

## A ÉTICA OU O PREGUNTAR POLO BEN

Alfonso Pérez de Laborda\*  
Facultade de Teoloxía San Dámaso  
Madrid

Enrique Rivera de Ventosa, doce amigo  
*In memoriam*

### I

Non vou dicir nestas páxinas por onde discorreu a ética no século XX, nin tampouco vou facer unha prospectiva dos camiños que seguirá no século XXI, como non sexan senón os comentarios necesarios que nos saian ó paso sobre as distintas éticas posibles, xulgándoas desde o que puidera chegar a ser a que aquí se presenta, se é que, finalmente, se formula unha ética, aquela que me parece fundadora para o hoxe que vivimos. ¿Que temos que indicar sobre a ética? ¿Como podería acontecer que nada tiveramos que dicir sobre ela?<sup>1</sup>

Mais, ¿Que é a ética? Comezarei por unha distinción neta entre moral e ética. Platón dicía con razón que de palabras non se discute. Aquí entenderei moral no sentido do que concirne ó comportamento, e ética será a filosofía da moral. Moral, pois, sería o que toca ó esforzarse nun xuízo, un discernimento crítico do quefacer, dos quefaceces, os comportamentos realizados, e tamén a pregunta polas condicións do que facer, dos comportamentos por realizar —por algunhas desas condicións, seguramente—; o seu labor estaría en busca-los criterios para xulgar eses quefaceces, tomándoos cada vez nos seus contidos inmediatos. Polo

\* Catedrático de Antropoloxía Filosófica.

<sup>1</sup> Este texto vén tras outros anteriores dos que quere continua-lo pensamento e sen os cales dificilmente poderá ser ben comprendido. A eles remito: "Leibniz y la innecesariadad mundanal de Dios", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XII (1985), 45-65; "Racionalidad, realidad y verdad", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XIX (1992), 5-40; "El hombre, metáfora de Dios, o la primacia de la metáfora en el hablar sobre Dios", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXI (1994), 105-134; "Teoría de la verdad: Sobre ciencia y verdad", *Diálogo filosófico*, 38 (1997), 203-214; "De si hay Dios. Breve tratado filosófico sobre si hay Dios", *La Ciudad de Dios*, CCXII (1999), 527-597; "Sobre qué Dios es el que hay: ¿analogía del ser o univocidad del ente?", *Revista española de teología*, LVIV (1999), 385-411; "De qué decir del ser del Dios que hay desde la analogía" (que espero que se publique algún día); "¿Hablar de Dios un filósofo? Sí claro", *Revista Católica Internacional Communio*, 20 (1999), 40-59; "¿Hay Dios?", *Alfa y omega*, 11 novembro 1999, pax. 5; "La metáfora de los tres lugares", relatorio no Congreso habido na Facultade de Teoloxía San Dámaso, do 16 ó 18 de febreiro de 2000 (de próxima publicación); "La plenitud del ser, o la búsqueda de la verdad" (de próxima publicación).

tanto, no referente á moral, sempre haberá dúas vertentes: a pregunta insoslaible e persistentemente renovada polo *qué facer*, repetida en cada situación nova e cambiante, e as respostas obtidas e asentadas, que se fan hábito, costume, algo aceptado como o que semella obvio e cotián, o *quefacer*. Pero, logo, reflexionamos con coidado sobre todo iso, o conxunto enteiro dos faceres que facemos, internándonos así no terreo da moralidade; e levada a reflexión a un grao amplo de xeneralidade, máis aló da consideración particular do *qué facer* e do *quefacer*, da pluralidade do *qué facer* e dos *quefaceres*, máis aló da concreción de *quefaceres* feitos comportamento —polo tanto, feitos corporalidade—, máis alá das consideracións do suxeito dos comportamentos, no lugar onde se tenden os alicerces nos que, ó cabo, todo aquilo se construíu e se relaciona, comezamos a construí-la ética; nótese que, desde aí, a moralidade comeza a aparecérsenos aínda como discernimento e ligazón cos nosos comportamentos e coas nosas corporalidades, por máis que busque xa xeneralidades; por iso, aínda nos sabe a pouco, quixeramos ir alén. Consequientemente, nun lugar que vén logo, a filosofía de toda aquela práctica sería a ética; unha nova práctica, pero, esta volta, práctica de reflexión, de busca de alicerces, de punto arquimedeano, se o houber e o atopasemos. A ética, a filosofía da moral: a consideración dos fundamentos últimos do *qué facer* e do *quefacer*, a reflexión sobre isto no grao filosófico da xeneralidade fundadora. Para principiar coa ética,

entón, haberá que comezar a falar do *qué facer* e do *quefacer* desaparegándonos das súas concrecións, buscando os motores últimos que os fan posibles, que lles dan o seu sustento último, a súa coherencia, se é que a tiver e fosemos quen a albiscala.

É obvio que aí, nesa práctica, coma en todo o demais da nosa acción racional da razón práctica, hai preguntas e respostas sobre *qué facer*, pensamos —ou non pensamos— *qué faremos*, e logo, tralo *facer*, vendo *qué* ocorre, os seus resultados e consecuencias, instalados xa no *quefacer* —satisfeitos con el, quizais, aínda que poida tamén que moi insatisfeitos—, pensamos o que fixemos, se ben, evidentemente, antes desa reflexión xeral, hai un *qué facer* e o *quefacer* que se fai hábito, polo que nos atopamos coa corporalidade do *quefacer*, damos co *quefacer* feito corporalidade, coa práctica do *facer* que se nos fai corporalidade. Por iso, a ética é o que vén despois desa práctica, e porque esta se deu antes.

Emporiso, cómpre notar que tamén ela é unha práctica, unha práctica de reflexión, reflexión filosófica sempre; tamén ela é unha acción racional da razón práctica. Primeiro dáse a pregunta polo *qué facer*, despois a acción do *quefacer*, e logo, evidentemente, é aí, nesa práctica, onde comeza o estadio da reflexión: *¿que farei?*, *¿que fixen?*, *¿está ben o que fixen?*, *¿foi conveniente o que fixen?*, *¿foi inconveniente?*, *¿podo facer mellor o que fixen?*, *¿como farei ben o que teño que facer?*, *¿haberá algunhas condicións para ver*

de qué xeito facer ben iso que hei facer?, ¿onde están as razóns ou as causas de por qué foi mal feito iso xa feito? Un continuo preguntar con respostas que levan a novos quefaceres que, pola súa vez, vanse facendo corporalidades. Pero un continuo preguntar que non só é individual, aínda que así formulara ata o de agora as preguntas, senón que tamén é societario: ¿que faremos?, ¿que fixemos?, ¿foi conveniente o que fixemos?, ¿podemos facer mellor o feito?, ¿como faremos mellor o que temos que facer?, ¿haberá algunhas condicións para isto?, ¿onde están as razóns ou as causas de por qué se fixo mal iso que xa está feito? Porque, evidentemente, hai non só un qué facer e un quefacer individuais, senón que hai un qué facer e un quefacer colectivo, societario, o cal tamén queda feito hábito nas corporalidades. Sen esquecer que a ética, en definitiva, ten que ver de maneira decisiva coas preguntas en plural, para este comezo da indagación, empañareime sobre todo coas preguntas en singular. A conxugación en plural queda, como un reto, para máis adiante.

Encontrámonos así nunha primeira reflexión, non tanto na reflexión do qué facer que se me converte en quefacer, senón sobre todo, despois, nas voltas que dou sobre iso feito, sobre se pode melloralo, sobre cómo facer no presente e no futuro, buscando sempre algunhas pautas xerais de actuación, se as encontrase, se as houber. Pero xa de primeiras, nesa palabra, 'melloralo', hai un contido de mellor, é dicir, algo que ten unha relación directa e esencial

co aínda nin sequera mencionado, o bo: mellor, podo facelo mellor, é dicir, podo facelo máis-bo.

¿Que significaría ese mellor, máis-bo? Varias cousas; unha delas: eu imaxinei, desexei e falei do qué facer e fíxeno, e despois, quizais, a realización non foi exactamente o que imaxinara, desexara e falara; imaxinárao e desexárao mellor do que logo me saíu, así que hai aí un malfacer do quefacer, e de novo incluso, indo máis atrás, quizais se trate dun malfacer do mesmo qué facer. Pero, entón, vindo xa desde a reflexión do qué facer, toda reflexión sobre o quefacer, o feito e o que imos facer porque se nos conformou xa como práctica do quefacer, tanto cando sexa mirando cara ó pasado coma cando sexa mirando o presente ou o futuro, entramos sen ningunha dúbida na reflexión do mellor e do peor e, polo tanto, aínda que sexa dun xeito vago, inexperto, esbozado, nunha reflexión do bo e do malo.

Polo de agora, tal vez non sexa máis que unha comparación coas imaxinacións e desexos previos, o que pensamos antes do cara a ónde nos había levar ese qué facer meditado; unha comparación, unha reflexión, unha crítica do ónde nos levou, que de seguro non era enteiramente o que esperabamos, que era peor do que esperabamos ou, ó contrario, poida que fora mellor do que criamos que ía ser. Sempre un xogo de comparacións entre o imaxinado e desexado co que entendemos ter realizado. En todo caso, pois, hai sempre como comezo da reflexión unha

comparación con esa imaxinación primeira, feita de primeiras, polo que nela nos vemos, de entrada, con palabras que veñen entretrecidas con mellor ou peor, bo ou malo; en comparación, pois que aínda, certamente, non é ben e mal, unicamente é mellor-do-que, mellor do que esperaba, ou peor-do-que, peor do que cría, sen embargo, xa entramos en consideracións de mellor e peor, máis-ben e menos-ben do que eu agardaba, do que quixen.

Toda reflexión, toda pregunta sobre o qué facer e o quefacer, polo tanto, está tinguida con esa tonalidade do *mellor-peor* e, se ben aínda de maneira moi vaga, do *ben-mal*. Na esencia mesma de cómo se realiza na nosa práctica o acto de preguntar reflexivamente buscando respostas para a nosa acción, dáse esa esencial comparación entre previsións e resultados, entre desexos e consecucións, entre imaxinacións e corporalidades.

Así, parécenos un apuntamento de moralidade, un paso máis alá da moral, se por esta entendémo-lo referente a cada unha das accións que foren, o xuízo apegado aínda ás prácticas producidas, e se por moralidade, en cambio, agora entendemos un primeiro esbozo da necesidade dunha maior xeneralidade na reflexión sobre iso que nos semellou como mellor e peor, bo e malo. Sen embargo, moralidade aínda non sería ética, estaría demasiado apegada aínda ó qué facer e ó quefacer. Ética, pois, sería a moralidade tomada como reflexión, a reflexión xeral sobre ela. Moralidade sería a reflexión que

estamos facendo sobre o qué facer, e o quefacer do xa feito, pero non tomados en cada unha das súas accións, senón nun principio de xeneralidade; unha reflexión na que se nos aparece aquilo que ten que ver con quen é o facedor dos comportamentos e das reflexións sobre eles. Moral sería, en cambio, un esbozo xa de reflexión sobre o qué facer e o quefacer, pero na concreción particular dos seus contidos específicos. Moral, moralidade e ética, polo tanto, teñen que ver sempre xa coa reflexión, nunca son pura concreción do qué facer ou do quefacer, senón a reflexión sobre eles, nun subir e baixar continuos na escala da xeneralidade. Moral e moralidade terían que ver coas cuestións do qué facer e do quefacer; ambas se diferenciarían só no grao de xeneralidade co que as abordarían, aquela na especificidade de cada unha, de cómo nos enfrontamos a eses actos específicos que realizamos, esta nas xeneralidades de qué sexa iso de 'qué facer' e 'quefacer' que facemos e do seu alcance, e de cómo estas inflúen e se converten en acción nosa, de cómo nos enfrontamos a eses actos xerais que realizamos. Ética —acabamos de apuntalo e ímolo ver en seguida— aínda que construíndose con elas, é outra cousa.

Agora ben, no que iamos dicindo ata agora apareceunos xa algo que nos é dado como un *en-esperanza*. Miramos con coidado o que iamos facer e esperabamos certos resultados, o que nos levou á acción, mais obtemos uns resultados que de maneira moi normal non se corresponden por enteiro coas nosas

esperanzas. Actuabamos, por así dicir, en-esperanza. Logo, nun acto posterior, cando reflexionamos —xa o vimos—, vémonos impulsados a falar de mellor ou peor, precisamente cando poñemos en comparación aquilo que se nos daba en-esperanza con iso obtido *en-realidade*. Pois ben, é nese xogo entre o en-esperanza e o en-realidade onde se nos dá o xogo de mellor-peor, e en puro esbozo dásenos xa o xogo de ben-mal.

Pero unha esperanza que por veces tamén ocorre que se nos quedou curta. Porque pode suceder que o que aconteceu como froito do noso actuar foi mellor do que criamos. Estas consideracións ábrennos a un diálogo, unha retrocesión constante, entre o que esperabamos e o que resultou, entre o en-esperanza e o en-realidade. Desde esas iniciais esperanzas podemos imaxinar novas preguntas de qué facer e, actuando, alcanzar novos quefaceres que responden a esas esperanzas, e, quen sabe, xa como en segundo grao, puidera ser que esas esperanzas se nos quedaran en pouco, porque nos decatamos de que podemos máis, somos capaces de mellor, de mellorar —e tamén de empeorar, é evidente—, e así aparécenos que o en-esperanza non é un dato inamovible que se nos dá de primeiras, porque nós podemos aumentala nosa esperanza, alimentar máis e máis o noso en-esperanza do noso preguntar e do noso responder actuando como cramos conveniente en busca do en-realidade.

Pero, vista esa posibilidade de quefacer mellor, o empeorar é tan ob-

vio que, en seguida o vemos, a acción que cara a aquel nos leva non nos completa; o empeorar é unha posibilidade real e absoluta, sen dúbida, e en moitas ocasións a única; pero esa esperanza na imaxinación, no desexo, fainos que sexa, certamente, o melloramento, o *amelloramento*, o que nos tensa, o que nos fai vibrar, o que ansiamos considerar como máis propiamente noso, aquilo polo que actuamos. E, se así vale dicir, entre o *apeoramento* e o *amelloramento*, este último vai por diante en canto que nos toma por de dentro asentando en nós, pois énos un reto, énos unha posibilidade que debe sen ningunha dúbida conseguirse, dándose en nós, polo tanto, como unha carreira cara a ese amelloramento, cara ó que é mellor, cara a comportamentos, cara a novas preguntas de qué facer, cara a novos quefaceres, corporalidades, relacións e criterios, cara a pensamentos e críticas de pensamento que nos abren portas (non debería ter utilizado esta metáfora, pois daría a impresión de que, previamente á nosa acción e á nosa reflexión subseguinte, as portas estaban aí, e non é ese o caso), que nos abre un mundo (tampouco debería dicilo así, porque parece entón que só poderíamos imaxinar mundos posibles, o que tampouco é o caso, porque na mesma esencia da nosa imaxinación está o non nos cinguir ó posible, senón o pensar e desexar ardentemente mundos imposibles), por iso, será mellor dicir: que, índonos alén do meramente mundanal, ensánchanno-la realidade, dándonos novas posibilidades de xogo, de xogo de realidades. Dito

nunha palabra: temos vontade de amelloramento.

Nótese, polo tanto, que xa pasamos aquí do *mundo á realidade*, un paso que de forma ineludible só se realiza a través de nós, '*corpo de home*' —na súa unidade-dual de corpo de home e corpo de muller—, e do que este significa, incluíndo a construción das súas corporalidades. Sendo así, a ética en ningún caso é labor mundanal, que se dá dentro do mundo e o conxunto das súas posibilidades, senón que se nos dá no acceso á realidade.

Aí sería, pois, onde se nos vai suscitar, onde se nos está presentando xa o problema da moralidade. Desexos, imaxinacións, construcións que nos estiran; que tiran de nós na acción, para a acción, que nos fan producila, que nos levan cara a adiante, que se converten en relacións con outros, con nós mesmos, que se converten en corporalidades, que son xa construción creativa de realidade. E alí é onde está formulado o problema do amelloramento, o problema do mellor, do cómo pasar deste amelloramento —que sería aínda consideración primeira da moralidade das nosas accións— a unha consideración real da moralidade, xa non co mellor, co amelloramento, senón co ben. Aí é, se cadra, onde está o paso da moralidade, ou desa moralidade primeira, á filosofía da moralidade, á ética, a falar do ben.

¿Por que falar de ben? De primeiras, quizais, falaremos de ben porque falamos de mal, porque falamos de

peor, de apeoramento, porque falamos de confusión, porque falamos de malos resultados, porque falamos de que non construímo-lo que desexabamos e non imaxinabamos, ou que imaxinabamos e non desexabamos; porque as cousas non nos resultan segundo as nosas esperanzas, porque o en-realidade decepciona o en-esperanza. Pero isto significa entón que as nosas esperanzas están aí, diante nosa, roídas polos nosos desexos e imaxinacións que xamais cesan. Por iso encontramos que algo hai que cambiar na nosa práctica, e temos que cambiar porque, se non, todo o edificio caería pola súa base, e ese edificio é nin máis nin menos que o noso concreto edificio '*corpo de home*', arrastrado sempre —case sempre, mellor— pola ansia anhelosa do amelloramento. Por iso, o paso do en-esperanza ó en-realidade é o que nos abre un portelo á consideración non xa de mellor, de amelloramento, senón de ben, dándoseno-lo ben, polo tanto, entrando nese en-realidade. Todo isto, evidentemente, nun xogo sutil entre razón e vontade.

Porque, é claro, para iso, para ese apeoramento, non pagaría a pena tanto buscar, tanto preguntar, tanto esforzo de actuar, porque o noso empeño non levaría a nada, non desembocaría en ningures. Pero mirémolo máis polo mítido: ¿non pagaría a pena qué? A resposta xorde axiña: non pagaría a pena *ser*, non pagaría a pena ese longo proceso de ir sendo que desemboca en ser de verdade na realidade. É esencial considerar, pois, que descubrimos e

sabemos ben que somos capaces de máis, que somos capaces de mellor. E esa capacidade que temos, que se nos dá, que se nos esixe, que está implícita na carreira infatigable do preguntar e do responder na acción, que fai parte esencial da nosa práctica, non se nos esixe desde fóra, senón que, ó contrario, nós mesmos nola esiximos para a creación diso que somos: 'corpo de home', porque o decisivo deste non é iso que mundanalmente se lle dá nos seus constrinximentos constitutivos, senón iso que son os enormes graos de liberdade que o constitúen, de xeito tal

que o 'corpo de home', vindo de aí, dos seus constrinximentos, non mira xa ningún pasado evolutivo, senón un futuro creador, con liberdade creativa, dándose naquel o paso definitivo do mundo á realidade. O 'corpo de home', coas súas relacións cos demais e as corporalidades que produce, é o lugar no que dá ese paso: sendo unha parte do mundo, o 'punto vermello' da árbore da evolución<sup>2</sup>, ábrese connosco á realidade, ábrese-no-la realidade; vendo o en-realidade, como antes dicíamos, facémonos creadores de realidade. Por iso, o xogo entre o en-esperanza e o en-



*Home nunha paisaxe.* Alberto Giacometti, 1958.  
[somos figuras nunha paisaxe, como me gusta dicir.]

-realidade é así parte esencial desa creación productiva de realidade, máis alá do que, xa desde agora, non nos é senón (mero) mundo.

Este xogo creador ten que ser, xa que logo, unha creación de ben.

Pero, ¿que significa unha creación de ben? Porque creamos, creamos realidade, creamos relacións corporais, creamos relacións con nós mesmos que van configurando iso que somos como 'corpo de home', internamente e nas nosas relacións societarias, creamos corporalidades; somos figuras na paisaxe, como me gusta dicir. E ¿de que maneira pode aí aparecer o ben, ten que aparecer o ben, aparece o ben? Un primeiro barrunto disto obtense na consideración de que nos encontramos anteriormente diso mellor, de que podemos mellor, de que sabemos mellor, de que queremos mellor, do amelloramento contraposto ó empeoramento; dese dicirnos a nós mesmos de contino: fagamos mellor, actuemos mellor, creemos mellor, convencidos de que aí está o noso ser futuro, o noso verdadeiro ser. Un ser, ademais, que en ningún momento deixou de ser 'corpo de home'.

Tódalas consideracións de moralidade non nos marcan aínda de xeito preciso a dirección do ben, pero vemos xa algo decisivo, que teñen como notas esenciais ser algo que non se nos dá en estaticidade, é dicir, niso que nos ofrece

o mero estar no mundo, no puro e mero ser derivado do feixe de constrinximentos que conforma o noso 'corpo de home' —o lugar, pois, onde os constrinximentos, en sorprendente novidade, se abren como liberdade, o lugar onde se dá o paso, profundamente mesturado, de ser-mundanal a ser-en-realidade—, senón que o ben se nos dá no ser, no ser en-realidade. Así, o ben relígaseme co ser, quizais non sexa senón outro nome do ser, a consideración do mesmo ser desde outro respecto, dos aspectos do en-realidade que se dan no seu xogo co en-esperanza.

Porque nesa fluxión, nesa fluencia do ir sendo, que dándonos un en-realidade nos abre á realidade, somos, é dicir, imos sendo. Mais, ¿imos sendo, que? Ser; queremos ser e imos sendo plenitude de ser. Imos camiñando, si, pero ¿cara a onde? Cara a esa plenitude de ser: o 'corpo de home', nas súas propias relacións, nas relacións con outros, na produción das corporalidades, camiña en dereitura a unha plenitude de ser. Consecuentemente, esa plenitude de ser que de forma tan creativa se nos presenta á reflexión, preséntasenos na realidade como o ben ó que aspiramos. Mellor, quizais, o ben que nos aspira.

É verdade que alguén pode dicir que non, que aí non se dá senón un puro relativismo —ou, peor aínda, unha mera chanfaina de palabras—, que o amelloramento ó que nos referi-

2 Remito ás miñas páxinas: "Sobre dónde existe el 'árbol' de la evolución de los seres vivos", en *Origin of Intelligent Life in the Universe*, Villa Monastero, setembro 28-outubro 1, 1998, Varenna (Lecco) Italia (de próxima publicación); e, simplificado: "Atapuerca y el árbol de la evolución", *Alfa y omega*, 8 xullo, 1999, páxs. 3-5.



mos non é senón unha maneira de falar. É posible, pero coído que non é real, e non creo que poida ser así polas relacións que a realidade ten coa verdade. Poida que se diga que son eu, que somos nós os que impoñemos dirección ó amelloramento. Non o dubido, pero ben que así fose, o decisivo está en que, aínda que se cadra só desa maneira, xa a ten; por creada de cabo a rabo por nós que fose esa imposición, sen embargo, con todo e con iso, marca decisivamente o noso reflexionar e o noso actuar, e márcao con algo que semella ser unha dirección, como mínimo un esbozo dun cara a ónde na resposta.

## II

¿Cómo establecer de forma cabal a relación entre ser e ben? Máis atrás quedaba só insinuada, pero aínda, creo, non ben establecida; con todo, o dito anteriormente pode ser interesante no que, buscando, atopamos.

Falabamos do amelloramento, do mellor, si, pero aínda non queda fundado o ben. Funda a ilusión, polo que acontece, entón, que a ilusión ten que ser ilusión de mellor, debido a que, vivindo de ilusións como vivimos —pode dicirse que o ‘corpo de home’ é un animal de ilusións—, ¿pódese ter ilusión polo peor? Mellor indica unha comparación, mais aquí só é como un primeiro grao onde aínda non hai outro termo para comparar; falamos de mellor pero parecería que non temos termo de comparación verdadeira, sendo unha ilusión de mellor-ca-antes.

Pero así, sen dúbida, mellor indica xa unha dirección, un camiño, unha fluencia, que nos vén situada no tempo das nosas ilusións, pois nel é onde efectuámo-las comparacións entre o que se nos daba en-esperanza e o que obtivemos en-realidade. Unha fluencia que sinala algo; quizais iso que sinala sexa, precisamente, o ben, en todo caso algo que parece estar máis alá do que temos ó alcance dos nosos faceres, e que no camiño da fluencia, no xogo dos en-esperanza e os en-realidade, semella indicar sempre un máis alá dos nosos en-realidade. Con ese mellor, pois, dáse unha sinalización, pero aínda non queda claro cara a ónde sinala. En todo caso parece sinalar un ‘ben ilusionante’. E temos vontade dese ben ilusionante.

Pero podemos ir máis aló, pois quédanos sempre unha posibilidade, a de reflexionar sobre quén somos nós, quén somos ó ser iso que somos: ‘corpo de home’, xa que todo o que imos dicindo nestas páxinas ten que ver con el, sae del, é a súa acción, a súa reflexión. Por iso, unha antropoloxía adecuada ó que en realidade somos creo que pode ofrecérno-la luz que buscamos. Desexo e imaxinación son compoñentes esenciais do ‘corpo de home’, e polo xogo que eles nos dan precisamente dicimos esa palabra: mellor; precisamente falamos de amelloramento. Así pois, o desexo, a imaxinación e a palabra, a acción e o preguntarse por ela, recollidas e rexidas no que pode pola razón e levadas adiante pola vontade, son as que sinalan en nós a

dirección do noso camiño, e serán elas seguramente as que nos indiquen iso que ventamos ó final da dirección sinalada, abríndosenos así o camiño que nos leva da ilusión anhelada á realidade, do 'ben ilusionante' ó ben, o cal ha quedarnos marcado para sempre con ese trazo distintivo, precioso, de ser unha ilusión anhelada, de ser algo querido con sede de vontade.

¿Todo unha mera imaxinación? Quizais, repito. Pero ¿é que o 'corpo de home' ten (meras) imaxinacións? É obvio que en todo o demais non, ¿será posible que só aquí —e nalgúns outros puntos que nos tocan de preto, polos que discutimos con paixón, nos que se nos enche a vida— as teña? Os desexos e as imaxinacións son os que nos fixeron vivir, fannos vivir, farannos vivir, dannos vontade de vivir, porque vivir é nin máis nin menos que estar cargado de proxectos, imaxinacións e desexos, o resto, sabémolo, é malvivir. Por eles somos creativos, capaces de quere-lo imposible, e de alcanzalo tantas veces. Endexamais nos deixaremos reducir ó xogo dos posibles: o imposible é o que dá ás decisivas á nosa capacidade de creatividade. Os posibles serían os nosos constrinximentos, o imposible a nosa liberdade. E temos sede de liberdade, temos sede de imposibles, temos vontade de imposibles.

Pois ben, quizais nesa sinalización cara a un máis alá ó que podemos ilusionadamente ir é onde está a proximidade ou a igualdade ou o ser outro nome diso que habemos ser, que desexamos ser, que haberemos de ser por-

que aí está o noso ser futuro, o noso verdadeiro ser, e un ser, ademais, sabémolo xa, que en ningún momento deixou de ser 'corpo de home'.

Pero iso significa que o ser é tamén un ser máis alá. É unha fluencia do que vai sendo, pero que nos leva a un definitivo ser; mais un definitivo ser, ¿de que?, ¿de quen?, ¿como? Imos indo, e ese ir indo vainos facendo ser. Hai como un máximo, unha plenitude onde seguir sendo no ser, de ser un si mesmo que nos saca desa fluencia que é a fluencia puramente temporal, porque certamente unha fluencia puramente temporal no ir sendo lévanos de xeito decisivo á corrupción ou á morte —á corrupción e á morte de toda anhelosa ilusión—, e aí, desa fluencia, xorde un desexo de ser, unha vontade de ser, de chegar a ser plenamente, de ser en definitiva unha realidade de ser, e esa realidade de ser sería o que nos marca o ben ó que aspiramos, o cal sería así outro nome desa realidade de ser definitiva, de ser en plenitude. Definitiva no sentido de lugar aspirante, que nos aspira contra si, como ideación máxima, como desexo absoluto, como un lugar último ó que merece a pena ir para ser, o para qué derradeiro de todo facer, o lugar da nosa plenitude, o lugar do noso descanso. Ese ser que desta maneira non é xa meramente un ser temporal, que non é unha ultimidade na temporalidade, senón unha ultimidade na posesión de si, unha ultimidade na plenitude do amelloramento; e esa ultimidade precisamente non se

presenta na frecha do tempo, senón, se vale dicilo así, na frecha do ben.

A plenitude de ser é o noso máximo ben. É o ben definitivo que nos constitúe, e quizais isto si sexa unha apertura ó ser e, asemade, noutro respecto, unha apertura ó ben. E como obvia e evidentemente ese ser que somos, ese ser último, pleno, definitivo que aspiramos a ser e que nos dá o noso propio ser, propio, meu, que nos aspira, ese ser é observado, é dado por un Ser, un ser con maiúscula, un acto de ser que nos fai ser iso que somos, podemos falar da plenitude do noso ser. Se iso é así, como creo que o é, como creo é razoable pensar que o é, porque o ser que somos ten evidente necesidade de fundamento, entón ese acto de ser que somos é doazón do Ser; por iso, ese ser que somos é un ser dado, un ser en plenitude, e da mesma, noutro respecto, é tamén o ben, e nese mesmo respecto acontece que o Ser é tamén o Ben.

Segundo imos vendo, o ben estaría ligado así con iso que se nos dá no ser; o ben aí estaría, pois que finalmente o que se nos dá é o ser. É verdade que como imposible-posibilidade témo-lo dado desde o principio, xa que sómo-lo que somos, 'corpo de home', coas infinitas posibilidades desexosas, imaxinativas, de fala e sentido, que se nos dan, que nos permiten aspirar ó imposible, crealo, e que, polo tanto, se nos dan de maneira que enxergamos máis, sempre máis. Pero ¿máis que?: a posibilidade de ser, mesmo de aspirar a se-lo imposible, a ser en plenitude. Pero, ¿de ser,

que?: quen imos sendo, e de selo de verdade, de selo finalmente de verdade, e deixárnolo ser de verdade, na plenitude dos anos, na 'completude' da vida, como se dicía dos vellos patriarcas. Ser é decisivo para nós, mais queremos que só sexa o ser en plenitude.

¿Que é, pois, o que se nos dá?: ser. Daquela, ese ser que se nos dá finalmente é un ben, ese é o ben, é o que se nos dá como ben, é o ser que nos aparece como ben, radicalmente como ben, como a profundidade mesma e última do desexoso, do que semellaba imposible; como aquilo que, véndoo como ben, comprendéndoo como ben, discernimos que é unha felicidade sorprendente a que se nos ofrece, a que se nos doa.

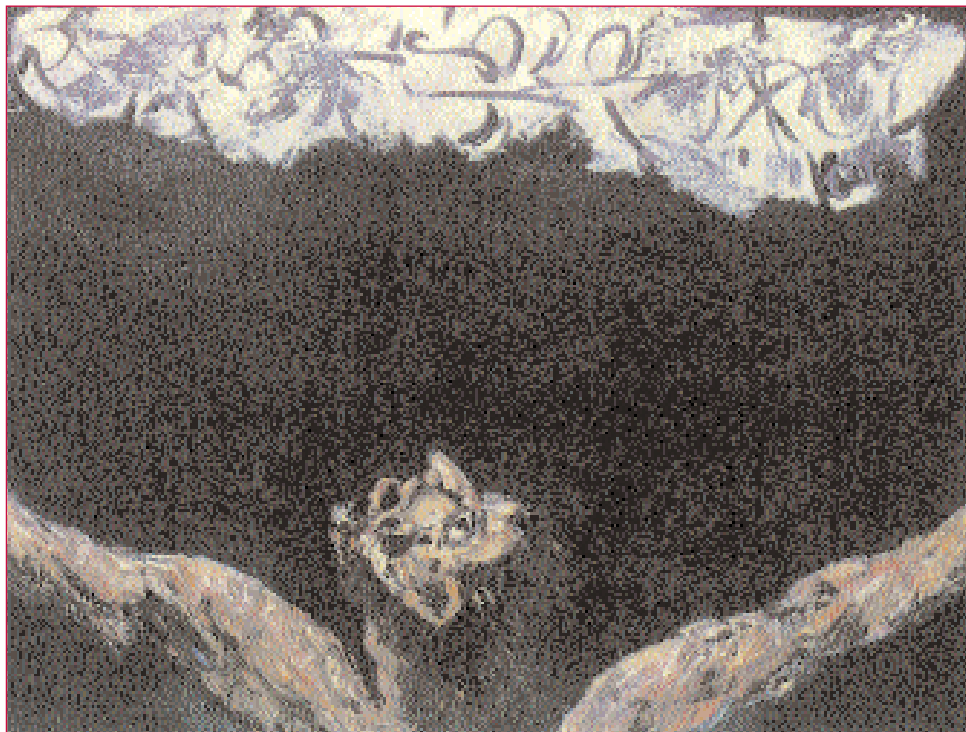
Isto sería algo, quizais, do que toca a esa relación entre ser e ben. Pero resulta entón que a ética non é a busca da felicidade. Non, a felicidade non a atopamos como engadido ó irmos atinando e encontrándonos coa plenitude do noso ser; o vivir énos xa unha felicidade, o ir sendo énos xa unha felicidade, o encontrarse con que ó cabo habemos chegar a ser, con que, sendo, seremos ser que se nos dá en plenitude. Iso é xa unha felicidade, e ademais é unha felicidade que nos vén apuntada, esbozada desde sempre, desde o feito mesmo de irmos existindo, de existirmos como 'corpo de home', de comezar a existir, aínda que se dera o caso terrible de que fosemos un 'monstro', un 'corpo de home monstruoso', o cal, evidentemente, suscita ó momento o problema do sufrimento —podería

dicirse da dor, pero gustaríame reser-  
va-la palabra dor ó que ten que ver co  
máis animal do noso corpo, da nosa  
maneira corpora-animal, de ser corpo,  
en cambio o sufrimento sería a dor do  
'corpo de home'—, o sufrimento que  
sempre nos axexa, que nos fai dicir tan-  
tas veces: buscamos felicidade e topa-  
mos co sufrimento.

### III

O ben, ¿tería que ver co deber?  
Coido que non, e paréceme de extre-  
mada importancia decatarse de que  
non. Vexamos por qué.

O deber sería a actitude racional  
de cumprimento-diso-que-atopamos-  
-como-esixindo-o-noso-facer-fóra-de-  
-toda-vontade, aquilo que encontra-  
mos en nós mesmos como un imperati-  
vo de absoluta universalidade, de  
obrigado cumprimento na nosa racio-  
nalidade práctica, sendo aquilo que  
debe rexer sempre os nosos comporta-  
mentos. O ben dependería en última  
instancia, pois, dunha actitude nosa,  
mellor, unha actitude nosa porque se  
encontra ínsita en nós pero unha actitu-  
de que encontramos como obrigatoria  
para facermos ben iso que habemos de



*El grito*. Luciano Díaz Castilla, 1980 [...o sufrimento que sempre nos axexa...]

facer; pero, por máis que se diga que ela é unha actitude de racionalidade práctica, en nada sae da nosa propia práctica ou da nosa reflexión sobre ela, senón que nos atopamos con ela vixiando o conxunto enteiro dos nosos comportamentos e das nosas reflexións sobre eles, planando sempre por riba destes. Xa que logo, o deber sería algo previo ós nosos quefaceres, regularíaos por enteiro, para sempre e na súa mesma raíz; tódolos nosos comportamentos deberían estar ordenados por iso, tinguidos polo deber, coloreados do deber coma do cristal co que miramos, sen o que nin sequera poderíamos mirar, e que é previo a calquera acción. O deber, pois, onde estaría a esencia mesma da moralidade, sería algo que se nos dá como condición previa a calquera acción posible. O deber tomaría posesión de nós mesmos antes de comezarmos calquera acción. Así, o comportamento enteiro da nosa vida individual e colectiva debería aterse á ética do deber. Nesta perspectiva, a ética consistiría no desenvolvemento ordenado das nosas accións rexidas na súa mesma maneira de ser levado por esa actitude nosa de total e definitiva aceptación do deber. O deber sería algo radicalmente noso, en canto que tinguiría calquera acción posible, pero, por outro lado, estaría por enteiro fóra dos nosos desexos, imaxinacións ou palabras, e, sen embargo, regularíaos por enteiro, domesticaríaos. O deber sería o levar tódalas cousas ó reino dos posibles, os posibles que se nos dan, desbotando de raíz e con inusitada violencia os imposibles. Trasladaría ó terreo da

moralidade ou da ética —pois, ¿que diferencia podería agora haber entre ambas?— o que aborrecemos da ‘unicidade do ente’ fronte á ‘analoxía do ser’, facendo daquelas o ámbito dos posibles en lugar de facelas o ámbito dos imposibles ós que nos levan desexos, imaxinacións, palabras e accións, todo o que somos e queremos ser como ‘corpo de home’.

Pero coido que non, que as cousas da moralidade e da ética non se nos dan así. Máis aínda, creo que se fosen así, se se nos deran así, a lousa da desgracia nos esmagaría; que toda a creatividade dese estraño e magnífico ser ó que vou chamando ‘corpo de home’, na súa identidade-dual de corpo de home e corpo de muller, desaparecería baixo a acción da tesoiras castradora. Pois, en definitiva, ¿non son estas as mesmas tesoiras capadoras que Jacques Monod quería que utilizáramos para deixar fundamentado de forma cientificamente segura o ‘principio de obxectividade’? Por iso sería tan importante non caermos feridos baixo a súa terrorífica acción, salvaxemente realizada, por riba, coas nosas propias mans. O ben non se nos dá nun deber, envolto no papel do deber, coma se, tropezándonos co pormenorizado ámbito dos nosos deberes, encontráramos que o atérmonos a eles é un deber imperativamente absoluto, e o ben estivera nese aterse.

En realidade, neste xeito de entender a moralidade, o deber sería sempre un deber-ser, e un deber-ser que se daría só no reino da razón

práctica, é dicir, do que habemos facer dunha maneira conducida polo que se supón a racionalidade, no ámbito da cal suplantaría sempre e en todo o ser, ata o punto de que, de darse ese, sería só naquilo que ten que ver coa pura razón, nunca coa racionalidade da nosa acción. Sendo así, o deber-serponse fóra do xogo das nosas imposibles-possibilidades que antes consideraba na recreación sutil que se nos daba no paso dos en-imaxinación ós en-realidade. Por onde esta resulta ser unha ética de constrinximentos, en ningún caso de liberdades. É verdade que ese deber-ser regulador de tódolos nosos comportamentos, pero dado de antemán, fóra deles, aínda que normalizador dictatorial de tódalas súas posibilidades, indica, regulándoo, o-que-sempre-e-en-cada-momento-temos-que-facer, coa pretensión de que aí se nos ofrece a liberdade, liberdade perfecta. Pero, pola contra, creo que esa liberdade é unha por sempre inalcanzable liberdade, ata o punto, parece, que se tivera sido alcanzable, non se trataría xa de cumprimento do deber-ser. O deber como imperativo absoluto e universal para unha liberdade absoluta e universalmente inalcanzable.

Deste xeito, queda fixado como liberdade iso que se nos dá como obrigatorio e rotundo constrinximento, do que endexamais poderemos saír. A liberdade fáisenos así o inalcanzable, aquilo ó que nunca poderemos chegar, que temos vedado por sermos quen somos. A liberdade é así unha porta que se nos presenta sempre pechada,

que xamais poderemos abrir; un limiar polo que, nesta vida mortal, nunca transitaremos. A ética do deber resulta, pois, unha visión rotundamente negativa da moralidade da nosa acción, nunca máis dedicada xa á reconfortante busca da *vita beata* ou da felicidade, sempre sabéndose incapacitada para o que supón se-la liberdade. Unha ética, por dicilo de xeito gráfico, do máis negro pesimismo luterano, que deixa todo á 'acción da gracia rotundamente inmerecida', pero que seguramnete nos deixa instalados no máis puro desalento de toda acción-possible, e castrados para toda acción-imposible, separados cortantemente da vontade. Unha ética, ademais, é obvio, que levará ó cabo a unha liberdade que, abafada e aburrida, se considerará en seguida como desligada por completo de todo deber-ser e que, de aí, pensará que todo ser é sempre e só un ser-en-(mera)-liberdade, coma se a liberdade fora só un desliarse de todo o que puidera ser atadura con ese pesante e obsesivo deber-ser que agora nos oprime ata esmagarnos co seu constrinximento de obriga, unha obriga dada para nós antes de calquera elección; así, unha liberdade que, simplemente para ser, deixando de lado ese deber-ser, para desliarse del, e por telo crido previamente —tal terá sido o seu tremendo erro de orixe—, remata por se desligar de toda encarnación, de toda carnalidade, considerando como liberdade algo que en ningún caso poderá ser xa a liberdade do 'corpo de home', senón que, esquecido da realidade das súas propias corporalidades, fará que parta

ás carreiras na procura do unicornio. Polo tanto, unha ética do 'deber da liberdade' coa que hai que romper amarras para que se perda na deriva.

Así, na ética do deber, quizais, o ben non sería outra cousa que levar a linguaxe de obrigas imperativas —¡falsas obrigas!— iso que nestas páxinas vou querendo dicir, e por onde de toda evidencia resultará un fundamental anquilosamento da relación apuntada entre ser e ben, coma se o tiveramos todo demasiado claro, como se as cousas se nos deran de claridade en claridade, o que tampouco aquí é o caso.

O ben, daquela, ¿tería que ver cos valores? Creo que tampouco.

Non é que estea en contra dos valores, nin moito menos, pero coido que por eles non pasa a esencia mesma da moralidade, a cal mira, creo, cara a outros lugares, lugares de ser.

A cuestión dáse en ver ónde os valores están colocados. Eles non son o ben, non constitúen, polo tanto, o punto de busca da ética, pero, evidentemente, penden do que ela termine por resultarnos. Os valores daríanse, por dicilo así, no terreo da moral. Se cadra os valores non son outra cousa senón o que ten que ver coa polaridade última do qué facer e dos quefaceres. Os núcleos nos que van callando o noso qué facer e os nosos quefaceres, unha vez discernidos, non en canto tales, pois entón só terían nome de comportamento, senón en canto que mostradores dunha polarización diferenciada cara á que nos imos ir dirixin-

do. Os valores, así, serían os polos diversificados cara ós que, na nosa reflexión sobre o qué facer e os quefaceres, encarrearámo-lo emperrenchamento racional que dirixe a nosa acción racional da razón práctica. Por iso non hai 'valor', senón 'valores'.

Os valores serían como a concreción encarnada nos varios respectos que nos interesan para a nosa acción futura daquilo que máis arriba chama-ba amelloramento. No discernimento dos distintos faceres albiscamos nodos e contranodos. Os nodos supoñemos, e disto imos tendo experiencia, que producirán o amelloramento; os contranodos, pola contra, o apeoramento. De aí, no camiño da ida —porque, habémolo ver, hai un camiño de volta desde o ben—, vanse constituíndo os valores como os lugares polos que teremos que transitar na acción que nos propoñemos; os valores, pois, son cousa nosa, aínda que con toda a enorme complexidade de todo aquilo que é 'cousa nosa'. Serían, así, indicación de camiños seguros —que nos van parecendo seguros— para chegar ós lugares onde ir, ós que pensamos que paga a pena pagnar por ir, pois esforzándonos en transitar por eles témo-la certeza racional —emperrenchamento racional da razón práctica, como adoito denominar— de que chegaremos alí onde queremos chegar, ó lugar do amelloramento. E así, por ser unha concreción encarnada, teñen os valores tanto que ver coa construción das nosas corporalidades. Son como os puntos nodais de referencia que nos sinalamos para conseguir

amelloramento de accións concretas e dos seus resultados en corporalidades. Os valores resultan os variados nodos reflexivos dese emperrenchamento racional da razón práctica, o seu destilado último, coma se foran a pancarta que arrastra unha procesión de seguidores, porque lles marca con claridade os obxectivos que se queren para o seu qué facer e os seus quefaceres, polos que se loita, que se imaxinan e desexan como camiño preferente para chegar alí onde se fala.

Xa que logo, non son os valores, nin moito menos, os que ocupan o lugar central da ética. Si ocupan, seguramente, lugar central na moral, mesmo pode que a moral termine sendo unha moral de valores. Pero estes non son algo que se nos dá en ningunha espida obxectividade senón que son destilado último das nosas construcións para a acción, producidos polos nosos propios emperrenchamentos racionais nos que nos facemos fortes niso que imos sendo. No que denomino camiño de volta, cando construíamola ética, partindo do ben encontrado, entón, tamén aquí, teremos que volver sobre a moral dos valores para coonestalos en coherencia con iso que, entón, será o noso punto central que modere e ilumine todo comportamento.

Pero, entón, ¿serán os valores, e finalmente, a moralidade ou a ética, algo en última instancia reducible a pura e dura socialidade? Ó meu parecer, obrigadamente debo responder que tampouco.

A maneira de pensar aquí empeñada indica algo decisivo, demasiadas veces esquecido: a moralidade é unha das nosas corporalidades, e das máis importantes, pero isto non significa que sexa un (mero) constructo das maneiras societarias de facer. En que isto sexa así como digo nos xogámo-lo conxunto enteiro do que imos pensando, pois se resulta que todo o que concirne á moral é puro constructo societario, pura e dura invención da sociedade, todo o que veño dicindo é rematadamente falso.

Unha primeira razón obvia é que todo comportamento societario foi e é comportamento de individuos que gañaron a partida e converteron as súas preferencias en corporalidades de acción comunitaria acatadas ou aceptadas por todos —o que dá non pouca modularidade a esa conversión—, impostas para todos, o que tantas veces obriga á disensión. Só non sería así se se retrotrae o comportamento humano a un puro e simple instinto que vai medrando desde o reino animal máis baixo ata o comportamento ético máis refinado, o que, hoxe por hoxe, seméllame un emperrenchamento moi pouco racional, moi pouco defendible, segundo a miña opinión, de maneira limpamente racional.

Pero hai máis. Creo que todo o que coñecemos sobre o que somos empúrranos á posibilidade do paso da pregunta por 'qué é o home' á pregunta por 'quén é o home', paso ó que, ó meu entender, finalmente nos vemos empurrados con absoluta necesidade



racional. É aquí onde o 'principio de obxectividade' —coa autoutilización das súas tesoiras de castrar— revela as súas carencias esenciais, indicando a necesidade dun 'principio antrópico' que nos acompañe ata os límites mesmos da mundanalidade, abríndosenos así o ancho mundo da realidade; onde superamos amplamente a nosa rica instintualidade de corpo animal, para, sendo 'corpo de home', como figuras nunha paisaxe, adentrarnos a grandes pasos e para sempre nesa realidade que se nos aparece agora como creada por nós e para nós. Que sexa así sinala, creo, a construción persoal dos comportamentos morais, aínda que, sempre, sabendo que estes, ó se faceren corporalidades, dásenos como quefaceres recibidos directamente do comportamento societario. Pero a historia indícanos unha e outra vez cómo se dá a ruptura e a construción das corporalidades morais, sempre nun xogo no que o persoal e o colectivo se aúnan de maneira case inextricable. Tamén aquí se dá o xogo de circularidades: dásenos que teñámo-la posibilidade de recrear ata o imposible, e esa recreación de novo é un dásenos; o que tanto xogo proporciona, un novo episodio do xogo entre constrinximentos e liberdades.

¿Caeremos, por aí, no escepticismo de que todo vale, de que todo é igual, de qué máis dá? Claro que non.

O escepticismo todo o rebaixa, pero non sinala ren, non indica ren, non abre porta ningunha, nin sequera a imposible porta do desexo, senón que as pecha. Destrúe, non constrúe.

Descreativiza, non crea. Por temor ó sufrimento, desconfía da felicidade. Poderíase pensar que a moral e o ben non sexan máis que esencia mesma da raza, da animalidade. Non. Poderíase pensar que a moral e o ben non sexan máis que unha introxeción dentro do noso comportamento, do noso dicir, do noso falar, do que a sociedade pensa, pero isto é unha sandez, pois a sociedade pensa porque antes foi pensado por 'corpos de home'. Iso paréceme que non ten sentido ningún.

É verdade que moito do que somos, do que imos sendo, do que amelloramos, se nos dá no xogo das circularidades, en retrocesión, dásenos en relación, dásenos en corporalidade, por suposto, pero a punta última da eticidade, da moralidade, da filosofía da moral, da filosofía do quefacer, da ética, é unha imposible-posibilidade, e esa punta é, para nós, unha verdadeira realidade. É algo ó que podemos aspirar, é algo que nos arrastra, que nos sorbe o siso. É algo ó que decididamente imos; é algo para o que témo-la enteira vontade. Pero todo isto nada ten de escepticismo, en nada pode parecerse a este: é emperrenchamento racional.

¿Será, finalmente, que a ética debe levarse a ese lugar do indicible, do místico, fóra do muro pechado do que ten un dicir de racionalidade? Xaora que non.

Case polos mesmos anos en que Miguel de Unamuno escribía marabillosamente *El sentimiento trágico de la vida*, Ludwig Wittgenstein realizou

unha arriscada operación coa razón. Viu con claridade que a razón está ligada de xeito inextricable con proposicións, que é nelas onde se dá o uso da razón, pero que, sen embargo, non tódalas proposicións son constitutivas de racionalidade, senón só aquelas que están ben construídas, ben construídas segundo a lóxica, que só elas teñen sentido, e que as outras, as demais, tódalas demais, son proposicións sen sentido, vans ruídos cargados de aire. Wittgenstein construíu un solidísimo muro dentro do que quedaban pechadas as proposicións con sentido, as construídas de maneira lóxica, as que producen coñecemento, aquelas que constitúen a ciencia. Os nosos dicires sobre o mundo están aí, pechados dentro do muro. Ningún dicir sobre o mundo con sentido, isto é, os dicires que de verdade digan algo sobre o mundo, se atopa extra muros. Intra muros, pois, non é que se atope o mundo, nin moito menos, senón os nosos dicires con sentido sobre o mundo, velaí o elenco global, infinito, seguramente, de tódalas frases posibles que teñan ou vaian ter sentido.

Certo que Wittgenstein, construído o muro —muro no que quedaban pechados os que querían vivir no mundo—, no canto de se pechar con el, como fixeron os seus ‘discípulos’ do Círculo de Viena, e tantos con eles, deuse présa en saír extra muros, que é onde el quería vivir, ámbito onde atopaba a vida de verdade, a que lle pagaba a pena vivir. Pero, feito todo isto, acontecía que dese ‘ámbito (de realida-

de)’ no que a el lle merecía a pena vivir, no que tiña vontade expresa de vivir, tiña o todo agás unha cousa: a palabra. Por efecto da súa xenial construción, Wittgenstein ficaba fóra do muro, ceibe, liberado, pero sen razón, sen ‘saber’, porque si, nun ámbito que desta maneira si é o da vida, pero, asemade, é o puro ámbito da irracionalidade, onde atopa o seu vivir, a ética, a estética, a relixión, a amizade, a aventura, e tantas cousas máis, todas elas sumidas agora, sen embargo, nun reino de silencio: sen palabras. Ámbito onde non hai razón, onde non hai palabra; balbordo si, aínda que el persoalmente non era alguén dado a este, pero de certo que non palabra razoable, proposicións con sentido, saber, coñecemento de mundo: e sobre o que non se sabe, o mellor é calar. Nube do non saber, ámbito do inexpresable, unha vez que, con Wittgenstein, non se quere ser irracional falando do que non se pode falar. Pero, facendo tal cousa, dividindo o mundo na súa zona intra muros e na súa zona extra muros, o mundo wittgensteiniano devén, na miña opinión, un mundo de irrealidades, pois toda realidade ten palabra, máis aínda, deberemos dicir que, de verdade, a realidade é creada pola palabra.

Ese muro tan laboriosamente construído por Wittgenstein caeu hai moito. Era o muro dos unicornios. Pois os emperrenchamentos ós que aquí me refiro —coa terrible ambigüidade que sempre arrastran consigo, pois ningunha acción da razón camiña ‘de verdade en verdade’, o cal nin de lonxe

significa que o problema da verdade non sexa algo decisivo e central, algo informulable, algo irresoluble, xa que sen a 'busca da verdade', sen a 'verdade encontrada', tódalas demais palabras caen en ruidoso marasmo de irracionalidade—, tamén son racionais, tanto como poidan selo os da máis rigorosa lóxica ou os que constrúen as teorías científicas máis aceptadas, hoxe, pola comunidade toda dos científicos.

O noso, polo tanto, é ser e ben. No título destas páxinas fálase da pregunta polo ben, pero, en cambio, non se di: a busca da felicidade. En ningún caso, pois, como indiquei antes, trataríase de que haxa unha felicidade, e que o ben consista en ir cara a aló, que o do ben consistiría en buscar e atopala felicida-



Ludwig Wittgenstein, filósofo austríaco que examinou a relación entre a linguaxe e o mundo.

de. Outra cousa distinta será que preguntando polo ben, de súpeto, encontremos que iso é unha gran felicidade. Claro que o que acabo de dicir ten o perigo de caer nesa especie de ver tan rigorista do kantismo, o que aborrezo moito.

Preguntamos, pero ¿por que preguntamos? Porque temos impulsos en nós, porque temos desexo de facelo, porque temos imaxinación, porque, de non o facer, aburriríámonos, porque o desexo nos empurra —é certo que algunha vez haberá que falar, aínda que polo de agora non o entendo de maneira clara, non só sobre o desexo, senón tamén sobre a inhibición—. Ese desexo ó que me refiro é un desexo filosófico, non un desexo puramente carnal, de mera carnalidade; é un desexo tamén de razón, é un desexo de entrever, de enxerga-lo entrevisto e corricar por alí, é un desexo de xogo, é un desexo de amplitude, de amplitude imaxinativa, é unha vontade de desexo; é verdade que se trata dun desexo carnal no sentido de que expresa algo que nos configura no noso propio ser 'corpo de home', pero non é un desexo de mera carnalidade —mais, ¿algo no 'corpo de home' é mera carnalidade?, só podería selo aquilo que responde á pregunta de 'qué é o home', e non de 'quén é o home', aínda que, mirado de preto, nin sequera iso é pura materialidade—.

Ese desexo non é, sen máis, desexo de felicidade, e tampouco acontece que, polo de agora, nese camiñar noso empurrado por unha especie de terror

rigorista, finalmente nos leve a algo que sexa a felicidade. Non, non creo nesa felicidade que é só final, como non haxa felicidade en cada un dos desexos, das imaxinacións, das accións, como non haxa xogo precioso, gracioso, en todo o que facemos, enchéndonos por dentro e, en definitiva, facéndonos felices, e deixa-la felicidade ó que atoparemos ó final de camiños profundamente infelices e aterrorizados polo deber, no meu pensar é puro engano. Todo o noso é vontade de desexo, vontade de felicidade. Claro está que non todo é desexo gracioso e camiño de rosas, simplemente, quede claro que a concepción aquí apuntada nada ten que ver cun rigorismo do deber, que ó cabo tería como premio a felicidade, o que sería entón o ben. Non, diso nada.

#### IV

En todo o que concirne á cuestión do comportamento e dos seus criterios, polo tanto, teremos que nos ater a tres ámbitos; ámbitos distintos, aínda que estean estreitamente relacionados entre si.

A moral, por un lado, onde se trata das cousas referentes ós qué facer e os quefaceres, e o xuízo e criterios de discernimento para tomalos ou deixalos na futura acción, que podería chegar a constituír, quizais, algo así como unha 'moral dos deberes'. Aquilo que, vistas con coidado as cousas do qué facer, nos impoñemos como resultado cabal das nosas accións sucesivas e, feitos corporalidades, aceptamos como aqueles quefaceres que regulan e facili-

tan a nosa vida; aínda que, por suposto, hai aquí continuas correccións en retroactividade, e tamén —¿como ía ser doutro xeito?— emperrenchamentos racionais. Por suposto que, se ben aquí, como xa anunciei, só poño énfase nos aspectos máis individuais da cuestión, deixando para outra ocasión os decisivos aspectos societarios, esa 'imposición' e ese 'emperrenchamento' a que acabo de referirme levan consigo un xogo de extremada sutileza entre os aspectos individuais e societarios do discernimento do comportamento da acción e dos seus resultados. En todo caso, será un primeiro esbozo do ver ónde-me-leva-en-realidade-a-miña-acción-de-comportamento, en qué nos afastamos do que, con ela, queríamos en-esperanza, qué estamos construíndo (e destruindo) con ela. Quedarmos aí sería demasiado curto, pero agora as nosas preguntas buscarán aspectos de maior xeneralidade, non tanto en, por así dicir, cada grupo de comportamentos que nos impoñemos e no que nos emperramos nunha maneira de facer, senón en cuestións da xeneralidade do facer do comportamento como acción global nosa.

Nese camiñar preguntando, polo tanto, vén logo a moralidade, onde nos enfrontamos coas maneiras radicais deses qué facer e quefaceres que se van facendo corporalidades como froitos da nosa ininterrompida acción, pero abstraéndonos agora desa concreción das consideracións morais sobre ela e as súas concretas consecuencias; onde se nos formularán con suficiente

xeneralidade as cuestións referentes ó suxeito moral —suxeito individual e suxeito societario, colectivo— e a dirección global do que vai sendo a nosa acción comportamental e do que busca en verdade, así pois, do ver a-onde-medirixe-unha-acción-que-co-meu-comportamento-desvela-quén-vou-sendo-de-verdade; e en canto é aí onde se fai esa reflexión que leva máis alá dos actos morais, tería que ver, seguramente, coa cuestión das preferencias racionais de quen se sabe suxeito volitivo dos seus actos e preocupado da súa maneira voluntaria de actuar, é dicir, tería seguramente que ver cunha ‘moralidade das virtudes’. Porque é aí onde descubrímo-los nodos e contranodos que sinalan os puntos de coagulación ós que debe referirse de contino o noso propio comportamento na súa xeneralidade; por iso a moralidade ten que ver de maneira moi especial co suxeito desa acción, que é quen asume e ordena os ditos nodos como lugares que sinalan a dirección global que voluntariamente toma para o seu comportamento. De novo aquí deben darse as consideracións do suxeito individual e do suxeito societario. E dos sutís xogos que se dan entre ambos, porque esa voluntariedade non significa unha liberdade sen asidoiros; tamén aquí se dá o xogo entre constrinximentos —aquilo que o societario pon para impoñernos— e liberdade —aquilo que poñemos para safarnos do societario ou para mudalo—, nunha singular loita de emperrenchamentos.

Por fin, a ética, onde nos responderíamos con toda a súa forza á pregunta polo ben, pregunta qué nos apareceu en crecente indicio nos dous ámbitos anteriores; a cal, pola súa vez, ten como dous vertentes, pois é o pináculo do que todo o da moralidade e da moral pende para existir como tal e é tamén o final dunha pirámide que se constrúe na moral e logo se adelgaza xa na moralidade, tendendo cara a ela que é o seu vértice, o vértice que a culmina e sostén, por onde de novo se nos ofrece o xogo da circularidade. Porque albiscamos cómo, finalmente, é o ben o que regula o xogo enteiro dos tres ámbitos, xa que nel é onde encontramos que se nos dá o para qué último de toda a nosa acción: actuamos sempre para ser en plenitude, ou, polo menos, en relación con esa idea regradora de ser en plenitude, pois podemos, evidentemente, querer con vontade decidida desentendernos diso e mesmo desregularnos por completo.

¿Por que é importante esta distinción dos tres ámbitos? Porque nos interesa a cuestión do suxeito, do quen imos sendo niso que son qué facer e quefaceres. Pero, sobre todo, porque a ética ten que ser incontaminada, pois ten que ver coa finalidade, cos para qué diso que imos sendo. Porque a ética ten que ver co final dos nosos desexos e imaxinacións, das nosas palabras e razóns, coa consubstancialidade última dos seus resultados; ten que ver coas imposibles-posibilidades que se nos fan realidade. Porque a ética ten que ver coa realidade, co ser, co que, sendo,

chegamos a ser e somos. Porque a ética ten que ver, en definitiva, con ese ser que, como 'corpo de home', hei ser en realidade. Por iso a ética ten que estar incontaminada do que vaian sendo os nosos comportamentos, e mesmo do que vaian sendo as nosas reflexións sobre eles. Non é que non teña que ver con eles, pero non é, sen máis, algo así como o seu derradeiro destilado, nin sequera o seu presuposto que haberá de nos rexer con man férrea. Incontaminada porque será ela a que, ó cabo, orientará e xulgará comportamentos e reflexións sobre estes; porque ela xulgará toda moral e identicamente toda moralidade, xulgará todo deber e toda virtude, incluída, claro está, a xustiza. A última palabra será a súa, porque a súa é a palabra do ser en plenitude.

Pero, nótese a importancia do que segue, esa palabra nunca deixará de ser tamén palabra nosa, palabra encarnada de 'corpo de home', como son sempre tódalas nosas palabras. E por selo será alcanzable pola acción racional da razón práctica, polo menos como o que se ve desde o portelo, o que imos vendo cando descendemos desde el cara ó outro lado da ladeira da montaña. Nada ten dun mero deber de imposición, nin dun mero valor do que nos valem, nin dun mero constructo, senón que ten que ver coa última resposta á nosa pregunta definitiva por 'quén son', por 'quén somos', sen xamais, por iso, saírnos do noso 'corpo de home'; ten que ver con aquilo que, como o que somos, 'corpo de home', habemos chegar a ser sen nunca deixar

de ser 'corpo de home'. É o respecto dese noso ser en plenitude que ilumina desde o seu propio ser iso que imos sendo, que aspiramos a ser, que desexamos ser, que imaxinamos ser, que é o ser último dos nosos dicires, das nosas leñas, que temos vontade de ser, e ese respecto é o ben. Un ser en plenitude, polo tanto, que nos é dado e que, co seu respecto de ben, marca a dirección global e última de todo o noso camiñar e de toda reflexión sobre o noso camiñar. Por iso a 'ética como preguntar polo ben' é o pináculo do que todo comportamento e reflexión sobre eles pende, sen que, como ética do 'corpo de home' que ela é, teña nada que ver cunha imposición foránea, senón que, tamén acá nun xogo de circularidades, é o final desa construción piramidal, porque, como é obvio de ver, sen os nosos comportamentos e a reflexión sobre eles non cabe ética ningunha, polo menos unha que sexa a ética do 'corpo de home'.

E agora, seguramente, témo-los elementos para, deslindando, tomar partido na discusión nas cuestións que tocan as diferentes liñas de eticidade. Como levamos visto, é a moralidade o lugar onde se conxuga o que, na xeneralidade do noso comportamento, se dá nese amor que ten que ver coa tribo, coas tradicións, pois somos tribo, somos tradición, pero non quedamos nin en tribo nin en tradición; tampouco quedamos pura e simplemente nunha moralidade da xustiza. Como se defende nestas páxinas, é o ben e non a xustiza o principal, o decisivo, o que rexe

todo o conxunto, pois, con respecto ó ben, a xustiza é, á vez, previa e un derivado; a xustiza, quizais, non sexa outra cousa que a reflexión primeira diso que xa entón, como vimos, nos aparece como a 'frecha do ben' que se dá no camiño cara á ética, e a refracción ou o reflexo do ben que se dá no camiño de volta desde a ética, nese treito do camiño global da ética que é a moralidade, a cal, pola súa vez, se monta sobre a moral dos comportamentos e tira dela.

A xustiza pode cambiar, a xustiza ten moito de consenso, aínda que non todo nela é consenso, porque se o fose, se o tivese todo de consenso, na pirámide que debuxamos non habería estirón cara a arriba, cara á ética, cara ó ben. Porque unha moralidade que se peche na xustiza —converténdoa en (mera) xustiza—, pecha o camiño a esa consideración da plenitude do ser que como 'corpo de home' somos no seu respecto de ben. Pechándose na xustiza, ademais, os seus efluvios descendentes á moral, tinguindo de (mero) xusticialismo-de-pesantez os nodos e contranodos dos que antes falabamos, facendo que, por así dicir, o único valor, que se repite en cada un dos valores, o único deber, sexa sempre a (parcialidade da) xustiza e só ela; por iso, se así fose, a única liberdade nese caso sería sempre unha liberdade do consenso. O balanceo da xustiza, froito dunha común pesantez que regule a balanza, sempre na procura dos seus consensos, sempre no xogo de basculación que conxuga tódalas posibilidades entre o 'meu' e o 'noso', buscando dig-

nos apaños racionais e consensos, por máis que cheguen a ser incluso irracionais, sería quen dera o ton global da moralidade; pero daquela non habería ningunha referencia sería ó ben, e isto podería ser así porque, evidentemente, non cabería falar de ningunha 'plenitude do ser', e moito menos aínda dunha 'completude do ser'. Unha moralidade da (mera) xustiza, claro é, que se pechou á ética, ou que converteu a ética nunha (mera) moralidade do suxeito xusticeiro e consensual; e faino porque, creo que inxustamente, decidiu que non hai *posibilidade* racional ningunha dun 'falar do ser'. Pero, entón, ¿onde queda o noso inmensamente divertido xogo das imposibles-posibilidades?, ¿non se supón como algo adquirido para todos que, contra toda verdade, utilizamos xa aquelas famosas tesoiras?

Pero o noso era ser e ben. Nese cadro, así como a ética era a busca do ben, tamén nós poderemos agora dicir da moralidade que é a busca da xustiza, pero unha xustiza que está engarzada na fluencia da 'frecha do ben'. O cal ha supornos, logo, establece-las pertinentes relacións entre ética e moralidade, entre ben e xustiza. Porque onde se produce o pechamento non é na moralidade, senón na ética, é dicir, nese respecto de ser que é o ben.

Os actos en que se desenvolve a nosa acción comportamental, nos que se deu o paso do qué facer ó quefacer, convertido este, ademais, en corporalidade, son un conxunto no que tódalas relacións con nós mesmos e cos

demais, mesmo as nosas relacións cos nosos compañeiros mundanais e con todo o que é o mundo, pónense en xogo. É aí onde se dá ese xogo de equipotencias, de compoñendas prudenciais, de sopesamentos, de reparticións intelixentes e cheas de discernimento, de sopesamento de consecuencias e obxectivos en que consiste a xustiza. Porque somos de maneira absolutamente esencial e necesaria seres en sociedade necesitamos ese xogo complexo que é o da xustiza. E, non se esqueza, somos seres en sociedade en canto se nos dá o ser 'corpo de home', sen deixar de selo en todo o tempo que nos mantemos en vida. Non cabemos de ningún xeito no individualismo, incluso cando estamos radicalmente sós. Aí, nese ámbito societario e de construción de corporalidades é onde se dá a pregunta pola xustiza. Xa que logo, un dar a cadaquén o que é seu de extremada sutileza, pois sendo todos nós de nós todos, nada é esencial e soamente noso.

## V

Ata aquí foi a nosa unha construción da pirámide das nosas reflexións sucesivas verbo da nosa acción comportamental para chegar ó seu pináculo: o ben. Era un preguntar que se foi perfilando máis e máis na resposta, desde comezos aínda confusos e principais, como o que rematou sendo: unha resposta que acadou o ámbito do ben. Pois o importante está en que desde o comezo da reflexión aparece en embrión iso mesmo que logo veremos en toda a súa claridade, iso que logo se

manifestará como o que en verdade é, polo que, xa desde esa mesma orixe da reflexión sobre os comportamentos, esta queda tinguida polo ben, pois desde entón amósase como un preguntar polo ben, do que, sen embargo, só logo, ó final, tras non pouco esforzo, daremos falado con sentido. Isto deunos ocasión de ver todo o camiño realizado coma se este se tendera non nunha 'frecha do tempo', senón nunha 'frecha do ben'; polo tanto, unha frecha que apunta ó vértice da pirámide. Atópase alí, nel, recollido, unido, coonestado, composibilizado, todo o que fomos vendo da consideración da nosa acción comportamental. Valería aquí, coido, esa imaxe tan plotiniana —se ben entendendo que a miña é sempre unha racionalidade en rede, polo tanto, profundamente distinta no seu conxunto— dos innumerables raios que no centro do círculo se funden en radical unidade.

Non chegamos así a unha 'definición' —e que como tal sería meramente baleira— do que sexa o ben, ben ó contrario, no que el sexa fixemos intervi-la reflexión última e de máis en máis xeneralizadora de toda a acción moral e a consideración sobre o suxeito desa acción. Nos sucesivos xogos dos en-imaxinación ós en-realidade, descubrimos que se dá en nós a imposible-posibilidade dun ir alén que, no seu límite, funda ese ser en plenitude que en verdade somos. Máis aínda, puidemos albiscar que ese pináculo derradeiro era o para qué de toda a construción, empeñado xa desde o comezo como



algo que nos marca un cara a ónde do conxunto enteiro da nosa acción comportamental, o cal é comprendido na nosa acción reflexiva sobre ela, se a levamos, é verdade, ata as súas derradeiras consecuencias racionais. Así e todo, non perdemos de vista algo obvio, que só bosquexamos aquí os sucesivos pasos dese camiñar, as sucesivas pezas engarzadas nesa frecha, e que queda, por suposto, a presentación esmiazada do aquí simplemente apuntado no seu bosquexo racional, importante se se quere en canto é quen de situarnos e balizarnos un terreo difícil, e facéndoo direccionalmente, pois o balizamento resulta ser a xeito de frecha, pero que só é iso, un simple bosquexo.

Unha vez dilucidado, mesmo se cadra atopado, o que sexa o ben, entendemos que o descrito ata o de agora é só un camiño de ida desde a moral ata a ética, interpretándoo como preguntar polo ben. Sabendo xa cál é o lugar onde se atopa a fin dese decidido preguntar, é dicir, unha vez constituída a ética, quedaríanos iniciar un camiño de volta que, desde a ética, pasando pola moralidade, descenda ata a moral. Pois debemos preguntarnos no presente por ónde se dan os pasos e as conexións entre o ben e a xustiza, por ónde tecen as súas relacións a xustiza e o ben, a ética e a moralidade. Utilizando de novo a imaxe plotiniana —coa salvidade, repito, de que a miña racionalidade é en rede—, do centro único proceden tódolos raios do círculo, como en perfecta referencia a el, por ben lonxe que

cheguemos seguíndoos. Na pregunta polo ben, todo foi nun comezo unha dura ascensión, desde os primeiros tatexos ata a plenitude da resposta. Pero todo camiño, en acción de circularidade, é de ida e volta; quedaría agora, pois, inicia-lo camiño de descenso, pero por hoxe o tempo vaise esgotando.

Por iso, ó cabo xa, a moral, en contra do que dicía primeiramente, queda 'atrapada' pola ética, como os extremos dos raios, que agora seméllannos perfectamente referidos ó centro do seu círculo. No camiño de volta descubrimos, pois, que todo el no seu conxunto foi unha construción ética, que nel todo resulta ser do ámbito da ética, pendente da ética, a cal, deste xeito, finalmente, engloba moralidade e moral. Ó principia-la reflexión sobre a acción comportamental, buscabamos camiño, abriámolo rozando ribazos; chegados ó lugar do seu descanso, entendemos que todo el é o camiño do ben, por iso, aínda que agora o tomemos como camiño de volta, xa nunca deixará de ser para nós, sen máis, 'o camiño do ben'.

Nótese, finalmente, que no empeño de percorrer ese camiño, na súa dobre modalidade de camiño de ida e camiño de volta, aínda que sexa difícil camiño de reflexión, non por iso esqueceremos algo decisivo, que é a vontade —na que se conxuntan desexo, imaxinación e palabra— a que nos arrastra con poder cara á plenitude do ser (cara ó ben). Por iso hai que dicir, con palabra terminal, que de maneira

absolutamente radical o ben é cuestión da vontade, da vontade do 'corpo de home'.

Madrid, 26 de marzo de 2000

## BIBLIOGRAFÍA SUCINTA

(tirando dela chégase a case todo)

- Camps, V., O. Guariglia, e F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- Cortina, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Dussel, E., *La ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- Fernández, A., *Teología Moral*, vol. I, *Moral fundamental*, Burgos, Aldecoa, 2ª ed., 1995.
- Guariglia, O., *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Bos Aires, FCE, 1996.
- Libéraux et communautariens*, textos reunidos e presentados por André Berten, Pablo da Silveira e Hervé Pourtois, París, PUF, 1997.
- Mella, P., *El conflicto social en la teoría crítica de Jürgen Habermas*, Lovaina-A Nova, Université Catholique de Louvain, 1999.
- McIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Justicia como equilibrio* [recompilación de artigos realizada por M. A. Rodilla], Madrid, Tecnos, 2ª ed., 1999.
- Rescher, N., *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Madrid, Rialp, 2000.
- Sen, A., *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 1989.
- Singer, P. (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Taylor, Ch., *Philosophical Papers*, vols. 1 e 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, *La ética de la autenticidad* [*The malaise of modernity*], Barcelona, Paidós, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Tugendhat, E., *Problemas de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Walzer, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993.