija. Pero el desvío es hijo de las circunstancias y no del programa. La industrialización, por ejemplo, como obra del socialismo y para el socialismo, es algo que la teoría nunca había previsto; lo previsto por ella era más bien, a la inversa, que el socialismo fuera el fruto dialéctico de la completa industrialización capitalista[20].

La cuestión de la «corrección» de la teoría no interesa a nadie más que a los exégetas oficiales. Hasta qué punto le hubiera interesado a Lenin es algo que no sabemos. Pero el hecho de que Lenin fuera más pragmático que dogmático o a la inversa no modifica la afirmación de que tampoco a su genialidad le fue posible –a pesar de su conciencia de la enorme *dimensión* de futuro de la empresa acometida– el prever la mayor parte de lo que realmente sucedió. La única y paradójica seguridad que aquí existe es la de la inseguridad. Ella dice que lo que siempre existe de inesperado e inanticipable en los fenómenos humanos hace que nunca pueda

prescindirse del gobernante, ni siquiera en la sociedad sin clases «realizada». De manera que, al referirnos a la tantas veces citada lavandera que, una vez terminada su labor, podría dirigir las tareas del Estado, podríamos decir tranquilamente: Lenin se equivocó en eso. (Y esto, tengámoslo en cuenta, es también una predicción[21].)

V. ¿Hasta dónde llega en el futuro la responsabilidad política?

1. Toda política es responsable de la posibilidad de una política futura

¿Qué sucede entonces con el alcance futuro de la responsabilidad política, que, a diferencia de la responsabilidad paterna, carece de los plazos fijados por la naturaleza del objeto, pero, por otra parte, se complica por el hecho de que el alcance de las repercusiones causales rebasa el de nuestra presciencia y que, en los casos de mayor transcendencia, se refiere cada vez más a cosas que no son formalmente imputables al agente? Aquí nuestra última observación nos da una indicación. Pues nuestras consideraciones, en el fondo escépticas, sobre el grado de seguridad de las predicciones históricas nos han proporcionado al menos *un saber* muy general y fundamental: que *la libertad del gobernante constituye una necesidad permanente* (dado que los acontecimientos, por principio, no siguen un programa). Y de esto se deduce un imperativo a su vez muy general –pero en modo alguno vacío– para el gobernante, cuya acción tiene esa enorme dimensión de futuro que va mucho más allá de lo que nuestro conocimiento alcanza a ver. Tal imperativo dice: no hacer nada que impida la posterior aparición de nuestros iguales, esto es, no obstruir la fuente de la espontaneidad –imprescindible, pero también con costes que escapan a todo cálculo– en la comunidad, de la que habrán de ser reclutados los nuevos gobernantes; no producir, pues, ni en la meta *ni en el camino* que conduce a ella un estado en el que los posibles candidatos a desempeñar el mismo papel se hayan convertido en lacayos o en autómatas. En pocas palabras, una responsabilidad de la política es atender a que siga siendo posible la política futura. Nadie podrá decir que este principio –un saber derivado del no saber– carece de contenido y que no es posible su violación intencionada, lo cual es uno de los criterios para determinar que un principio no es trivial. El principio consiste en que cualquier responsabilidad total es también responsable –en todas sus tareas concretas– de que, más allá de su propio cumplimiento, siga siendo posible en el futuro la acción responsable. De este principio de la responsabilidad por la conservación de nuestro propio *presupuesto* (cuya semejanza formal con el principio autoconcordante del imperativo categórico es sólo aparente, dada la perspectiva de futuro, que aquí lo significa todo) nos ocuparemos con detalle al relacionarlo en concreto con la «política» económica, ecológica, tecnológica, biológica, psicológica, etc., especialmente en la parte casuística.

2. Horizontes próximos y horizontes lejanos en el dominio del cambio permanente

¿Qué más puede decirse del alcance temporal de la responsabilidad política? Naturalmente, ésta tiene siempre que ver en primer lugar con lo próximo, pues las necesidades del momento reclaman ayudas, al igual que la ocasión reclama su aprovechamiento. Mas también es propia de ella la amplitud de la mirada, que está mandada en una escala mucho mayor, dado el alcance causal característico de las acciones *modernas*. La perspectiva, según se deduce de lo anterior, posee dos horizontes distintos: uno más cercano, dentro del cual es posible calcular más o menos hipotéticamente –con el saber analítico disponible, que permite hacer extrapolaciones– los efectos de una operación concreta (por ejemplo, el aumento o la reducción de los impuestos) más allá de la situación inmediata; y un horizonte más amplio, en el que el poder efectivo de lo que ahora se ha puesto en marcha lleva a magnitudes acumulativas de la interacción recíproca con *todos* los elementos de la condición humana. A causa de las numerosas incógnitas que aparecen en el cálculo, sobre esas magnitudes no es posible obtener ya nada concluyente, salvo dos cosas: que ciertas *posibilidades* causales evidentes (eventualidades) pueden después escapar a nuestro control; y que la *magnitud* de esas posibilidades, que implican la suerte toda

del hombre, es enorme. Ese horizonte lejano, hasta ahora sólo esbozado, del singular poder humano y, por ende, de la responsabilidad humana (con los particulares peligros de un desprecio del hombre, por bienintencionado que fuera), lo dejamos para más adelante, cuando consideremos tales posibilidades –en cierto modo discernibles anticipadamente– y expliquemos las implicaciones éticas que para el momento presente tiene el exceso del poder sobre el saber (y que queda, por tanto, incluido en la responsabilidad política).

En lo que se refiere al horizonte más próximo ya dijimos que también él va hoy en día mucho más allá de lo que era accesible a la política anterior o en general a la planificación humana. Aquí se da una paradoja que no podemos dejar de advertir. Por una parte sabemos acerca del futuro más que nuestros antepasados premodernos; por otra, menos. Más, porque nuestro saber causal-analítico, con su aplicación metódica a lo dado, es mucho mayor; y menos, porque nosotros tenemos que vérnoslas con un estado constitutivamente *cambiante*, mientras que nuestros predecesores trataban con un estado permanente (o que al menos aparecía como tal). Ellos podían estar seguros de que las costumbres, los sentimientos, las ideas, las relaciones de poder, las formas económicas, las fuentes naturales de recursos, así como la técnica de la guerra y de la paz no serían en la generación siguiente muy distintas que en la suya. Nosotros sabemos –y tal vez es lo único que sabemos– que la mayoría de las cosas serán *distintas*. Es la diferencia entre una situación estática y una situación dinámica. El dinamismo es el signo de la modernidad. No es algo accidental, sino una propiedad inmanente de la época y, por lo pronto, nuestro destino[22]. Significa que hemos de contar siempre con la novedad, pero que no podemos calcularla; que el cambio es seguro, pero que no es seguro lo que vendrá. No podemos anticipar, por ejemplo, los inventos y descubrimientos venideros y no podemos incluirlos ya en nuestros cálculos. Lo único casi seguro es que algunos serán permanentes y que los habrá de gran relevancia práctica, ocasionalmente revolucionaria incluso. Mas en esto no es posible apoyar cálculo alguno. La incógnita de la novedad permanente aparece como un fantasma en todas las ecuaciones. Con este *caveat* han de contar todas las proyecciones que efectuemos con ayuda de la informática y de nuestra capacidad analítica. Tales proyecciones nos anticipan más cosas y lo hacen con más precisión y mayor antelación de lo que pudieron hacerlo cualesquiera predicciones anteriores, pero también tienen que dejar más cosas sin determinar. Tales proyecciones dicen así: a partir de los datos y tendencias actuales (el dinamismo es contemplado también en los cálculos) se prevé para 1995 tal situación de abastecimiento energético, para el año 2000 tal otra; con ciertos avances en alguna de las técnicas que están desarrollándose, por ejemplo la atómica –para acelerar la cual el cálculo anterior proporciona un motivo–, el panorama puede mejorar de tal y tal modo. De realizarse los esfuerzos necesarios podremos contar, según nos dice la experiencia, con tales avances. No es algo completamente seguro, pero sí lo bastante seguro como para ordenar que se lleve a cabo el esfuerzo y (si el asunto es importante) justificar el riesgo de un fracaso costoso. Con ello la predicción irrumpe en la política práctica (véase el «proyecto Manhattan»), en el sentido de que la acción inspirada por la predicción es la que debe promover o impedir que ésta se cumpla. Especialmente esto último es en general la *prima causa*, pues, en cuanto aviso, la predicción es con razón un motivo que provoca la precaución del gobernante –una imperiosa apelación a la responsabilidad–, un motivo más poderoso que la promesa. En cualquier caso, hoy hemos llegado a una situación de la que ya hemos dicho algo (véase el capítulo 2). Desde esta perspectiva cabe comprender la función de los cálculos de población para los próximos decenios y el próximo siglo. El aumento de las tasas de población, que resulta imparable (si no es mediante el exterminio), exige tomar a tiempo las medidas oportunas ante las necesidades alimenticias y de otro tipo, evitando también la destrucción del medio ambiente. Aparte de esto, el conocimiento de los posibles efectos de nuestras acciones reclama una política que corrija el rumbo hacia lo catastrófico que se está tomando. Se profetiza la catástrofe para impedir que llegue. Y sería el colmo de la injusticia burlarse después de los alarmistas, si la situación no llegó a un punto tan extremo. Su mérito tal vez resida en quedar burlados.

3. *La expectativa de progresos científico-técnicos*

Volviendo al cálculo previo de los beneficios y costes de los progresos futuros, diremos que se mueve inevitablemente en un terreno oscuro; en él no es posible señalar con claridad las fronteras de lo permitido, o sea, de lo responsable. Más allá de los progresos metódicos en el campo de lo conocido, que son ya casi rutinarios en el complejo científico-tecnológico y que pueden ser orientados conscientemente en la dirección deseada (por ejemplo, mediante la aportación de recursos), si se ponen los medios pueden esperarse de vez en cuando «avances» radicales, una vez haya indicado la teoría el rumbo que ha de tomarse y confirmado su posibilidad por principio (como, por ejemplo, actualmente, lo que se refiere a la fusión nuclear controlada), pero no es todavía posible planificarlos. En la evaluación filosófica de las oportunidades de éxito en esa gran apuesta en que se ha convertido la empresa humana, bien puede entrar en consideración esta no infundada esperanza de alcanzarlos y su continua aparición en la labor científica. Pero el gobernante, que en determinados casos puede compartir esa esperanza, debe, en lo posible, no hacer apuestas, si bien en ocasiones no le queda otro remedio que hacerlas. No tiene por qué y, sin embargo, puede incluir en sus previsiones lo que en absoluto es anticipable. Pues esos avances radicales esperados son cuando menos algo en cuyo umbral nos encontramos en cierta medida y, al igual que sucede con los progresos más rutinarios, puede hacerse mucho por ellos[23]. Esto significa que también será objeto de la previsión política aquello sobre lo que no es lícito hacer apuestas y menos aún cálculos. O, si se quiere, sólo se podrían apostar los excedentes, pero nunca el núcleo en torno al cual gira la planificación política, esto es, el bien común; aquí no puede tener lugar la perspectiva del jugador de ganar la apuesta. Mucho más indeterminado e imprevisible es cuanto se refiere al apoyo estatal a lo que podríamos llamar «investigación básica», la pura teoría, que carece de una meta definida y sólo promete «algo» que alguna vez podría ser de utilidad para algún interés público práctico. No es posible imaginar un horizonte más indeterminado –y, sin embargo, realista– de la responsabilidad política.

Otra cosa son las expectativas de milagros inspiradas por el deseo y por la necesidad y alimentadas a menudo por la fe supersticiosa en la omnipotencia de la ciencia. Tras lo que hemos visto en el último siglo no podemos excluir, por ejemplo, que se descubran nuevas fuentes de energía o formas totalmente diferentes de las ya conocidas; tampoco podemos excluir la posibilidad de que las sorpresas agradables del progreso no tengan fin y que unas u otras nos saquen de apuros a tiempo. Pero sería completamente irresponsable edificar nuestro futuro sobre tales expectativas[24]. Igualmente irresponsable sería edificarlo sobre la predicción (por muchas probabilidades que *esa* predicción tenga de ser cierta) de que el hombre puede adaptarse a cualquier cosa. De hecho, si la vida significa fundamentalmente adaptación, éste será el mejor y más eficaz seguro de vida que podrán ofrecernos los apóstoles de la incesante transformación tecnológica de las condiciones de la existencia. Nosotros afirmamos que asentar el futuro sobre tal certeza (una vez se haya dado por buena) es, por lo menos, tan irresponsable como lo era en el anterior grupo de ejemplos el abandono a lo incierto. Pues la pregunta no es aquí «¿se logrará?» (hay que temer que sí), sino «¿a qué le es *lícito* al hombre habituarse?», «¿a qué es lícito forzarle o permitirle que se habitúe?», «¿qué condiciones de adaptación es lícito permitir?». Estas cuestiones ponen en juego la idea de hombre. También ella forma parte de la responsabilidad del gobernante, es su contenido último y a la vez más próximo, el núcleo de su totalidad, el auténtico horizonte de su apertura al futuro. Más tarde hablaremos de ello.

4. *La responsabilidad colectiva actual tiene una extensión temporal universal*

De todo esto se sigue que para la política no hay recetas, mientras que se han ampliado de manera insospechada tanto el lapso de tiempo de la responsabilidad como el lapso de tiempo de la planificación basada en el saber. La mayor amplitud del primero respecto al segundo y el correlato moral exigido por el hecho de que nuestro poder causal exceda al saber previo fueron ya mencionados y nos ocuparán nuevamente más adelante. También el alcance de las metas concretas y bien definidas –modestas si las comparamos con

las eventuales metas remotas «utópicas»– presenta dimensiones totalmente nuevas. Cuando el régimen político ofrece la condiciones de manipulación necesarias para acometerlos, los planes quinquenales están a la orden del día y tienen a la vista desde el inicio el paso al nivel siguiente. En los llamados «países en vías de desarrollo» los dirigentes de las naciones que acaban de descolonizarse pueden establecer para ellas la meta de lograr cotas de desarrollo similares a las de los países industrializados y contar para ello con períodos de tiempo que abarquen dos o más generaciones. Aun cuando en estos casos se imiten modelos ya comprobados y se evite así el riesgo de nuevas concepciones del proceso, y aun cuando los distintos pasos a dar estén ya en cierta medida trazados, no deja de haber buen número de incógnitas en el cálculo. Y lo sorprendente sería que no surgieran sorpresas para los planificadores. Naturalmente, siempre tendrán prioridad las necesidades inmediatas, excepto en los regímenes más despiadados, dispuestos a sacrificar en aras de la meta establecida a sectores enteros de la población. Todo esto es bien conocido. Lo que aquí nos importa subrayar es que la naturaleza de la acción humana se ha visto de tal manera modificada que la *responsabilidad* propia del ámbito del obrar político –y, por tanto, de la moral política– adquiere un sentido totalmente nuevo, con nuevos contenidos y un alcance en el futuro nunca antes conocido.

VI. Por qué la «responsabilidad» no ha estado hasta ahora en el centro de la teoría ética

1. El estrecho ámbito del saber y el poder; la meta de la duración

Aquí encontramos una primera respuesta a la pregunta que pusimos sobre la mesa y dejamos después a un lado, la pregunta de por qué el *concepto* de responsabilidad, al que nosotros pretendemos conceder un puesto central en la ética, no ha desempeñado ni éste ni ningún papel explícito en las teorías morales que hemos heredado y, en consecuencia, tampoco el *sentimiento* de responsabilidad ha aparecido como momento afectivo en la determinación moral de la voluntad, sino que esta tarea era desempeñada por sentimientos totalmente diferentes, como el amor, el respeto, etc. (véase antes, pp. 155-156). La responsabilidad, lo hemos visto, es una función del poder y del saber y en ella ambos mantienen una relación nada sencilla. Sin embargo, el poder y el saber eran en otro tiempo tan limitados que, en lo referente al futuro, casi todo había que confiarlo al destino y a la permanencia del orden natural; por ello toda la atención se dirigía al recto hacer lo actual y concreto. Y donde mejor asegurado estaba el recto hacer era en el recto ser. La ética, en consecuencia, tenía que ver principalmente con la «virtud», que representa el mejor ser posible del hombre, y atendía poco a lo que no era próximo. Ciertamente, el soberano se preocupaba de que su dinastía fuera «eterna», pero lo que por ello podía hacerse consistía esencialmente en la consolidación de las relaciones de dominio institucionales y sociales (incluidos sus soportes ideales) capaces de garantizar su continuidad, es decir, en la consolidación de la situación presente, y también en la adecuada educación del heredero del trono, el cual repetiría lo mismo con su sucesor. En el fondo se preparaba sólo a la generación inmediata

siguiente; las generaciones futuras eran contempladas como una repetición de ésta; y continuarían la misma dinastía, y las instituciones serían las mismas. Los fundamentos para ello han de estar bien asentados desde el principio y también el concepto de virtud tiene como meta su conservación.

No era diferente lo que sucedía en los sistemas de gobierno no hereditarios, en los republicanos. Allí donde los filósofos clásicos, a quienes debemos la ciencia del Estado, reflexionaban sobre las bondades relativas de las Constituciones, la durabilidad constituía un criterio decisivo y el adecuado equilibrio entre la libertad y la disciplina era, por así decirlo, su medio natural. La mejor Constitución es la más duradera y la virtud es la mejor garantía de su durabilidad. Así pues, la buena Constitución tiene que promover por sí misma la virtud de los ciudadanos. Esta coincidencia entre el verdadero bien del individuo (no necesariamente de todos ellos) y el bien práctico del Estado convierte a éste en una institución inmanentemente moral y no meramente utilitaria. El ciudadano virtuoso desarrollará sus mejores capacidades (para lo cual se requiere la libertad) y estará dispuesto a ponerlas al servicio del Estado siempre que sea necesario, pero también a disfrutar de su posesión y ejercicio *per se* para su propio perfeccionamiento. Así, la política se verá continuamente beneficiada, sin haber de usurpar para ello a la felicidad personal el lugar que le corresponde. Todas las virtudes (formas de excelencia personal) presentan este doble aspecto. El valor pone a disposición del Estado los defensores contra los enemigos exteriores; la ambición, los aspirantes a los más altos cargos; la prudencia los aparta de las aventuras temerarias; la mesura refrena la codicia que podía impulsarlos a aquéllas; la sabiduría dirige la mirada hacia bienes cuya posesión no es privativa de unos pocos y que, por tanto, no podrían ser objeto de disputa (algo que la idea de una «única religión verdadera» cambió radicalmente); la justicia, que «da a cada uno lo suyo», evita o atenúa los sentimientos de lo inicuo, que podrían conducir a la indignación y a la guerra civil. La justicia es una de las primeras condiciones de la duración del Estado, pero en ningún caso se hará temblar todo el edificio en aras de la justicia absoluta. La justicia es una virtud, es decir, una forma de conducta, y no un ideal del orden objetivo de las circunstancias. Lo que ahora es bueno para el hombre en cuanto ser personal y público seguirá siéndolo en el futuro; por eso, la mejor preparación del futuro estriba en la bondad del estado presente, el cual, por sus propiedades internas, promete continuar. La política no puede aplazar, por tanto, el bien hasta la próxima generación o hasta otra más lejana, sino que, en la medida en que el bien se halle presente, tiene que preservarlo, y en la medida en que no lo esté, tiene que realizarlo en el presente. Por lo demás, se era consciente de la inseguridad de las cosas humanas, del papel que desempeñan el azar y la suerte, imposibles de prevenir; todo lo que podía hacerse contra ellos era pertrecharse con la buena constitución del alma y unas sólidas estructuras sociales.

2. *La ausencia de dinamismo*

La condición previa para hacer tales cálculos con cosas que esencialmente son siempre las mismas y sólo están amenazadas por la imprevisibilidad del destino, es naturalmente la *ausencia de aquel dinamismo* que domina el ser y la conciencia modernos. Las cosas humanas fluían –así se las veía– igual que la naturaleza, es decir, eran un elemento más en el devenir del mundo. Ese «fluir» no tiene una dirección determinada, excepto la que conduce a la decadencia; y para evitar eso hay que consolidar lo existente por medio de leyes buenas (al igual que el cosmos consolida su existencia mediante las leyes que preservan su orden cíclico). Por eso, a los hombres de hoy nos resultará imposible imitar la sabiduría que los antiguos tenían acerca del Estado mientras nuestro ser se halle bajo el signo de los continuos cambios que se producen a sí mismos y que siempre han de producir, como producto «natural» suyo, cosas realmente nuevas, nunca antes conocidas. Y por ello «la responsabilidad por lo venidero» no era una norma natural del obrar para los antiguos, cuyo presente no proyectaba tales sombras sobre el futuro, sino que contaba solamente consigo mismo. La responsabilidad no habría podido tener ningún objeto comparable a los nuestros y hubiera sido tenida por desmesura antes que por virtud.

3. La estructura «vertical», no «horizontal», de la ética anterior (Platón)

Pero podemos entrar en consideraciones más profundas que las hechas hasta ahora sobre el escaso poder (control del destino y la naturaleza), el limitado saber previo y la ausencia de dinamismo, que son rasgos negativos. Si la condición humana –producto de la naturaleza del hombre y de la del ambiente– es en lo esencial siempre la misma, si, por otra parte, el «flujo» del devenir en que se halla inmersa es esencialmente irracional, y no es un proceso creador, ni apunta en un determinado sentido, ni es transcendente, entonces lo auténtico, aquello hacia lo que ha de orientarse la vida del hombre, no puede ser visto en la «horizontal», en la continuidad de lo temporal, sino que es preciso verlo en la «vertical», en lo eterno, que recubre la temporalidad y está entero en cada ahora. Reparemos en Platón, cuya filosofía representa la más poderosa contraposición a la ontología y la ética de la modernidad. Él es la mejor piedra de toque para hacer resaltar nuestro punto de vista, pues su «eros», impulso afectivo hacia el bien, es el que, de todos los competidores, más determinado está por la «cosa» y no se convierte a sí mismo en virtud. También nosotros dijimos del «sentimiento de responsabilidad» –al que proponemos para desempeñar tan decisiva tarea en la subjetividad– que gira en torno a una cosa conocida como un bien y como un deber; pero con el añadido de que se trata de una «cosa en el mundo», y, dicho hiperbólicamente, incluso de «la cosa del mundo». Ahí radica la diferencia. La «cosa» del eros es el bien en sí, y éste no pertenece a este mundo, es decir, al mundo del devenir y lo temporal. El eros es, relativamente, aspiración a algo mejor; y absolutamente, aspiración al ser perfecto. Una medida de la perfección es la perpetuidad. En ello se afana el eros ciego en la procreación animal. La «continuamente lo mismo» es la primera aproximación al verdadero ser. El eros vidente del hombre es ya una aproximación más directa; y, finalmente, en el sabio, es directísima. Así pues, el eros, por su origen y por su objeto, está fundado ontológicamente, tal y como nosotros lo exigimos de la ética. Pero nuestra ontología es distinta; no es una ontología de la eternidad, sino de lo temporal. La medida de la perfección no es la

perpetuidad; casi podríamos decir lo contrario. Abandonados al «soberano devenir» (Nietzsche), condenados a él, tras haber «anulado» el ser transcendente, hemos de buscar lo auténtico en ello, esto es, en lo efímero. Con ello la responsabilidad se convierte en el principio moral dominante. El eros platónico, orientado a la eternidad y no a la temporalidad, no es responsable de su objeto. Aquello a lo que en él se aspira es algo superior, que no «será», sino que ya «es». Pero algo a lo que el tiempo no puede hacer nada, a lo que no le ocurre nada, no puede ser objeto de responsabilidad. Lo eterno, el ἀεὶ ὄν, no la precisa; aguarda a que alguien participe de ello, y su borrosa presencia en el mundo despierta el deseo de ello. Sólo se puede ser responsable de lo mudable, de lo que se ve amenazado por la decadencia, es decir, de lo efímero en su caducidad (de igual manera que nuestro sentimiento sólo puede amar un objeto efímero). Si lo único que ha quedado es esto y si a la vez nuestro poder ha aumentado tan formidablemente, las consecuencias para la moral son incalculables, pero todavía poco claras; y es esto lo que nos ocupa. La postura de Platón está clara: no quiere que lo eterno se torne temporal, sino que mediante el eros lo temporal se torne eterno («en la medida de lo posible»). Sed de eternidad: tal es, en última instancia, el sentido del eros, por mucho que se vea espoleado por imágenes perecederas. Nuestra preocupación por la conservación de la especie es, por el contrario, sed de temporalidad en sus productos siempre nuevos, no deducibles de ningún saber de esencias y que carecen de todo precedente. Tal sed impone sus propios y originales deberes, entre los que no se encuentra la aspiración a lo perfecto ni a lo intrínsecamente definitivo.

4. Kant, Hegel, Marx: el proceso histórico como escatología

a) El cambio del anterior punto de vista (el «platónico» en sentido amplio, que abarca toda una tipología milenaria) al ahora dominante aparece de manera especialmente clara en la «idea reguladora» de *Kant*, que es un equivalente de la «idea del bien» platónica en la medida en que también ésta (si bien es una idea «constitutiva») puede ser entendida en la práctica como la meta límite de una aproximación in-

finita. Pero el eje de la aproximación ha pasado ahora de la verticalidad a la horizontalidad, las ordenadas son ahora abscisas. La meta anhelada –por ejemplo, el «bien supremo»– se encuentra en la *serie temporal*, que se extiende delante del sujeto, indefinidamente, hacia el futuro y debe ir siendo alcanzada más y más, dentro de esa serie, por la actividad acumulativa (cognoscitiva o moral) de muchos sujetos. Lo que en el esquema platónico se confiaba al progreso personal del individuo, aquí se encomienda o se exige al decurso externo de la historia; y la participación del individuo en el conjunto del proceso no puede ser sino un fragmento más –como en todos los modelos de «progreso»–. Ciertamente Kant no podía aún conceder que el proceso histórico fuera una vía suficiente para alcanzar el ideal. Pues para él el tiempo no es propiamente real, pertenece sólo al mundo fenoménico, y de su causalidad no cabe aguardar que aporte nunca como estado general la coincidencia de felicidad y dignidad moral que el «bien supremo» exige; más aún, dada la indiferencia del tiempo a los valores, ni siquiera cabe aguardar de él que favorezca la orientación hacia allí. Por tanto aquí, en el camino de un «postulado de la razón práctica», la esperanza de la fe tenía que ayudar a que la causa *transcendente* (un residuo del orden ontológico vertical), con su causalidad no fenoménica, moral, engañase con sus propios medios, por así decirlo, a la causalidad física, fenoménica, para que la voluntad moral no se hallara en vano en el mundo. La secularización no se produce aún con total convencimiento y, bajo el ideal regulador, el sujeto puede contemplar su conducta moral como si, más allá de su cualidad interna, contribuyera también a la moralización del mundo. Se trata, si se quiere, de una responsabilidad ficticia, no causal, a la que le es lícito ignorar el probable curso de las cosas terrenales, pero que dota al acto individual de un horizonte casi escatológico.

b) Fue *Hegel* quien dio el paso definitivo a la inmanentización radical. La idea reguladora se convierte, por encima de los que desean y actúan, en idea constitutiva; y el tiempo, que en modo alguno es ya mero fenómeno, se convierte en el medio auténtico de su realización, que acontece gracias al automovimiento de la idea. La «astucia» de la razón no actúa desde fuera, sino a través del propio dinamismo de la historia y mediante las intenciones totalmente distintas de los sujetos ejecutivos. La meta moral desaparece ante el poder autónomo de tal dinamismo, nadie es responsable de ella y

tampoco nadie podría ser culpabilizado de su eventual fracaso. Se distingue aquí el principio del automovimiento de la historia, pero el de la causalidad concreta de los sujetos es engullido por ella.

c) *Marx* llevó a cabo la famosa inversión del dinamismo hegeliano, colocándolo «sobre los pies», y, a la vez, insertó la acción consciente como coagente en el inminente impulso revolucionario. La astucia de la razón coincide finalmente con el querer de los protagonistas, que se han identificado con la intención de aquélla, antes oculta y ahora manifiesta. El último acto de esa astucia consiste en hacer que la intención sea conocida por los sujetos adecuados en el momento adecuado; con ello la astucia, innecesaria en adelante, puede abdicar. Y si bien los actores de la revolución, que han asumido su mandato de manera no ciega, no determinan el rumbo del proceso, sino que más bien se consideran sus ejecutores, sí pueden (¡«deben»!) desempeñar el oficio de comadronas en el próximo parto. Por primera vez aparece aquí en el panorama ético la *responsabilidad por el futuro histórico bajo el signo del dinamismo*, como algo dotado de inteligibilidad racional. Ya por ello, en nuestro esfuerzo teórico por encontrar una ética de la responsabilidad histórica tenemos que entrar nuevamente en diálogo con el marxismo. Éste, en la medida en que cree conocer el rumbo y la meta, es todavía heredero de la idea reguladora kantiana, pero la despoja de su infinitud y la traslada a lo finito, y a través de la inmanentización hegeliana la redime de su separación de la causalidad del mundo y la convierte en ley lógica de su dinamismo. Nosotros, posmarxistas (término que aún parecerá quizás atrevido y que sin duda muchos no escucharán con agrado), hemos de ver las cosas de otro modo. Con la toma del poder por la tecnología (ésta es una revolución no planeada por nadie, totalmente anónima e incontenible) el dinamismo ha adquirido aspectos que no se hallaban contemplados en ninguna noción suya anterior ni podían ser previstos por ninguna teoría (tampoco la marxista); ha tomado un rumbo que podría conducirnos, en vez de a una culminación, a una catástrofe universal, y ha adquirido un ritmo cuya impetuosa aceleración exponencial, percibida con espanto, amenaza con escapar a todo control. Lo que es seguro es que ya no podemos confiar más en ninguna inmanente «razón en la historia» y que sería una absoluta imprudencia hablar de un «sentido» del acontecer que se realiza a

sí mismo; que, por tanto, careciendo de una *meta consciente*, hemos de tomar en nuestras manos de una manera totalmente diferente ese proceso que nos impulsa hacia adelante. Tal planteamiento deja anticuada toda otra concepción anterior y plantea a la responsabilidad tareas de tal dimensión que ante ellas incluso la gran cuestión, que tanto agita los ánimos, de qué sería mejor para «el hombre», si una sociedad socialista o una sociedad individualista, una autoritaria o una libre, se transforma en la cuestión secundaria de qué sociedad es más apropiada para vérselas con las situaciones que nos aguardan, es decir, se transforma en una cuestión de conveniencia, quizá de necesidad de sobrevivir, pero ya no en una cuestión de concepción del mundo[25]. No será esta observación nuestro último encuentro con el marxismo.

5. *La inversión actual del principio «puedes, puesto que debes»*

Podemos también ilustrar la singularidad ética de nuestra situación oponiéndola a la sentencia kantiana «puedes, puesto que debes». Como venimos diciendo, la responsabilidad es un correlato del poder, de tal modo que la clase y la magnitud del poder determinan la clase y la magnitud de la responsabilidad. Cuando el poder y su ejercicio alcanzan ciertas dimensiones, no sólo cambia la magnitud de la responsabilidad, sino que también se produce un cambio cualitativo en su naturaleza, de modo que los actos del poder producen el *contenido* del deber; éste es, esencialmente, por lo tanto, una respuesta a lo que acontece. Tal cosa invierte la relación habitual entre deber y poder. Lo primero no es ya lo que el hombre debe ser y hacer (el mandamiento del ideal) y luego puede o no puede hacer, sino que lo primario es lo que él hace ya de hecho, porque puede hacerlo, y el deber se sigue del hacer; el deber le es asignado al poder por el *fatum* causal de su hacer. Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción. Ciertamente, el sentido y el objeto del poder son diferentes en uno y otro caso. En Kant se trata de someter la inclinación al deber, y este poder interno, no causal, hay que suponerlo en general en el individuo, que es el único, en efecto, al que el deber se dirige (en el colectivo –si debiera ser éste el destinatario de los deberes– tal poder es extremadamente dudoso, por lo cual se hace necesaria la coerción del gobierno). En la sentencia que nosotros le oponemos, «poder» significa liberar efectos en el mundo, que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad. Si esos efectos ponen en peligro las condiciones de la existencia, podría entonces suceder que, por algún tiempo, la aspiración a la perfección, a la mejor vida posible o a la «buena voluntad» (Kant) tuviera que quedar pospuesta en la ética a los deberes más vulgares que nos impone nuestra asimismo vulgar causalidad en el mundo. Nadie puede decir en este momento si los hombres podrían o no en el futuro volver a recorrer el camino platónico y habrá que dejar sin decidir si ese camino corresponde más que el nuestro a la verdad del ser. Actualmente nos «tiene» el dinamismo horizontal que nosotros mismos hemos desencadenado; tampoco la sospecha de que quizás eso que antes he llamado eliminación de la transcendencia haya sido el mayor error de la historia debe impedirnos que, por el momento y hasta que no cambie la situación, lo primordial sea la responsabilidad por aquello que ya está en marcha y que nosotros mismos mantenemos en marcha.

6. *El poder del hombre, raíz del deber de responsabilidad*

Con lo que hemos descubierto en nuestro tortuoso recorrido por los campos de la responsabilidad hemos llegado a encontrar respuesta también a la pregunta inicial (véase antes, pp. 149 y ss.), que obstruía nuestro camino y que calificamos de «punto crítico de la teoría moral»: cómo se pasa *del querer al deber*. Del *querer*, que en cualquier caso, en cuanto persigue fines, realiza el fin natural de actuar teleológicamente y es, por tanto, un «bien» en sí, al *deber*, que es el que le ordena o prohíbe unos fines determinados. El paso de uno a otro está mediado por el fenómeno del *poder* en su singular sentido humano, en el cual la capacidad causal está vinculada al saber y a la libertad. El «poder», en cuanto fuerza causal regida por fines, se halla presente en toda forma de vida. Grande es el poder

de los tigres y los elefantes, mayor el de las termitas y la langosta, y mayor aún el de las bacterias y los virus. Pero, aunque se mueve por fines, tal poder es ciego y carente de libertad y encuentra su límite natural en la actuación en sentido contrario de fuerzas que realizan el fin natural también ciega e indiscriminadamente, manteniendo de este modo en equilibrio, simbióticamente, tan diverso conjunto. Puede decirse que ahí el fin natural está severa, pero bien administrado; es decir, el deber interno del ser se cumple por sí mismo. Únicamente en el hombre el poder está emancipado del conjunto en virtud del saber y el libre albedrío y puede resultar fatal tanto para el conjunto como para el hombre mismo. Su poder es su destino y se convertirá cada vez más en el destino de todas las cosas. De este modo –en su caso y sólo en el suyo– del propio querer surge el deber como autocontrol de su poder, que actúa conscientemente; y, en primer lugar, con referencia a su propio ser. Puesto que en éste el principio teleológico ha alcanzado –mediante la libertad para proponerse fines y el poder para llevarlos a cabo– su cumbre, la más alta y a la vez la más amenazadora para sí misma, él mismo, el hombre, se convierte –en nombre del principio– en el primer objeto del deber. Se trata de aquel «primer mandamiento», ya mencionado, de no arruinar (eso *también puede* hacerlo), por un uso inadecuado, lo que ha llegado a ser. Y, después, el hombre se convierte en el custodio de todo otro fin en sí mismo que caiga bajo la ley de su poder. Nada decimos de lo que va más lejos de esto: el deber para con fines que él, por así decirlo, crea de la nada. Pues la creación se encuentra fuera del ámbito de la responsabilidad, que no va más allá de su posibilitación, esto es, de la preservación de la humanidad como tal. Éste es su «deber», más modesto, pero más riguroso. Por tanto, lo que enlaza el querer y el deber, el *poder*, es lo mismo que coloca a la responsabilidad en el centro de la moral.

VII. El niño, objeto primordial de la responsabilidad

1. El «debes» elemental en el «es» del recién nacido

Para poner fin a estas reflexiones acerca de la teoría de la responsabilidad, en parte ligadas a la época, regresemos una vez más al arquetipo clásico de toda responsabilidad: la de los padres por el hijo. Arquetipo tanto en una perspectiva genésica como tipológica, pero también, en cierta medida, en una perspectiva «gnoseológica», merced a su evidencia inmediata. El concepto de responsabilidad implica el de deber, primero el de deber-ser de algo, después, el de deber-hacer de alguien en respuesta a ese deber-ser. Es prioritario, por tanto, el derecho intrínseco del objeto. Sólo una exigencia inmanente al ser puede fundar objetivamente el deber de una causalidad transitiva en el ser (que vaya de un ser a otro). La objetividad ha de venir del objeto. Por eso, así como –según Kant– todas las pruebas de la existencia de Dios se reducen a la prueba ontológica o se puede mostrar que dependen de ella, de la misma manera todas las pruebas de la validez de los preceptos morales se dejan reducir a la –quizás alcanzable– mostración de un deber «ontológico». Si tal posibilidad de mostración no tiene más éxito que aquélla, la teoría ética quedará bastante mal parada, como ocurre hoy en día. Actualmente la *crux* de la teoría es el supuesto abismo –que sólo un *fiat*, sea divino o sea humano, podría salvar– entre el ser y el deber. Ambos *fiat* constituyen fuentes de validez extremadamente problemáticas; el primero, por la discutida existencia de la autoridad, admitida hipotéticamente; el segundo, por la carencia de autoridad de la existencia fácticamente presente. Se niega que de algún ente, de su ser ya dado o de su posible ser, pueda emanar algún deber. Lo que a esto

subyace es el concepto de un nudo «es» (presente, pasado o venidero). Por eso es preciso un paradigma *óntico* en el que el «es» puramente fáctico coincida con un «debes», de tal modo que no permita para sí el concepto de un mero «es». El investigador riguroso, que ha de actuar como si no lo supiera, preguntará si tal paradigma existe. La respuesta será afirmativa: aquello que fue el comienzo de cada uno de nosotros, cuando no podíamos saberlo, pero que se nos manifiesta a la vista, si podemos mirar y saber. Ante la invitación a mostrar un único caso –¡uno solo basta para echar por tierra el dogma ontológico!– en el que esa coincidencia tenga lugar, puede señalarse el caso que nos es más familiar, el del recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable «debes» al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. Mira y sabrás. Digo «irreplicable», no «irresistible», pues siempre podemos resistirnos a la fuerza de este o de cualquier otro deber[16]. Es posible que todos hagan oídos sordos a su llamada (si bien, en el caso de la madre al menos, eso se considera una degeneración) o que otras «llamadas» –como el precepto de exponer los hijos, el sacrificio del primogénito y cosas parecidas, o el propio instinto de conservación– la acallen. Esto no desmiente, sin embargo, la irreplicabilidad de la exigencia como tal y de su inmediata evidencia. No digo que dirija un «ruego» al mundo («acogedme»), pues el lactante no es todavía capaz de hacer ningún ruego. Y, sobre todo, un ruego, por imperioso que sea, no obliga por sí solo. Tampoco es aquí cuestión de compasión, lástima u otro sentimiento cualquiera –ni siquiera el del amor– que pudiera surgir por nuestra parte. Estrictamente, lo que quiero decir es que en este caso el ser de un existente simplemente óntico contiene, de manera inmanente y evidente, un deber para otros, y también seguiría siendo así aun cuando la naturaleza no respaldara tal deber con poderosos instintos y sentimientos; e incluso, en la mayoría de los casos, se encargase de todo. «¿De modo evidente?» –preguntará el mencionado investigador–. Lo que real y objetivamente hay «ahí» es un conglomerado de células, que a su vez son conglomerados de moléculas, con sus intercambios fisicoquímicos, junto a lo cual es posible reconocer las *condiciones de su continuación*; pero que tal continuación *deba* producirse y que alguien deba hacer algo por ello no se desprende de nuestro análisis ni se deja «ver» en modo alguno. Ciertamente, no. Mas ¿es el lactante el que aquí es visto? La mirada analítica del físico no lo contempla *a él* en modo alguno, sino que contempla adrede sólo la parte más externa de su realidad, «filtrada», por cierto[17]. Y, claro está, la visibilidad más clara demanda el uso del órgano de la vista, para el cual está allí. A ese órgano se dirigía nuestro «mira y sabrás». Que tal visión global del objeto posea menos valor de verdad que el residuo que queda de ella tras atravesar el filtro del reduccionismo, es una superstición que sólo se mantiene por el prestigio que con sus éxitos ha alcanzado la ciencia natural más allá de su campo propio de estudio.

Ya sólo queda por analizar *lo que* aquí se ve: qué rasgos –amén de su incuestionable inmediatez– distinguen la evidencia aquí ofrecida de toda otra manifestación de un deber en el ser, haciendo de ella no sólo la primera empíricamente y la más manifiesta intuitivamente, sino también el paradigma más perfecto en cuanto a su contenido, literalmente el prototipo de un objeto de responsabilidad. Descubriremos que lo que la distingue descansa en esa singular relación entre posesión y no posesión de existencia que es exclusiva de una vida que comienza y que impone a la causalidad que la ha originado, y que acaba de comenzar, una obligación para con esa continuidad precisamente, que es el contenido de la responsabilidad. Ahora es preciso mostrar lo que tal situación tiene de particular y ejemplar.

2. *Llamadas menos urgentes de un deber-ser*

a) Aunque ciertamente no es un despropósito, la verdad es que mucho sentido no tiene cuestionarse si el mundo debe ser o no, pues la respuesta, sea afirmativa o sea negativa, no tiene consecuencias. El mundo se encuentra ya ahí y continúa existiendo; su existencia no se encuentra en peligro y, caso de que así fuera, tampoco podríamos hacer nada nosotros por evitarlo. Si lo ha creado Dios, entonces seguramente «debía» existir, pero nosotros no tenemos parte en el cumplimiento de ese deber. Dicho en general: el deber-ser –quizá conocido– de lo que existe por sí mismo e independientemente de nosotros puede ser relevante (así será, sin duda, cuando, como en este caso, esté implicada nuestra existencia) para nuestra conciencia metafísica de si el mundo debe ser de esta o de aquella otra manera,

pues ahí sí habría lugar para una influencia por nuestra parte y, por ende, también una responsabilidad, y esto nos remite al estrecho ámbito de la causalidad humana. Pero tal deber-ser cualitativo, refiérase al mundo o a una parte de él (si a una parte, se referiría también al todo), no es inmediatamente evidente y habría que sacarlo primero a la luz en un argumento ontológico, de cuya innata fragilidad lógica ha dado pruebas nuestra propia investigación al comienzo de este capítulo. En lo fundamental la naturaleza cuida de sí misma, sin preguntarse por nuestra aprobación o desaprobación. El eventual deber de socorrerla en esto o aquello es anónimo y carece de la urgencia del momento. *Uno* debería preocuparse de esto o aquello, pero no precisa y únicamente yo; y no necesariamente hoy, sino quizás a partir de mañana o de algún día en los próximos años. Pues lo que se sostiene por sus propias fuerzas –el mundo tal como es– puede aguardar ante las necesidades inmediatas de los hombres y, en general, a sí mismo se mantiene abierta la posibilidad de que su mejor ser se imponga «antes o después» sobre la deficiente ayuda. Repárese en que lo «mejor» no es necesariamente lo que está por venir; también puede ser algo a conservar frente a otra cosa venidera que fuera peor (como, por ejemplo, la extinción, causada por capricho, de formas superiores de vida).

b) ¿Qué sucede entonces –frente a esta existencia autónoma que ya es– con lo que todavía no es, que nunca fue, pero que podría ser, y que sólo con nuestra ayuda puede llegar a ser? También en este caso habría de tratarse de un *estado* futuro, bien de la naturaleza o bien de la sociedad, y no de existencias individuales (véase más adelante). Si tal cosa se nos presenta como realizable –y no tiene por qué ser el «bien supremo»–, su generación podría ser, sin duda, en la medida de nuestro saber acerca de su deber-ser, tarea de la responsabilidad humana, en bien del todo ya existente y conocido. Nada que (todavía) no exista tiene un derecho a la existencia ni nos plantea exigencia alguna de ayudarle a tenerla (a no ser que hipostasiemos su posibilidad y la convirtamos en una existencia que se halle a la espera en un reino intemporal). Pero la «cosa» del mundo, en razón de la cual debe ser ese estado, es tan poco clara como ya se ha apuntado y es preciso probarla previamente en cada caso concreto. Tal estado es fundamentalmente un estado general; los individuos concretos, todavía no existentes, que lo compongan no son en modo

alguno anticipables. Ni la cuestión de un «deber-ser» *a priori* tiene sentido ni la existencia de ninguno de tales individuos (con respecto al estado, perfectamente intercambiables) está ya incluida en ninguna responsabilidad de futuro imaginable. Más aún, la planificación de un determinado estado (que no sea realizable inmediatamente), por ejemplo de «la sociedad», sólo es posible a condición de ser independiente de la identidad singular de sus componentes. Por eso tiene sentido ciertamente decir que debe haber hombres en el futuro una vez que ya hay «el hombre», pero «quiénes» serán esos hombres, eso es algo que afortunadamente ha de quedar sin decidir. Y afirmar que debe ser éste o el otro, antes de que sea, no tiene el menor sentido[28]. Se puede también acertadamente decir que debe seguir habiendo «libertad» en el mundo (o «responsabilidad», etc.), puesto que los hechos manifiestan su posibilidad ontológica; y con el reconocimiento de tal «deber» abstracto, si las circunstancias lo propician, puede uno reconocer también una responsabilidad concreta por ello. Pero por los actos que esa «libertad» lleve a cabo en su momento, por ellos no hay responsabilidad posible, debido a la esencia de lo que aquí hay que preservar. O, por tomar un último ejemplo: puede decirse que debe haber arte y ciencia una vez los hay (antes no se podría) y que deberá hacerse lo oportuno para que siga habiéndolos; pero las obras de los artistas venideros y los descubrimientos de los investigadores futuros son impredeterminables y, por ende, no constituyen un posible objeto de responsabilidad. La imposibilidad de planificar eso es, precisamente, un componente esencial de aquello de lo que aquí nos sentimos responsables (un recordatorio para quienes crean fundaciones). Sometidas a esta condición de la inconcreción se hallarían también la planificación y la preparación de estados humanos que no se hubieran dado todavía y que superaran todo otro estado anterior, una vez diéramos por supuestos el derecho a la utopía y un poder humano adecuado a ella. En todos estos casos adeudamos al anónimo futuro solamente lo general, no lo particular, la posibilidad formal, no el contenido concreto de su realidad. El gobernante, que se encuentra en el foco de la situación y apremiado por su urgencia, tiene que vérselas habitualmente con responsabilidades mucho más concretas dentro de tales horizontes abstractos, pero sólo en los escasos y críticos momentos en que ha de tomar una decisión en la que está en juego el

ser o no ser de la comunidad se encuentra ante un deber concreto y apremiante. Pero en el ejemplo singular y originario que hemos mostrado como prototipo de toda responsabilidad, no es ésta la excepción, sino la regla vigente en todo momento.

3. La evidencia arquetípica del lactante para la esencia de la responsabilidad

Sobre el fondo de responsabilidades difusas que acabamos de esbozar se destaca por su singularidad la responsabilidad siempre apremiante, concreta e indiscriminada que el lactante reclama para sí. El lactante reúne en sí la fuerza, que se testifica a sí misma, de ser-ya y la implorante impotencia de no-ser-todavía, el incondicional fin intrínseco de todo ser vivo y el tener-que-llegar-a-ser de la capacidad correspondiente. Este tener-que-llegar-a-ser es un «entretanto» –la suspensión del desvalido ser en el vacío del no ser– que una causalidad ajena a él tiene que completar. En la insuficiencia radical de lo que ha sido engendrado se halla prevista ontológicamente, por así decirlo, la asistencia del procreador para evitar su vuelta a la nada, el cuidado de su posterior desarrollo. El engendrar contenía ya la aceptación de tal papel tutelar. Su cumplimiento (que también pueden llevar a cabo otros) se convierte en un deber ineludible para con la precariedad de un ser cuya existencia se halla por sí misma legitimada. Así, el «deber-ser» inmanente al lactante, manifestado en cada aliento, conviértese en un transitivo deber-hacer ajeno, pues sólo otros pueden responder a la exigencia de tal modo manifestada y hacer posible el cumplimiento de la promesa teleológica que el nuevo ser implica. Los otros tienen que cuidar incesantemente de él para que siga alentando; con ello se renueva constantemente su exigencia, hasta que, en cumplimiento de su promesa teleológica inmanente, alcance su emancipación. Su poder sobre el objeto es no sólo el poder del hacer, sino también el poder del no hacer, pero éste sería mortal. Ellos son, pues, totalmente responsables, y esto va más allá del deber general de asistir a otros hombres en su necesidad, cuyo fundamento sería otro que la responsabilidad. La responsabilidad en su sentido más originario y completo se sigue de la autoría del ser, en la que, aparte los engendradores actuales, tienen parte todos aquellos que, no rechazando en su propio caso su *fiat*, aceptan el orden procreador, es decir, todos los que aceptan vivir, la familia humana que existe en cada caso. Por eso, también el Estado, en su ámbito, es responsable de los niños de modo muy diferente a como lo es del bienestar de los ciudadanos en general. El infanticidio es un crimen como cualquier otro asesinato[29], pero un niño hambriento –esto es, dejar que un niño muera de hambre– es un pecado contra la primera y fundamental responsabilidad que puede tener el hombre.

En cada niño que nace la humanidad da comienzo de nuevo frente a la muerte y, por tanto, entra en juego la responsabilidad por la continuidad del hombre. Pero esto es ya demasiado abstracto con relación al fenómeno primario extremadamente concreto que aquí estamos considerando. Bajo esa responsabilidad abstracta –de la que todavía volveremos a ocuparnos– quedaba incluido (suponemos) el deber de engendrar «un» niño, pero no el deber, al menos posible, de engendrar *éste*, ya que su identidad es totalmente imprevisible. Mas es a *éste*, en su individualidad absolutamente contingente, al que la responsabilidad se refiere; es el único caso en que la «cosa» nada tiene que ver ni con el juicio acerca de su dignidad ni con una comparación ni con un contrato. En la causación del ser (la forma más radical de causalidad de un sujeto) reside una cierta deuda impersonal que impregna toda responsabilidad personal frente a un objeto que no ha sido previamente consultado[30]. Codeudores son todos, pues el acto del progenitor estaba ideado genéricamente, no por él (quizás él ni siquiera era consciente de ello); y, por lo tanto, la acusación de los hijos y los nietos de haber descuidado la responsabilidad –la más amplia e inútil de todas las acusaciones– alcanzará a todos los que vivan en ese momento. Lo mismo podría decirse del agradecimiento.

Así pues, el «deber» que se hace manifiesto en el lactante posee una evidencia, concreción y perentoriedad incuestionables. En él coinciden la más extrema facticidad de la identidad individual, el mayor derecho a ella y la más extrema fragilidad del ser. En él queda ejemplarmente mostrado que el lugar propio de la responsabilidad es el ser que se sumerge en el devenir, el ser abandonado a la fugacidad y amenazado de destrucción. La responsabilidad ha de contemplar las cosas no *sub specie aeternitatis*, sino *sub specie temporis*, y puede

perder todo lo suyo en un instante. En el caso, como es éste, de una vulnerabilidad del ser en permanente situación crítica, la responsabilidad se convierte en un continuo de tales instantes.

Este ejemplo primordial no sólo es, por su evidencia y contenido, el arquetipo de toda responsabilidad, sino también su germen[31]; y que su sentido se extiende a otros horizontes de responsabilidad, aunque no lo hayamos detallado aquí, podrá reconocerse en la siguiente exposición de tales horizontes. Hacia allí hemos de dirigir ahora nuestra atención.

CAPÍTULO QUINTO

La responsabilidad hoy: el futuro amenazado y la idea de progreso

I. El futuro de la humanidad y el futuro de la naturaleza

1. *La solidaridad de interés con el mundo orgánico*

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser «omnipotente» *de modo negativo*, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*; pero además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. Incluso si pudiéramos disociar ambas cosas –esto es, incluso si fuera posible para nuestros descendientes una vida que pudiera llamarse humana en un mundo devastado (y en su mayor parte reemplazado artificialmente)–, la rica vida de la Tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encomendada a nosotros, exigiría nuestra protección. Dado que de hecho no es posible separarlas (a menos que convirtamos al hombre en una caricatura) y dado que en lo más decisivo –esto es, en la alternativa «conservación o destrucción»– el interés del hombre coincide con el del resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena en el más sublime de los sentidos, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del *deber para con el hombre*, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista. Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aun en el caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la

esencia humana. En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás.

2. *El egoísmo de las especies y su resultado simbiótico total*

Desde luego, en la elección –que en la lucha por la existencia se plantea una y otra vez– entre el hombre y la naturaleza, el hombre tiene prioridad sobre la naturaleza; y ésta, aun cuando haya sido admitida su dignidad, tiene que ceder ante aquél, cuya dignidad es mayor. En cualquier caso, si se discute la idea de un derecho «superior», la propia naturaleza hace que se imponga el egoísmo de la especie. El ejercicio del poder humano contra el resto del mundo vivo es un derecho natural, fundado únicamente en la posibilidad de ejercerlo. Tal fue en la práctica el punto de vista de todos aquellos tiempos en los que la naturaleza, considerada como un todo, era invulnerable y al hombre parecía estarle permitido, por tanto, hacer un uso despreocupado de ella en las cosas particulares. Pero incluso si en lo sucesivo es tenido por absoluto el deber para con el hombre, ese deber incluye el deber para con la naturaleza como la condición de su propia permanencia y como un elemento de su perfección existencial. Partiendo de esto, decimos que la comunidad de destino del hombre y la naturaleza, comunidad recién descubierta en el peligro, nos hace redescubrir la dignidad propia de la naturaleza y nos llama a preservar, más allá de lo puramente utilitario, su integridad. Apenas hace falta decir que toda interpretación sentimental de este mandamiento es excluida por la propia ley de la vida; ésta, evidentemente, se halla incluida en la «integridad» que hay que preservar y, por consiguiente, tiene que ser conservada. Así es, puesto que la agresión a otras formas de vida está dada *eo ipso* indisociablemente con la pertenencia al orden de la vida, ya que toda especie vive a costa de otras o condiciona su entorno, y por

tanto la mera conservación de cada una de ellas, promovida por la naturaleza, representa una continua agresión al resto del tejido vital. Dicho llanamente: devorar y ser devorado es ley de vida; ley precisamente de la diversidad, que afirma tal mandamiento en aras de sí. (El intercambio de sustancias únicamente con la naturaleza inorgánica –que hubo de ser alguna vez el comienzo de todo– sólo tiene lugar en los órdenes inferiores.) La suma de estas agresiones, que se limitan recíprocamente y que en lo particular van siempre acompañadas de destrucción, es en conjunto simbiótica, aunque no estática, posee todos esos vaivenes y conservaciones que conocemos por el dinamismo evolutivo que precedió al hombre. La dura ley de la ecología (vista por vez primera por Malthus) evitaba cualquier saqueo desmesurado del conjunto por parte de los individuos y cualquier crecimiento exagerado del «más fuerte», de tal modo que, en la variabilidad de sus partes, la permanencia del todo quedaba asegurada. A este respecto la creciente agresión unilateral por parte del hombre no supuso hasta hace poco ninguna diferencia determinante.

3. *La perturbación del equilibrio simbiótico por el hombre*

Solamente con la supremacía del pensamiento y con el poder de la civilización técnica posibilitada por él, *una* forma de vida, «el hombre», se ha colocado en situación de poner en peligro a todas las demás formas de vida y, con ellas, a sí mismo. No pudo «la naturaleza» incurrir en mayor riesgo que el de hacer surgir al hombre. La idea aristotélica de una teleología de la naturaleza *(physis)* puesta al servicio de sí misma e integrada en el todo, queda refutada por esta situación que ni el propio Aristóteles pudo en su tiempo sospechar. Para Aristóteles la razón *teorética* en el hombre era algo que se eleva por encima de la naturaleza, pero cuya actividad contemplativa no le ocasiona daño alguno. El intelecto práctico emancipado, que la «ciencia» –la heredera de aquel intelecto teórico– ha hecho posible, opone a la naturaleza no sólo el pensamiento, sino también su acción, de una manera tal que ya no es compatible con un funcionamiento inconsciente del conjunto. En el hombre la naturaleza se

ha perturbado a sí misma, y sólo en la capacidad moral de aquél –cuyo origen también está en la naturaleza– se abre la incierta posibilidad de un ajuste de las convulsiones provocadas en su homeostasis. Hay algo aterrador en el hecho de que ésta debe ser ahora tarea de los hombres, o, dicho más modestamente, aquella parte de su tarea que les resulta visible. Con relación a las dimensiones temporales de la evolución, o incluso a las de la historia humana, mucho más cortas, esto supone un vuelco casi repentino en el destino de la naturaleza. La posibilidad de tal vuelco radicaba en el saber y el querer independientes del mundo que con el hombre irrumpieron en el mundo; pero su realidad, tras una lenta maduración, se hizo repentinamente presente. En este siglo se ha alcanzado el punto, durante largo tiempo preparado, en que el peligro es evidente y crítico. El poder, unido a la razón, lleva asociada la responsabilidad. Desde siempre se ha entendido así en el ámbito intrahumano. La reciente extensión de la responsabilidad, más allá de ese ámbito, al estado de la biosfera y a la futura supervivencia de la especie humana es algo que viene sencillamente dado con la ampliación de nuestro poder sobre tales cosas, que es en primer lugar poder de destrucción. El poder y el peligro hacen manifiesto un deber que, en virtud de la inexcusable solidaridad con el resto de las cosas, se extiende, también sin un consentimiento específico, desde el ser propio al ser general.

4. El peligro desvela como deber primario el «no» al no-ser

Repitamos: el deber al que aquí nos referimos no ha llegado a hacerse manifiesto hasta que su objeto no ha sido puesto en peligro. Antes no habría tenido sentido alguno hablar de él. Lo que está en juego pide la palabra. Lo siempre dado, lo aceptado como evidente, lo que nunca se pensó que hubiera de precisar nuestra acción –que hay hombres, que hay vida, que hay un mundo–, eso aparece súbitamente alumbrado por la luz tormentosa de los actos humanos. Precisamente a esa luz aparece el nuevo deber. Nacido del peligro, demanda necesariamente, lo primero de todo, una ética de la conservación, de la custodia, de la prevención, y no del progreso y

del perfeccionamiento. A pesar de la humildad de tal meta, difícilmente pueden bastar sus mandamientos, que quizás demanden sacrificios mayores que cualquiera de los mandamientos que hasta ahora pretendían la mejora de la suerte del hombre. Dijimos al comienzo del capítulo anterior que el hombre, que ya no es simplemente el ulterior ejecutor de la obra de la naturaleza, sino también su potencial destructor, tiene que asumir en su querer un «sí» global e imponer a su poder un «no» al no-ser. El poder negativo de la libertad comporta que la licitud y la no licitud vengan antes que el deber afirmativo. Esto es sólo el inicio de la moral y, evidentemente, resulta insuficiente para una doctrina positiva del deber. Por fortuna para nuestra empresa teórica, y para desgracia de nuestra situación presente, no necesitamos aventurarnos en una teoría del *bonum humanum* y del «hombre ideal» que debería deducirse de un conocimiento de su esencia. Por el momento, todo trabajo en torno al hombre «auténtico» pasa a un segundo plano frente a la mera salvación del *presupuesto* de ello: la *existencia* de la humanidad en una naturaleza aceptable. El peligro total del actual momento histórico nos empuja a retroceder desde la *cuestión* siempre abierta acerca de *qué* debe ser el hombre –cuya respuesta es variable– al primer *mandamiento* que se halla siempre en la base de aquella cuestión, pero que hasta ahora no se había hecho presente; *que* debe ser, y ser en cuanto hombre. Este «en cuanto» introduce la esencia –lo que de ella sabemos o sospechamos– en el imperativo de «que debe ser» como razón última de su incondicionalidad, y la observancia de ese imperativo ha de evitar que el abismo de sus víctimas engulla también el soporte ontológico; esto es, ha de evitar que la existencia ónticamente salvada deje de ser humana. Dada la dureza de los sacrificios que podrían ser necesarios, es posible que éste sea el aspecto más precario de la ética de la supervivencia que ahora se nos impone. Queda aún por decir algo más sobre esto: es una cresta montañosa entre dos abismos, donde los medios pueden destruir el fin. Tenemos que recorrer esa cresta a la incierta luz de nuestro saber, atendiendo a aquello que el hombre ha hecho de sí tras siglos de esfuerzos culturales. Pero no se trata ahora de perpetuar o elaborar una determinada imagen del hombre, sino primeramente de mantener abierto el horizonte de la *posibilidad*, horizonte que en el caso del hombre viene dado como tal con la

existencia de la especie y –si hemos de dar crédito a la promesa de la *imago Dei*– siempre ofrecerá nuevas posibilidades a la esencia humana. Así pues, por el momento lo primero es el *«no» al no-ser* –y en primer lugar al del hombre–; con ello, la ética de urgencia para el futuro amenazado tiene que convertir el *«sí» al ser* –que para los hombres se convertirá en obligación para con el conjunto de las cosas– en un acto colectivo.

II. La amenaza de desastre entrañada en el ideal baconiano

Todo lo dicho será válido si, como aquí suponemos, vivimos en una situación apocalíptica, esto es, ante una catástrofe universal inminente si dejamos que las cosas sigan su curso actual. Acerca de esto hemos de decir ahora algo, por más que sea harto conocido: que el peligro procede de las desmesuradas proporciones de la civilización científico-técnico-industrial. Lo que podemos llamar el programa baconiano –poner el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre– ha carecido desde el principio, en su realización por parte del capitalismo, tanto de la racionalidad como de la justicia con las que de suyo hubiera sido compatible. Pero el dinamismo del éxito, necesariamente conducente a una producción y un consumo desmedidos, se habría impuesto seguramente en cualquier sociedad (pues ninguna está formada por sabios), dados los cortos plazos con que se fijan las metas y dada sobre todo la imposibilidad de predecir las proporciones del éxito.

1. La amenaza de catástrofe por el exceso de éxito

El peligro de catástrofe que comporta el ideal baconiano del dominio sobre la naturaleza a través de la ciencia y la técnica radica en la magnitud de su *éxito*. Este éxito es fundamentalmente de dos tipos: económico y biológico. En la actualidad es manifiesto que la conjunción de ambos conduce necesariamente a la crisis. El éxito económico –durante largo tiempo el único percibido– consistió en