

## LA MORAL Y LA CIVILIZACIÓN DEL PORVENIR \*

El tema de las *Rencontres* de este año se refiere, casi por primera vez, al futuro, mira hacia el porvenir. De este modo y en su discreto estilo —recordemos también el tema de 1949, *Pour un nouvel Humanisme*— se inscribe, o parece inscribirse en el marco de los estudios, tan frecuentes hoy, del Plan Europa 2000, *Forecasting & Planning*, Predicción y Planificación, Prospectiva, Futurología, etc.; si bien, ciertamente, poniendo el acento mucho más en la previsión del futuro que en la pretensión de influir en él.

Sin embargo, la diferenciación entre previsión o predicción e influencia o predeterminación de hecho es muy difícil de establecer. Por de pronto la predicción no puede ser hecha por simple extrapolación o prolongación de los datos actuales. Stavenhagen nos llamaba la atención la otra noche, muy pertinentemente, sobre la inscripción que había leído en un pupitre de esta misma aula, «El futuro no es ya lo que ha sido en otros tiempos.» ¿Qué quiere decir esto en el contexto de nuestra exposición? El futuro ha sido ayer y será mañana y pasado mañana objetivamente, impersonalmente, lo que quiere que sea. Pero hoy el futuro es *vivido* por los jóvenes no ya de una manera determinista —lo que va a ocurrir—, sino como esencialmente innovador y voluntarista. E incluso si no nos consideramos tan poderosos como para dar forma, por nosotros mismos, a un futuro nuevo, de hecho hay que contar siempre con la posibilidad de la intervención de nuevas variables y también con el comportamiento eventualmente nuevo o diferente de ciertas variables ya conocidas. Por otra parte, la observación no es nunca completamente neutral. El observador, aun *eligiéndose* —como diría Sartre— puro hombre de ciencia, no por eso deja de ser un hombre con sus prejuicios, sus preferencias, su escala de valores, los cuales intervienen siempre en su investigación del porvenir. Incluso si pudiese poner completamente entre paréntesis todos esos elementos, siempre subsistiría una influencia: desde el momento en que formula una predicción, hace una *apuesta*, por de-

---

\* Versión castellana del trabajo presentado en las *Rencontres* de Ginebra. Septiembre 1971.

cirlo así, y, por tanto, quiere ganarla; es decir, quiere predecir exactamente, acertar, y que su predicción se convierta en una *self-fulfilling prophecy*. Se habla de «simulación» de modelos, pero su formalización lógico-matemática no debe engañarnos: encubre siempre una «simulación» en el sentido casi usual de la palabra, un intento de pre-determinar la realidad, una voluntad de ordenar el mundo, un plan. El cálculo de probabilidades actúa siempre sobre la base de un cuadro implícito de prioridades, la opción de favorecer las tendencias que se dan en la dirección del desarrollo, es decir, actúa siempre movido por una esperanza. ¿Debe considerarse como un puro azar lingüístico el paralelismo de estas dos expresiones, «esperanza matemática» y «esperanza escatológica»? Como se ha dicho bien, se «inventa» el futuro merced a los actos de la imaginación creadora, basados en una preferencia; merced a una voluntad de inclinar el porvenir hacia «lo mejor» (cualquiera que sea la concepción que se tenga de lo «mejor»). Me importa subrayar desde el principio, antes de entrar propiamente en mi tema, este aspecto «moral» de la previsión tecno-científica, para hacer ver que existe una cierta continuidad y un parentesco entre el proceso científico y el proceso moral, producidos a través de la técnica; o, dicho de otro modo, que el proceso científico es *también* moral.

Mas ¿qué se entiende aquí por proceso moral?; que la partida, en apariencia puramente científica o tecnológica, se juega al mismo tiempo en el plano moral; es decir, que va siempre marcada con un signo moral positivo o negativo. Por ejemplo, los hombres que trabajan con respecto al futuro, prediciéndolo y, conformándolo, pueden ponerse o ser puestos al servicio del Poder. En este caso el futuro que cabrá esperar será muy desarrollado en los planos económico, industrial y militar, pero no es seguro que haya de ser mejor desde el punto de vista moral, social, cultural, humano. En los Estados Unidos los *think-tanks*, como se los llama, son instrumentos para la multiplicación futura del poder tecnológico actual. Por eso, paralelamente a las expresiones «Universidad crítica» y «Sociología crítica», Robert Jungk ha hablado de la necesidad de una «Futurología crítica» que, lejos de aceptar la complicidad con los Poderes establecidos para prolongar la estructura del presente, reforzada en el futuro, aspire a crear un futuro nuevo.

Para prever—prever en el sentido voluntarista que se acaba de explicitar— adónde va la civilización, debemos atenernos al *cuasi-slogan* «el porvenir ha comenzado ya». ¿Desde cuándo? No sólo ya en el presente, sino desde el pasado. La Futurología se ocupa del presente

tal como se encuentra configurado y que, al cambiar, se hace y, a la vez, hace o constituye el porvenir. En el interior del marco pasado-presente donde, por lo menos en parte, deberá inscribirse el futuro, hay elementos estructurales estables, y también otros cambiantes ciertamente, pero según una ley de probabilidad tendencial. Como ha visto bien Bertrand de Jouvenel, no se parte de cero para la previsión tecno-científica del porvenir.

Lo mismo ocurre en nuestro tema, la previsión del porvenir de la moral. El pasado prefigura de alguna manera el porvenir y así debemos remontarnos a él para tomarlo como punto de partida. Sin embargo, es menester una precaución. De acuerdo con lo que acabamos de decir, no es más que de una manera bastante confusa cómo el porvenir está presente en el pasado: es preciso desprender de él las líneas de fuerza, se necesita llevar a cabo una desmembración de los diferentes elementos del pasado, retener los que continúan vivos, prescindiendo de cuanto en aquél hay de caducado, y reordenar, reconstruir el conjunto de acuerdo con la nueva configuración que parece dibujarse.

Pero ¿hasta dónde debemos remontarnos en el pasado? Evidentemente ello depende de nuestra discreción, con la única condición de que el período que tomemos no sea demasiado largo ni demasiado corto para servir de indicador. Yo he elegido ya o, más bien, la elección me ha sido dada por el desarrollo histórico de estas *Rencontres* internacionales. Las *Rencontres* de Ginebra han estado estrechamente ligadas a la vida intelectual del último cuarto de siglo. De hecho comenzaron apenas terminada la Segunda Guerra Mundial, y si se repasa la lista de los temas y de los participantes a lo largo de estos veinticinco años, se encontrará en ella un retrato bastante fiel de la cultura de la época. En lo que concierne particularmente a nuestro tema hay todavía más. En efecto, en 1947, en su segundo año de existencia, las *Rencontres* trataron de las relaciones entre el progreso técnico y el progreso moral. Si modificamos ligeramente el título, poniendo la palabra «tecnológico» en lugar de «técnico» para seguir la moda, y dejamos de lado el término «progreso», demasiado cuestionado hoy, nos encontramos precisamente ante problema ético de nuestro tiempo: *La sociedad tecnológica y la moral*. Pero tras esta refundición del viejo título, es menester *releer* el libro. Es menester llevar a cabo la desmembración y nueva construcción de los textos de entonces, porque tenemos necesidad de orientarnos y de saber *dónde estamos* en relación con 1947 y cómo se plantea hoy aquel mismo problema.

En general, todo el mundo vio entonces que la técnica, simple apli-

cación de la ciencia, es puramente instrumental y se ordena, como el medio adecuado, al fin perseguido. Así, pues, la tecnología constituye un tipo de racionalidad que no agota, ni mucho menos, el ámbito total de la razón y de su valor; tanto menos cuanto que la tecnología, ambigua por naturaleza, no crea más que a través de la deterioración e incluso la destrucción. Quizá no se subrayó bastante entonces la continuidad entre ciencia y tecnología y el peligro, muy visible en los Estados Unidos de hoy, de hacer bascular esfuerzos y recursos de toda clase del lado de la realización tecnológica—NASA, etc.—a expensas de la ciencia pura; es decir, de hacer prevalecer la aplicación sobre la investigación.

De todos modos me parece que el rasgo más característico de la discusión de 1947, la plataforma común aceptada sin crítica por los «espiritualistas» y los «materialistas» fue la formulación abstracta del problema de «la» técnica, convertido por unos y otros en una especie de hipostasis, de entidad sustantivada. De este modo se desembocó en el enjuiciamiento de la técnica como buena, mala o moralmente indiferente, discusión bastante académica. Y aunque Emmanuel Mounier protestó contra la tendencia a ver en la técnica un «instrumento neutral», por una y por otra parte no se salió de la abstracción bizantina más que para caer en la abstracción escatológica: esperanza progresista de la redención del hombre por la técnica o, al contrario, temor tradicionalista a su poder diabólico. Los marxistas ortodoxos de 1947, Prenant, Haldane y, aunque de una manera más matizada, incluso el católico de izquierda Emmanuel Mounier, nos resultan hoy demasiado optimistas; y es lástima que en aquella *Rencontre* faltase la voz de un americano, precursor del pensamiento tecnocrático del *Establishment* de su país. Los conservadores, aunque demasiado maniqueos y empleando fórmulas completamente inaceptables, tales la de «el hombre, esclavo de la técnica» o «la técnica, antihumanista y deshumanizadora», nos fuerzan a prestarles más atención de la que merecieron entonces. ¿Por qué? Porque la línea de división entre el «progresismo» y el «conservadurismo» se ha hecho mucho más sinuosa e incluso ambigua que hace un cuarto de siglo. Ni la esperanza soviética ni la esperanza americana se dan ya entre los jóvenes de Occidente, en las nuevas naciones del Tercer Mundo, entre los pueblos de América Latina.

Por otra parte, es evidente que no se puede detener el «progreso» (entre comillas, si se quiere). Por tanto, en cierto sentido se trata de la invención del porvenir por una imaginación fundada sobre datos, sobre hechos, sobre la información moderna. Frente a la actitud tradicional

de pasividad ante el porvenir, salvo para rechazarlo, se trata verdaderamente de un nuevo humanismo —*Pour un nouvel Humanisme*, tema precisamente de las terceras *Rencontres*, las de 1948—, de un humanismo mucho más concreto que el humanismo clásico, y referido al uso colectivo de la técnica no a la abstracción de la técnica en sí. Dicho de otro modo: nuestro problema no es ya, como en 1947, la relación de la moral con la técnica o la tecnología, sino con la *sociedad* tecnológica, es decir, con una colectividad, la de los países desarrollados y en vías de desarrollo, cada vez más dirigida hacia una felicidad obtenida pura y simplemente a través de los placeres creados por la imaginación técnica.

No obstante, se requieren nuevas precisiones. Muchos de los problemas que aparecían tradicionalmente como perteneciendo a la esencia misma de la moral, pueden resolverse hoy mediante una socialización de los contenidos morales, y sobre este punto Prenant y Haldane tenían enteramente razón en 1947. Haldane consideraba «el progreso técnico como una especie de progreso moral», y de hecho, el progreso en la organización sustituye cada vez más al esfuerzo moral individual. Esta institucionalización transpone la moralidad del plano personal al plano social. Libera al hombre, pero al mismo tiempo reduce la libertad —generalizada, democratizada— a lo esencial. Toda una red de ordenanzas y disposiciones de diverso orden envuelve al individuo y, por lo mismo, limita, constriñe su deseo, su libre albedrío y, lo que es mucho más grave, sus iniciativas. Es el precio que hay que pagar por la secularización de la caridad, por la tecnificación de la filantropía. El proceso ha sido el siguiente: de la confianza en la *Providencia* —Providencia divina—, se pasó, a través de la *previsión* (providencia laicizada, todavía individual y, por tanto, virtud —virtud burguesa—), a la entrega a la *previsión y los seguros sociales*. Se ha producido así un deslizamiento de la responsabilidad moral que de Dios —que salvaba a los hombres— y, en seguida, de la persona, ha sido finalmente transferida a la sociedad.

Pero desde el momento que las tareas concretas de la moral recibida —beneficencia, altruísmo, filantropía, en lo que concierne a los otros; previsión, ahorro, austeridad de vida, en lo que concierne a uno mismo y a su porvenir; e incluso, en un futuro que quizá no esté muy lejano, el enderezamiento de las «malas inclinaciones» mediante modificaciones biológicas cromosómicas— han sido tareas tomadas a su cargo por la organización tecnológico-social, se ha producido una evacuación del contenido de la moral, tanto más cuanto que el otro capítulo tradicionalmente importante, el de la sexualidad, se ve hoy práctica-

mente excluido del campo moral. En cierto sentido estoy completamente de acuerdo con A. Grosser cuando decía que no hay «moral social». La moral, en tanto que tal, es siempre una actitud personal. La sociedad no puede ser sujeto de moral... ni de nada. Pero, como acabamos de decir, la organización puede tomar a su cargo —y lo hace cada vez más— los contenidos morales tradicionales. De ahí que la actitud moral encuentre cada vez menos una materia sobre la que manifestarse.

Y entonces, ¿qué? Si el ascetismo, en su acepción medieval y en la acepción calvinista, moderna de la palabra, ha perdido sentido; si el proceso de irreligión se generaliza y, por consiguiente, los códigos morales, tan frecuentemente ligados a confesiones religiosas positivas, son puestos en cuestión para finalmente convertirse en letra muerta, ¿cuáles son las tareas que pueden subsistir? Únicamente aquellas que comprometen a la persona en la comunidad, de las que vamos a hablar en seguida. Pero en el sentido amplio de la palabra, son tareas *políticas* o político-culturales. Ahora bien, paralelamente al proceso de evacuación de la moral individual, estamos asistiendo a un proceso de despolitización, de conformismo, de aceptación del orden establecido. Entonces, ¿qué es lo que le va a quedar al hombre medio? La prosecución de la felicidad material, con el abandono de todo esfuerzo moral. Una nueva alienación ha surgido, la de la búsqueda incesante del bienestar a través de la fiebre de consumo; y esto mientras que las necesidades de la mayor parte de la población mundial no están todavía satisfechas ni mucho menos. Se ve que estamos atravesando un período difícil de *crisis de la moral*. La evacuación de los contenidos morales ha conducido a la pérdida del sentido moral y a zozobrar en la desmoralización. *Actitud moral versus Desmoralización*: he aquí el problema, nuestro problema, bajo una segunda formulación. (La primera era, según se recuerda, «La sociedad tecnológica y la Moral».) Es solamente desde el interior de este problema total de recuperación de la responsabilidad personal, y de esta situación envolvente de problematización de todos los problemas morales, cómo el hombre contemporáneo tiene que plantearse la cuestión para tratar de salir adelante. ¿Cómo? No, ciertamente, recurriendo a una moral de recambio, equipo completo de salvamento, que no está ya a su disposición. La única manera de responder a la crisis, por el momento y hasta nueva orden, o nuevo orden, me parece que es, por una parte, el rechazo crítico de la desmoralización ambiente y sus fundamentos cul-

turales (antropología sociomoral de nuestra civilización); por otra parte, la recuperación de la actitud moral, partiendo de problemas concretos y bien delimitados en que ocuparse. Problemas de la injusticia en el mundo, de las desigualdades económicas y el racismo intranacionales, del colonialismo económico internacional de los países subdesarrollados, problema de la guerra y, en general, de la violencia y corresponsabilidad de los hombres de ciencia, de los intelectuales y de las instituciones culturales (universidades, etc.) con respecto a ella. Pero sobre este punto conviene agregar algunas palabras que nos servirán para ejemplificar, a propósito de la violencia, el método que proponemos.

En efecto, muchos creen haber encontrado un tranquilizador para la seguridad moral en una posición de no-violencia. La «no-violencia», como «el estado de naturaleza» de Rousseau, es una clara y neta construcción del espíritu, muy plausible para ser predicada en un sermón de nuevo estilo, en lugar de la caridad. Su único inconveniente es que vivimos, todos y siempre, *en* la violencia, una violencia previa, establecida, que el Poder aparenta purificar legalizándola. De la misma manera que las revoluciones actuales no pretenden ya ser la realización de un programa previamente definido, sino un devenir creador, que no se puede prever, en general no hay, salvo entre los doctrinarios, una actitud violenta o no-violenta elegida de antemano, *a priori*. Frente a la violencia establecida, las gentes se sublevan. Una vez iniciado el proceso, y quizá cuando menos se espera, se produce un acontecimiento. ¿Violento? ¿No-violento? Depende de la resistencia, del comportamiento colectivo tomado en la totalidad recíproca de las dos fuerzas que se enfrentan. La realidad es un *continuum* en el que violencia y no-violencia se entremezclan, *continuum* que, por tanto, no debe ser considerado como una escalera (*escalation*, es decir, violencia deliberada y planificada), sino como una rampa sin escalones. Ciertamente se puede siempre trazar una línea arbitraria de separación, y es lo que hace el Poder: la única violencia, según él, es la que va contra él; la que él ejerce, la bautiza con el nombre de mantenimiento del orden, aplicación de la ley, protección de la sociedad. Es un caso, pues, de fariseísmo y de compromiso implícito con el Poder el del intelectual —o no intelectual— que dice: «Estoy contra la violencia, contra toda violencia, venga de donde venga.» La violencia no tiene necesidad de *venir* para estar. La violencia está siempre ahí. Es una parte de la condición humana.

Pero para volver a nuestro problema propiamente dicho, el proble-

ma total de la moral y la situación de crisis moral en la cual vivimos, la verdad es que no hay mucho que decir sobre ello, más allá de su constatación y su descripción. Una nueva moral no puede inventarse intelectualmente, debe ocurrir, tener lugar, producirse como un acontecimiento social. Los códigos morales dependen de las religiones, de su secularización o bien de creencias colectivas ya previamente secularizadas, tal como el código marxista. ¿Cuál será la nueva moral, la moral del siglo XXI? El cristianismo, que engendró primeramente una moral de la esperanza pura y del testimonio-martirio, y después, entre otras, una moral triunfalista de sacralización de las estructuras clericales, una moral monacal, ascética de aislamiento fuera del mundo; una moral calvinista de ascetismo en el mundo y, como consecuencia final, la moral secular cristiana-burguesa, ¿será capaz de renovarse originando una forma actual de moralidad? Con la otra gran fuente de la moral contemporánea, el marxismo, se plantea una cuestión semejante. A su dimensión determinista como movimiento real de la historia se superpone cada vez más la dimensión voluntarista de esfuerzo moral comunitario, y de acuerdo con lo que decíamos al comienzo de esta exposición, la predicción se nos revela como una verdadera apelación, como un ejemplo, como un testimonio. Si se considera atentamente el comportamiento del Che Guevara en Bolivia hasta su muerte, luchando por el porvenir, sin hacerse ninguna ilusión a corto plazo, ¿es que no se encuentra en él una sorprendente semejanza con la antigua voluntad de testimonio cristiano, una forma laicizada de martirio? Sobre este punto yo me opondría a una afirmación de Grosser. Según él, la juventud no quiere ya «hablar de moral». A mi juicio hay que distinguir entre «moralismo» y «moral». Hoy la actitud moral e incluso religiosa—aunque no confesional—vuelve a ser de nuevo actual. El marxismo, así como el cristianismo, retienen, frente a la desmoralización favorecida por la civilización tecnológica, el aspecto ascético inseparable de toda auténtica moral. Pero ambos, cristianismo tradicional y marxismo ortodoxo, siguen estando demasiado obsesos por una preocupación del moralismo sexual que la nueva izquierda ha sobrepasado, en diálogo con la contracultura y no—conviene precisarlo—bajo una influencia, que rechaza, del erotismo y de su explotación. Por otra parte, el marxismo tiene en común con la organización social tecnológica el objetivo de tecnificar una parte muy importante de la tarea moral tradicional, llevando así a cabo una transferencia ética desde la persona a las instituciones correspondientes en cada caso. Por lo que se refiere a la civilización tecnológica, después de haber puesto de relieve su in-



suficiencia y su unilateralidad, es menester reconocer que no se puede dar marcha atrás, y que, aun cuando las soluciones técnicas crean problemas nuevos, únicamente la tecnología puede resolver la mayor parte de esos problemas..., originando de nuevo otros, y así una y otra vez, porque, muy probablemente, nuestra moral del porvenir será cada vez más abierta, multilateral y, por tanto, consciente de su radical, infinita imperfección. La moral del porvenir ¿consistirá tal vez en una asimilación, una síntesis, en teoría difícilmente concebible, de la civilización tecnológica, del neomarxismo y de la contracultura? ¿O bien será una moral mundial, capaz de incorporar los valores de las culturas llamadas «primitivas» y de las culturas orientales? Contracultura, moral primitiva, moral oriental: morales que, en el seno de nuestra civilización, aparecen como marginales. La otra noche Stavenhagan hablaba de la *marginalidad* socioeconómica que, sin embargo, por abajo, es integrada al sistema. Paralelamente, había hasta hace poco una marginalidad moral de las gentes que viviendo fuera de la práctica del código moral vigente, lo respetaban y se encontraban, por tanto, en estado de *mauvaise conscience*. El fenómeno nuevo aportado por la contracultura en lo que concierne a la moral es el confort moral de vivir fuera e incluso contra el sistema moral establecido. Se ha pasado así de la *mauvaise conscience*—gusto torturado un tanto malsano del existencialismo— a la *bonne conscience* obtenida por el solo hecho de comportarse de otro modo que los burgueses.

Para volver a las *Rencontres* de 1947 y para terminar, creo importante subrayar aún dos cosas significativas del cambio producido desde entonces. Se trata, en primer lugar, de la extrañeza que sentimos en 1971 constatando que la conferencia del hindú Swâmi Siddeswarananda, muy pertinentemente invitado por los organizadores, pasó completamente inadvertida en los coloquios; no mereció el menor comentario, lo que hoy, cuando desde hace años tantas gentes buscan la luz del Oriente, nos parece inconcebible. La segunda observación se refiere a la perspectiva anunciada por el malogrado Emmanuel Mounier, «optimismo trágico». La formulación de tal antinomia no nos gusta ya, precisamente por demasiado paradójica. Ya no somos optimistas, como los marxistas y los cristianos progresistas de los años cuarenta y cincuenta. Pero tampoco, porque el existencialismo ha quedado ya detrás de nosotros, hombres poseídos por el sentimiento trágico de la vida, para emplear la expresión de mi ilustre compatriota Miguel de Unamuno. Ni tan optimistas ni tan trágicos. La palabra «contestación» no pertenecía todavía al vocabulario de entonces. La palabra «moral»

se reabsorbía en aquella época en metafísicas en las que ya no creemos. «Contestación» moral y actitud moral exigente, pero, al mismo tiempo, desnuda o casi desnuda, en búsqueda de un contenido nuevo a través de la imaginación creadora y la experiencia colectiva, nos parecen los caracteres positivos de esta crisis actual de la moral como código normativo, y de la cultura amenazada de tecnocratismo.

JOSÉ LUIS ARANGUREN  
Velázquez, 25  
MADRID