

Responsabilidad y temporalidad: Ensayo de una ética del presente

FERNANDO RODRÍGUEZ GENOVÉS
IES «Camp de Túria», Valencia

RESUMEN

El presente trabajo ofrece el avance de lo que quiere ser la investigación más general y extensa acerca de una *ética del presente*, compendiada en dos cuestiones centrales: ¿cuál es el tiempo de la ética?, ¿hay una ética del tiempo? Analizamos aquí y ahora la conexión entre la «responsabilidad moral» y las dimensiones de la «temporalidad», interesándonos además por su impacto en la temática de las generaciones y en la problemática del multiculturalismo.

PALABRAS CLAVE:

TEMPORALIDAD - RESPONSABILIDAD - PRESENTE - GENERACIÓN

ABSTRACT

This paper offers an advance of what hopes to end up being a wide research concerning an *ethics of the present*, summed up in two central questions: which is the time of ethics?, is there an ethics of the time? We analyse here and now the relationship between «moral responsibility» and the dimensions of the «temporality», being also interested in their impact on the matter of generations and in the problems of the multiculturalism.

KEY WORDS

TEMPORALITY - RESPONSIBILITY - PRESENT - GENERATION

I. INTRODUCCIÓN

EN RELACIÓN CON LA TEMPORALIDAD EN LA ÉTICA, pueden distinguirse tres acepciones o dimensiones de la responsabilidad: la *retrospectiva*, que remite al *pasado*, en el cual presumiblemente el sujeto se siente vinculado o afectado por un hacer pretérito que le señala; la *prospectiva*, que extiende la acción y la

responsabilidad hacia el *futuro*, de corto o largo alcance, y se le escapa irremisiblemente de las manos; y la *perspectiva*, la cual, fijada en el *presente*, le hace dueño de sí mismo y acredita como persona capaz de hacerse cargo de la situación y la circunstancia, dentro de sus posibilidades.

Las tres dimensiones se cruzan en el trayecto existencial del hombre y tienen su peso. Veremos si la relevancia de todas ellas es conmensurable, si están a la misma altura y nivel, si contamos con ellas en la misma medida y si son igualmente decisivas en el dominio de la moral. En especial, nos interesa examinar ahora su repercusión en la responsabilidad moral. Avanzo, respecto a las derivaciones de cada dimensión, la idea principal de este examen: la acepción prospectiva transforma la responsabilidad en *culpa*, y la retrospectiva la hermana con la *deuda*, y sólo una responsabilidad que habla en primera persona del singular y en el momento de los hechos puede responder del actuar concreto, de la *acción*. Sólo la perspectiva presente de la situación puede abarcar cabalmente el brazo de la responsabilidad, que es largo, pero no tanto como para envolver todo lo que pasó o puede llegar a pasar (ni aun, en rigor, el escenario inmenso de lo que pasa). Se trata en estos casos de envergaduras en verdad inabarcables, que superan la medida de lo humano y la abruman, hasta el punto de empequeñecerla contemplando el horizonte desmesurado, ignoto e inquietante de lo eterno: ¿cuándo empieza el pasado?, ¿cuándo termina el futuro? O viceversa.

I. EL PESO DEL PASADO

Si para asumir la responsabilidad moral debe de contarse con lo que somos, y no más, con lo que se tiene y dispone, saliendo al mundo bien predispuestos, ligeros de equipaje, con lo justo, con lo puesto..., entonces acaso alguna (o varias) de las figuras o caras del tiempo mencionadas deba ser juzgada sin dificultad como una carga inasumible, por estar demasiado gravada o sobrada, es decir, por estar de más. Tal circunstancia queda patente cuando meditamos sobre el peso del pasado.

El pasado es, por lo pronto, lo que ya no tiene remedio ni arreglo. Desde el punto de vista moral, desde la perspectiva de la acción, lo hecho, hecho está: la acción cumplida *no tiene marcha atrás* (Sánchez Ferlosio 2000, pp. 87-124). Poco más puede admitirse con sentido, racionalmente. Si nos dejamos llevar, en cambio, por el evocador sentimiento, la situación es distinta. Ya no hablamos entonces de acciones sino de recuerdos de acciones, de necesidad y del imperativo de recordarlas. O, por decirlo de otro modo: las acciones se tornan *reacciones*, modos de reaccionar frente a lo que se hizo, o no se hizo, aunque en esta ocasión no lo tengamos delante sino detrás. Ocurre que en contacto con el pasado, los sentimientos se contraen. En otras

palabras: cuando domina la retrospectiva moral, la deuda se cuele y ocupa el lugar de la acción.

Hay algo de acabamiento y renuncia en la *rendición de cuentas* que impele la deuda. El sujeto aparece perdido en un mar de denuncias y reclamaciones que no puede atender al mismo tiempo, porque su tiempo, que siempre es presente y actual, no puede con tanta presión ni tanto volumen: el tiempo se hincha y le azota con la violencia de un temporal. El tiempo se erige así en pura exageración. El sujeto, mientras tanto, se siente extraviado, y no es improbable que se declare en bancarrota, vencido, desahuciado, con la facultad de responder mermada, pero urgido a admitir su responsabilidad.

En la dimensión retrospectiva de la ética, el sujeto tiene todas las de perder porque trata y negocia con lo ya perdido. Pensemos en la inocencia, la infancia, los seres queridos ya muertos, nuestros antepasados, nuestra historia... todo ello se representa de nuevo y llama a las puertas de la conciencia, de modo similar a como los espectros en las obras de W. Shakespeare se aparecen a sus personajes recordándoles una promesa incumplida, pasando factura, reclamándoles espacio, que les hagan sitio, pues desean seguir actuando e influyendo sobre lo vivo y los vivos: «¡Escucha, Hamlet, escucha, si has amado jamás a tu querido padre!»

Y es que cuando el pasado sobreviene, lo hace de golpe, y siempre sobresalta e intimida, asalta nuestro interior, viola la intimidad. Sobre semejante escenario se puede armar una soberbia figuración, en forma de drama o comedia, o también es posible encontrar la fuente para argumentos literarios que viven de la memoria, o para aportar materia en las largas sesiones de un psicoanálisis, situaciones que se sostienen por lo que unos recuerdan y otros escuchan o leen. Pero el valor ético de una retrospectiva moral es muy incierto, poco fructífero, desconsolado y muy reservón, disminuido para la argumentación y la deliberación –piezas básicas del discurso ético, paso previo para la decisión– pues en la retrospectiva hay llamada, pero es incierta la respuesta. Ajena a la reciprocidad, en la retrospectiva moral, la demanda es sólo una orden que se debe cumplir. La deuda así contemplada no acepta discusiones y exige el pago y la entrega, normalmente del propio deudor ofrecido en sacrificio. ¿Qué otra cosa se puede hacer *con y por* el pasado si nada puede hacerse ya *en él*?

Es posible recrearse en el ayer, como clama la responsabilidad retrospectiva, y adoptar una actitud de fútil desagravio ante el otro, o lo otro, dañado u ofendido en el pasado, exigiendo una reposición de lo sucedido ante sí mismo y ante los otros del presente. Esta representación escenifica una genuina *ética de la repetición*, que es algo más que una consolación, pero menos que una alegría. En la retrospectiva de la moral, no es posible experimentar contento o alegría, pero sí felicidad, y satisfacción por el deber cumplido. La alegría es

instantánea e inmediata, la felicidad de largo recorrido. No experimentamos el contento, o la alegría, por lo que hicimos, sino por lo que hacemos y porque somos. Lo más que podemos hacer con los momentos del pasado es contentarnos con ellos, lo cual supone una triste versión del conformarse o del complacerse, especies debilitadas del contento. Nos contentamos con nuestro pasado por haberlo vivido; ya lo cantó la milonga: «¡qué lindo haberlo vivido, para poderlo contar!» Pero el verdadero contento se siente por el hecho de vivir y sentirse bien, circunstancia que precisa siempre del presente, y que aún debe de contar con nosotros. La felicidad, en cambio, es acumulativa. Por ello podemos invertir en felicidad, pero no en contento (Rodríguez Genovés 2000). Somos felices rememorando momentos ya vividos, y es precisamente en la evocación cuando comprendemos que fueron felices; aunque entonces quizá no fuimos conscientes de aquella dicha, se nos pasó. Hay en toda añoranza un lunar que descubre una huella de melancolía, la cual imprime a la felicidad una marca de pesadumbre que no lo puede evitar. A veces, con respecto al pasado, sentimos nostalgia.

II. NOS FALTA EL FUTURO

A diferencia del pasado, el futuro no está de más, sino de menos, porque se contempla siempre como aquello que falta. En esta cara del tiempo, la responsabilidad se enfrenta a la dimensión prospectiva de la moral. En ella atendemos no a lo que ha ocurrido, sino a lo que vendrá. Los protagonistas del futuro componen necesariamente el conjunto de los que vendrán, los que nos sucederán, nuestros descendientes, como suele también decirse con un tono muy familiar, afectivo y afectado en exceso. Si en la visión retrospectiva de la responsabilidad se hacía patente una actitud rendida, casi de derrota, propia de quien se enfrenta a una situación superada, en la dimensión prospectiva no es ajena la actitud arrogante y presuntuosa, característica de aquel que se siente capacitado y con poder para determinar lo venidero. Bajo este embrujo, la responsabilidad se vuelve trascendente y se posesiona de los estadios aún por fijar, instalándose en el *más allá*. Porque hay determinismo sin duda en el pensar que los hechos y actos del presente prefiguran los del futuro, que nuestros pasos de hoy presagian lo que pasará mañana. Un sujeto sólo llega a sentirse responsable moral de lo que devendrá si cree que los hechos deberían ser de una determinada forma, distinta de como en realidad serán. Mas, ¿cómo puede saber ambas cosas?

Ha llegado a ascender al estatus de argumento categórico el argüir que la prospectiva de la responsabilidad se pone de manifiesto, se prueba, en el momento en que se acepta que un padre es responsable de su hijo. Dejando aparte el muy controvertible recurso a la fundamentación paternalista de la responsa-

bilidad que dicha tesis inevitablemente contiene, y que se transformaría con facilidad en paternalismo de Estado (Jonas 1979, pp. 172-184), diré que la responsabilidad paterna para con el hijo, si bien existe, no es total ni a perpetuidad, sino limitada en espacio y tiempo, en aquello que cae bajo la esfera del poder-hacer, en rigor, hasta el momento en que el vástago adquiera la mayoría de edad moral y se haga cargo de sí mismo. No es el padre responsable de la inteligencia del hijo, de su temperamento, de que le quiera o no, de que ame o no a los demás, y de qué manera, de lo que llegue a ser, o aun de que pueda llegar a reprocharle algún día el hecho de haber nacido... (De Lora 2001). Sostener lo contrario significa preparar el terreno para la culpabilidad, desertando de la real responsabilidad. Cuida el padre del hijo para que él aprenda a cuidar de sí mismo. Asume ser responsable moral suyo, pero no a perpetuidad, sino hasta que él pueda serlo por su cuenta. Desde la perspectiva de la responsabilidad no hay espacio para la culpa y la dependencia, sino para una pedagogía moral en y para la autonomía.

La culpa, tan ajena a la acción como la deuda, también se presenta en la moral de la mano del sentimiento (Rodríguez Genovés 1996, pp.225-265). Porque, en puridad, es culpable quien se siente culpable, el que suma a su deber la existencia entera de lo que deviene, pero, sobre todo, de lo que está por venir, y *carga a su cuenta* la contabilidad de los fenómenos y el decurso del destino. El peso de la culpa, se mire como se mire, ha sido siempre descomunal y desproporcionado, además de innecesariamente cruel, en el sentido en que hablaba Nietzsche de la crueldad producida por una animosidad resentida y un sufrimiento innecesario (Nietzsche 1980). Sentirse culpable no resuelve nada, nada enmienda ni corrige, sólo obtiene como resultado que el sujeto se sienta mal. Aunque semejante captura o botín pueda ser para algunos muy reconfortante y consolador –hecho de interés para la psicología, por no decir para la psicopatología–, se trata de una circunstancia de nulo valor moral. Identificar el estado de ánimo doliente y afligido, el sufrimiento y la angustia, con la corrección o la recuperación moral, es decir, con un programa de moralidad basado en el bien, representa una profunda corrupción de la ética, por dejar aparte consideraciones de rango lógico, como pueda ser la incoherencia que supone concebir el bien estando mal, o denominar «bien» aquello que significa *mal*.

Desde Lutero a Heidegger, en el ámbito de la teología o en el de la ontología, poderosas fuerzas del intelecto parecen haberse aunado para sellar la existencia humana con el estigma de la culpa. Culpa que, bien mirada (si es ello posible), poco o nada tiene que ver con la acción, o con el hacer, y sí mucho con el ser originario. Según el Reformador, la culpabilidad del hombre no proviene del hecho culposo, ni en su mano está el limpiar la mancha (como toda el agua del océano no sería suficiente para lavar la mano infame de Macbeth que

ejecutó el sueño, el inocente sueño), porque las obras no consiguen nada en el camino hacia la salvación eterna; sólo la fe lo autoriza, todo lo demás es sólo artificio y simulación. Según Heidegger, el estado *yecto*, de caída, es primitivo en la caracterización del «ser ahí», en la naturaleza nativa del hombre (Heidegger 1981). El «ser deudor» lo entiende como algo consustancial a la misma existencia. Quiere esto decir que no llega el hombre a hacerse deudor, sino que lo es haga lo que haga. Porque hablamos –o, mejor, habla él– de una realidad no definida por los groseros actos cotidianos, por una moral del día a día, sino por una Realidad omniabarcadora y devoradora de entes, muy ontológica, y, como afirma en su *Carta sobre el humanismo*, en verdad de una gran simplicidad: si bien «sólo es accesible a los iniciados» (Heidegger 2000, p. 88). Como yo no lo soy, dejo aquí este asunto y sigo adelante.

La ética de la culpa genera necesariamente una antropología de la sumisión y del autodesprecio. En primer lugar, la sumisión a un principio ético que se acepta sin revisión ni remisión, porque frente al peso de su nombre, ante la calificación de culpable que descalifica y pulveriza, nada puede hacerse que permita liberarse de su sombra. Y es que la culpa está concebida para ligar al sujeto a una instancia dependiente (llámese Dios, Ser, Pueblo o el Otro), que le apremia de por vida. Por ello se vive la culpa como una condenación, y se estanca en el estadio premoral, en los dominios del mito, allí donde no manda la acción sino la sumisión. La culpa no pertenece propiamente a la moral: se entiende como un presupuesto; es decir, sólo cuando el sujeto asume el deberse a un Otro y contrae el compromiso de rendir cuentas de sus actos futuros, sólo entonces, está preparado para iniciarse en el camino de la moral, pero sólo de la moral culpabilizadora. Para entonces el sujeto ha debido rendirse frente a la fuerza exterior que condiciona el devenir. De esta forma, el hombre deja de ser inocente, acaso sin haber llegado a serlo jamás. Porque no es la inocencia el estado anterior a la moral, como creía J.-J. Rousseau, sino su objetivo y finalidad.

Por esta razón sostengo que la querrela culpa/inocencia, al afectar más al futuro que al pasado, debemos situarla en el plano de la prospectiva de la responsabilidad, no de la retrospectiva. Es irrelevante y fútil para la ética la discusión sobre el origen culpable o no del hombre. Tampoco ayuda a mejorarlo que se consuma en el lamento por lo que ya ha ocurrido y no es, lo que hizo en lugar de lo que no hizo, por qué actuó de tal manera y no de otra. El sujeto que se ata de este modo con lo pretérito siente la culpabilidad como deuda, es decir, aquello que debe al pasado.

Ahora bien, si la culpa, como es el caso, se vincula al deber, entonces está sobre todo atada a lo que va a venir, o lo que el sujeto va a hacer, aunque habrá de convenirse que cuando lo haga estará siempre en un presente. Nuevamente el presente se descubre como el marco propio de la acción, no el pasado ni el futuro. Que en una prospectiva del tema, la responsabilidad queda huérfana de

acción se advierte con facilidad al examinar el *principio de responsabilidad* defendido por Hans Jonas (1979), desde el momento en que da a entender que el hombre es básicamente responsable, y no tanto por lo que haya hecho o haga sino por lo que *no hace* (y acaso *deba hacer*) para evitar el desastre (fundamentalmente ecológico) que ya se vislumbra, o al menos el filósofo germano-americano se atreve a vaticinar. Para Jonas, el hombre contemporáneo es culpable de su inacción, de su pasividad, ante el deterioro del medio ambiente y humano, si bien debemos colegir que también lo será por haber sido el causante de que la situación haya llegado hasta donde está. Pero, con todo, lo que en verdad le interesa es la posibilidad de porvenir, o sea, no tanto cómo será el futuro, sino que el futuro sea. La raíz inevitablemente retórica de semejante planteamiento no se nos puede escapar, como tampoco nos debe arrebatar, pues resulta sin duda exagerado el cargar sobre las espaldas del individuo nada menos que la responsabilidad del devenir.

III. EL PRESENTE Y LA PERSPECTIVA DE LA CONTINGENCIA

La perspectiva de la ética es una perspectiva de la contingencia. Aunque no renuncia a la superación y la mejora, estos objetivos no pueden, sin desnaturalizarse, sobrepasar el marco de las posibilidades reales de acción humana. De lo contrario, si suprimimos toda limitación en el horizonte actuante del hombre —o trazamos una línea tan elástica que quede desdibujado o difuso su contorno—, se corre el riesgo de claudicar ante una posición cómodamente manipulable, una *ideología de la acción*, en detrimento de una más razonable *teoría de la acción*: para la primera, el hombre es bueno porque actúa, y especialmente cuando lo hace en una dirección preconcebida; para la segunda, es bueno que el hombre actúe, pero no podemos marcarle un rumbo determinado. El hombre es un ser proyectivo, pero no proyectado. Quiere decirse, que en el plan de actuación humano hay más voluntad y tendencia que designio. Porque el proyecto humano que tiene relevancia moral se lleva a cabo desde el principio de la autonomía. Sólo con esta condición puede hablarse cabalmente de responsabilidad moral. Pero, asimismo, la autonomía es reflexiva y deliberante, de modo que se ajusta a los principios de realidad y competencia que le son inherentes. Visto el asunto de este modo, la responsabilidad moral no alcanza hasta lo que el hombre *desearía hacer* sino que se circunscribe a lo que en verdad *hace y puede hacer*.

Con todo, realizados desde la medida y la justeza, el examen y la valoración de las consecuencias del actuar humano en el futuro pueden ser provechosos, sea en relación con el tema del cuidado del medio ambiente, sea a propósito del denominado «ahorro justo», por citar dos ejemplos. Este último asunto aparece de modo secundario, aunque recurrente, en los textos de John Rawls.

En el capítulo V, § 44, de *A Theory of Justice* (Rawls 1971), aborda el filósofo norteamericano «el problema de la justicia entre las generaciones» desde los postulados generales de la teoría allí expuesta, a saber: todos los miembros de la sociedad deben participar de los beneficios generales que se obtienen en orden a atender a sus necesidades, y, en ese objetivo, no hay razón para dejar de lado o ignorar a las generaciones futuras, las cuales, aunque desconocemos con exactitud el nivel y calidad concreta de sus necesidades —pues establecemos con ellas unos intercambios económicos «virtuales», como los denomina—, sí merecen que se les asegure la herencia de un mínimo razonable, lo que se traduce en el imperativo de mantener instituciones justas y preservar la base material de la sociedad.

En un trabajo posterior, *Political Liberalism* (1993), introdujo algunas correcciones al planteamiento de partida, según leemos en su conferencia VII, § 6 de la tercera parte del libro («El contexto institucional»). Ahora bien, Rawls no sólo no abandona el terreno de idealidad y el formalismo, habituales en él, sino que los acentúa todavía más, al percatarse del alcance que comporta el requisito contrafáctico de la posición original y del velo de ignorancia que lo envuelve, y que exige que el contexto del acuerdo de justicia sea hipotético y no histórico. Quiere decirse: los individuos que participan en las decisiones desconocen su situación real y presente, y más todavía la futura. El contenido de justicia de las actuaciones queda protegido por el papel protagonista de la razón, que es la facultad intelectual y práctica que lo descubre y garantiza en última instancia. Desde una inspiración cada vez más reconocidamente kantiana, Rawls afirma que, puesto que la sociedad implica un sistema de cooperación entre generaciones y necesita un principio de ahorro justo, no es posible imaginar el escenario de un acuerdo fáctico, «directo», entre generaciones, puesto que las exigencias formuladas se avienen a una condición ideal, contrafáctica, pura y práctica. Las generaciones adoptarán así el criterio de principio de ahorro en un sentido semejante al que desearían que las generaciones anteriores hubiesen tomado a su vez, o deseasen que fuera adoptado por las generaciones futuras. De este modo, Rawls se persuade de proteger la coherencia interna del sistema de la teoría ideal de la justicia, aunque no es seguro que haya resuelto la problemática abierta, nuclear y tremenda, a saber: ¿hasta qué punto son responsables los individuos contemporáneos del futuro de las generaciones?

Los hombres llevan a cabo sus acuerdos y decisiones desde la perspectiva del presente *ante* otros individuos contemporáneos suyos, porque no hay en rigor otra *perspectiva* ni otros seres reales con quienes tratar. Ahora bien, no es ocultable que un buen número de esas decisiones tendrá repercusión en las generaciones futuras, por ejemplo, si deterioramos gravemente las condiciones de vida medioambientales que necesita la especie humana para la supervivencia o si desatendemos el legado cultural que previsiblemente le enriquece-

rá. Ya Ortega refería un antiguo adagio del desierto, lema de caravana y generación, como norma civilizatoria de proceder: «Bebe del pozo y deja tu puesto a otro» (Ortega y Gasset 1995, p. 30). Sencilla manera, y ante todo muy precisa, de ilustrar nuestra perspectiva de ser *en* la humanidad. El hombre vive, en efecto, su vida, pero no se bebe toda la vida. Ocupa su puesto en el mundo, pero no se adueña del mundo. Vivir para el hombre supone tomar la parte que le corresponde, en tiempo y lugar, y esa misión responde, muy orteguianamente, al nombre de «destino». No vivimos desde otro tiempo más que el actual (el *actual* de cada momento), ni en espacio etéreo e indefinido (si no queremos dejar de tocar tierra). Nuestra dimensión existencial no se percibe, en suma, utópica ni ucrónica, sino que *es* actual cuando (y porque) *está* presente.

La responsabilidad moral, a nuestro juicio, se pone de manifiesto y *se la juega* siempre en el momento presente (de cada presente), que es la dimensión *real de la realidad*; vale decir: vaso en que se vierte el pasado y depósito en que crece lo nuevo. Hacerse cargo de nuestra vida (cada uno de la suya): he aquí la idea esencial de la responsabilidad moral, lo cual significa tomar nuestra parte, apropiarse del presente, hacerse presente y patente a través de acciones libres. El que busca, en cambio, apropiarse del pasado como meta principal, ése es estrictamente un *reaccionario*; el que lo hace respecto al futuro, un *visionario*: ambos, empero, desertan de la responsabilidad, porque huyen de su tiempo, acaso porque lo temen, y prefieren refugiarse en las esferas de lo que podríamos llamar *tiempo intemporal*, signifique éste lo pasado o lo venidero, porque eso, y no otra cosa, es lo que significan.

¿De qué manera debe establecerse la relación moral con las generaciones futuras? Sería abusivo afirmar que con ellas puede establecerse propiamente una cooperación, pues el principio de reciprocidad, indispensable para hablar de *relación moral* (o de experiencia moral), está en ese caso ausente, y además los agentes morales en la dimensión futura son seres virtuales, supuestos o sobreentendidos, no reales. No hay aquí, por tanto, relación directa, sino por delegación, en estricta *representación*, o sea, un legado que transmitimos a la posteridad, a la que cedemos nuestra parte de realidad y nuestra responsabilidad, o mejor, a los sujetos receptores de la sucesión que son quienes deben hacerse cargo de la misma (o de las mismas). Con todo, repárese en dos hechos sustanciales:

1. La deliberación y la decisión moral que emprendemos, se lleva a cabo desde la perspectiva de la generación contemporánea, a la que se pertenece, la cual no tiene por qué avenirse o concordar con las pasadas o futuras (casi me atrevería a decir que muy probablemente no sea así, pues de serlo sería bastante incierto o impreciso hablar de generaciones, y aun de historia). Puede legarse a un descendiente un objeto, un cometido o una responsabilidad, y que acabe

rechazándolos, porque no los desea poseer o contraer, pues él no los reclamó, o tal vez ni siquiera haya pensado en ellos.

2. La actitud de atención y entrega hacia las generaciones futuras no debe producirse al precio de una privación grave o hipoteca de las contemporáneas. Hay buenas razones tras el empeño de prever, por ejemplo, un plan de ahorro justo o de articular una política económica que frene el despilfarro y evite el agotamiento de los bienes materiales en la dirección de un desarrollo estable y sostenible, pero no tanto porque demos prioridad a las necesidades venideras sobre las actuales sino porque tenemos presente la virtuosidad misma del comportamiento contenido y de los beneficios de la moderación. Y es que, en no pocas ocasiones, la práctica de la restricción se asocia innecesariamente con una voluntad de sacrificio y de exaltación de la austeridad, así como con una ascética de transferencia y beneficencia al *otro*, que poco tienen que ver con la ética humanista de la continencia y de la contingencia, y sí mucho con la ecolatría o la teología de la liberación (natural, animal o humana; o todo junto, conjunción ésta, que de darse, delataría tanta afectación como desorientación moral).

Si bueno es ahorrar energía y provechoso, a veces, confiarse a un fondo de inversión, no lo es menos ahorrarse disgustos y pesares presentes, como bien dijo Baltasar Gracián en *El oráculo manual y arte de prudencia* (§ LXIV): «Es cordura provechosa ahorrar de disgustos. La prudencia evita muchos, es Lucina de la felicidad, y por eso del contento» (Gracián 1993, p. 215). Y añade: «Nunca se ha de pecar contra la dicha propia por complacer al que aconseja y se queda fuera, y en todo acontecimiento, siempre que se encontraren el hacer placer a otro con el hacerse a sí pesar, es lección de conveniencia que vale más que el otro se disguste ahora que no tú después y sin remedio.» (Gracián 1993, p. 216). Añadiré por mi cuenta y riesgo lo siguiente, al hilo de nuestro argumento: a fin de evitar al otro disgustos en el futuro, no siempre es preferible sufrirlos uno ahora mismo y sin enmienda.

He referido antes las vicisitudes que acompañan a la cuestión del legado cultural. Añadiré algo más sobre el particular. La herencia cultural, cuando la hay, no debe ser cerrada ni proyectarse de manera impositiva, sino que lo justo será que permita a los legatarios poder transformarla según les plazca. Bajo el pretexto de la conservación y supervivencia de formas de vida culturales supuestamente amenazadas en las sociedades modernas, se promueven a veces modelos teóricos que abogan por restringir los derechos fundamentales vigentes en la actualidad por medio de medidas políticas coactivas y, éstas sí, muy amenazantes. Es el caso, por ejemplo, de las propuestas contenidas en la «política del reconocimiento», aventadas por el egregio patrono del gregarismo, Charles Taylor. En relación con la cuestión lingüística de Quebec, de mayoría francófona en la provincia, pero minoritaria en el conjunto del Estado cana-

diense, Taylor exige el reconocimiento de «sociedad distinta» para el enclave, como condición y paso previo para la promulgación de sendas medidas político-lingüísticas que «tratan activamente de *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes» (Taylor 1993, p. 88). Desde la muy fanatizada creencia en los derechos de las lenguas por encima de los derechos humanos (individuales) –según se sostiene en amplios sectores del multiculturalismo–, no sólo se tienen por plausibles las disposiciones que determinan coactivamente el presente de los ciudadanos sino también el de las generaciones futuras, en cuyo nombre es constreñido aquél y confinadas a un devenir sellado éstas (una manera de pretender *blindar* el legado cultural).

Desde el enfoque del liberalismo, Giovanni Sartori ha llevado a cabo en su reciente *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* una crítica sin contemplaciones, ni concesiones al dogma de lo *politically correct* y a los graves excesos de la ideología multiculturalista, los cuales cada vez más, saltando los muros universitarios de donde nació, han llegado a invadir gravemente amplios espacios de las sociedades liberal-democráticas. Abriéndose paso decididamente, con la facilidad que proporciona el discurso emotivista y el ruido, y amparándose asimismo en la permisibilidad que conceden dichas sociedades, la agresividad y radicalidad de su mensaje están dañando los pilares de la modernidad y las bases de la democracia moderna, es decir, el principio de igualdad ante la ley, la reciprocidad y el pluralismo.

Por otra parte, desde la orilla del llamado «republicanismo», tampoco se oculta la preocupación frente este vendaval ideológico. Al menos no lo ha hecho Jürgen Habermas –intelectual, por lo general, muy conciliador y mediador, como corresponde a un leal hegeliano–, quien manifiesta en *La inclusión del otro* (Habermas 1999, pp. 189-227) su más firme disconformidad con las «políticas de reconocimiento» y, en su lugar, anima a la lucha por el reconocimiento dentro de los márgenes políticos y jurídicos del Estado democrático de derecho. Ciertamente, las políticas culturalistas se van reconociendo por su vocación política de intervención más en las formas de vida práctica de las sociedades que por contribuir a un debate cultural. El objetivo que les impulsa va directamente ligado a la conquista de áreas de poder, sin limitación. Los inconvenientes de este propósito son obvios: tras él se advierte una inspiración tradicionalista y fundamentalista difícilmente compatible con el marco de un Estado moderno pluralista. En relación con la transmisión de valores morales y la herencia cultural que vengo examinando aquí, Habermas sostiene que en las sociedades desarrolladas, donde coexisten concepciones diversas y modelos doctrinales desemejantes, debe propiciarse una pedagogía cultural que entienda la cultura como un marco en el que particulares formas de vida sean heredadas, pero siempre con la posibilidad de su transformación.

Los individuos son, ciertamente, formados dentro de una cultura, pero no por ello debe atárseles a ella, ni los presentes ni sus descendientes. Deben quedar libres de modificar sus contenidos, tanto como para poder separarse de ellos, sin incurrir en pecado o delito de apostasía: «Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que *vinculan* a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra y de zarpar hacia otras costas» (Habermas 1999, p. 210).

IV. CONCLUSIÓN NO CONCLUYENTE

En la base de estas reflexiones rebulle un asunto muy controvertible, a saber: si los sujetos que no son del presente disfrutan o no de derechos morales; o, por decirlo, con mayor rigor: si dichos sujetos merecen o les corresponde la asignación de derechos por parte de los sujetos presentes, que son quienes están facultados para el menester, y, dado el caso, si tienen éstos deberes para con aquéllos. No me pronunciaré de manera concluyente sobre el particular, mas tampoco deseo soslayarlo ni ocultarlo. Manifestaré, entonces, y para concluir, un sincero vislumbre del tema fundado en un sincero convencimiento: *quizá la actitud más razonable y prudente ante el problema de la responsabilidad de cara al futuro consista, primeramente, en no dar la espalda a las tareas actuales ni en repudiar el presente*. El pasado es lo que nos ha quedado y el futuro lo que se nos hurta y traspasa, no nos espera, porque sigue su camino. Pero el presente es lo que nos pasa, lo que tenemos, y en lo que tenemos que estar ocupados. Ni el pasado ni el futuro pueden ser referentes apropiados para decidir nuestro actuar efectivo, pues éste no puede desertar de las inmediaciones que nos requieren, y que conforman la auténtica circunstancia.

Legar al futuro aquello que deseáramos haber recibido del pasado es una guía que, bien pensado, no impulsa hacia adelante sino que retrotrae o paraliza: si tal hubiese sido el modelo de conducta de las generaciones pretéritas, pocos progresos podríamos contabilizar en la actualidad. La responsabilidad moral significa, por tanto, hacerse cargo de nuestro presente y nuestra actualidad, asumir nuestras tareas con disposición positiva y no desmejorarnos en nuestra generación, pues cada generación determina el presente y la actualidad que le sucede. Esa es la esperanza. Lo demás, lo que está de más, es desesperarse sin razón. En fin, ¿qué más pueden esperar las generaciones futuras de aquellos que ya no les es dado esperar demasiado porque ya han tenido su oportunidad y es de suponer que no la han desaprovechado?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DE LORA, P. 2001, «La vida como mal», *Claves de Razón Práctica*, 113, pp. 45-53.
- GRACIÁN, B. 1993: «El oráculo manual y arte de prudencia», en *Obras completas II*. Madrid: Biblioteca Castro, Turner.
- HABERMAS, J. 1999: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, tr. J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca. Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER, M. 1981, *Ser y tiempo*, tr. José Gaos. México: FCE.
- 2000: *Carta sobre el humanismo*, tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza.
- JONAS, H. 1979: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, tr. J. M. Fernández Retenaga. Barcelona: Herder.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1995: *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. 1980: *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- RAWLS, J. 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1993: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RODRÍGUEZ GENOVÉS, F. 1996: *Razones para la ética. Ensayos de ética autónoma y de humanismo racional*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim-IVEI.
- 2000, «Ética del contento», *Claves de Razón Práctica*, 108, pp. 52-57.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. 2000: «La señal de Caín», en *El alma y la vergüenza*. Barcelona: Destino.
- SARTORI, G. 2001: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, tr. M. A. Ruiz de Azúa. Madrid: Taurus.
- TAYLOR, C. 1993: «La política del reconocimiento», en C. Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, tr. M. Utrilla de Neira. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Fernando Rodríguez Genovés es profesor de Filosofía y Ética en el IES «Camp de Túria» de Valencia. Su línea de investigación y sus trabajos están relacionados preferentemente con el ámbito de la filosofía moral y política. Es autor de *Razones para la ética. Ensayos de ética autónoma y de humanismo racional* (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, Colección NOVADORES, 1996) y de *Saber del ámbito. Sobre dominios y esferas en el orbe de la filosofía* (Madrid: Síntesis, 2001).

E-mail: frgenovesctv.es