

## **A CLASE SIN VELO. El proyecto de una moral laica sagrada.**

Grupo de trabajo: <Valores>

Sesión: 2

Autor: Fernando Bañuls

Dpto. Sociología II. Universidad de Alicante

Campus San Vicent del Raspeig Ap. 99 E-03080 Alicante

Fax: 965 90 34 95

e-mail: fernando.banyuls@ua.es

### **Cuestiones previas.**

La relación entre distintas culturas en un mismo espacio-tiempo plantea un reto a la sociedad de acogida. De entre las diversas posibles actuaciones pueden aislarse dos modelos, que por definirlos en términos nacionales podemos llamar el canadiense y el francés. Los dos pretenden, como no puede ser de otro modo, facilitar la convivencia; el canadiense apostaría más por el *laissez faire*, por señalar las diferencias y aprender a compartirlas, mientras que el francés apuesta por imponer un marco institucional laico, esto es, formar en los valores nacionales republicanos a todos, remitiendo al ámbito privado, o al no institucional, los aspectos religiosos que emanan de la diversidad cultural. En lo que sigue voy a plantear lo que considero dos antecedentes teóricos válidos que ayuden a justificar, o a entender mejor, la perspectiva francesa; Durkheim y Saint Exupéry. Hay que apresurarse a hacer dos importantes advertencias metodológicas antes de continuar. La primera puede resultar desalentadora, pero hay que hacerla; tampoco aquí se va a resolver la problemática de la relación multicultural. La pretensión de esta comunicación es mucho más modesta, y va en la línea de aportar argumentos desde la perspectiva de las ciencias sociales que ayuden, ya lo he dicho, a justificar el por qué de lo que he denominado el modelo francés. La segunda advertencia sería completar el título. En realidad debería ser *A clase sin velo, ni kipá, ni crucifijo, ni ningún otro símbolo religioso ostensible*. Sólo razones de estilo lo limitan al velo islámico, por ser este el que desencadenó la polémica que acabó con la conocida ley francesa sobre la laicidad que entró en vigor en las escuelas francesas el curso 2004-05. O si me permiten la franqueza, el título sigue más criterios periodísticos de atraer la atención, aunque en realidad aquí me voy a centrar más en lo que reza el subtítulo: el proyecto de una moral laica sagrada.

El proyecto al que me voy a referir (que también podría definirse como el de una Ética sagrada y una moral laica), pretende resumir un modelo de moralidad que nos situaría, todavía, entre los ideales ilustrados pendientes de realización. Y puestos a matizar diría que específicamente francés. Durkheim y Saint-Exupéry serán mis referentes. Tomar como referencia a Durkheim en un congreso de

sociología puede plantear el rechazo de quienes adopten planteamientos metodológicos distintos de los suyos, pero su pertinencia está fuera de toda discusión. Referirse al autor de *El principito* puede suscitar mayor recelo y, en su momento, habrá que justificarlo.

Mi idea es que las pretensiones de ambos son coincidentes en lo fundamental. Más académica si se quiere en el caso del primero, pero movida por el mismo impulso en ambos: se trata de subsanar la falta de integración social, para lo cual hay que dotar a Francia de unos valores específicamente laicos, republicanos y que santifiquen al individuo frente a la masa, bien entendido que este (el individuo) no cumple papel alguno desligado de la sociedad que le da acogida. *Piloto de Guerra* obra publicada en 1942, va a ser nuestro hilo conductor y en ella se especifica bastante bien lo que recoge el subtítulo de esta comunicación; pero más de treinta años antes Durkheim había centrado la cuestión. Necesitamos de forma inexcusable una nueva moral, racional, laica y específica de nuestro tiempo, que traduzca a términos racionales lo que en la religión es inexplicable.

### **Las razones del proyecto.**

Lo que les propongo es leer la obra de Durkheim siguiendo esta clave. Y para ello debemos seguir el esquema de razonamiento que va a permitir llegar a presentar como necesaria esta nueva moral laica, capaz de superar la actual falta de integración social de las sociedades contemporáneas. Podría esquematizarse así:

I). Génesis sagrado de lo social. Lo que emerge como sagrado es la percepción colectiva de la sociedad como realidad moral transcendente.

II). Sobre el primer punto, y por causas históricas de aumento de la complejidad, actúa la división social del trabajo:

a) la solidaridad orgánica es la encargada de garantizar la cohesión social pero, lo realmente existente, la división anómica del trabajo, todavía la niega.

b) En *El Suicidio* (ES) (1897) descubrimos que no es una regulación anómica de las relaciones sociales la responsable de la desintegración social, sino otra forma patológica, el egoísmo.

III). Revisamos *Las Formas Elementales de Vida Religiosa* (FEVR) (1912) junto con los ensayos *Sociología y Filosofía* (SF) (1924, recopilación de ensayos aparecidos entre 1898 y 1911) y *La Educación Mora* (EM) (1925, publicación del curso del mismo nombre impartido en 1902-1903), y descubrimos que el egoísmo hunde sus raíces en la desacralización.

IV). Necesitamos una nueva moral racional, laica y específica de nuestro tiempo. Esta nueva moral debe poder enseñarse en las escuelas para, así, perpetuar los ideales republicanos de laicismo e individualismo, con los que Durkheim se sentía identificado.

Si nos ajustamos a este esquema podemos señalar, primero, el uso que Durkheim va a hacer de la religión desde la perspectiva de las ciencias sociales: se trata de captar la realidad oculta bajo el símbolo, y la religión se esfuerza en traducir esas realidades a un lenguaje inteligible del mismo tipo que el empleado por la ciencia, capaz de relacionar las cosas entre sí, clasificarlas y sistematizarlas. Desde esa perspectiva Durkheim apuesta por definir la fuerza religiosa en función de la actividad social: “La fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y puesto que el espíritu sólo es capaz de representarla bajo la fuerza del tótem, el emblema totémico es como el cuerpo del dios (...). La religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se presentan la sociedad, de la que son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella.” (DURKHEIM 1912). Pero si lo social está a la base de lo religioso, ¿cuál es la fuente de autoridad de esos sentimientos colectivos? ¿Cuál es la característica que hace que se impongan estas representaciones colectivas?

La lectura que estamos haciendo de la obra de Durkheim propondría entender el segundo punto del esquema presentado como de transición. En su primera gran obra, *La División del Trabajo Social* (DTS) (1893), su tesis doctoral, señala que la solidaridad orgánica es la encargada de garantizar la cohesión social pero que la que él considera patología del progreso, la división anómica del trabajo, todavía la niega. En *El Suicidio* sigue insistiendo en relacionar directamente la

integración social con la interacción cada vez más amplia de los distintos grupos sociales, pero encuentra que tras la patología de la regulación que es la anomia se encuentra otra patología, no ya de orden normativo, sino de valores: el egoísmo, la patología del individualismo.

Pero la conexión sociedad-religión no desaparece tampoco en el primer Durkheim. En DTS deja escrito que “el individuo se convierte en una especie de religión”. Esta expresión hay que aclararla matizando la postura de Durkheim ante la religión: de origen judío, pronto renegaría del judaísmo; es una persona no creyente que trata de justificar racionalmente una moral sin Dios que sirva de marco de acción al hombre contemporáneo. Sin embargo (siempre hay un sin embargo) se refiere normalmente a la religión como al vehículo que consigue una mayor cohesión social; en este sentido cuando leemos que “el individuo se convierte en una especie de religión” no se trata de una descalificación cínica del Durkheim ateo, todo lo contrario, es la prueba palpable de que el individuo está llamado a representar el más alto papel en la vida social.

La respuesta que venimos buscando ha sufrido reformulaciones: la responsabilidad de la falta de integración social se le achacó a la actual división anómica del trabajo que impedía la realización de la solidaridad orgánica. Se descubrió después que tras ese sistema normativo existía otro de más raigambre social, de integración social, y que otra forma patológica, esta vez el egoísmo, se empeñaba en negar. Si encontramos la causa de ese egoísmo daremos con la solución del problema. Y la causa no es otra que la desacralización de la sociedad contemporánea. El egoísmo hunde sus raíces en la desacralización.

Amigo de las dicotomías, Durkheim acaba por asumir que las disfunciones de las sociedades contemporáneas se asienta en la dualidad más profunda y originaria del ser humano: aquella que separa como realidades inconmensurables lo sagrado y lo profano: “la dualidad de nuestra naturaleza es sólo un caso particular de esa división de las cosas en sagradas y profanas que se encuentra a la base de todas las religiones” (DURKHEIM 1976). El laicismo de Durkheim es lo suficientemente militante como para que esto merezca ser aclarado. El hecho de que históricamente vengamos identificando lo sagrado con lo religioso, no convierte a lo religioso en el

albacea de lo sagrado. Me explico. Lo religioso sería una de las formas en las que expresar lo sagrado (sin duda la que ha hecho más fortuna), pero sería un error identificarlo unívocamente con lo sagrado. Hay otros sistemas de traducción de lo sagrado, y ese es el gran reto en el que estamos desde el Siglo de las Luces. De hecho aquí encontramos la respuesta a la pregunta que quedó abierta en el primer punto del esquema que vengo siguiendo, la que señalaba que si lo social está a la base de lo religioso, ¿cuál es la fuente de autoridad de esos sentimientos colectivos? ¿Cuál es la característica que hace que se impongan estas representaciones colectivas? Ahora tenemos la respuesta que explicaría esa famosa característica durkheimniana de los hechos sociales, su carácter coercitivo: el componente sagrado que está a la base de nuestra naturaleza.

Una consecuencia de extraordinaria importancia acaba de formularse: lo sagrado, motivo de adoración y culto en todas las religiones, está a la base de la vida social. Este hecho dio lugar a un problema hermenéutico similar al que supuso la interpretación de Althusser sobre Marx, pero en este caso al revés; habrían, al menos, dos durkheims: el joven *científico* (el de la DTS, las RMS y ES), y el viejo *idealista* a partir de 1902 (el de la EM y las FEVR); es la interpretación de Parsons. Giddens, por contra, cree que se basa en una mala interpretación de la ecuación que Durkheim realiza entre *la sociedad y lo sagrado*. Según su interpretación Durkheim no defiende que *la religión produce la sociedad*. Lo que se propone es, por el contrario, que en la religión se expresa la autocreación, el desarrollo autónomo de la sociedad humana. Esto no es teoría idealista, sino que se ajusta al principio metodológico según el cual los hechos sociales deben explicarse en términos de otros hechos sociales (GIDDENS 1977). Sólo puedo añadir que señalar esta tesis ha sido mi intención en todo momento, determinar con la mayor claridad cuál es la relación existente entre lo social y lo sagrado; relación circular en la que ambos sólo pueden verse como dos momentos indisolublemente unidos: lo social, gracias a esos momentos de especial efervescencia colectiva, genera lo religioso, que a su vez, por esa característica esencial que es la dualidad sagrado/profano, define lo social.

En un estudio que es hoy un clásico sobre el tema, Mircea Eliade centra el problema con el que va a bregar Durkheim: “el hombre moderno arreligioso asume

una existencia trágica y su elección existencial no está exenta de grandeza. Pero este hombre irreligioso desciende del homo religiosus y, lo quiera o no, es también obra suya (...) el hombre profano conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos (...). En suma, es el resultado de un proceso de desacralización." (ELIADE 1967, Véase también GAUCHET 1985) Quiere decirse, que si la progresiva desacralización del mundo moderno es la responsable de las formas desajustadas de integración social, bastaría con retornar a esos principios sagrados capaces de dotar del mayor grado de cohesión social a las sociedades, o bien, si esto no fuera posible, buscar algún sustituto válido para nuestros días que cumpla ese carácter sagrado. Las últimas palabras de la DTS señalan el camino adecuado: "el remedio al mal no es buscar que resuciten tradiciones y prácticas que, no respondiendo ya a las condiciones presentes del estado social, no podrían más que vivir una vida artificial y aparente". (DURKHEIM 1982) Hay, pues, que buscar nuevos ideales laicos que participen de ese carácter sagrado, y no es fácil, dada la fase de mediocridad moral que, señala Durkheim, nos toca vivir.

Sucede que la traducción laica que estamos realizando en el presente de esos ideales sagrados, se está llevando adelante de forma anárquica. "Se creyó que para laicizar y racionalizar la educación era suficiente con quitarle todo lo que era de origen extralaico. Una simple sustracción habría debido tener el efecto de liberar a la moral racional de todos los elementos adventicios y parasitarios que la recubrían y le impedían ser ella misma (...) Pero en realidad la tarea era mucho más compleja. Para conseguir el objetivo propuesto no bastaba con proceder a una simple eliminación, sino que se necesitaba una profunda transformación" (DURKHEIM 1976). Esto es, el problema no es que el laicismo pase a ocupar el puesto que la vida religiosa acaparaba como algo sagrado: eso no es sólo viable, sino necesario. El problema está en la forma en que se ha pretendido realizarlo. No se trata de eliminar de la moral todo lo que hay en ella de religioso, sin sustituirlo por nada (eso llevaría a desacralizarla), sino de descubrir los sustitutos racionales de aquellas nociones religiosas que durante tanto tiempo han servido de vehículo a las ideas morales más esenciales.

Indicar cuál es el origen de nuestra enfermedad moral no supone una cura

milagrosa, hay que poner manos a la obra en la construcción de esa *nueva moral* contemporánea que mantenga los valores sagrados, pero en la traducción laica que nuestro tiempo exige. Una referencia a la Francia de la época servirá para justificar el proyecto de construcción de una nueva moral. En el país se había producido una gran remodelación de la enseñanza pública, y se necesitaba encontrar un nuevo contenido educativo que fuera capaz de garantizar los fundamentos morales de la III República. Con las leyes de Ferry de 1881 y 1882 se crea un sistema de educación obligatorio, gratuito y laico. Ferdinand Buisson, como Director de Enseñanza Primaria en el Ministerio de Instrucción Pública de 1879 a 1896, había sido el principal responsable de la aplicación de las leyes de Ferry. Durkheim es el tercer eslabón de la cadena al sustituir a Buisson en 1902 como encargado de curso en la Sorbona. Cuando señalemos la moral que propone Durkheim, no debemos olvidar esta preocupación práctica consistente en buscar un garante de los fundamentos morales de la III República que, además, puedan ser enseñados en los centros públicos de instrucción franceses.

La respuesta durkheimniana (realizada desde una óptica no muy ortodoxa para los filósofos morales, por cierto, desde la observación de nuestra actuación), propone estos tres elementos que configuran la *nueva moral*: el espíritu de disciplina, la adhesión a grupos sociales y la autonomía de la voluntad. Nos centraremos en el segundo, la adhesión a grupos sociales.

### **Concreción del proyecto de nueva moral laica sagrada.**

La argumentación de Durkheim sería como sigue: los actos humanos persiguen, o bien fines personales o bien impersonales. Los primeros están desprovistos de valor moral, una suma de fines personales no indica un fin impersonal (una suma de ceros es igual a cero), así pues, los fines impersonales tienen que concernir necesariamente a algo que no sea el individuo, esto es, tienen que ser supraindividuales (y fuera del individuo sólo queda la sociedad). Grupos en los que participa el individuo hay muchos, Durkheim distingue a la familia, la patria (sociedad política) y la humanidad. La familia está demasiado próxima al individuo y su nivel de moralidad ha de ser más bajo. La humanidad tiene el inconveniente de no presentarse como una sociedad constituida con una conciencia y organización



propia, lo que la convierte (parafraseando la película) en un ideal demasiado lejano. Quien mejor colocado se encuentra es la patria; respecto de la familia es más impersonal, y respecto de la humanidad presenta una personalidad más definida. Pero, el propio Durkheim lo recuerda, una moral es un sistema de reglas de acción que predeterminan la conducta, y lo que hace el sociólogo es señalar “las disposiciones fundamentales, los estados mentales que constituyen la raíz de la vida moral”. Un importante problema metodológico nos asalta ahora; Durkheim aborda esta cuestión con los mimbres metodológicos de la escuela sociológica que él contribuyó a fundar, el funcionalismo; corriente de pensamiento más proclive a la elaboración de la gran teoría que a la concreción empírica. El problema metodológico que quiero subrayar me va a ayudar a plantearlo la ironía de Mills, quien se refería a la sociología académica y sus disputas metodológicas señalando que unos saben que lo que dicen es importante, pero ignoran si es cierto; mientras que otros saben que lo que dicen es cierto, pero ignoran si es importante. O a la manera de otro clásico muy influenciado por Durkheim, Merton, hacen falta teorías de alcance medio. En el caso que estoy planteando, ¿cómo concretar ese sistema de reglas de acción que predeterminan la conducta que es la nueva moral? Aquí es donde interviene otro francés menos académico y más preocupado por la acción, Antoine de Saint Exupéry.

Entiendo que referirse a un escritor de ficción en un trabajo de ciencias sociales pueda provocar recelo, pero conviene recordar que en metodología cualitativa la tercera fuente de información, tras la conversación y la observación, es la documentación, y que documento en ciencias sociales se considera a todo aquél que contiene una significación, y lo que voy a recoger de Saint-Ex resulta muy significativo respecto de la nueva moral. Si *La busca* de Baroja es un documento que aporta información significativa sobre la vida en la capital de España a principios del siglo XX, las consideraciones morales que recorren la obra del insigne aviador francés, se encuentran en la misma situación respecto del proyecto de nueva moral laica que vengo rastreando.

El primer encuentro (encontronazo más bien) teórico de Saint-Ex con la patria, fue en 1917 en el examen de ingreso en la Escuela Naval. Un ejercicio de redacción titulado "Un alsaciano vuelve a su pueblo convertido en francés. Cuente

sus impresiones", mereció muy pocas líneas de nuestro autor que consideraba el tema una idiotez sólo útil para banalidades "patrióticas". Suspense, claro. Estaba claro que lo suyo era la aviación, no la marina, y la acción, no la teoría. Vamos por partes.

Famosa es la cita de André Maurois sobre Saint-Ex: "Demasiados escritores, desde hace veinte años, nos han hablado de las flaquezas del hombre. He aquí por fin uno que nos habla de su grandeza". Cosa que, por lo demás, ya había notado Gide al prologar *Vuelo nocturno*: "Las flaquezas, los abandonos, las caídas de los hombres los conocemos de sobra y la literatura de nuestros días es harto hábil en denunciarlos; pero esa superación de sí mismo que obtiene la voluntad tensa es lo que sobre todo necesitamos que se nos muestre". Efectivamente hay unanimidad a la hora de definir la obra de Saint-Ex: se trata de un humanismo heroico que, a diferencia del humanismo tradicional, optimista y pasivo, testimonia su voluntad de lucha y acción frente a las tragedias contemporáneas.

Ese humanismo combativo tiene también su moral laica. Saint-Ex, como Durkheim, encuentra que las reglas tradicionales ya no descansan en la naturaleza de las cosas. "Si bien he conservado la imagen de la civilización que reivindicó como mía, he perdido las reglas que la dirigían. Esta tarde descubro que las palabras que yo usaba no tocaban ya la esencia" (SAINT-EXUPÉRY 1984). Saint-Ex descubre el derrumbe de lo que consideraba una evidencia natural, *quién* es el hombre. Habiéndose dedicado hasta ahora a perfilar *cómo* ha de ser el hombre, la trágica situación por la que pasa junto con sus camaradas y compatriotas en plena desbandada francesa ante el arrollador avance alemán, reaviva la pregunta sobre *quién* es el hombre ("una tropa fascista, un mercado de esclavos son, también, comunidades de hombres"). Y aquí el piloto de guerra usa una imagen harto elocuente que sitúa a cada uno en su lugar. Mis compatriotas, sugiere, se comportan como los pasajeros de un barco, lo usan sin dar nada a cambio; confunden los salones del pasaje con el barco, siguen sus juegos sin preocuparse por lo que resistan las cuernas los embates del mar. ¿Con qué derecho, se pregunta, pueden lamentarse si la tormenta revienta el barco?

Aquí, en clave humanista nos encontramos con la misma situación

presentada por Durkheim. Hemos perdido las raíces que nos instalaban en el Hombre y desde ese momento, "las palabras que usamos no tocan ya la esencia de las cosas". Pero bueno ¿dónde están las causas de ese desarraigo que nos ha llevado a convertirnos en vencidos (y no sólo militarmente)?

El razonamiento de Saint-Ex cae dentro de lo eminentemente práctico. Poco dado a complejos esquemas categoriales (tal vez de forma demasiado simplista), pero con la fuerza de lo elemental, nos presenta el siguiente panorama. En primer lugar todos formamos parte de una civilización. "Una civilización es una herencia de creencias, costumbres y conocimientos, lentamente adquiridos en el curso de siglos, a veces difíciles de justificar por la lógica, pero que se justifican por sí mismas, como los caminos si conducen a alguna parte, porque abren al hombre su extensión interior". (SAINT-EXUPÉRY 1984). Y explicitando más la genealogía de nuestra civilización leemos: "durante siglos, mi civilización ha contemplado a Dios a través de los hombres. El hombre era creado a imagen y semejanza de Dios. Dios era respetado en el hombre. Los hombres eran hermanos en Dios. Este reflejo de Dios confería una dignidad inalienable en cada hombre. Las relaciones del hombre con Dios construían, con evidencia, los deberes de cada uno con él mismo y los demás".

La constatación del origen de donde provienen los valores que nos rigen, va a contribuir a despejar dudas sobre ellos y su vigencia. Una revisión de la actual situación anómica a la luz de esos arcaicos valores, va a ayudar a Saint-Ex a "comprender claramente el por qué" de los necesarios valores morales contemporáneos; que parece han olvidado los pasajeros del barco. Y de ello resulta la siguiente lista:

\* *La igualdad*: imprescindible para entenderla (correctamente) resulta la referencia desde donde se establece. La contemplación de Dios hacía iguales a los hombres, porque eran iguales en Dios. Y esta igualdad tenía una significación clara, porque *sólo se puede ser igual en una cosa*. "El soldado y el capitán son iguales en la nación".

De la misma forma que para Aristóteles la oligarquía es la patología de la

aristocracia, para nuestro autor "la demagogia se introduce cuando, por falta de un elemento de medida común, el principio de igualdad se corrompe y deviene en principio de identidad. Entonces el soldado rechaza al capitán, porque entonces el soldado, al saludar al capitán, honraría a un individuo y no a la Nación".

\* *El respeto*: de la misma forma que el amor de Dios fomentaba entre los hombre unas relaciones nobles, ya que los asuntos se trataban de Embajador de Dios a Embajador de Dios, nuestra civilización, siendo heredera de Dios, ha fundamentado el respeto de los hombres a través de los individuos.

\* *La fraternidad*: De la misma manera que sólo somos iguales en algo (de lo contrario la igualdad se convierte en una palabra sin sentido), sólo se puede ser hermano en algo. En el origen los hombres eran hermanos en Dios (no se puede ser hermano a secas), ahora Saint-Ex siente cómo sus compañeros y él son hermanos en el grupo 2/33; los franceses lo son en Francia.

\* *La caridad*: Al igual que la caridad no humillaba a quien se beneficiaba de ella porque no iba dirigida a él, sino a Dios, de la misma forma nuestra civilización, siendo heredera de Dios, ha hecho de la caridad un don del hombre a través del individuo.

\* *La Humanidad*: El mismo mecanismo. Si la vieja moral religiosa al obligar a respetar a Dios a través del prójimo, obligaba al individuo a respetarlo en él mismo, nuestra civilización, heredera de aquella, ha predicado el respeto del Hombre a través de él mismo.

\* *La Esperanza*: "Mi civilización, siendo heredera de Dios, ha hecho que cada uno sea responsable de todos los hombres, y que todos los hombres sean responsables de cada uno. Un individuo ha de sacrificarse por la salvación de la colectividad; pero

eso no es cuestión de una estúpida aritmética. Es cuestión del respeto del hombre a través del individuo. La grandeza de mi civilización es, en efecto, que cien mineros hayan de arriesgar la vida en el salvamento de un solo minero sepultado. Salvan al Hombre".

\* *La libertad*: es la suya la definición más poética de todas. Es el clima de la ascensión del hombre. Es como un viento favorable. Por la sola gracia del viento los veleros son libres en el mar.

Sucede, y esa es la tragedia de nuestro tiempo, que hemos dilapidado la generosa herencia que acabamos de enumerar. Hemos dejado que se corrompiera la noción de Hombre asentada sobre tan firmes pilares. Y ese alejamiento no se ha producido precisamente por falta de razones, sino por falta de actos. Si el pragmatismo de Durkheim le llevaba a no ser todo lo estricto que debiera en sus soluciones a la nueva moral laica sostén de la enseñanza republicana, qué decir del humanismo heroico saint-exuperiano. En expresión suya, "un ser no pertenece al imperio del lenguaje, sino al de los actos". Bien, pues eso es lo que hemos olvidado, y de ahí el fracaso del Humanismo.

Busquemos con palabras entonces cuál o cuáles actos han de constituirnos como seres humanos. Saint-Ex descubre el acto esencial que nos restituirá en el Hombre. El sacrificio. "Sacrificio no quiere decir ni amputación ni penitencia. Sacrificio es, esencialmente, un acto". Verdaderamente aquel que sacrifica algo de él mismo a una posesión, comprende que esta no es una mera suma de intereses (he aquí el error general); es la suma de dones que uno mismo le hace. "Mi civilización, mientras se ha apoyado en Dios, ha salvado esta noción de sacrificio que Dios ponía en el corazón de los hombres. Pero el Humanismo ha descuidado el papel esencial del sacrificio. Ha pretendido explicar el Hombre por las palabras, y no por los actos".

¿Cómo se ha producido esto? Si somos capaces de descubrir las causas que nos han alejado del acto constitutivo del ser humano, el sacrificio, queda abierta

la puerta a la posibilidad de reconstruir al Hombre sobre los que fueron sus cimientos inamovibles. Analicémoslo.

\* *La igualdad* la hemos seguido predicando siempre, pero al no saber ya dónde fundamentarla (los viejos dioses han muerto) hemos hecho de ella una afirmación tan vaga que ha acabado por desnaturalizarse y convertirse en un principio de identidad (cosa absolutamente injustificable para Saint-Ex), que a su vez ha continuado vaciando de sustancia real nuestro vocabulario moral, y convirtiéndonos en una "colectividad" -palabra vacía de significación en tanto y en cuanto no nos une a cosa alguna (recordemos que una mera suma no es un ser)-.

\* *La libertad* también hemos seguido predicándola, pero igualmente desvirtuada hasta convertirla en su escolástica definición negativa de no causar daño a los otros. Y eso sí que es desnaturalizarla porque, argumenta Saint-Ex, no hay un sólo acto que no me comprometa con los demás, no hay individuos solos.

\* Con *la caridad* es distinto, porque es algo que ni siquiera nos hemos atrevido a predicar. Efectivamente la caridad se dirigía a Dios, al haberlo olvidado, los dones que otorgábamos lo hacíamos al individuo y eso, claro, acaba por ser inaceptable. La dignidad del individuo exige que no se vea reducido a vasallaje por las liberalidades de otro. Sería paradójico, además, ver cómo los que poseen reivindiquen además la gratitud de los desposeídos.

\* Y qué decir de *la fraternidad*. Pues que ha seguido los mismos pasos que la libertad. La hemos reducido a una tolerancia mutua, y como dice gráficamente el aviador, la participación en un reparto no asegura la fraternidad. La fraternidad sólo une en el sacrificio.

La patología de todo ello, y por tanto el tratamiento que debemos seguir, hay

que situarla en el hecho de que hemos dejado de dar. Y si pretendo no dar nada si no es a mí mismo, tampoco no recibo nada porque no ayudo a construir nada que me haga ser, y por tanto, no soy nada.

Cuando me referí al proceso por el que Durkheim trata de justificar la necesidad de la nueva moral laica, señalé la coyuntura histórica en la que el sociólogo desarrolla su tesis, las nuevas leyes educativas de la III República con las que se sentía comprometido. La concreción de esa moral laica, con tintes de humanismo heroico que presenta Saint-Ex, resulta mucho más justificable cuando se lee atendiendo a los hechos que provocan la publicación de *Piloto de Guerra*, y por tanto de esas afirmaciones. No sólo pueblos enteros, sino unidades enteras del Ejército francés se baten en retirada tratando de salvar los muebles y/o la vida frente al aplastante avance alemán. Y en esas, el Grupo de Reconocimiento 2/33 al que pertenecen Saint-Ex y sus camaradas, sobrevuela Arrás en misiones casi suicidas para recoger una información que no se sabe muy bien quién necesita para qué. Todo lo anterior son las justificaciones que el piloto de guerra encuentra para explicar su actuación, tan alejada de la de la mayor parte de sus compatriotas, y trata de salvarlos, salvando al Hombre a través del individuo, del piloto del Grupo de Observación 2/33.

Hasta aquí lo definido como Ética sagrada, moral laica. Unos comentarios para la reflexión o el debate:

- Uno: lo problemática que resulta la labor de transmutar lo religioso en laico, manteniendo sus valores sagrados. Aquí podría ser de utilidad el concepto de *transmisión*: hay algo que se transmite como perteneciente a un rango, sagrado, que en las órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza se concreta en una moral religiosa, y que los padres, en un mundo extraño a esa moral religiosa, transmiten como pueden, desorientados por el descrédito de la vieja moral, e influidos por la omnipresente ideología liberal (sin concesiones para el espacio público). Pero que haya razones para justificar la confusión moral, no exime de la obligación de tratar de fundamentarla.
- Dos: Tanto Durkheim como Saint-Ex hablan de las excelencias que la Patria tiene

como vehículo sintetizador de voluntades y que nos une en un fin común. Sólo quisiera añadir que en el país que ha realizado la revolución que lleva su nombre, esto es mucho más fácil de proponer que en el nuestro, donde la II República queda un poco lejana, y donde la falta de un consenso sobre símbolos nacionales en la Transición los ha convertido en un preciado botín en la disputa partidista. El patriotismo constitucional, primero por el PSOE, luego por el PP pareció presentarse como elemento cohesionador (de alcance europeo, además, recuérdese la intervención en este sentido de Habermas), pero parece haber desaparecido de escena.

- Tres: Siguiendo con el nivel de concreción de esa moral laica, hay que señalar la escasez en nuestro país de alternativas laicas a ritos sociales tales como el nacimiento (bautizos), iniciación a determinados grupos de edad (comuniones), entierros (apenas hay cementerios civiles); sí las hay para ritos nupciales (matrimonios civiles).

- Cuatro: el libro de Saint-Ex *Piloto de Guerra*, publicado en 1942 en Francia y EE.UU., fue definido por la crítica americana como "la mejor respuesta que las democracias podían dar al Mein Kampf" y su autor identificado como "el Conrad del aire". El humanismo heroico que propugna, la ética del sacrificio basada en hechos, en dones dirigidos a una entidad supraindividual, más que un camino que nos llevará a superar la crisis moral en la que se encontraba la Francia (y Europa) de hace sesenta años, sería más bien la constatación de que se había salido ya de ella. Pero hay una cosa que me preocupa más, y es que estas conductas morales que nos propone Saint-Ex, con muy pocos retoques, bien las podrían haber suscrito los alemanes a los que nuestro piloto de guerra hostigaba. Bien es verdad que Saint-Ex se lamenta de que "cómo iban a comprender nuestros adversarios aquellos que nosotros mismos ya no comprendíamos". Pero el caso es que con consignas del tipo "vale quien sirve", "todo por la patria", "los hombres pasan, las instituciones permanecen" marchó poco después una División de soldados españoles...a apoyar a los artilleros antiaéreos alemanes. Por decirlo más conceptualmente, y citando al hoy un cada vez más reconocido Amartya Sen: las identidades (religiosas, nacionales, o del tipo que sean) generan violencia hacia el otro.



- Cinco: De lo señalado hasta aquí no se sigue que el modelo francés resulte más conveniente o no que el canadiense a la hora de abordar los problemas de relación cultural que aparecen con el multiculturalismo. Esa conveniencia deben juzgarla los ciudadanos, y sus dirigentes. También en España debemos elegir si queremos que a los centros públicos de enseñanza se acuda con velo o no (o con kipá, o crucifijos). Lo que sí puede afirmarse es que hay una tradición de pensamiento sociológico que cumple una labor propedéutica a la hora de tratar esos problemas, y de todos aquellos relacionados con la educación y la transmisión de valores cívicos, laicos y republicanos. Señalar esa tradición, la del modelo francés, ha sido mi objetivo. Muchas gracias.

Fernando Bañuls

## BIBLIOGRAFÍA

- **DURKHEIM, Emile.**  
 (1893) *La División del Trabajo Social*. Ed. Akal, Madrid 1982.  
 (1897) *El Suicidio*. Ed. Akal, Madrid 1976  
 (1903) *Sociología y Educación*. Este ensayo aparece recogido, junto con *Sociología y Filosofía* y *La Educación Moral*, en *Educación como Socialización*. Ed. Sígueme, Salamanca 1976.  
 (1912) *Las Formas Elementales de Vida Religiosa*. Ed. Akal, Madrid 1982.
- **ELIADE, Mircea.** *Lo Sagrado y lo Profano*. Ed. Labor, Barcelona 1967.
- **GAUCHET, Marcel.** *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Ed. Gallimard 1985
- **GIDDENS, Anthony.** *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*. Ed. Labor, Barcelona 1977.
- **SAINT EXUPÉRY, Antoine.** *Pilot de Guerra*. Ed. Hogar del Libro, Barcelona 1984.