

## REIVINDICACION DE UNA MORAL EXISTENCIAL

Xoan-Lois Pintos

Si consideramos que una supuesta dialéctica abierta rige la historia de los hombres, nos encontramos hoy en uno de esos momentos en los que el mantenimiento del polo de las sociedades pasa por la afirmación de los individuos. Desde campos de pensamiento suficientemente distanciados entre sí, tanto geográfica como ideológicamente, se está volviendo a considerar que el planteamiento más fecundo de los problemas que afectan a la esfera de la moral, e incluso aquel tipo de discusiones que tienen como objeto la posible fundamentación de cualquier teoría ética, tiene que abordar ineludiblemente el factor de la experiencia individual.

Si tenemos en cuenta que vivimos en un mundo en el que los sistemas de comunicación generalizan de tal modo el conocimiento/desconocimiento de lo que acontece en los distintos lugares del planeta, que la orientación básica del sentido y de los sentidos es más temporal que espacial, nos encontramos con que esa experiencia individual a la que aludimos es justo el *oppositum per diametrum* del tópico “el villano en su rincón”. Sin entrar al toro de las infinitas disputas acerca de lo que caracteriza “lo individual” o de cuál sea su génesis social o histórica, sí podremos tomar como punto de partida que el individuo que hoy tiene noticia de lo que sucede o el individuo que es noticia para otros e inclusive el individuo que rechaza mezclarse en el mundanal ruido que producen los media, no tiene realmente mucho que ver con aquel otro individuo de la inocencia rouseauniana, ni el de la *tabula rasa*, ni siquiera el del “*aufrechter Gang*” blochiano.

Se trata, entonces, de una reivindicación de lo existencial sin bajar a la arena en defensa de sus correspondientes ismos. Se trata, eso sí, de no ignorar todo lo que nos separa —temporal y culturalmente hablando— de la tradición filosófica existencialista que arranca de la protesta kierkegaardiana, tiene sus relaciones de parentesco próximo con la risa nietzscheana, se abruma en la “*sorge*” heideggeriana y desemboca en la razón dialéctica sartriana atemperada por la ambigüedad beauvoiriana y merleau-pontyniana. Esta simple enumeración de algunos de los nudos temporales en los que se objetivó la tradición existencial nos indica, en una primera aproximación, la lejanía y la nostalgia que podemos sentir ante aquellos pensadores que todavía podían

apelar al Descartes de las certezas y las claridades racionales, al tiempo que nos vemos necesitados de recuperar determinadas mediaciones históricas concretas para no caer en el simulacro de los "revivals" propagandísticos (1).

¿Podríamos apelar hoy tan inocentemente a la libertad de Orestes frente al Júpiter tonante? (2) ¿Podríamos incluso recuperar como propio de nuestro tiempo o nuestra cultura aquel "Dios ha muerto" del que se derivarían los más absolutos derechos del individuo liberado del fantasma paterno (3), cuando vemos surgir a la vuelta de cada esquina nuevos fantasmas que pretenden arrogarse para sí la más cara del Dios y construir simulacros allí donde otrora se libara a la razón y a la ciencia? ¿Seríamos tan irremediabilmente frívolos que no lograríamos distinguir entre el ser-para-la-muerte cuya determinación individual se gesta en la experiencia más propia e intransferible, y la amenaza de una muerte-para-todos tan limpia que no dañaría lo creado sino que únicamente destruiría a los creadores?

No estamos, pues, de nuevo, ante la moviola filosófica que nos ofrece a voluntad la repetición de situaciones e ideologías ahora en ediciones baratas, accesibles y ya no censuradas. No estamos en momentos de entreguerras, ni de resistencia al fascismo, ni tampoco de primeras posguerras: estamos simplemente, por primera vez en la historia de la humanidad en un momento en el que ésta puede desaparecer por voluntad/capricho de unos hombres determinados. Y nosotros no somos esos hombres, sino otros innominados que pueden recordar su futuro volviendo la vista hacia Auschwitz (4).

Pero esa amenaza global no es nuestro único horizonte. Más bien ante lo que nos encontramos es ante una múltiple ruptura del horizonte común en diversos horizontes que se superponen unos a otros en una de las mayores confusiones epistemológicas que conocieron los siglos (5). Estamos todavía naciendo de la vieja matriz de la antigua ciencia, esa que muchos pretendían exacta, otros imaginaban objetiva y todos suponíamos neutral ante las distintas creencias e ideologías. Este parto terrible y angustioso no viene a clausurar nada, sino a lo más, a cerrar la clausura misma, romper los cerrojos categoriales y enflecar las rupturas epistemológicas desdibujando sus ní-

---

(1) Esta tradición existencialista tuvo una brillante ocasión de encontrarse en el Coloquio organizado por la Unesco en París en 1964 para conmemorar el 150 aniversario del nacimiento de Kierkegaard, en el que intervinieron J.P. Sartre, G. Marcel, M. Heidegger, K. Jaspers y J. Wahl entre otros, publicado bajo el título *Kierkegaard vivant* (Gallimard, 1966, hay traducción castellana en Alianza). Los autores y las obras que utilizamos más directamente para este estudio aparecen citados en la bibliografía.

(2) J.P. Sartre, 1947, 133-135.

(3) J.P. Sartre, 1946, 33-36. Para una ampliación de esta problemática ver mi libro sobre el ateísmo sartriano citado en la bibliografía.

(4) Cfr. las clarividentes reflexiones de T.W. Adorno sobre "La educación después de Auschwitz" (1967) en *Consignas*, Amorrotu, 1973, págs. 80-95.

(5) Cfr. las sugerentes investigaciones en curso de E. Morin, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Kairós, 1974 y *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, 1981.

tidas aristas. No sabemos siquiera si todavía queda lugar para la luz, la razón o el método fuera de aquel ensombrecido y amistoso claustro materno.

Sabemos de polisemia y de pluralismo, pero nos hablan de reducción de la complejidad (6) y de reinado del simulacro (7). He ahí uno de nuestros primeros problemas: no hay equilibrio en el mercado ideológico y científico, la oferta y la demanda hace tiempo que dejaron de encontrarse en un punto de equilibrio pues el mercado y los consumidores padecen del mal de lo heterogéneo. Los discursos que hasta ahora escuchábamos impávidos (sobre el sexo, sobre el deseo, sobre la razón, sobre la esperanza, sobre la historia, etc., etc.) creyendo identificarnos, ya que no con un autor, al menos con una corriente de pensamiento, de pronto se han vuelto opacos: sólo los percibimos en cuanto negadores de otros discursos (el discurso estructural niega el existencial, el discurso supuestamente nietzscheano niega el estructural, el discurso marxista niega el analítico, y así sucesivamente y recíprocamente), pero no en cuanto posicionadores y posicionantes de propios contenidos. Los viejos dogmatismos se reactualizan utilizando la mediación escéptica (8) para desestabilizar las conquistas obtenidas y surgen otros nuevos cuyos entramados de tipo totalitario aparecen en la superficie de sus enunciados: "Todo se reduce a quién tiene el poder", "Todo no es más que simulacro detrás del cual está la nada", "Todo es cuestión de lenguaje", o "juego", o...

Reivindicar en este contexto algún tipo de moral, aunque fuera uno de rancia tradición filosófica, puede parecer un intento más de rechazar la sintomatología que hemos presentado. Huir del desierto de lo racional, cuando hasta los mismos dioses se tecnifican; ya que no disponemos de epistemología común sobre la que fundar un diálogo razonable recurramos al antiguo truco de las tablas de la ley. Cuando el pueblo se disgregaba en la multitud de opiniones y tendencias después de realizar el gran acto colectivo de la liberación del yugo de la esclavitud, cuando los individuos volvían a posesionarse de su cuerpo añorando los ajos y las cebollas de la culinaria egipcia, cuando les falta el líder y necesitan adorar la materialidad haciéndose con sus joyas un becerro de oro que les haga sentirse realmente inferiores antes el dios (Exodo, 32), vuelve Moisés de la montaña con el arcano de la Ley escrito por el mismo Yahwe en

---

(6) Sobre el tema de la complejidad creciente ver la segunda obra citada de E. Morin y la discusión J. Habermas / N. Luhmann, 1971, págs. 20-24, 32-39, 68-75 y 292-315, así como los comentarios de H.v. Hentig, "Komplexitätsreduktion durch Systema oder Vereinfachung durch Diskurs?", en F. Maciejewski (Hrsg.), 1973, 115-144, y de L. Eley, "Komplexität als Erscheinung", en F. Maciejewski (Hrsg.), 1974, 130-153.

(7) Es el nuevo eslogan, lanzado con gran habilidad y brillantes análisis, por el filósofo/sociólogo francés J. Baudrillard, especialmente en sus dos últimas obras citadas en la bibliografía.

(8) Habría que releer, en este contexto, las páginas de la *Phänomenologie* que Hegel dedica a la forma escéptica de la conciencia que al destruir la ligazón del pensamiento a las cosas llega a la autodestrucción y a la conciencia desdichada. Cfr. G.W.F. Hegel, 1807, 154-155 y los comentarios de R. Valls, 1979, 142-144 y R.J. Bernstein, 1979, 100-101.

tablas de piedra. Cuando un pueblo ya no quiere luchar por su liberación, cuando anhela la adoración y el sometimiento, entonces aparece la moral (9).

La ley de los dirigentes es lo que dará de nuevo cohesión a la sociedad y ciudadanía a los exiliados. Ya que no podemos dedicarnos a pensar, sepamos al menos lo que tenemos que hacer, lo que nos va a salvar de sentirnos solos, enfrentados a nuestro destino.

Vuelven entonces las diversas formas de fatalismo y maniqueísmo que nos tranquilizan en nuestra inactividad o en nuestro divagar. Vivamos la aventura, pero sabiendo de antemano quiénes son los buenos y los malos, los que nos ayudan y los que entorpecen nuestra marcha. Destinados a la gloria o al fracaso, da igual, con tal de que el fin no dependa de nosotros sino del hado o de la ananke (10).

En suma, necesitamos la moral para renunciar a nuestra libertad y a nuestra responsabilidad.

¡Ya aparecieron las grandes palabras!, se mofaría algún subrepticio skinneriano. ¡Ya volvemos a la metafísica!, susurraría el modesto positivista. ¡Ya estamos de nuevo en el reino de la confusión, la tautología o el sinsentido!, afirmarían el experto lingüista.

Y sin embargo, nos seguimos atreviendo a reivindicar una moral. Porque la reivindicación de una moral es lo que nos puede defender de la imposición de la Ley. Aclaremos esta aparente paradoja. ¿No consiste la moral en el reconocimiento de un código, en la aceptación de unos valores que lo fundamenten, valores independientes de la arbitrariedad de la voluntad individual? ¿No es la ley una expresión positiva, articulada y razonable de todo lo que una sociedad dada considera como patrimonio objetivo que debe ser observado por encima de los intereses de los individuos particulares?

Estas descripciones, propias de eso que todavía algunos (sobre todo anglo-sajones) denominan "common-sense", sentido común o gramática parda, según preferencias, son lo que más nos aproxima a la realidad social en la que hasta hace poco vivíamos y nos aleja a pasos agigantados de la realidad social que parece necesario construir.

---

(9) Es interesante señalar que en el libro del Exodo aparecen dos versiones del Decálogo situadas en dos contextos diferentes: el primero es un contexto sacerdotal, con una situación de tabú, de adoración de sacralización y miedo (cfr. Exodo, 19-21), mientras que el segundo relato tiene que ver fundamentalmente con la transgresión y con la búsqueda de la materialidad (Cfr. Exodo, 32-34).

(10) Este gusto por el fatalismo está latente en muchos redescubrimientos de lo sagrado (más como ritual que como sacrificio, más como ley religiosa que como revelación del Absoluto) y se muestra mucho más claramente en ciertos "revivals" literarios de los géneros de aventuras especialmente. Esta podría ser una de las posibles hipótesis de la amplísima difusión actual de las obras de J.R.R. Tolkien, en particular de su novela cumbre *El Señor de los anillos* (3 vols. Edhasa, 1979) en constante reedición y trasladada al comic y al cine de animación. Dentro del gremio filosófico hispano encontramos a veces algunas muestras excelsas de un desenfrenado y bello fatalismo (cfr. J. Mosterin, 1978, págs. 39, 71 y 103-104).

Hoy ya no nos preguntamos por la casuística engendrada por los preceptos concretos (acerca del "no matarás", p. ej. no se trata de si 'en tiempo de paz', 'al inocente', 'al que no se puede defender', 'al enemigo', etc.), sino sobre la validez del supuesto valor sobre el que se asientan (en el ejemplo anterior, '¿qué valor tiene la vida humana?', '¿merece vivirse?', '¿no hay una depreciación de la vida: armas nucleares, genocidios, etc.?').

Y por qué se plantea esa pregunta. Simplemente, porque experimentamos el cinismo de la doble moral, aquella que distingue entre vidas humanas y vidas humanas, aquella que condena absolutamente el aborto (con independencia de cualquier circunstancia) y no condena con el mismo énfasis matanzas concretas de inocentes (en base a "determinadas circunstancias").

Podríamos acumular varios ejemplos semejantes acerca de otros valores socialmente reconocidos: la amistad, la fidelidad a los pactos, la mentira, la propiedad, la dignidad, etc., etc. Todos ellos nos conducirían a una misma conclusión: la decisión moral no tiene que ver con una regla objetiva, igual para todos los individuos, sino con el código impuesto por las capas sociales que ejercen su dominio en una situación concreta. Las leyes son siempre las de los vencedores y a los vencidos no les queda más remedio que acatarlas, porque no hay territorio para dos poderes legalizados en una sociedad única. Eso sí, el día que esos vencidos de hoy puedan llegar a vencedores, inelectablemente nos impondrán otra ley, su ley.

¿Estamos, pues, en una ratonera axiológica? ¿Nos queda alternativa? ¿Tendremos que someternos a los sucesivos amos para poder sobrevivir y olvidarnos de cualquier posibilidad de apelación moral ya que ésta se identificaría necesariamente con el poder actual o posible? (11).

Puestas así las cosas, sin pretender ninguna descripción exhaustiva de nuestra experiencia presente, parece necesario pasar ya a exponer lo que en este trabajo entendemos por "*reivindicación de una moral existencial*".

En principio es una reivindicación, casi podríamos decir que "sindical", frente al oligopolio analítico-lingüístico que aún reina en esta parcela del territorio filosófico. No me voy a referir a manuales o readings publicados en U.S.A. (como por ejemplo el de K. Pahl & M. Schiller), en Alemania (como el de D. Birnbacher & N. Hoerster), o en Gran Bretaña (como la recentísima obra de teoría ética de R.B. Brandt, *A theory of the Good and Right*, Oxford, 1979), en los que no aparece por ningún lado la más mínima referencia al existencialismo o a algunos de sus representantes ya sea francés

---

(11) Aunque no podamos entrar ahora en ello, no queremos dejar de aludir al conjunto de la problemática suscitada en torno al llamado "Derecho Natural" en contraposición a la expresión positiva del derecho y como posibilidad de introducir cambios sustanciales en el mismo. A este respecto es muy iluminador el estudio de J. Habermas, "Naturanrecht und Revolution", en *Theorie und Praxis*, 1963, 52-88, así como, dentro de la perspectiva que le es propia y peculiar, la obra de E. Bloch, *Naturanrecht und menschliche Würde*, 1978.

o alemán, por no hablar de otras teorías éticas más limitadas como la axiológica o la estética. Esta situación se acentúa, si entramos en la consideración de lo que se traduce y se publica en lengua castellana sobre teoría o historia de la ética. No siendo éste el momento apropiado para exponer la génesis histórica de por qué se ha llegado a esta situación, bástenos recordar "historias" como la de W.D. Hudson o readings como el Ph. Foot para comprobar la misma ignorancia con respecto a la ética existencialista. Cuando un libro, como el de M. Warnock, dedica un capítulo al existencialismo de J.-P. Sartre, aparte de la parcialidad y falta de información que supone su lectura de la obra sartriana, nos encontramos con simplificaciones tales como: "Dentro de una teoría semejante, es punto menos que imposible una nítida distinción entre posturas morales y políticas. No es sólo un accidente de tiempo y de lugar que el problema moral más acuciante sea para Sartre el de si debo o no afiliarme al partido comunista (sic!). La filosofía marxista, como el existencialismo, insiste en que la moralidad no es un asunto de conocer esto o lo otro, sino de actuar; pero la acción se desenvuelve de acuerdo con un credo al que uno adhiere" (12).

Este práctico monopolio, detentado por quienes deciden acerca de la política editorial de nuestro país, tiene de vez en cuando alguna "generosidad", y así puede el lector hispano conocer algunas obras como la de R.J. Bernstein, titulada *Praxis y acción* (original de 1971, traducción de 1979), en la que, además de la consabida exposición —más inteligente, desde luego, que las antes citadas— de la filosofía analítica, nos da noticia de Hegel, Marx, Kierkegaard, Sartre, Peirce y Dewey, y una noticia nada simplificadora, con lo que el panorama de los enfoques sobre temas de teoría ética (subrayemos lo de "temas", ya que la obra no trata directamente de teoría ética) comienza, tímidamente, a abrirse a nuevas/antiguas fuentes (13).

Reivindicar hoy una moral existencial tiene que ver ante todo con la necesidad de responder del modo más convincente posible a uno de los dilemas mayores que hoy tenemos planteados en el pensamiento y en la política mundial. Una formulación provisional, simplificadora, de tal dilema sería la siguiente: ¿optamos por el desarrollo tecnológico indefinido aun a costa de limitar el campo de acción de los individuos, o frenamos aquello que algunos denominan todavía "Progreso" para permitir un mayor espacio de juego a las relaciones entre los hombres y a las actividades que todavía denominamos humanas y sociales?

Este dilema encuentra su expresión más adecuada en la discusión que desde el 16º Congreso de los sociólogos alemanes, celebrado en Frankfurt en 1968, enfrenta las posiciones que respectivamente defienden Niklas Luhmann desde la perspectiva de la Teoría de los Sistemas y Jürgen Habermas desde la tradición de la Teoría Críti-

---

(12) Subrayado del autor. M. Warnock, 1968, 163. Tengo verdadera curiosidad por saber de qué texto sartriano se ha sacado la formulación de ese "acuciante problema moral".

(13) Por supuesto que se excluyen del anterior reproche de parcialidad y tendencia al monopolio ideológico, manuales como los de J.L.L. Aranguren, o A. Sánchez Vázquez, y ensayos como el de X. Rubert, *Moral y nueva cultura*.

ca frankfurtiana. La polémica sigue viva hasta hoy, y la última obra de Habermas (*Theorie des kommunikativen Handelns*, publicada a finales de 1981), contiene aportaciones importantes para la clarificación de la cuestión especialmente en su génesis histórico-filosófica (14).

Pero la reivindicación que pretendo plantear aquí no se especifica por sus adversarios, ni por el ámbito general en el que se inscribe como problema, aunque sí considero que uno de los aspectos que más me interesan de esta reivindicación es precisamente el introducir un cambio radical en la "problemática" (15) ética. Si en algún campo del pensamiento es patente el malestar producido por el "modo académico" de elaborar la filosofía éste es el de la ética y la moral.

En un momento en el que los predicadores morales han abandonado el púlpito para introducirse por todos los requisitos de la comunicación pública y privada, por la publicidad, el telefilme, el noticiario y hasta las mismas revistas del corazón por no hablar del terrible moralismo, incluso con la formulación de códigos específicos, de la mayoría de las revistas pornográficas. Mientras la moral desciende de la iglesia al mercado, en la cátedra todavía nos ocupamos de analizar un lenguaje moral que ya nadie utiliza.

Por eso es necesario recuperar el espacio y el tiempo perdido por la reflexión propiamente filosófica e intentar establecer una *metodología de análisis* que nos conecte con lo que es problemático, y lo que ha dejado ya de serlo, pero quizás tendría que reproblematicarse en el campo de las decisiones morales. Porque a lo mejor con lo que nos encontraremos, como resultado de un proceso a dilucidar posteriormente, es con que toda pretensión de especificidad moral ha sido barrida del terreno de la acción humana, así como previamente lo había sido de los enunciados (16), y que tenemos que reaprender a leer las conductas, las intenciones y el sentido de la acción en su irreductible clave moral.

Por ello, lo central y fundamental de la reivindicación de lo existencial consiste en la posibilidad de construir una analítica de la toma de decisiones y su correspondiente ubicación dentro de unas coordenadas de la acción moral.

Probablemente el aspecto más permanente de la tradición existencialista sea su insistencia en los aspectos más formales del hecho moral. En base a esta preocupación formal hemos elaborado, como propuesta provisional necesitada de posteriores revi-

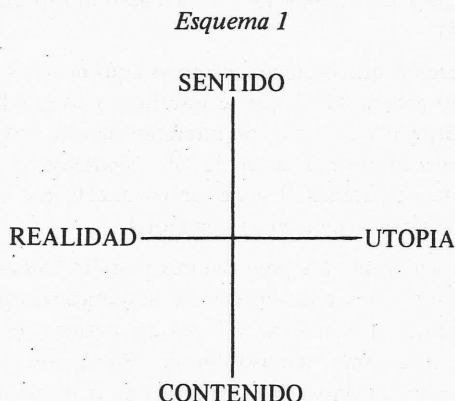
---

(14) Como en mi anterior artículo "Conflicto de racionalidades" en *AGORA*, nº 1, págs. 65-83 me ocupé de algunos aspectos de esta polémica, y proyecto realizar una amplia recensión de la última obra de J. Habermas, no me extendiendo aquí más en el tema. Cfr. además la nota 6 de este trabajo.

(15) Entiendo aquí por este término, no sólo la propuesta de nuevos problemas, enfoques o soluciones, ni sólo el espacio en el que esos irrumpen, sino también, y principalmente "las condiciones de producción teóricas" de un texto. Para una explicitación mayor, cfr. L. Althusser, *Lire le Capital*, Maspero, 1965 y S. Karsz, *Theoria et Politique: L. Althusser*, Fayard, 1974.

(16) "Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben... Es ist klar, dass die Ethik nicht aussprechen lässt" (L. Wittgenstein, *Traktatus*, 6.42 y 6.421).

siones y críticas, unas *coordenadas formales* susceptibles de ser utilizadas en la analítica de los casos particulares:



Los ejes de definición del espacio moral vendrían caracterizados por dos pares de nociones polares. En primer lugar, una acción es moral si tiene un contenido material y al mismo tiempo un sentido subjetivo; lo mismo el contenido que el sentido son conceptos límites, es decir, no están previamente fijados, son construidos desde la propia acción individual. Por ello pueden tomar cuantificaciones paralelas, convergentes o divergentes: p. ej., la observancia de un código moral tradicional tendría un máximo de contenido y podría tener un mínimo de sentido si la acción es meramente rutinaria (p. ej., la limosna), y viceversa, una acción con mínimo contenido formalizado (p. ej., no echarse al agua para salvar a alguien que se está ahogando y pide auxilio), puede tener un sentido máximo, p. ej., de culpabilización y arruinar toda una vida (17).

El segundo eje de coordenadas sitúa la acción moral en el horizonte de la utopía, del futuro abierto, del proyecto o, en otra terminología, en la comparación entre los valores pretendidos o intentados y los valores realizados en concreto. Este eje nos daría la medida de la creatividad moral de la acción concreta o su sometimiento a las morales existentes.

Esta construcción formal no puede adscribirse a la autoría de ningún pensador existencialista particular, más bien es una propuesta que hemos elaborado intentando sintetizar gráficamente lo que se puede rastrear a través de muchos textos (18). Lo que nos permite este esquema es precisamente descubrir analíticamente las dependencias manifiestas y latentes de nuestra decidida o supuesta actuación moral.

---

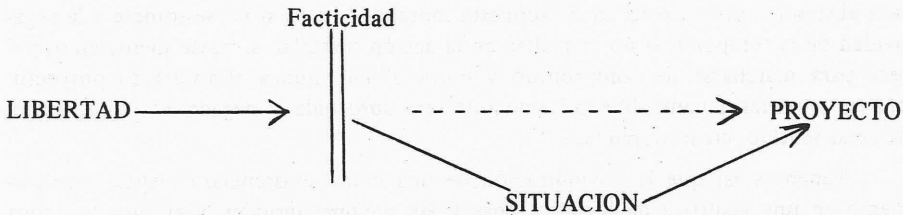
(17) Cfr. A. Camus, *La chute*.

(18) Cfr. especialmente S. de Beauvoir, 1947 y 1981, J.P. Sartre, 1943, 1946, 1960 y 1974, M. Merleau-Ponty, 1945, 1948 y 1955, A. Camus, 1962 y 1965, y P. Verstraeten, 1972.

Porque nos obliga a poner en juego conceptos tales como los de *situación*, *proyecto* o *libertad*, suficientemente conocidos dentro de la tradición existencial.

Quizás sería necesario decir una palabra sobre la relación que se establece entre estos tres conceptos, cuando se consideran desde un punto de vista moral:

*Esquema 2*



El proyecto no es el simple resultado del desarrollo de una libertad en situación. Merleau-Ponty nos previene acerca de la confusión entre “proyecto intelectual” y “proyecto existencial”:

Le tort de la conception que nous discutons est en somme de ne considérer que des projets intellectuels, au lieu de faire entrer en compte le projet existentiel qui est la polarisation d’une vie vers un but déterminé-indéterminé dont elle n’a aucune représentation et qu’elle ne reconnaît qu’au moment de l’atteindre (19).

Esta determinación/indeterminación como característica del proyecto existencial evita toda posibilidad de pensar el desarrollo de la moral con un esquema teleológico en el que un bien cualquiera o el summum bonum sería el objetivo de la acción y ésta se mediría por el mayor o menor grado de realización de ese objetivo.

Si el polo del proyecto connota la problemática del finalismo, el polo de la libertad está inmerso en la de la abstracción/concreción. Sin pretender ahora recurrir a una historia del concepto en la filosofía existencial (historia que, por otra parte, está por hacer ya que las carencias de la literatura sobre el existencialismo sólo son comparables a sus efectos simplificadores), tendremos que afirmar que se da una variación decisiva desde la concepción abstracta de la libertad individual absoluta no condicionada, a la libertad enfrentada a la facticidad (el “en-sí”, lo “práctico-inerte”, las condiciones objetivas, etc.), en peligro de ser absorbida por ella (por la serialidad, la “mauvaise foi”, etc.) y necesitada de la mediación de la situación para llegar a concretarse en el proyecto (20).

(19) M. Merleau-Ponty, 1945, 509.

(20) Cfr. E. Bello, 1979, 175 y ss. Esta obra es la excepción de la regla sobre la literatura acerca del existencialismo que enunciaba más arriba; además de valores formales, tales como una abundante bibliografía, intenta por primera vez una hermenéutica comparativa de los autores existencialistas con excelentes resultados.

Tendremos así una dialéctica de la moralidad cuyos momentos son la libertad y el proyecto mediados por la situación. No hay moral posible fuera de la historia concreta. No hay moral reducible a la mera situación individual. Porque el momento de la libertad es el originario, el fundante, pero también el indigente porque no es capaz de llenarse de materialidad ya que la libertad es puro "para-sí", pura negatividad, puro sentido. Pero en cuanto el momento originario se encuentra en situación puede pretender pasar por encima de ella, ignorar la materialidad por la apelación a principios abstractos que la revistan de supuesta moralidad, pero si no se somete a la negatividad de la temporal, si no se realiza en la acción material, si no se pierde en su pureza para marcharse de compromiso y corporalidad, nunca alcanzará su proyecto, nunca se realizará como libertad sino que será absorbida y negada en su capacidad de crear sentido, crear moralidad.

Tenemos así que la reivindicación de una moral existencial consiste principalmente en una analítica de las decisiones y las acciones morales, y en una dialéctica de la moralidad a partir de la libertad. Quizás sería necesario aún intentar presentar las líneas fundamentales de una hermenéutica del sentido moral existencial para completar el contenido material de esta reivindicación. Pero esto nos llevaría a una investigación sobre el contenido y la representación de los símbolos existenciales tales como "liberación", "absoluto", "muerte", etc., estudio que todavía no se ha elaborado, precisamente por la dificultad de encontrar una metodología y una epistemología apropiadas al campo de lo simbólico y del sentido. Esta es una carencia más de las que, al menos, vamos sintiendo con mayor intensidad y quizás por ello se puedan resolver a plazo no muy lejano (21).

Queda aquí, pues, esta reivindicación de una nueva/vieja problemática moral, y queda así constancia de que tal reivindicación no es huida ni extrañamiento, pues las condiciones de su realización son imposibles fuera de la historia. Porque lo que reivindicamos y proponemos no es una síntesis teórica sino un proceso de mediación teórico/práctico y por ello podemos concluir dándole la razón/contradiciendo a J.P. Sartre:

Toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme *impossible aujourd' hui* contribue à la mystification et à l' aliénation des hommes. Le "problème" moral naît de ce que la Morale est *pour nous* tout en même temps inévitable et impossible (22).

### Bibliografía utilizada

AA.VV.: *Kierkegaard vivant*, Gallimard, 1966.  
Adorno, T.W.: *Consignas*, Amorrortu, 1973.

(21) No puedo por menos de aludir a obras como la de H. Gollwitzer, 1970 o E. Bloch, 1959, en las que claramente se conjuga la rigurosidad propia del mejor pensamiento marxiano con la sensibilidad hacia la nueva situación en la que estamos inmersos.

(22) J.P. Sartre, 1952, 177 nota.

- Aranguren, J.L.L.: *Ética*, Alianza (1ª ed. 1958), 1980.
- Baudrillard, J.: *Cultura y simulacro*, Kairós, 1978.
- : *De la seducción*, Cátedra, 1981.
- Beauvoir, S. de: *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947.
- : *Privilèges*, Gallimard, 1955.
- : *La cérémonie des adieux*, Gallimard, 1981.
- Bello, E.: *De Sartre a Merleau-Ponty*, Publ. Univ., Murcia, 1979.
- Bernstein, R.J.: *Praxis y acción*, Alianza, 1979.
- Birnbacher, D. & Hoerster, N.: *Texte zur Ethik*, DTV, 1976.
- Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1959.
- : *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, 1978.
- Brandt, R.B.: *A theory of the Good and the Right*, Claredon, 1979.
- Camus, A.: *Théâtre, Recits, Nouvelles*, Gallimard, 1962.
- : *Essais*, Gallimard, 1965.
- Foot, Ph.: *Teorías sobre la ética*, F.C.E., 1974.
- Giegel, H.J.: *System und Krise*. Kritik der Luhmannschen Gesellschaftstheorie, Suppl. 3, Suhrkamp, 1975.
- Gollwitzer, H.: *Krummes Holz – aufrechter Gang*, Chr. Kaiser V., 1970.
- Habermas, J.: *Theorie und Praxis*, luchterhand (desde 1978, en Suhrkamp), 1963.
- : (con Luhmann, N.) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, 1971.
- : *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bde.), Suhrkamp, 1981.
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner (1952), 1807.
- Höffe, O.: *Ethik und Politik*, Suhrkamp, 1979.
- : *Sittlich-politische Diskurse*, Suhrkamp, 1981.
- Hudson, W.D.: *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, 1974.
- Maciejewski, F. (Hrsg.): *Theorie der Gesellschaft...*, Suppl. 1, Suhrkamp, 1973.
- : *Theorie der Gesellschaft...*, Suppl. 2, Suhrkamp, 1974.
- Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
- : *Sens et non-sens*, Nagel, 1948.
- : *Las aventuras de la dialéctica*, La Pléyade, 1955.
- Mosterin, J.: *Racionalidad y acción humana*, Alianza, 1978.
- Pahel, K. & Schiller, M. (Ed.): *Readings in Contemporary Ethical Theory*, Prencille-Hall, 1970.
- Pintos, J.L.: *El ateísmo del último Sartre*, Razón y Fe, 1968.
- : "Sartre, la metafísica, la juventud, sus amigos... y Dios", Entrevista inédita, en *Coordenadas*, nº 1, págs. 19-26, 1980.
- : "Conflicto de racionalidades", en *Agora*, nº 1, págs. 65-83, 1981.
- Rubert de Ventos, X.: *Moral y nueva cultura*, Alianza, 1971.
- Sánchez Vázquez, A.: *Ética*, Grijalbo (1ª ed. 1969), 1980.
- Sartre, F.P.: *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943.
- : *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946.
- : *Théâtre*, I, Gallimard, 1947.

- : *Situacions I-X*, Gallimard, 1947-1976.  
———: *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, 1952.  
———: *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960.  
———: *L' idiot de la famille*, 3 vols., Gallimard, 1971-72.  
———: *On a raison de se révolter*, Gallimard, 1974.  
Valls Plana, R.: *Del yo al nosotros*, Laia, 1979.  
Verstraeten, P.: *Violence et éthique*, Gallimard, 1972.  
Warnock, M.: *Ética contemporánea*, Labor, 1968.