

POR UNA FELICIDAD MILITANTEMENTE COMPASIVA: EXISTENCIA, VIRTUD Y TESTIMONIO

Agustín DOMINGO MORATALLA

Salamanca

1. UNA FELICIDAD DE BOLSILLO

SI DESEAMOS iniciar un viaje al país de la felicidad personalista y comunitaria tenemos que empezar a cambiar esta felicidad de bolsillo, con la que nos manejamos habitualmente, por una felicidad distinta. Si has comenzado a leer estas líneas ya has iniciado el viaje, pero te prevengo, caminamos por las vías de los deseos más humanos y necesitamos esfuerzos casi sobre-humanos para descubrir esa felicidad. ¿Tu felicidad?, ¿mi felicidad?, no, la felicidad, *nuestra* felicidad, vayamos juntos a buscarla: ¿Por qué no creer que nos espera?

Nuestro tiempo está caracterizado por la oferta que nos hace de una felicidad de bolsillo. Su felicidad es pequeña, privada y material. La época de los *post* y los *neos* que nos ha tocado vivir ha situado los discursos sobre la felicidad en la salita de estar, junto al televisor; en la cesta de la compra, junto al supermercado; en la paga extra, junto a los escaparates; en nuestro mundo de sentimientos plastificados, junto a las tarjetas de crédito. Es la época del consumo y nos obligan a creer que la felicidad y el puesto de trabajo del vecino depende de nuestra capacidad para consumir. Por eso la felicidad se expresa en términos de IPC (índice de precios al consumo) y PIB (producto interior bruto)¹.

En el reino de la estadística la felicidad es matemática, por eso hay números que no interesan, realidades que no cuentan. Lo de menos en nuestro país y en nuestro mundo son las ideologías; ahora lo importante son los números, las estadísticas. Por ello no interesa saber el número de personas que mueren de hambre mientras los ideólogos se limpian su dentadura con los mondadientes de

¹ Cfr. los dos últimos informes del Servicio de Documentación de Cáritas Española: *Asignación social y Empleo, Economía social y autoempleo juvenil*, noviembre 1987.

los misiles. Tercer Mundo, Cuarto Mundo, hambre, subdesarrollo, paro, ¡qué más dá!, son tan sólo cifras ante las que poco podemos hacer. La filosofía personalista debe comenzar a despertar a ideólogos y estadistas del sueño dogmático de los números e introducirlos en la pasión concreta y encarnada de las realidades más crudas, sangrantes y humanas².

Esta felicidad de bolsillo, plastificada y matemática, nace de un individualismo utilitario y expresivo en el que no hay sitio para una vida pública felicitante. El horizonte de una vida honrada y una sociedad justa es administrado privadamente por los tres paradigmáticos esperpentos de nuestro tiempo: el esteta, el gestor y el terapeuta³. Los tres sitúan la moral en el terreno de lo privado y administran una felicidad de bolsillo guiados por succulentas cuentas corrientes en las que recogen todo el fruto de la modernidad.

La estética que nos administran los postmodernos al uso reivindica el pastiche, el travestismo y, en los más refinados, la tecnocultura gregaria. Apenas nos van quedando huecos para disfrutar socialmente de lo bello, que es también bueno. El mal se ha convertido en categoría estética y engaña a los débiles, a los niños y a la gran cantidad de bellos durmientes que habitan en nuestro bloque. Este sueño estético de la postmodernidad individualista adormece, aletarga e inmuniza esa pequeña ración de ternura que todos los días necesitamos para seguir manteniendo la ilusión⁴.

Nuestros políticos son ya intocables, semidioses ascendidos de inmediato a *la gestión* de nuestro dinero y nuestro espacio público. Quien critica desestabiliza, quien no se calla es un fascista, quien ofrece compasivamente la realidad para transformarla es un pequeño burgués ingenuo pagado por no se sabe quién. Necesitamos gestores técnicos que administren privadamente lo público porque si no no es rentable la política. Nos han robado los espacios públicos de protesta, de transformación social y de ilusión. Reivindicarlos de nuevo requerirá audacia, energía, grandes dosis de ilusión y amor a la auténtica cosa pública.

Los terapeutas de nuestros días han olvidado la compasión, la misericordia o la piedad. Los educadores, los sanadores y los comunicadores con los que convivimos no nos dicen nada del bien o la felicidad compartida; en pocos vemos

² Sobre la contribución española al comercio de armas de todo tipo y naturaleza puede verse el trabajo de M. A. Nieto, *El mercado de las armas en España*, Papeles para la Paz, 22 (1987). El trabajo no tiene desperdicio e ilustra friamente cómo se emplea el dinero público en el arte de destruir. No olvidemos que veinticinco países, con el 1% de la población mundial, poseen el 76% de la riqueza del planeta, cfr. C. Sanger, *Desarme y desarrollo en los años 80*, Debate, Madrid 1987, p. 53. Quien desee seguir ilustrándose en la masacre que realiza la desmemoriada razón occidental puede ver también R. L. Sivard, *Gastos militares y sociales en el mundo*, Serbal-CIP, Barcelona 1986. De gran utilidad puede ser el librito Aubach, M. T. (ed.); *Nuevas fronteras de la ética. Norte y Sur, Guerra y paz*, UPS, Salamanca 1987.

³ Colemann, J. A.; "Valores y virtudes en las sociedades avanzadas modernas", *Concilium* 211 (1987), p. 371, trad. de J. Vicente Malla.

⁴ Sobre los aspectos cotidianos de esta postmodernidad esteticista puede verse nuestro estudio *Salamanca solidaria. Ensayos sobre acción social y cultura solidaria* (en prensa).

un comportamiento verdaderamente testimonial de entrega generosa y compasiva. Los educadores se instalan en la poltrona de la nómina del conocimiento sin discernimiento, de la información sin formación. Los sanadores de la medicina pública han informatizado su clientela con el ordenador del beneficio y sólo atienden "a sus horas"; se sienten asquerosamente imbuidos de un poder cuasi-mágico, son los nuevos brujos de la tribu postindustrial; lo público les produce risa. A éstos les añadimos los modernos psicólogos de gabinete que hacen negocio con el psicoanálisis, el conductismo y el humanismo; largas terapias costosas para modificar conductas dirigidas a adiestrar personalidades reconduciéndolas a lo privado y orientándolas secretamente al talonario impúdico. Los comunicadores que nos administran la información dicen todo menos lo importante, lejos de ellos cualquier preocupación por formar a ciudadanos públicos responsables y solidarios. La auténtica información que forma se está alejando peligrosamente de los medios de comunicación. La veracidad, el fomento del compromiso público, la opinión orientadora-formadora... son valores que caen fuera del pragmatismo del mercado informativo.

Si a todo esto añadimos la apología pública de la dispersión y el todo vale que muchos intelectuales bonitos y bienpensantes fomentan llegamos a la conclusión que querían que llegáramos: la crisis del modelo de razón europea y eurocéntrica. Dicho más técnicamente, la crisis de la racionalidad occidental. Es lo que en nuestras tierras se ha venido en llamar *La razón sin esperanza*⁵. El diagnóstico, evidentemente, es certero, ya pronosticado por Nietzsche, Heidegger, la Escuela de Frankfurt y otras tantas mentes preclaras de nuestra culta civilización eurocéntrica. Y mientras tanto estamos necesitados de esperanza para poder vivir, ¿dónde recogerla?, ¿a quién acudir para congregar una razón desgastada y dispersa carente de esperanza?

Cuando a la razón se la despeja de su capacidad esperanzadora el tiempo se desinstala del ser humano, lo desorienta, le hace perder su norte. Por eso, en nuestros días se juega con el sentido de la vida en lugar de ofertarlo, descubrirlo o pensarlo. El ciudadanito de a pie no tiene más remedio que refugiarse en la racionalidad instrumental y burocrática. Es lo que acertadamente ha señalado J. HABERMAS como la colonización del mundo de la vida por el mundo de la técnica; dicho en otros términos, lo burocrático, lo postindustrial, lo técnico se superpone a lo comunicativo⁶. Es el reino del tener sobre el ser de E. FROMM o *La personalidad neurótica de nuestro tiempo* de K. HORNEY⁷.

Mientras tanto, y robados de cualquier inquietud unificadora y otorgadora de sentido, los maestros con capacidad de entrega y ejemplo se convierten en funcionarios. A nuestro lado ya no hay ilusionadores de la actividad pública sino

⁵ Clásico estudio de ética del profesor J. Muguerza en ed. Taurus, Madrid 1977.

⁶ Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981 y *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1985.

⁷ Cfr. *Tener o ser*, FCE, Madrid 1980; *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona 1984.

negociantes de esperanzas ajenas. La persona de carne y hueso acude rápidamente a la esfera de lo privado como último espacio vital donde disfrutar esa felicidad pequeña, pobre y material.

Si esa personita de carne y hueso además tiene una pequeña inquietud cristiana delimita más privadamente aún su camino público al tener más claro el sendero: de la misa a la mesa y viceversa. Las ofertas que la Iglesia está haciendo a la gente preocupada por lo público como espacio vital imprescindible para el ser humano están más en la línea de lo litúrgico-sacramental que de lo profético-evangélico. Las iglesias provincianas, locales y nacionales carecen de una auténtica oferta cultural con la que dialogar con el mundo⁸. El compromiso, el testimonio evangélico y cristiano pasa por la encarnación apasionada en lo social, en lo público compartido. A los cristianos nos están faltando peregrinaciones a los espacios públicos donde testimoniar y dar razón de nuestra esperanza. No podemos quedarnos con los brazos cruzados. Muchos de los que aún no han encontrado su lugar público se preguntan: ¿Qué hacer? ¿Dónde ir?

Por el momento debemos preocuparnos por adquirir un carácter y una sensibilidad que nos prepare para colaborar en lo social y en lo público; para hacer presentes unos valores vertebrados en lo más humano de los humanos; para construir esa comunidad de felicidades como utopía-horizonte que no nos resignamos a olvidar. Empecemos por ofrecer una ética generosamente seria.

2. UNA ÉTICA GENEROSAMENTE SERIA: REIVINDICAR LA VIRTUD

Si caminamos juntos para buscar una felicidad personalista y comunitaria porque no nos conformamos con una felicidad dispersa, plastificada y de bolsillo, nos situamos culturalmente *Corriente arriba*⁹. Más aún si partimos de la convicción de que no está de más reivindicar un concepto de virtud desde el nexo indisoluble que puede haber entre una vida honrada y una sociedad justa¹⁰. Esto no quiere decir que nos desliguemos de la cultura en que nos movemos, de la sociedad de la que formamos parte; al contrario, es estar en ellas conscientes de que *a la persona no se la puede defender con el silencio*. La solidaridad con los que sufren, con los marginados, con aquéllos que no son rentables políticamente ha de realizarse de forma eficaz reclamando a las instituciones, denunciando los

⁸ Cfr. el programa de la C. Episcopal española para el trienio 1987-1990 donde el objetivo prioritario es "Cómo avivar las raíces de la vida cristiana" sin plantear —ni en éste ni en ninguno de los demás objetivos prioritarios (fortalecer la comunión eclesial, promover el laicado, evangelizar a los pobres)— ofrecer una cultura comprometida con el mundo y que salve lo que A. Alvarez-Bolado ha denominado la "distintividad de la fe cristiana", *Cristianismo evangélico y cristianismos políticos*, Sal Terrae 885 (1987), pp. 325-339 (resumen de la conferencia pronunciada por el Instituto Alemán de Cultura en el ciclo "Teología política y política teológica").

⁹ Díaz, C.; *Corriente arriba. Manifiesto personalista y comunitario*, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 97-129.

¹⁰ Cfr. Macintyre, *After Virtue*, Notre Dame, 1981, pp. 181-225.

abusos de políticas sociales ideológicas donde lo patológico se considera lo normal:

“Ignorar que la marginación es una variable dependiente de la estructura social sólo es posible desde una radical insinceridad. Ocultar que ésta, hoy y aquí, está configurada por la lucha de clases e intereses es negarse a sanar la raíz. Desconocer que la marginación es una variable en una situación de dominación es reforzarla indefinidamente...”

La marginación social se desenvuelve como círculo concéntrico en torno a una estructura social injusta que segrega, encubre y mixtifica sus propias contradicciones, creando una realidad marginal que necesita para funcionar. Desde este punto de vista la marginación es patológica”¹¹.

Pero ahí no se acaba la cosa; si deseamos luchar eficazmente contra la marginación denunciando sus raíces, también tendremos que ser capaces de *establecer alternativas éticas humanas capaces de ofrecer modos de vida alternativos*. No olvidemos que debemos comenzar por cambiar los modelos de hombre con los que habitualmente viene funcionando nuestra felicidad de bolsillo:

“(los marginados)... son los mayormente identificados con el sistema. Si la sociedad es consumista y posesiva, el marginado social es unas veces el punto débil de la contradicción... La sociedad le ha introyectado un modelo de hombre que posteriormente le niega a conseguirlo. El marginado ha hecho suyo el valor social convenido, y su caso no es de protesta, sino de total identificación con los fines, y de impotencia en los medios (Merton)”¹².

Ante el reto de los marginados, ante la presencia de un Cuarto Mundo a la vuelta de la esquina, los planteamientos de cualquier *ética académica* deben dejar sitio a una *ética vital* donde la ternura reclama imperiosamente la justicia social porque la razón pragmático-utilitarista la había arrinconado en el desván de lo privado. Pero la ternura y misericordia de nuestra ética generosamente sería va más allá del mero reformismo social o del esteticismo barroco y barato. La ternura se sitúa en el contexto de una transformación radical y de un proyecto ético revolucionario que se enfrente sin tapujos ni miedos a los retos del tercer milenio. Para ello, debemos tener en cuenta:

a) El incremento de la *complejidad social* y la *crisis del modelo de progreso* como condiciones estructurales de todo proyecto ético futuro. Aquí es donde

¹¹ García Roca, J.; *Cristianismo y marginación social*. Cáritas diocesana de Bilbao, Bilbao 1987, p. 118.

¹² *Ibidem*, p. 119.

realmente se sitúa el tan traído y llevado debate sobre la modernidad-postmodernidad¹³.

b) Se impone un estilo de vida en el que será fundamental una *opción por la vida* en cualquier esfera o nivel que nos situemos.

c) Desde una *ética dialógica* debemos reivindicar un contenido mínimo a las normas. Debemos, por tanto, superar los esquemas de morales formales o morales materiales, de moral del deber o moral de la virtud, de moral de la obligación o moral de la integridad. En este sentido, cualquier reivindicación de la virtud deberá hacerse recuperando un discurso público sobre ella que, hasta ahora, la situaba en la esfera privada.

d) Ante la pluralidad de discursos y la dispersión de racionalidades hay que reivindicar como horizonte *la posibilidad de unidad narrativa* desde la que no se fomente el desarraigo, el desconsuelo, la marginación o el hambre.

e) El compromiso social y, en definitiva, la vida práctica se han de apoyar en una sociedad como comunidad en la que lo institucional es fundamental aunque no determinante. El testimonio como compromiso social y público debe ser un *desafío constante y continuo a cualquier tipo de institución*, intentando ajustarla permanentemente con el fin de modificar humanamente la realidad y no recrearse narcisistamente en la institución misma.

f) Esta ética de opción por la vida desde el testimonio reivindica la ternura (ética generosa) y no deja la razón en manos de los ideólogos o burócratas de oficio (técnicos) sino que reclama *el uso universal de la crítica*. Por ello reclama un cambio en los esquemas y mentalidades que aún siguen dicotómicamente dividiendo trabajo-ocio, vida privada-vida pública, políticos-técnicos, etc.

g) Esta seriedad generosa reconoce *la fuente de su generosidad y de su seriedad en un Amor incondicional* que da sentido a la lucha por el amor. En esta ética lo religioso, el reconocimiento del Amor incondicional de Dios, es exigencia y consuelo¹⁴. En ningún momento esto significa una ética confesional, una política confesional, o un compromiso confesional. Aún hay gente que confunde el compromiso incondicional, el testimonio incondicional y el amor incondicional con lo confesional; es, como otras, una muy lamentable confusión.

Aunque hemos tratado de ser escuetos en la presentación de esta ética generosamente sería como posibilidad de una felicidad militantemente compasiva, trataremos de concretar y desglosar alguno de los puntos, inquietudes o

¹³ Aunque hay mucho ya escrito sobre el tan traído y llevado tema de la postmodernidad, aconsejo de los inquietos tres libritos J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1985; C. Díaz, *Escucha, postmoderno*, Paulinas, Madrid 1985; M. T. Aubach (ed.), *Utopía y postmodernidad*, UPS, Salamanca 1986.

¹⁴ Sobre la riqueza gnoseo-antropológica de este planteamiento desde una exégesis de *Las Confesiones* de San Agustín puede verse nuestro estudio "Exégesis ontológica de la conversión de San Agustín. Finitud y Seducción del ser", *Augustinus* 125-128 (1987), pp. 175-191.

nervios éticos que configurarían la posibilidad de una felicidad personalista y comunitaria¹⁵.

3. EXISTIR: LIBRES PARA SER SINCEROS

Si nos preguntamos por la naturaleza de esta ética capaz de ofrecer este tipo de felicidad nos encontramos que viene delimitada por la responsabilidad y la solidaridad. Por ello, adquiere también el apellido de una ética responsablemente solidaria. Es una ética del esfuerzo, la exigencia compasiva y, además, una ética que quiere, a nuestro juicio, establecerse como militantemente compasiva. Militante porque nuestro momento histórico y las coordenadas socio-políticas que tenemos exigen una praxis audaz y creativa. Compasiva porque no olvida el dolor y el sufrimiento ni de la historia pasada ni de la historia presente; de ahí le nace su capacidad de memoria. No es una compasión sensiblera y dulzona que enmascare la debilidad humana, eso es más propio de una ética empalagosa, sentimentaloides y limosnera¹⁶.

Reinventar de nuevo la libertad y la sinceridad significa establecer las bases de una existencia responsable. Debemos aceptarnos a nosotros mismos y tomar en serio nuestra propia existencia. Ello requiere audacia para orientar nuestra voluntad hacia la sinceridad; no da igual elegir una cosa que otra y en la capacidad que tenemos para deliberar se sitúa el germen de nuestra responsabilidad.

Si hablamos de sinceridad y libertad es porque creemos que la felicidad no es sólo el fruto de una vida honrada, sino también el fruto de una vida buena. La responsabilidad tiene que formar parte *ya siempre* y de un modo preferente, de nuestro ideal de vida buena tanto a nivel individual como a nivel social. El dato originario de *nuestra propia existencia como responsabilidad* (por la que podemos responder, dar razones, argumentar, deliberar) es la condición de posibilidad de una relación racional con nosotros mismos, con los demás y con la sociedad; además, es la condición formal de la racionalidad y de la autonomía moral¹⁷.

De esta forma, nuestra vida práctica, tanto privada como pública, adquiere su razón de ser. La forma en que ha de hacerse presente no es otra que el diálogo con

¹⁵ Desde dos estilos diferentes, pero en un horizonte personalista y comunitario, tanto A. Cortina como C. Díaz han tratado de estructurar esta reflexión ética en recientes estudios: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Madrid, 1986), *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria* (Madrid, 1987).

¹⁶ El diálogo con Nietzsche es obligado llegados a este punto. Por ello, aconsejamos leer, aunque sólo sea brevemente, *Más allá del bien y el mal*, Alianza-Orbis, Madrid 1983, trad. de A. Sánchez Pascual, sobre todo el §225, pp. 171-172. (*Werke in drei Banden II*; ed. K. Schlechta, pp. 689-690). Puede resultar de interés, si interesa la lectura que E. Mounier hace de Nietzsche, la confrontación de Y. Leduc. *Lectures "chrétiennes" de Nietzsche*, Cerf, París 1984, pp. 127-155.

¹⁷ Cfr. J. Conill, "Autoconciencia y praxis racional en E. Tugendhat", *Pensamiento* 172: 43 (1987), 397 y ss.; "Responsabilidad y 'vida buena' según E. Tugendhat", *Sistema* 73 (1986), pp. 131-137; "¿Verdad como libertad sin responsabilidad?", *Estudios filosóficos XXXIV* (1985), 273-302.

nuestra realidad y su tiempo reivindicando un horizonte de transformación y memoria. A mi juicio, esta posible unidad de vida honrada y vida buena nos lleva a entender adecuadamente una *autonomía moral ontológicamente responsable*. Actuar de forma autónoma, libre, deliberada y consciente no supone desligarse de un horizonte ético en el que se nutre una existencia virtuosa.

4. VALORAR: JUSTOS PARA SER GENEROSOS

Cuando interpretamos la famosa sentencia nietzscheana de que no hay fenómenos morales sino interpretación moral de los fenómenos, hemos de ser cautos. Han pasado ya las épocas en las que Prometeo campaba por sus fueros y los humanismos baratos rivalizaban entre el temor y el temblor de lo humano. La confianza que el hombre tiene hoy en sí mismo es una confianza más modesta, más a la altura de sus circunstancias, sin creerse el dueño y señor de la historia. La historia limita temporalmente nuestras aspiraciones; por eso, toda interpretación moral de los fenómenos se inscribe en unas coordenadas históricas que la determinan, que la acogen y le dan su sentido. Reconocer el modesto papel que debemos jugar a la hora de valorar no es reconocer el relativismo o historicismo moral sino partir de un principio de modestia histórica por el cual nos sabemos en un horizonte de comprensión y sentido que muchas veces nos supera.

Nuestros juicios morales y nuestra vida práctica están, pues, sometidos a los avatares históricos. Si nos sabemos continuadores de una tradición de sentido y reflexión en la que se da una unidad indisoluble entre persona honrada, persona virtuosa y persona feliz, debemos esforzarnos por encontrar los instrumentos conceptuales que nos permitan ofrecer ese horizonte de sentido. No es fácil y requiere volver a leer de nuevo la historia. ¿Por qué no empezar ya? ¿No es acaso esta lectura una de las exigencias de esta época tambaleante y nebulosa? ¿No es éste uno de los retos que nos presentan los últimos años del milenio?¹⁸

Nuestras valoraciones y juicios morales deben recuperar un espacio público del que podían sentirse excluidas al reclamar una existencia honrada, virtuosa y feliz. Cuando algunos administradores de las éticas cívicas y públicas de otros tiempos se han refugiado en los cuarteles de invierno de los ministerios, la ética personalista tiene la obligación de presentar sin tapujos una ética pública basada también en la virtud. Nuestra vida moral no incluye sólo el conjunto de preceptos, normas u obligaciones que *debemos* cumplir (honradez), sino también una visión del mundo que nos rodea, un esquema interpretativo de los fenómenos vitales, un carácter con el que deliberar, elegir, decidir y actuar.

Esto requiere, evidentemente, recuperar una ética de contenidos, aunque sea de contenidos mínimos. El personalista del siglo XXI no puede conformarse con (ni aceptar) el presupuesto liberal de que es posible una política justa sin nece-

¹⁸ Cfr. nuestro estudio *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Cincel, Madrid 1985.

sidad de que las personas sean justas. El lugar propio de la justicia es la comunidad de los humanos, construirla requiere un conjunto de hábitos y prácticas que produzcan bienes internos a las realizaciones de esas prácticas.

Hablar de la virtud no está de moda en estos tiempos porque los hombres se entienden a sí mismos como dispersos, desarraigados y desasistidos del mundo en el que viven. Los medios de comunicación contribuyen a esta dispersión y desarraigo haciendo imposible una unidad narrativa que sea capaz de dar sentido a la vida propia y ajena como un todo. Hemos de reconocer que estos mismos medios también amplían la anchura del horizonte valorativo al universalizar la problemática humana. Además, carecemos de un sentido comunitario en el que encuadrar nuestras valoraciones y juicios, nos da miedo reconocernos en una comunidad de sentido, en una tradición o en un horizonte de valores históricamente compartidos.

Reinventar la virtud es reivindicar un horizonte teleológico para nuestras valoraciones y la configuración que realizan de nuestra existencia; es movernos en el horizonte de una unidad narrativa que surge comunitariamente desde una tradición reinventada de la que formamos parte. Para nuestros juicios morales esto supone:

a) Reconocer su duplicidad de fuentes. Por un lado las necesidades fundamentales del hombre, y por otro la tradición viva de la experiencia histórica de lo bueno y lo recto en la trama general y generosa de la vida.

b) Apelar a una razón comunicativa y relacional como instancia y criterio para verificar las orientaciones de valor y consensuar entre los hombres su vigencia. Por las orientaciones de valor nuestra voluntad sintoniza con lo moralmente recto y bueno. De esta forma entendemos la virtud como la realización práctica de las orientaciones de valor (máximas generales en la realización de lo moralmente bueno) en el sujeto¹⁹.

La sustancia ética de la solidaridad se halla inscrita en el código genético de estas orientaciones de valor que, además, se encuadran en un horizonte global e histórico. Los desafíos del desarrollo tecnológico, el deterioro creciente del medio ambiente, la desenfrenada carrera armamentista y los desequilibrios estructurales (nacionales o internacionales) son tan sólo una pequeña muestra del marco que desindividualiza y oxigena estas orientaciones de valor.

La felicidad se sitúa, por tanto, a nuestro lado, pero hace falta descubrirla. Sólo si somos capaces de romper con lo rutinario y abandonar la espiral de la costumbre nos será posible saludar a la inseparable compañera felicidad. ¿Que no anda a nuestro lado? ¿Que aún andamos amargados por problemas familiares, sindicales, sociales, políticos o internacionales? ¿Que aún no nos hemos atrevido a ser todo lo honrados que podemos? ¿Que nos da vergüenza hablar de la virtud y de la felicidad?... y todas estas preguntas se resumen en una: ¿Cuántos minutos de nuestra jornada somos capaces de entregar gratuitamente a esa otra parte de

¹⁹ Cfr. Mieth, D.: "Continuidad y cambio de valores", *Concilium*. op. cit., pp. 419-432.

humanidad que comienza en el rostro y reclamo del "otro"? La honradez, la virtud y la felicidad no son nada sin la generosidad. Ahí comienza el compromiso, de ahí surge el testimonio.

5. ACTUAR: AMANTES PARA SER FELICES

Hasta ahora, lo más fácil era refugiarse en la vida privada, y luego nos quejábamos cuando venían las neurosis, las impresiones o las depresiones. No hay existir personalista ni valorar comunitario sin actuar; la salud y el oxígeno mental de nuestra ética le viene del compromiso. El problema se sitúa a la hora de establecer *los modos* del compromiso: ¿Es suficiente la lucha sindical? ¿Es suficiente el laboratorio del investigador? ¿Es suficiente la comunidad de vecinos? ¿Es suficiente el partido? ¿Es suficiente el estudio? Cada cual debe buscar *sus* modos pero la responsabilidad y la solidaridad personalista reclaman *un modo base de compromiso*: la denuncia, la ruptura del orden establecido, la lucha feroz, despiadada y sin cuartel por los Derechos humanos²⁰. Este modo universal y básico reclama la libertad y sinceridad comunitaria como condición necesaria para actuar. Pero además necesita de otras armas: el arsenal de la memoria compasiva que se nutre en la entrega, la ternura y el amor.

La militancia compasiva no se sitúa en el nivel de lo psicológico sino de lo *ontológico*²¹. La compasión nos transforma y hace posible el cambio desde la memoria porque la compasión es:

- Desprendimiento.
- Aventura humana de acercamiento al otro.
- Sustitución del otro.
- Expiación del otro.
- Responsabilidad para con el otro por la sustitución.

Como ya nos previno DOSTOIEVSKI y nos recuerda LEVINAS, "cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que todos". Esto exige gratitud militante; por eso mi responsabilidad para con el otro debe ser *una respuesta anárquica*. Ese modo comunitario de respuesta nos convierte en profetas capaces de anunciar, denunciar y renunciar.

La felicidad militantemente compasiva se descubre cuando se disfruta responsablemente del "Heme aquí". Nuestro acercamiento al otro, nuestra lucha por el otro no supone reivindicar la iniciativa de la ayuda; supone reconocer que llegamos con retraso a la hora de la cita. La libertad y la sinceridad construyen esa

²⁰ Sobre los modos concretos, históricos y materiales de esta lucha cfr. Ricoeur, P.; "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos, una síntesis", en *Los fundamentos filosóficos de los Derechos humanos*, Serbal-Unesco, Barcelona 1985, trad. G. Baravalle, pp. 9-31; nuestro estudio "El compromiso por la paz desde Justicia y Paz", *Teología y Catequesis* 19 (1986), pp. 415-423.

²¹ E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987, trad. A. Pintor, p. 226 y ss.

responsabilidad solidaria que está *ya siempre* en el sentido del lenguaje antes de que éste se derrame en palabras²².

Esta acción y este testimonio no son formas cómodas de compromiso, exigen *desinstalamiento*, piden continuamente esfuerzos, energías y vigos nuevos, necesitan un espacio de misterio donde temblorosamente rellenar el rompecabezas de la justicia con la misericordia. Por eso, y aunque nos cueste reconocerlo, hay todavía un sitio para el dolor, la razón dialógica es también compasiva. Esto no es aliarse a la moral de los débiles o cargarse con pesados fardos zaratustrianos es, ni más ni menos, creer en la capacidad de entrega, en el desprendimiento, en el cariño que no claudica ante la razón sino que la engorda, estimula y alienta transformándola en rabiosamente humana²³.

Este elogio de la militancia compasiva comienza ahora. Si has aguantado tranquilamente la lectura de estas líneas va siendo hora de que repases tu existencia, tus valores y tu testimonio. De ti depende también el futuro de los rostros que te rodean; tu verbalismo o el mío pueden resultar inútiles, tu retórica o la mía pueden resultar innecesarias pero nunca es tarde si el amor es bueno.

²² Levinas, op. cit., p. 229.

²³ En definitiva se trata de recuperar un pensamiento radical e histórico en la investigación de lo humano, cfr. nuestro comentario "La urgencia de un pensamiento radical", *Pensamiento*, 172: 43 (1987), pp. 492 y ss.