

LO RITUAL Y LO MORAL*

ROBERT SPAEMANN

The analysis of relations between morals and rituals show how morals are not unconditional. Ethics are refereed to an *ethos* which has a continuity with its ritual origin, and, at the same time, ethics are expressed in rituals which constitutes our *Lebenswelt*.

“¡Oh Critón, debemos un gallo a Asclepio. Sacrificádselo y no lo olvidéis!”— son conocidas estas últimas palabras de Sócrates al final del *Faidón*. Su sentido sigue siendo un quebradero de cabeza para filólogos y filósofos hasta el día de hoy. Llevar a cabo un rito; ésa es la última exigencia de este piadoso ilustrado. Ya sus últimos días de prisión los había pasado escribiendo ditirambos a los dioses para el solemne sacrificio diario siguiendo la indicación recibida en sueños de la diosa: “Oh Sócrates, haz y ejecuta música”. Creía que hasta este momento no había hecho otra cosa, puesto que la filosofía era la forma suprema de la música. Pero como la diosa no le dejaba en paz, debía suponer que tenía que hacer música “ordinaria” y esto significa música ritual. Obediente como es, sigue esas indicaciones como preparación a la muerte. Al final de su vida Sócrates parece saldar una deuda retornando a una forma de actuación de la cual se había emancipado tendencialmente la ética filosófica desde sus principios: a una forma de actuación ritual.

Toda regulación originaria y arcaica de la actuación humana es ritual; y ello de forma doble: como ritualización de la conducta cotidiana y como celebración autónoma de ritos sacrales. Por prác-

* Conferencia presentada en las XL Reuniones Filosóficas, que bajo el título *De la ley a la virtud. Proyecciones de la filosofía moral de Cicerón en el pensamiento europeo* tuvieron lugar en Pamplona los días 2, 3 y 4 de mayo de 2001.

tica cotidiana ritualizada entiendo una acción cuyas formas estereotipadas ni pueden ser derivadas completamente de las finalidades de la *Lebenswelt* (mundo vital), a las que sirve esta actuación, ni de una necesidad de expresión biológica inmediata. La acción ritual persigue objetivos cotidianos, pero los persigue dando rodeos, de forma que lo ritual retrasa la consecución de estos objetivos.

Parece contradecir así el principio de economía de la eficiencia máxima con el menor esfuerzo. Está, por así decir, “sobredeterminado”. Su configuración es autónoma en relación con las finalidades prácticas que persigue. A través de esta configuración se convierte a la vez en portadora de significados que la insertan dentro de contextos vitales sociales, cósmicos o religiosos. La acción ritualizada es una especie de lenguaje. A menudo es acompañada además por un hablar ritual, que arranca al lenguaje de sus coordenadas funcionales cotidianas de información, conversación, etc. (Sin embargo, esto ya es una visión moderna de las cosas. La funcionalización profana del lenguaje es históricamente más tardía, el hablar ritualizado es anterior). El hablar ritual es el paradigma del hablar performativo, es decir, aquel hablar en el que coinciden la intención y el significado: crea la realidad que nombra. Se puede poner el ejemplo de la promesa. “Yo prometo” no es como “yo veo”, una afirmación que puede ser verdadera o falsa. El que dice “prometo” promete justamente por el hecho de que lo dice. Crea una realidad, a saber, el derecho legítimo de otra persona a que el que promete cumpla lo que haya prometido. De modo similar dice Tomás de Aquino de los sacramentos que son *signa quae efficiunt quod significant*. La promesa puede ser corroborada además por un juramento. Este ritual adicional expresa todavía más enfáticamente el carácter fundacional. Ancla la fundación en la esfera de lo sagrado. La promesa corroborada por el juramento es, por así decir, el eslabón entre los dos modos de lo ritual. De modo significativo en la Iglesia católica la promesa matrimonial se considera sacramento, y, no sólo una simple bendición que arrebatara la *Lebenswelt* (mundo vital) a la contingencia radical y profana, sino como transubstanciación de una relación terrenal en un lugar destacado de la

presencia de lo divino, es decir, de la salvación. El núcleo de este sacramento no es el ritual de la bendición de los esposos por el sacerdote, sino la promesa misma en su forma ritual y confirmada por testigos.

A diferencia de los rituales cotidianos, que arrebatan nuestra actuación profana de la contingencia radical a través de lo que denomino “sobredeterminación”, el rito sacral no es una sobredeterminación de esta índole y, por tanto, tampoco un rodeo y un retraso en la consecución de metas profanas sino, por así decir, un fin en sí mismo, representación inmediata de lo divino e inserción de la vida individual en un contexto vital global.

Ambos modos del ritual se relacionan mutuamente y sólo pueden desarrollarse en esta relación. Sólo allí donde hay rituales de sacrificio y otros rituales sacrales específicos en los que esté presente lo divino como tal, sólo allí se impide que los rituales cotidianos degeneren en fórmulas ceremoniales vacías. Sólo allí donde se recuerda lo no contingente, lo absoluto como tal, sólo allí las ceremonias cotidianas conservan su capacidad de superar lo contingente y de transmitir sentido. Pero también es válido lo contrario, y esto resulta de mayor importancia en este orden de ideas: las cosas y acciones de la *Lebenswelt* (mundo vital) sirven como símbolos de la vinculación de lo humano con lo divino en ritos sacrales tan sólo cuando su utilización cotidiana está configurada previamente de forma ritual. Existen la *cena vitae aeternae*, y la Última Cena, sólo porque el pan es siempre más que pan y porque también la comida que sirve para nuestra alimentación física es por regla general comida ritualizada, incorporada a múltiples entramados significativos. La comida es reunión familiar, festejo entre amigos y celebración de determinados acontecimientos, “comida de trabajo”, etc. Y cuando se bendice la mesa la relación significativa se hace más patente. La comida se sustrae así a la esfera de lo contingente. Y por ello es posible que en la cena sacral se invierta la relación entre símbolo y realidad: el pan en la misa no es más que el símbolo de la realidad de la unión del hombre con Dios, hecho el Hombre-Dios presente.

Cuando el mundo cotidiano se desritualiza de modo creciente, y se degrada en contingencia radical, la utilización sacral de sus elementos resulta cada vez más incomprensible. El rito religioso se convierte en un cuerpo extraño. Ningún intento de despojar los mismos ritos de la iglesia de sus rasgos rituales y de asemejarlos a la profanidad del mundo cotidiano puede cambiar las cosas. O bien se recorre este camino hasta el final y se renuncia por completo a cualquier rito religioso o, por el contrario, hay que acentuar lo extraño del rito, hay que utilizarlo como “alienación” y precisamente así llamar la atención sobre una dimensión de la realidad totalmente distinta, no contingente. Si un rito cumple con estas premisas, preserva a la vez la acción y el mundo cotidianos de la degradación en mera tecnología disponible para fines arbitrarios. Salva la humanidad del hombre, es decir, salva el *ethos*.

En lo que sigue trataré de esta problemática. De entrada conviene aclarar que la extrapolación de tendencias no debe confundirse con una descripción de la realidad. Confusiones de esta índole constituyen un peligro para los intelectuales, tanto de izquierdas como de derechas, progresistas y reaccionarios. Junto a las tendencias existen siempre, como factores configurativos, las fuerzas de inercia. Y están las tendencias contrarias, la resistencia. Existe el esfuerzo por detener la degeneración y la tendencia universal descrita por el segundo principio de la termodinámica y arrancar a la entropía, por un tiempo limitado, configuraciones de la buena vida. Describiríamos nuestro mundo de modo grotescamente falso si cerráramos los ojos a las ritualizaciones todavía eficientes de la actuación humana. La necesidad de tales ritualizaciones parece ser una constante humana universal. Coincide con el hecho de que el hombre es un ser cultural. Una desritualización total equivaldría a una deshumanización. Esto se hace patente de modo singular en el ámbito de la sexualidad. Pero ya la lengua excluye la completa desritualización. La lengua es ritual. No es como la risa, el grito o el llanto, expresión inmediata, sino que transmite sus mensajes ritualmente también allí donde no es un hablar ritual en el sentido estricto. Las gramáticas son estructuras rituales de la comunicación. Pero la fundamentación de esta tesis

sería objeto de una conferencia aparte. Mi tema es la acción y su regulación mediante normas. Esta normalización es, como decía, la estructuración a través de rituales. Los rituales constituyen una constante antropológica. Añado ahora: la tendencia a la desritualización de la acción parece ser tan propia del hombre como la misma ritualización.

Llamamos a esta desritualización “racionalización”. La racionalización es la eliminación de la sobredeterminación, de la doble codificación de la acción. Reduce cada acción a su función como factor de optimización de la realidad, es decir, de la producción de estados de cosas que parecen deseables desde algún punto de vista. Estas actuaciones transportan significados sólo en tanto en cuanto hacen transparentes estos fines a los que sirven. La racionalización equivale a un proceso de emancipación. La racionalidad funcional es liberada de las limitaciones rituales. Así lo entendió ya la “ilustración” sofista del siglo V a. C. Lo bueno, es decir, lo provechoso o lo deseable, lo útil debía ser definido de nuevo, y de tal forma que lo *kalón*, lo bello ya no fuera parte integrante de eso bueno. Hay que recordar que éste es el comienzo de la ética filosófica. En sus inicios la ética filosófica es hedonista, emancipadora y antiritual. No interpreta el *ethos* tradicional, sino que intenta destruirlo. Sócrates no es sofista, es el adversario de la sofística. Pero para sus conciudadanos tradicionalistas no se distingue de un sofista. Ya antes de su actuación pública había votado como jurado contra la condena de aquellos generales atenienses que, para no poner en peligro la victoria de su ciudad, habían renunciado al entierro de los caídos. En este contexto no se puede evitar recordar las palabras de Jesús: “dejad que los muertos entierren a sus muertos. Pero tu sígueme”. En general, en la conducta y en la predicación de Jesús llama la atención una cierta desritualización de la vida profana motivada éticamente, ciertamente relacionada con un celo más bien agudizado por la pureza del culto sacral, como lo muestra, por ejemplo, la expulsión del templo. Comer con las manos no lavadas se convierte en un *adiaforón* moral, pero no la bendición de la mesa. Por otro lado, gestos cotidianos como lavar los pies de otra persona se elevan a la condición de acontecimiento

simbólico susceptible de reiteración ritual y capaz de transformar la práctica cotidiana, que a su vez se inspira en esta forma ritual. *Antiquum documentum novo cedat ritui*, así describió correctamente Tomás de Aquino lo que sucede aquí. No sería correcto definir el cristianismo como antiritualismo. Se halla más bien en la proximidad del intento de Platón de una conciliación entre ritual y racionalidad funcional en un renovado *ethos* en la *polis*. Una conciliación de esta índole se da también en la *Orestíada* de Sófocles. El derecho de las Erinias a la ejecución ritual de la venganza por el matricidio es rechazado por Atenea, pero de tal modo que a los portadores de ese derecho se concede ahora un ámbito cultural diferenciado para la veneración, de cuyo mantenimiento depende la suerte de la ciudad. La incondicionalidad, allí donde se convierte sin mediación en forma de lo condicionado y finito, tiene que devastar y destruir lo incondicionado e infinito. Hegel lo ha desarrollado en su famoso capítulo sobre “La libertad absoluta y el terror”. Pero también se aplica a la teocracia. Allí donde se sancionan la blasfemia o la negación de Dios, sólo pueden ser castigadas con la muerte. Cualquier castigo inferior sería él mismo blasfemia. “Toda actividad incondicional finalmente lleva a la quiebra”, dice Goethe. Pero la desaparición de lo incondicional, la profanidad radical es si cabe más destructiva aún. Desata la ciega voluntad de poder no contenida por ningún límite. El proyecto platónico de una forma de vida ético-política fue la respuesta al intento sofista de la emancipación de la racionalidad funcional de toda limitación ritual, es decir, de aquello que era el núcleo del *ethos* de la Grecia antigua: *aidos*, temor. También podría decirse que fue el intento del *agathon* del *kalón*, de la bondad de lo bello. “Bellas” se llaman en el griego del siglo V las acciones que contemplamos con agrado, que alabamos y a cuyos actores respetamos y honramos. “Buenas” se llaman las acciones que traen ventajas para los actores. Fueron los sofistas los primeros en separar ambos conceptos y en contraponer al *ethos* tradicional, con su canon ritual de lo bello y lo feo, una ética filosófica que se presentó como doctrina técnica de la producción de lo deseable, de la *eudaimonia*. Se pone en tela de juicio la validez del canon tradicional cuasi ritual de lo bello. Sólo es *nomos*, lo convencional, en contraposición a lo bueno que es *phy-*

sei, naturaleza, y natural es el afán de satisfacción subjetiva, ya sea mediante el placer o el poder. Puesto que al fin y al cabo todo es *physei*, es natural que también lo sea el canon de lo bello. Pero sólo para aquél que lo ha creado y lo impone a otros, es decir, para el fuerte a costa del débil o para la masa de los débiles a costa del fuerte que a fin de cuentas resulta ser más débil que la masa de los débiles. Ciertamente –*dulce et decorum est pro patria mori*– pero sólo es bueno para los supervivientes, no para los muertos. De lo que trata la *physei* es de sobrevivir, para poder disfrutar estados agradables –así piensa el hedonismo desde Antifón hasta el Barón Holbach o Peter Singer–. Y con esta postura empieza la historia de la ética filosófica. En sus inicios entiende, de acuerdo con Aristóteles, toda *praxis* como *poiesis*, todo realizar como hacer. Incluso la *praxis* ritual se interpreta en fases posteriores como mágica, es decir, como *poiesis*. El autoentendimiento mágico del rito es siempre una reinterpretación tardía y de este modo una primera fase de la autodestrucción del rito a través de la lógica funcional. Cualquier funcionalismo es una apertura a la búsqueda de equivalentes funcionales. La comprensión mágica del rito es una apertura de esta índole. Los equivalentes ilustrados se imponen irremediabilmente. El Sócrates platónico pone en tela de juicio la lógica funcionalista al preguntar a su interlocutor, Calicles: “Si no habría algo mejor que salvar y dejarse salvar”. Platón y Aristóteles, que le sigue en este punto, acogen la orientación de la doctrina vital filosófica en la idea de la *eudaimonia*, pero confieren a ésta un nuevo contenido y a la teoría una forma nueva. *Eudamonia* ya no es *telos* en el sentido de un estado que hay que producir y la ética ya no es técnica o arte al servicio de la creación de su estado. La *eudaimonia* es una propiedad de la vida considerada como un todo, y todo hacer que apunta a la *eudaimonia* forma parte de esta vida. Todo hacer, toda *poiesis* es siempre un modo de *praxis* si bien no toda *praxis* es *poiesis*. *Praxis* es el concepto superior. La vida como totalidad tiene carácter de *praxis*. Por eso la norma específicamente ética no puede ser la racional funcional. Ciertamente Aristóteles mantiene la *eudaimonia* como principio unificador de la ética y la define como el *anthropinon agathon*. Pero este *telos* no es externo a las acciones que se deriven a su realización. Y tampoco es apto

para deducir de él normas de actuación. Es el telos de todas las acciones humanas, pero no en el sentido en que la casa lo es del construir, sino tal como el organismo es telos de la actividad de los órganos. Como dijera Kant, el organismo y los órganos se comportan recíprocamente como medio y como fin. La vida buena consiste en las actuaciones a través de las cuales se realiza. El concepto de la *eudaimonia* designa la totalidad de una vida lograda. Incluye lo moral como lo bello, pero lo bello no puede deducirse de su concepto. Lo precede y lleva rasgos rituales. Frente a aquél que realmente lo niega radical y consecuentemente, no se puede fundamentar. Esto se hace muy patente al final del Gorgias frente al immoralismo de Calicles. Y Aristóteles escribe claramente en su *Tópicos* que aquél que dice que no se debe venerar a los dioses o los propios padres no merece argumentos, sino una reprimenda. Se sitúa fuera de lo que los chinos llaman *Tao* y con ello, fuera de lo divino y de lo humano. Uno no tiene obligación de escuchar un argumento. Se puede, como Calicles, salirse del ritual del discurso, del intercambio ordenado de afirmación y réplica. El rito precede del argumento. Pero también lo bello puede renunciar al argumento, pues, se puede argumentar sobre todo. Y el que resulta más débil argumentando tiene por qué carecer de razón.

Esto se hace particularmente patente en la *Antígona* de Sófocles. Aquí es Creonte, el tirano, el que argumenta y se apoya en la razón de estado, que exige que el rebelde sea echado como carroña a los buitres. Pero Antígona se ampara en un *nomos* más antiguo, que exige que se entierre al hermano. “Nadie sabe de dónde procede este *nomos*”. La inmemorabilidad del origen pertenece al rito y le exime de la obligación de justificarlo. El único argumento de Antígona es: “No estoy aquí para odiar, sino para amar”. Demuestra que para ella, para Sófocles, la realización del rito del entierro, incluso a costa de la propia vida no es la sumisión a un ciego tabú sino a un acto de amor. Pero lo que manda el amor no es resultado de deseos arbitrarios de la subjetividad propia o ajena, sino de la ley inmemorial del rito funerario. Al fin y al cabo, se trata del propio hermano. Tobías enterró bajo peligro de muerte a sus hermanos israelitas. Los cristianos primitivos recorrían la playa de Ostia,

recogiendo cadáveres de naufragos que luego enterraban. “Enterrar a los muertos”, incluso a muertos desconocidos, era una obra de misericordia. Y ello a pesar de que según su fe esta obra de caridad ritual ya no aportaba nada al destino del muerto en el más allá. Aquí el rito se ha desprendido totalmente de toda ponderación final-racional y mágica. Puro *amour gratuit*.

El culto a los muertos es el signo de humanidad más antiguo que conocemos. Y no es casualidad que en nuestra época de moral utilitarista se considere un acto de consideración con respecto a los supervivientes el liberarlos por testamento de cualquier obligación de culto a los muertos disponiendo la eliminación anónima de las cenizas. Es el enterramiento como recogida de basura. El rasgo más antiguo de humanidad corre peligro de desaparecer cuando la moral consiste sólo en obligaciones de optimización. En Atenas nadie podía revestir un cargo público si no podía demostrar que las tumbas de sus antepasados se encontraban en un estado digno. No se creía que alguien fuera capaz de preocuparse por los vivos si no había dado a los muertos lo que les corresponde. No se confiaba en que alguien pudiera fomentar de modo duradero lo útil para todos si antes no había realizado lo bello, y en un ámbito situado ciertamente más allá de toda utilidad.

En la estela de la filosofía europea clásica, la ética filosófica no se aliena con la ilustración utilitarista que entiende cualquier actuación como un hacer y que reconoce como única fuente de justificación moral la máxima utilidad a largo plazo. Pero, por otro lado, la ética filosófica tampoco renuncia a pensar lo inmemorial. Pero ¿qué significa pensar lo inmemorial? ¿Significa acaso traerlo al ámbito de lo pensable, hacerlo commensurable y referirlo funcionalmente a objetivos finitos, como por ejemplo el objetivo de la supervivencia de la humanidad, tal como nos recomienda Hans Küng? G. E. Moore habló frente a tales intentos de la *naturalistic fallacy* y reconoció así la tesis platónica de que el pensamiento del “bien como tal” es de una especie distinta que el pensamiento de lo finito, del mismo modo que la visión de la luz es algo distinto de la visión de las cosas iluminadas. Pero Kant, en el camino que va entre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a la

Crítica de la razón práctica llegó a la convicción de la indeducibilidad por principio de la razón y del mandamiento de la razón. La razón no se puede justificar a sí misma, al igual que tampoco puede justificar la idea de Dios. Pero le es propio poder pensar la injustificabilidad y la incondicionalidad como límite constitutivo de la misma. La frase de Hume, “we never advance one step beyond ourselves”, se refuta al pronunciarla. Sólo es aplicable a seres que no pueden pensarla ni pronunciarla.

La cuestión es cómo se puede operacionalizar la idea de lo incondicional. Ningún fin que nos podamos proponer realizar es incondicionado. Lo incondicionado en modo alguno está abocado a su realización. No es ningún “deber”. Para lo incondicionado se aplica lo que Hegel dice en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*: “Si no estuviera ya y quisiera estar con nosotros de por sí se burlaría de la astucia que intenta apoderarse de él”. Y cuando Kant habla del hombre como fin en sí mismo, no quiere significar ni a un superhombre por realizar ni que tengamos obligación de engendrar hombres. Frente a la finalidad incondicionada no podemos comportarnos poéticamente, sino solo prácticamente. Tenemos que respetarla al perseguir nuestros fines parciales como una condición limitadora, también incluso cuando supuestamente actuamos a su servicio. Si Kant considera inmoral mentir a un hombre con el fin de ayudarlo, esto quiere decir: incluso allí donde convierto en fin la utilidad del otro tengo que someterla a las condiciones que se deducen del respeto que le debe.

El respeto no exige ser “realizado”, sino ser “representado”. Lo incondicionado se hace presente a través de la representación, es decir, simbólicamente. En Kant esta representación se reduce a las limitaciones de nuestro albedrío que supone el respeto. Así por ejemplo la mentira actúa contra la autoestima, pues ésta exige que la persona se manifieste en el discurso. Y lo hace sólo cuando el discurso es sincero. Como protestante ilustrado, Kant no aceptaba la idea de una transformación positiva de la voluntad humana a través del amor divino, es decir, la posibilidad de una voluntad santa, ni tampoco la presencia real de lo divino en el ritual. Una voluntad santa no sería, por lo demás, más que voluntad finita, sus

fines permanecerían finitos y la limitación por el respeto de las actuaciones orientadas hacia estos fines seguiría constituyendo el criterio para apreciar si es realmente el amor el motivo fundamental de la acción. Se trata de un criterio meramente negativo. No existe representación positiva adecuada del motivo del amor o del respeto a través de determinadas actuaciones. Tomás de Aquino escribe que no existe ninguna acción realizada por amor que no se pudiera llevar a cabo también sin amor. Sin embargo, existe un criterio negativo para la falta de amor. Consiste en la omisión de acciones que son incompatibles con el respeto.

Por lo que se refiere al ritual, para Kant sólo tiene significación la psicología. Sólo vale en la medida en que fomenta el carácter ético a través de símbolos. De forma similar ocurre con los gestos rituales de los jóvenes en *Los años de vida errante de Wilhelm Meister* de Goethe. Pertenecen a la "provincia pedagógica" y sirven al fomento de la triple reverencia que debemos a lo que está por encima de nosotros, lo que está por debajo y lo que es igual a nosotros. Hegel ha criticado el formalismo de la ética kantiana por no ser capaz de justificar aquellas instituciones morales, de las que depende su eficacia. Hay que presuponerlas siempre. Algo parecido quisiera decir respecto de los rituales en los que se representan y realizan las instituciones. Ellos mismos no son incondicionados e intransformables. Pero lo incondicionado que está en el fondo de todo lo ético se hace presente en una inmemoriabilidad que se resiste a toda funcionalización. Los mártires del cristianismo primitivo hubieran podido considerar fácilmente como *adiáforon* el gesto de quemar incienso ante la imagen del emperador e interpretarlo como formalidad cívica. Pero consideraron que privar a un rito de su significado no está a disposición de un individuo. Este rito representa lo incondicionado. Por eso los monoteístas preferían la muerte a ese rito, sin tener en cuenta el objetivo de la supervivencia de la Iglesia. Pues lo incondicionado nunca puede adquirir la forma de un fin que deba fomentarse, sino sólo la del respeto ante su representación. Así se relata en el segundo libro de *Samuel* como Uzá, el hijo de Aminadab, extendió la mano hacia el arca de Dios y la sujetó porque los bueyes amenazaban volcarla. "Entonces

la ira del Yahveh se encendió sobre Uzá; allí mismo le hirió Dios por este atrevimiento y murió junto al arca" (*II Sam.*, 6, 7). Incluso David se disgustó a causa de esta actuación de Dios. David es rey y tiene la máxima responsabilidad precisamente también sobre el arca de Dios. A través de la actuación de Dios recibe una lección acerca de los límites de la responsabilidad. Llamo ritual al aspecto de nuestra acción y omisión a través de la cual se limitan nuestra responsabilidad y nuestra racionalidad funcional. La promesa matrimonial, dada en forma ritualizada sustrae nuestra actuación futura no sólo a la determinación exclusiva mediante el cálculo de ganancias y pérdidas, también limita nuestra responsabilidad frente al bienestar de terceros. Con restricciones esto es válido para cualquier promesa. La limitación se refiere a aquellos condicionantes acerca de los cuales existe, por regla general, un consenso tácito. Y también aquí el comportamiento frente a los muertos constituye por así decir la piedra de toque. La ruptura de una promesa dada a un moribundo, acaso formulada de modo solemne y sellándola con un apretón de manos ya no ofenderá al muerto, a no ser que haya presentado el incumplimiento. Y sin embargo, esta promesa obliga con más fuerza que la que se da a los vivos que son capaces de dispensarnos luego de su cumplimiento o a los que podemos exigirlo.

La emancipación del *ethos* respecto del rito puede comprenderse como diferenciación en el proceso de la civilización. Pero esto presupone que aquello que consideramos ético siempre estaba implícito en la vida ritual. Y significa que el *ethos* no puede deshacerse completamente de su origen ritual sin anularse a sí mismo. La diferenciación se hace posible porque lo ritual, como dije al principio, siempre se presenta de dos modos: en la estructuración ritual de la vida cotidiana y en la representación inmediata de lo santo a través de ritos sacrales. La continuidad de rito y *ethos* se hace particularmente patente allí donde la pureza moral se destaca expresamente frente a la pureza ritual, como ocurre en el judaísmo profético y sobre todo en Jesús. Cuando Jesús dice que el hombre no comete impureza por comer con manos sin lavar o por ingerir determinados alimentos, sino por las palabras que salen de su boca,

confirma que el concepto de pureza ritual siempre tiene una connotación que lo vincula con lo ético. En caso contrario, no podría ser corregido a través de éste, sino que designaría simplemente un estado de cosas distinto.

La teoría de Bergson de las dos fuentes incommensurables de la religión y de la moral desconoce, a mi modo de ver, esta unidad antropológica fundamental. El hombre nunca ha sido miembro inconsciente de un colectivo. “Dar la vida por los amigos” –según las palabras de Jesús, el signo extremo del amor– no es en principio algo distinto, si estos amigos son los propios hermanos, conciudadanos o compatriotas, los compañeros en la fe o incluso miembros desconocidos de la familia humana. Lo primero no es simplemente egoísmo colectivo, y lo segundo no es una apertura que ha dejado atrás cualquier vinculación de criatura, cualquier *ordo amoris*. Según Peter Singer también la “moral abierta” de Bergson no es más que una variante de la “cerrada” y cualquier amor con el cual preferimos una pequeña criatura humana a un cerdo adulto es tan sólo una muestra del chauvinismo inmoral del género humano.

Pero la unidad fundamental de lo ético también vale “hacia atrás”. La “moral abierta”, la ética diferenciada se anula cuando corta su enraizamiento en el rito. Lo que queda entonces es la *poiesis* de la tecnología social. La medida de lo bueno y lo malo es el mandamiento de optimización de los estados del mundo. Para el que cree disponer de los criterios definitivos para una optimización de esta índole, para éste se aplica el dicho de Lenin: “Para nosotros todo está permitido”. El fin justifica los medios y la buena intención ocupa el lugar del motivo moral fundamental del *aidos*, del pudor. Detrás de esta postura se esconde un nominalismo práctico que refiere toda acción inmediatamente a ese fin último en vez de considerarlo como un caso, como un tipo de acción que ya posee en sí mismo una cierta calidad moral y no permite considerarlo exclusivamente como instrumento para la realización de fines. Por eso no es casualidad que, precisamente aquella profesión que, como ninguna otra, instrumentaliza al hombre al servicio de la comunidad, acentúe con particular claridad los límites de esta instru-

mentalización: la profesión del soldado. En ninguna otra profesión desempeña el concepto de honor un papel tan importante como en la del soldado. El honor del servicio tiene asimismo la significación de la autoafirmación ante aquél al que se presta el servicio. “Al rey pertenece mi vida, no mi honor”, con estas palabras se negó un conocido oficial prusiano a obedecer una orden inmoral. Y tampoco es casualidad que allí donde todo depende de la eficiencia y el éxito, a saber, en el ejercicio de la profesión de soldado en la guerra, el ritual –el ritual del combate– siempre ha desempeñado un papel destacado. Naturalmente, al igual que detrás de todo ritual, también aquí se da la convicción de que las guerras y las luchas se repiten y que por esto deben ser contenidas dentro de unos límites empezando por la *treuga Dei* en la Edad Media. Por esta razón las llamadas “últimas batallas”, destinadas a aniquilar definitivamente el imperio del mal, son precisamente aquellas en las que caen todas las limitaciones rituales. Así tampoco las guerras civiles se llevan a cabo de modo ritual. El mantenimiento del “cuidado de la guerra” se denuncia entonces incluso como una mezcla de romanticismo y cinismo, como por ejemplo en *Guerra y paz* de Tolstoi. Como moral se considera sólo la guerra popular desatada y brutal.

La ritualización de la lucha crea siempre una simetría entre los adversarios, un reconocimiento mutuo que es incompatible con la constante proyección de la oposición entre lo bueno y lo malo sobre la enemistad actual. La ritualización de la lucha prohíbe la equiparación del enemigo con el criminal. Entre policía y criminal no existen reglas de juego rituales en tanto en cuanto no se haya detenido al criminal. Sobre todo, entre ellos no existe paz. La clara distinción entre la guerra y la paz como dos estados de derecho pertenece a las grandes conquistas de la cultura humana. En el palacio de los dogos en Venecia se encuentra un cuadro de Tintoretto sobre el que se descubre a Minerva que impide que las dos figuras alegóricas de la guerra y la paz se junten, o mejor dicho, impide que la guerra se apodere de la paz. Cuando, como ocurrió, por ejemplo, en la guerra de Kosovo, se lanzan bombas sin previa

declaración de guerra se está amenazando gravemente una antiquísima conquista de civilización.

La ética filosófica, dije, no absolutiza ni lo ritual ni el buen fin. Intenta que los dos se recubran mutuamente. Ella relativiza cualquier buen fin, en la medida en que consiste en el hecho de que siempre sea un fin humano y finito y como tal nunca lo absoluto. Comprende la significación simbólica de lo ritual como representación de lo incondicionado. El concepto intermedio, al que no puede renunciar, es el concepto de lo bello, de la acción bella y del hombre bello. Sin los conceptos de lo bello y de lo feo cualquier intento de operacionalización de lo bueno y lo malo desemboca en lo indeterminado, *apeiron*. Desde G. E. Moore se ha hecho usual distinguir entre valores morales y extramorales. Según esto son moralmente valiosas las acciones que se orientan hacia la realización máxima de valores extramorales. Y no podía ser de otro modo, porque si así fuera la definición de lo moralmente bueno se volvería circular. Pero si adoptamos esta visión consecuencialista, ¿dónde situar por ejemplo la acción educativa? Es propio de este tipo de acción fomentar en el hombre joven aquello que alguna vez se designó como virtudes morales. Sólo puede comprenderse realmente mediante el concepto de virtud la dimensión ética de la educación. Si adoptamos ahora la definición de lo ético de Moore, tal como se estila también entre los moralistas, ¿la educación moral es moral ella misma? No está apuntando a valores extramorales, sino a valores éticos. A los consecuencialistas sólo les queda una salida del dilema: el objetivo de la educación moral es la realización de valores extramorales que llevará a cabo la persona educada para la virtud. Pero de esta forma el joven es instrumentalizado por su educador. No es él mismo el fin de la actividad educativa sino otras personas, la sociedad, el estado, la humanidad. Pero ningún educador auténtico se ve a sí mismo de esta manera y una educación de esta índole no podría subsistir ante el imperativo de tratar al hombre como finalidad en sí misma. El objetivo de la educación no son los hombres buenos en el sentido del consecuencialismo sino hombres bellos, es decir, hombres bien educados cuyo aspecto y cuyas actuaciones nos agradan porque están constituidos correcta y be-

llamente. El concepto de lo bello se resiste a la dicotomía de valores morales y extramorales. Pero si renunciamos a él, se priva de su sustancia al concepto de lo bueno y en el fondo ya no podremos saber lo que es bueno, pues, como escribe Moore acertadamente, ni siquiera podemos prever con probabilidad las consecuencias a largo plazo de nuestra actuación.

Sin embargo, tenemos una visión intuitiva inmediata de la belleza de una acción y de la belleza interior y exterior de una persona. La belleza de una actuación no depende exclusivamente de su tipo. Puede ocurrir que una actuación que nos gusta por su tipo se pervierta por un motivo interesado o por el hecho de que las circunstancias del momento la hagan inoportuna. Sin embargo, hay acciones que son reprobables de por sí y, por tanto, resultan siempre inoportunas sea cual sea el motivo que las inspire.

En el concepto de la belleza moral se incluye el elemento ritual, del cual no se puede emancipar ningún *ethos* sin convertirse en tecnología. El ritual como tal es éticamente ambivalente. Existen los rituales del mal y también los rituales de bendición son contingentes en su forma, es decir, convencionales, a pesar de que sus condiciones de validez representan precisamente lo no contingente. El cristianismo ha filtrado, por así decir, lo ético del ritual judío; esta sustancia ética era aproximadamente lo que la tradición platónica de la filosofía había designado como lo natural inscrito en el corazón de todos los hombres. Pero a esta naturalidad pertenece precisamente también la formación de rituales que en su contingencia son, sin embargo, transparentes para lo incondicionado. Para serlo tienen que ser bellos. Y los estándares de lo bello son ciertamente variables pero de ningún modo ilimitados. El sentido de belleza se arraiga profundamente en nuestra animalidad y nos vincula con muchos seres vivientes no humanos. Todos los intentos de explicar esto funcionalmente han fracasado hasta ahora. Presuponen siempre lo que quieren explicar. Así los biólogos apuntan al hecho de que los bellos dibujos de los pájaros machos ofrecen una ventaja de selección porque las hembras recompensan esta belleza.

Pero esto no explica la belleza, sino que solamente desplaza la cuestión que sería ahora: ¿por qué existe el sentido de belleza en las hembras? ¿Por qué las largas plumas de cola del faisán? Darwin ya observó que la hembra del faisán de argos dispone de un sentido de lo bello que se acerca al humano, pero renunció a explicar este hecho en términos darwinistas. Lo bello no parece ser para él el resultado de la evolución sino su condición limitadora. Algo sólo tiene probabilidades de imponerse en la evolución, así lo creyó, si no contradice ciertos estándares de belleza apriorísticos. Y esto no se refiere exclusivamente al esplendor óptico, sino también a tipos de comportamiento. Los rituales de celo del urogallo son ciertamente rituales auténticos. Sirven a un fin, pero indirectamente y por rodeos. La superioridad biológica no se manifiesta directamente sino hay que impresionar a la hembra a través de movimientos complejos que, al parecer, tienen un carácter puramente expresivo y representativo. ¿O qué pensar de los avestruces que se mostraron recientemente en la televisión que después de un largo caminar en búsqueda de agua la encuentran finalmente, medio muertos de sed, y lo primero que hacen no es beber, sino llevar a cabo un baile alrededor del agua antes de beber? El gran zoólogo basileño Adolf Portmann ha reunido importantes materiales para reforzar su tesis de una tendencia a la autorrepresentación de la naturaleza que no se puede explicar como mera función selectiva. La circunstancia de que en el fondo Portmann haya tenido sucesor no se debe al hecho de que sus ejemplos hayan encontrado mientras tanto explicaciones funcionalistas. Se debe más bien al hecho de que la biología actualmente se define en gran medida por la búsqueda de explicaciones de esta índole, de modo que cualquier referencia a hechos que no se pueden explicar así y, por tanto, acaso ni son explicables, se considera un contratiempo que hay que ignorar porque no se atiene a las reglas del juego. Ahora bien, para el filósofo el fenómeno como tal resulta interesante. El sentido de belleza y los rituales en el reino animal no deben contemplarse como indicios de que estos fenómenos, considerados por regla general como específicamente humanos, son en realidad productos funcionales de la evolución. La lectura contraria es más plausible: la belleza es una determinación transcendental que al igual que las

leyes de la matemática precede a toda evolución. El hecho de que hexágonos regulares pueden entramarse entre sí como ocurre en los panales no es un resultado de la evolución como lo son las abejas, sino que las abejas construyen sus panales de la manera que presuponen las leyes de la geometría. Pero los rituales de la fauna no demuestran que la ritualización humana de la vida cumple con una función biológica oculta; pueden entenderse perfectamente como indicios de que la vida misma está organizada de manera tal que se expresa y que esta representación se malinterpreta si se comprende como mera función de la autoconservación y de la conservación de la especie. Esta autoexpresión se convierte entonces en el hombre, precisamente porque no cumple con ninguna función de conservación, es portadora de significaciones transcendentales. Ya no representa solamente al que representa sino que se convierte en la representación de su origen. Cuando la ley moral ordena respetar al hombre siempre como fin en sí mismo, es decir, como algo incondicionado, esto contradice evidentemente el hecho de que el hombre es un ser contingente y finito con múltiples condicionantes. Sólo se le puede respetar incondicionalmente en cuanto que es símbolo, representación de lo incondicionado. "Imagen de Dios", como reza la Biblia. Sin embargo, esto se actualiza en actuaciones simbólicas, rituales. El hombre es un ser que se mueve entre ritos, y un hombre no es respetado si no se respetan sus ritos, del mismo modo que no es posible el respeto que no se expresa en formas rituales.

Robert Spaemann
Umgeltingerweg 10 E
70195 Stuttgart Alemania