

Tema 1. Introducción conceptual. Qué es la Ética y cual es su papel y relación con la Psicología

1. Introducción: ¿Existe diferencia entre *Ética* y *Moral*?

Desde un punto de vista etimológico, la palabra *ética* y la palabra *moral* tienen un significado prácticamente idéntico. La primera es griega y la segunda latina, es la forma en la que el latín llamó a la *ética*, a lo que se refiere a las costumbres, a las acciones de la vida humana. Sin embargo, a lo largo de la historia, ambas palabras se han ido cargando de significados que, a veces, inducen a creer que hay alguna diferencia esencial entre un concepto y el otro. En realidad no es así, y se pueden usar, y de hecho se usan, como palabras equivalentes, como sinónimos, aunque hoy en día exista una cierta tendencia a considerar que *Ética* es el estudio más o menos sistemático de la vida moral, mientras que *moral* es un término que tiende a reservarse más que al estudio de las formas de conducta, a esas formas mismas. Así, la moral sería la forma de comportarse que de hecho alguien tiene, mientras que la *Ética*, especialmente cuando se escribe con mayúscula, se reserva para denominar el estudio de ese tipo de cuestiones.

La diferencia entre estas dos palabras es, sobre todo, de tipo estipulativo, es decir que si se advierte que se emplean en un sentido preciso y distinto, no hay problema, pero sería un error considerarlas como dos conceptos radicalmente diferentes. De cualquier modo existe una tendencia a considerar que cabe hablar de una *Ética* como algo racional, universal y no sometido a ninguna clase de contingencias, mientras que la moral sería siempre algo más particular, más exclusivo de un grupo, de una creencia o de una época determinada.

2. Las relaciones de la *Ética* con la Psicología

Tanto la *Ética*, o la *Moral*, como la *Psicología* se ocupan de la conducta humana, de lo que hacemos los seres humanos singulares y de los valores, creencias, ideas y propósitos que compartimos. Pero se diferencian en un aspecto muy esencial, a saber, la *Psicología* procura hacer una ciencia de la conducta, mientras que la consideración *Ética* se ocupa de aquellos aspectos de la conducta que no son reducibles a la ciencia, que suponen, de uno u otro modo, la libertad humana. La *Ética* estudia lo que hacemos desde el punto de vista de su moralidad, de su relación con el bien y/o con el mal, y es bastante obvio que en relación con el Bien y el Mal, que son ideas muy importantes que

implican aspectos decisivos de la vida humana, no tenemos una ciencia firmemente establecida, ni probablemente podamos tenerla nunca, precisamente porque la certeza de en qué puedan consistir el bien o el mal nos privaría, de uno u otro modo, de la libertad que es un requisito esencial para que tenga algún sentido considerar nuestras acciones desde el punto de vista moral. La libertad es un supuesto bastante esencial para la Ética y un problema bastante difícil de tratar para la Psicología, puesto que, como veremos, la misma idea de comprender la libertad, de encausarla es contradictoria en la medida en que nos invita a negar su existencia.

El punto de vista de la Ética y el de la Psicología son, en cierto sentido, contrarios desde un punto de vista lógico, porque la Psicología tiende a ver la conducta desde el punto de vista de la necesidad, en función, por ejemplo, de ciertas leyes del comportamiento o de la motivación, mientras que el punto de vista del moralista se centra en las acciones humanas en cuanto estas son acciones de un sujeto que las quiere libremente y que, por ello, puede ser objeto de alabanza, si hace el bien, o de censura, si obra mal.

Sin embargo, tanto la Ética como la Psicología estudian el comportamiento humano, que es bastante imprevisible y que, de algún modo implica siempre una *conducta intencional* y una cierta *libertad de elegir*. Es evidente que la Psicología estudia más cómo nos comportamos de hecho mientras que la Ética se ocupa de cómo deberíamos comportarnos, y cómo se relaciona el comportamiento que tenemos con las ideas que también tenemos acerca de cómo debería ser. En la vida de cada cual, ambas formas de consideración están más unidas, o confundidas, de lo que se suele reconocer. Aunque los psicólogos tiendan a estudiar la acción desde el punto de vista de sus causas, como algo que necesariamente debe ser de una determinada manera si se dan un cierto número de condiciones, tampoco pueden sustraerse por completo a la idea de que la conducta humana sea intencional, es decir determinada por intenciones o fines y no solo por causas. Y claro está que las intenciones solo lo son si son libremente escogidas, de manera que incluso en el estudio *científico* que hacen los psicólogos de la conducta no pueden prescindir completamente de este aspecto de nuestro modo de ser, un aspecto que implica inmediatamente problemas de tipo ético.

Además, los psicólogos existen porque se necesita que alguien distinga entre *conducta normal* y *conducta anormal*¹, una distinción que, en cierto modo, se puede considerar paralela a la distinción Ética entre lo que está bien y lo que está mal. En ambos casos se distingue entre lo correcto y lo incorrecto. En ambos casos se parte del supuesto de que la conducta es intencional y buscar fines. En resumen, los puntos de vista de la Ética y el de la Psicología son distintos, y, en algún aspecto, opuestos, pero la Ética como la Psicología se fundan en algunos supuestos comunes, como, por ejemplo, que la conducta humana es inteligible, que existen formas intencionales de conducta, que casi todos padecemos, al menos de vez en cuando, un tipo de preocupaciones o problemas que se consideran de *conciencia*, o morales, etc.

¹ La Psicología se ocupa, además, de intentar que las personas modifiquen sus conductas cuando se considera que estas son anómalas, es decir no solo es, o pretende ser, una ciencia teórica sino una actividad terapéutica.

3. La conducta humana: causas y razones. El análisis de MacIntyre

¿En qué medida la conducta humana es fruto de una decisión o en que medida es consecuencia de una necesidad? ¿En qué medida la conducta humana está condicionada por el ambiente o por la *naturaleza*, esto es, por las cualidades, propiedades y caracteres del sujeto que la pone en práctica? Se trata de preguntas comunes a la Ética y a la Psicología que ambas disciplinas abordan desde puntos de vista distintos.

El moralista sabe, sin embargo, que no es posible una ciencia del Bien y del Mal, mientras que el psicólogo hace bien en buscar el más conocimiento más perfecto a su alcance, busca, en efecto, una ciencia, algo más que mera comprensión.

En un libro muy influyente el filósofo Alasdair MacIntyre² sostuvo que la idea de virtud y el universo moral de la antigüedad se han perdido por completo, como, por ejemplo, se podría perder ahora mismo la ciencia si experimentásemos una catástrofe suficientemente poderosa, lo que haría que usásemos términos como *masa*, *spin* o *gen*, sin que fuésemos capaces de dar una explicación suficiente y coherente de su significado y sus relaciones. Pues bien, eso sucede, según MacIntyre, con el lenguaje moral contemporáneo, esto es que, en realidad, usamos términos que no entendemos bien, que están desquiciados, sacados del contexto que los haría inteligibles, y que eso explica, en buena medida, la enorme contradicción moral típica de nuestra época, el hecho de que se puedan encontrar explicaciones supuestamente válidas para acciones estrictamente contrarias³. MacIntyre afirma que los juicios morales funcionan como si fuesen, meramente, "supervivientes lingüísticos de las prácticas del teísmo clásico que han perdido el contexto de que esas prácticas los proveían", lo que lleva a que, según él, la filosofía moral más influyente en el mundo contemporáneo sea v el emotivismo, un auténtico conjunto de equívocos para nuestro autor, precisamente porque se adapta con facilidad a ese desarreglo conceptual en el que se encuentra la Ética. Independientemente de que se esté de acuerdo o no con MacIntyre es evidente que solemos emplear términos morales, como *virtud*, *felicidad*, *deber*, *norma*, *egoísmo* o *conciencia* para decir cosas muy distintas, y muy diferentes, desde luego, de las que originalmente decían los autores que introdujeron esas ideas en la reflexión moral.

Lo que se ha perdido, sobre todo, es algo que parece esencial a cualquier juicio moral, y que depende de un esquema que permite interpretar teleológicamente el sentido de la vida humana, la estructura que puso en pie Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, y que ha sido sustancialmente conservada por la tradición cultural cristiana hasta que fue puesta en tela de juicio a partir de la Ilustración, por Hume, en concreto.

² Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.

³ Sería muy interesante que el alumno leyere los ejemplos que analiza el filósofo británico en las páginas 19 a 21 de su libro.

Ese esquema de comprensión moral supone lo siguiente:

- 1) Los seres humanos tenemos alguna especie de naturaleza, somos de alguna manera, que tal vez no sea siempre fácil de describir, pero sin que quepa duda alguna de que tenemos una determinada forma de ser, buscamos ser felices, deseamos ser amados, etc.
- 2) Que los seres humanos podemos ser de una manera ideal; los seres humanos somos, por ejemplo, mentirosos, pero no hay duda de que podemos no serlo, ni tampoco de que sea mejor ser veraz que ser embustero. Si los seres humanos somos de una determinada manera, tampoco hay duda de que existirá una manera ideal de ser.
- 3) La Ética consistiría, precisamente, en la ciencia, el tipo de saber práctico que nos hace capaces de pasar de una realidad, la forma en que somos, a una situación ideal, a una vida que podemos llamar buena o plena, que es lo que Aristóteles llamó *eudaimonía* y el latín tradujo como *felicitas*, felicidad.

Por cierto, para Aristóteles solo podía ser feliz una vida completa, no tendría sentido, por ejemplo, la expresión, tan corriente ahora, de "momentos felices", porque solo una vida entera puede serlo y eso es perfectamente compatible con *malos* momentos, seguramente los requerirá, incluso.

No poseemos fórmulas sencillas para hacer el paso de nuestro ser lo que somos a ser de manera más perfecta, pero el esquema aristotélico y cristiano es, ciertamente de los más completos y sólidos al respecto. Generalizando nos encontraremos con que apenas hay discusiones acerca de lo que es bueno y lo que no lo es, todo el mundo, insisto, concuerda en que es buena la veracidad y mala la mendacidad, en que el egoísmo es peor que la generosidad, que la fidelidad es preferible a la deslealtad, o que el amor es preferible al odio. La discusión está en las razones de por las que unas opciones son mejores que otras, en cómo se articulan, en qué se fundan.

Hay muchas maneras de entender ese paso entre el ser que somos y el que deberíamos ser. Una manera de entenderlo sería: somos de una manera y *deberíamos* ser de otra; otra, por ejemplo, somos de una manera y *podríamos* ser de otra; una tercera, somos de una manera pero *nos iría mejor* siendo de otra. Sobre cuál sea la naturaleza del paso entre las dos situaciones hay una compleja discusión de los filósofos: cómo dar ese paso, las razones para darlo, si hay que darlo por el interés, por la conveniencia, por la utilidad, por que se trata de un absoluto, etc., así como sobre el criterio que armoniza las diferentes perfecciones o virtudes y las razones que hacen que unas sean preferibles a otras en determinados casos, por ejemplo. Las discusiones de la filosofía están, por tanto, más en el porqué que en el qué, en las razones de porqué, en las diferencias entre ambas esferas y en cómo se encuentran y cómo deben interpretarse. Es interesante insistir en que, en particular, la mayoría de los filósofos morales de que vamos a hablar, a partir de la modernidad, Hume, Kant, Scheler, no ponen en duda, por ejemplo, el esquema

moral que está presente en el cristianismo, pero sí lo interpretan de manera rotundamente distinta y, como piensa MacIntyre, se puede decir que lo han descoyuntado a base de no entenderlo de manera correcta.

4. El emotivismo como doctrina corriente entre psicólogos

Tanto la Ética como la Psicología comparten algunas cuestiones básicas, por ejemplo, en qué medida la conducta humana es fruto de una decisión o, por el contrario, consecuencia de alguna especie de necesidad; o en qué medida la conducta humana está condicionada por la naturaleza fisiológica de los individuos, o por el ambiente, o la educación a que se han visto sometidos, y ante estas cuestiones los análisis y las respuestas de ambas disciplinas son muy distintas. Como ya dijimos, el análisis ético presupone una cierta libertad, mientras el análisis psicológico, en la medida en que pretenda ser *científico*, tenderá a deslizarse hacia una posición más determinista, tema del que luego hablaremos, considerando que los problemas morales se reducen a emociones que el sujeto experimenta en el curso de su comportamiento a la vista de las circunstancias, los condicionamientos o su educación. Todo esto hace que se puede afirmar que el emotivismo tiende a ser algo así como la doctrina ética más corriente entre quienes analizan la conducta humana desde un punto de vista psicológico.

El emotivismo es, como ya se ha dicho, una doctrina muy influyente a la hora de enjuiciar la conducta moral, más influyente, digamos, desde el punto de vista cultural que, como doctrina ética que compartan muchos filósofos, aunque, lógicamente, también tiene sus defensores. La historia del emotivismo es compleja, pero no hay duda que se remonta a Hume. Cuando este autor afirma que no se puede pasar del plano del ser al plano del deber, es decir que no hay ningún nexo lógico entre afirmar que algo es y afirmar que ese algo deba ser, está abriendo paso a una explicación que trata de apartar a la racionalidad del intento de entender la conducta moral. Ahora bien, si no el fundamento de una idea moral no es racional, ¿qué puede ser? La respuesta es obvia: está no en nuestras ideas lógicas, sino en nuestros sentimientos, lo que le lleva a Hume a invertir la lógica habitual hasta ese momento en Ética: no es que yo rechace una acción porque la considere (racionalmente) mala, sino que la considero mala porque me produce rechazo, porque siento aversión hacia ella. Mientras los hombres no sientan repugnancia cuando se ejecute a un reo condenado a muerte, la pena de muerte será lícita, como de hecho lo ha sido, mientras que cuando aumente la repugnancia hacia ese tipo de ejecución, la pena de muerte se eliminará de la legislación, como efectivamente ha sucedido casi por completo. Luego, diría Hume, lo malo no es matar o no matar sino hacerlo de manera que nos resulte repugnante y rechazable la conducta del que mata, lo que no ocurre, u ocurre menos, cuando se mata a un enemigo en la guerra o a alguien en defensa propia.

La doctrina de Hume recibe un fuerte impulso a comienzos del s. XX, con la

obra de More, Principia Ethica donde encontramos el origen del emotivismo contemporáneo. More defiende que cuando nosotros hablamos de "ser" hablamos de algo que hay en la naturaleza, pero cuando hablamos del "deber" no sabemos bien de qué hablamos. El "deber" no está, desde luego, en la naturaleza, lo que hace que Moore se pregunte qué significan las palabras del lenguaje moral. Su respuesta es que los términos morales tiene una naturaleza intuitiva, responden a intuiciones o ideas que nos afectan. Son meras expresiones de preferencias, sentimientos o actitudes, es decir, los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos, no pueden compararse con nada que haya en la realidad, y se limitan a expresar sentimientos y convicciones o recomendaciones, por ejemplo, "que una acción me parezca buen quiere decir que creo que debería hacerse, que la recomiendo", pero nada más. Esta situación hace que se comprenda con facilidad que, al estar sometidos a la percepción propia, los ideales éticos cambien a lo largo del tiempo y sean puramente subjetivos, sin que se pueda decir de ellos que sean ni verdaderos ni falsos. El emotivismo se alía con cierta facilidad con el utilitarismo, con la idea de que lo que hace buen o mal a una acción es los resultados que de ella se puedan obtener, que el objetivo moral más perfecto consiste en la búsqueda del mayor bien posible al mayor número de personas.

Un inconveniente gravísimo del emotivismo consiste en que no nos da ninguna clave para distinguir entre relaciones sociales manipuladores y relaciones sociales no manipuladores. Desde el momento en que se asume que todo lo que dice un juicio moral es que preferimos hacer las cosas de una determinada manera, no es fácil distinguir entre las preferencias de quien es libre y opresor y las de quien no es libre y está sometido, porque la sumisión perfecta se alcanza con la plena conformidad del sometido. Desde el punto de vista del emotivismo es inútil tratar de influir en las actitudes morales de nadie porque nunca podremos saber si lo que está haciendo alguien es bueno o malo, independientemente de que él quiera hacerlo. Es pues una doctrina perfecta para quienes se puedan plantear intervenir en las vidas de otros al margen de enjuiciar de algún modo cualquier planteamiento o responsabilidad moral, lo que frecuentemente es el ideal del psicólogo o el psiquiatra. Al final, a base de expresar únicamente sentimientos privados, los términos morales acaban por perder cualquier significado, que es justo lo que subraya la crítica de MacIntyre. El emotivismo supone un análisis muy pobre de la conducta humana. Estaría en las antípodas del kantismo, como veremos, además de ignorar completamente el esquema en el que puede tener algún sentido emplear un lenguaje moral que sea relevante.

5. La relación entre vida moral y saber moral

Aunque toda doctrina Ética pretenda ser universal, y es lógico que así sea, de hecho no hay una Ética universal. Hay que procurar entender bien esto, que no equivale a ninguna forma de *relativismo*, entre otras cosas porque carecería de sentido estudiar la conducta desde el punto de vista moral si todos los criterios

morales, por contrarios que fuesen, pudieran ser considerados igualmente válidos. Lo primero que hay que tener en cuenta es que, en general, los filósofos morales no han discutido tanto acerca de si algo es bueno o malo, puesto que hay acuerdo general en que la sinceridad es buena y la mendacidad no, que la generosidad es buena y el egoísmo no, o por lo menos no tanto, que el amor es bueno y el odio malo, que el valor es admirable y la cobardía no, etc. Lo que han discutido es otra cosa, a saber, qué es exactamente lo bueno de lo que creemos es tal, y lo malo de lo que nos lo parece, es decir, cuál es el fundamentos de nuestra moralidad.

Se trata de un problema teórico y práctico bastante importante, pero no es un problema nada fácil. Bastará, para comprender su dificultad, con recordar que cada uno de nosotros tiene una cierta idea de que algo es bueno o malo sin necesidad de haber estudiado nunca ética, sin haber discutido con nadie acerca de ello, aunque esos juicios puedan no coincidir con los de otros, como, de hecho, en muchas ocasiones no coinciden; pero a lo que hay que atender es al hecho de que la relación entre los criterios morales como tema del que se puede discutir, y sobre el que de hecho discuten los filósofos, y la moralidad de cada cual no es fácil de establecer, y que seguramente es un error considerar que nuestros juicios morales *vengan* exclusivamente de aquello que hemos aprendido o nos han inculcado (lo que impediría, por ejemplo, que fuésemos capaces de rebelarnos contra lo que traten de imponernos), de manera que es relativamente sencillo reconocer que los criterios morales no derivan exclusivamente de teorías, sino que, más bien, las teorías tratan de esclarecer la validez, la coherencia y el sentido de la pluralidad de criterios morales que tenemos, especialmente porque con mucha frecuencia no sabemos explicar con un mínimo de claridad y sin contradicciones las razones por las que, por ejemplo, tenemos unos criterios y no otros.

6. La imposible ciencia del Bien y del Mal. La crítica de Berlin al principio platónico y el problema del pluralismo

El punto de vista del moralista es el de quien cree que en la vida práctica hay que plantearse cuestiones que generalmente no se plantean, que están abolidas por la tiranía de la costumbre, por la rutina o por los usos sociales vigentes. El punto de vista moral es exigente, nunca se ha hecho reflexión moral para conseguir que las personas, las costumbres o las instituciones sean peores de lo que son. Sin embargo, aunque creamos que el porqué de nuestros actos es correcto, siempre podemos darle una vuelta de tuerca: en el planteamiento moral, eso es siempre exigible, hay que procurar ser tan perfectos como se pueda.

El gran inconveniente de la Ética es que no poseemos una ciencia del Bien y del Mal. En realidad, más que un inconveniente, esa carencia es una condición para que se pueda hablar de la Ética en general, puesto que si estuviésemos absolutamente ciertos del Bien es bastante inconcebible que pudiésemos hacer otra cosa. La paradoja de la moralidad es que solo podemos ser buenos si

somos libres de serlo, ninguna acción obligada nos parece que tenga mérito alguno, si acaso el demérito del que no se rebela frente a las imposiciones sin motivo o por fuerza. Ser libre, a su vez, supone poder elegir y no habría nada que elegir si, por poner un ejemplo, se nos apareciese Dios, viésemos con absoluta evidencia Quién es y lo que puede, y comprendiésemos de manera indubitable que habríamos de hacer lo que Él nos dijere. Nuestra conducta sería razonable, pero no libre, ciertamente, aunque, en el límite, la creencia de que los seres humanos nos asemejamos, en cierto modo, a Dios, una creencia básica en el cristianismo, hace que siempre podamos concebir la idea de que pudiésemos decir que no, que podamos ser libres incluso ante Dios. En la realidad de la vida, ser moralmente libre supone no estar absolutamente cierto de lo que hemos de hacer, y en esa incertidumbre reside buena parte del mérito de la conducta libre, de manera que nuestra moralidad supone un cierto grado de libertad, pero implica también un cierto nivel de ignorancia, puesto que, como nos recuerda el relato bíblico del Génesis, no poseemos la *ciencia del bien y del mal*, esa ciencia que nuestros primeros padres quisieron poseer saltándose la prohibición expresa de Yahveh.

La vida moral es siempre conflictiva, lo que no es sino, por una parte, la otra cara de que ha de ser exigente, y por otra parte, una consecuencia de esa peculiar carencia de evidencia que le es característica. El pensamiento contemporáneo se ha hecho más permeable a la evidencia de que no siempre hay armonía entre todos los bienes posibles ni está clara y más allá de cualquier duda la jerarquía entre ellos. Se trat, pues, de negar lo que Isaiah Baerlin llamó el principio platónico, la idea de que el bien tenga siempre una naturaleza armoniosa, la convicción de que existe un bien universal, supremo, indiscutiblemente válido para todos y la idea, completamente absurda, pero que recientemente ha mostrado estar muy viva entre nosotros, de que la Ética haya de coincidir con la ley positiva o, al menos con la Constitución, lo que echaría por tierra el principio esencial de libertad de conciencia, un principio que siempre han tendido a negar todas las posiciones autoritarias.

Los bienes no siempre son compatibles, a veces son, incluso, contradictorios, como lo muestra el caso de Antígona, la tragedia clásica. La lucha por hacer el bien y evitar el mal es dramática, no lineal y, por descontado, siempre se puede contradecir la ley para conseguir un bien superior. En la moral hay conflicto por que siempre podemos tratar de ser más exigentes, más perfectos, no porque siempre podamos ser más laxos. Los bienes que nos motivan son a veces contrarios, y elegir entre ellos no puede confiarse al ejercicio de ninguna ciencia ni de ninguna ley, es un ejercicio de libertad, de riesgo.

Una palabra final sobre el pluralismo, algo que puede designar algo muy valioso, especialmente en el ámbito político, pero que también puede confundirse fácilmente con su caricatura, con un relativismo sin exigencia alguna de rigor ni intelectual ni moral. El pluralismo puede existir como atmósfera social, únicamente, cuando los pilares del sistema son sólidos, cuando la sociedad ha sido construida sobre principios que, en su momento, no fueron cuestionados, entre otras razones, porque eran los requisitos imprescindibles para edificar una comunidad política razonablemente organizada. No es difícil

reconocer que nuestra sociedad se asienta en cinco grandes principios: la filosofía griega, el cristianismo, el sistema jurídico heredado de Roma, la ciencia y la tecnología modernas, el sistema democrático liberal, y el capitalismo de mercado en que se sustenta la capacidad de crecimiento económico del mundo occidental. Es sobradamente obvio que la complementariedad entre esas cinco grandes concepciones no está exenta de problemas. Nuestra historia cultural puede verse como un proceso de fecundación, lucha e hibridación entre conceptos enraizados en cada una de esas concepciones. No es un proceso cerrado, sino que, muy por el contrario, el interés y la densidad del debate intelectual se acrecienta cuando se tienen en cuenta todas y cada una de esas inspiraciones. Aunque también existan otras causas, el intento de superar esas dificultades por la vía de una concepción postmoderna y post-histórica puede verse como un caso de pereza intelectual, como un intento vano de aligerar el peso del pasado para ser más simples y felices.

Nuestra civilización ha vivido y padecido una continua secuencia de crisis y de contestaciones en todos los terrenos, desde la religión, a la política, de manera que el pluralismo forma parte de su mejor entraña. El gran problema que anida en el seno mismo de la idea de pluralismo es de carácter teórico, la dificultad de mantener una noción de pluralismo que se vincule, únicamente, con la idea de respeto a la autonomía moral de los demás, al reconocimiento de que cada cual debe regirse según su propia conciencia, sin deslizarse hacia una visión epistemológica del pluralismo según la cual el pluralismo resultaría ser la traducción práctica de la inexistencia de cualquier clase de verdad objetiva, el pluralismo como visión positiva del mero relativismo. El pluralismo es teóricamente viable en tanto se funde en una afirmación de algo que no está sometido a discusión, a saber, en la dignidad de la persona. En sociedades que, como las nuestras, están acostumbradas a las reglas de mercado, a que todo tiene un precio independientemente de cualquier valor intrínseco, una cifra que refleja su valor de cambio, la confusión entre "todas las personas deben ser respetadas" y "todas las convicciones deben ser respetadas" se traduce en que, en realidad, es un error tener convicciones, en que cualquiera que tenga una convicción que quiera sustraer al mercado es un ser peligroso, "antidemocrático". Se permite tener opiniones para poder participar en la conversación, pero nada de creer en ellas. Por esta vía, el más acendrado individualismo práctico conduce a la más radical negación de la libertad, al derecho a ser diferente, porque la pasión por la igualdad tiende siempre a cortar las alas que permiten volar libremente. El pluralismo, que es un valor positivo, no puede confundirse con la disolución y la desaparición de las diferencias que es, justamente, su contrario, una amalgama en la que nada puede distinguirse.

Tema 2. Teoría de la mente. La autonomía de la conciencia intelectual y moral. La reflexión sobre el conocimiento y sobre la libertad y la moralidad

Ningún concepto moral tiene sentido sin la idea de que nuestras acciones

hayan sido hechas con libertad. Como ya vimos, psicólogos y moralistas se ocupan de la conducta humana, incluso del mismo tipo de actos, pero lo hacen desde puntos de vista muy distintos. El moralista da por supuesto que el sujeto es libre, mientras que el psicólogo trata de comprender la conducta en función de causas, lo que, de algún modo le hace perder de vista, al menos metodológicamente, la acción libre del sujeto que estudia. Naturalmente también se puede hacer una Psicología que no prescindiera de la libertad humana, es el caso de lo que se suelen llamar Psicologías humanistas, aquellos estudios que consideran al ser humano como un sujeto cuya conducta debe comprenderse, precisamente, en función de los fines que persigue y, si se puede perseguir fines, esto es, algo distinto a actuar de una manera determinada por la necesidad, el instinto o las circunstancias, es que se posee alguna especie de libertad.

1.La libertad y el determinismo

Desde un punto de vista estrictamente lógico no hay alternativa: o bien hay determinismo, es decir nuestras acciones están determinadas por causas y la libertad es únicamente una sensación equívoca, o bien tenemos libertad para determinar, en alguna medida, el curso de nuestras acciones futuras. Esta incompatibilidad no es únicamente lógica, pero deriva, sobre todo, de que la ciencia moderna nos ha acostumbrado a pensar de una forma rotundamente determinista. Entiéndase bien, la ciencia moderna es determinista aunque no haya ninguna prueba que el determinismo sea cierto. En cierto sentido, incluso, el determinismo no solo no es cierto sino que es contradictorio, como puso de manifiesto, ya en la antigüedad, Epicuro.

Vamos a ver un poco de cerca un argumento contra la verosimilitud racional del determinismo en cuatro pasos. Su desarrollo es el siguiente:

- 1) Todas las proposiciones se justifican por razones, argumentos o inferencias lógicas,
- 2) La afirmación del determinismo, o del materialismo, que a estos efectos se puede considerar equivalente, no debiera ser, por supuesto, una excepción,
- 3) Pero tanto el determinismo como el materialismo suponen que cualquier afirmación es simplemente consecuencia de un determinado proceso físico cerebral,
- 4) Por tanto, tanto el materialismo como el determinismo implican alguna forma de contradicción puesto que, si se toman como doctrina verdadera, hay que concluir que no hay razones para que lo sea más que su negación, y nadie debería tomar como verdadera cualquier afirmación que resulte ser tan cierta como la afirmación contradictoria, ya que si una de ellas es cierta, la otra debe

ser necesariamente falsa, de manera que si la prueba que de ella hiciéramos sirviese, como es el caso, para probar también su contraria habría que deducir que se trata de un sinsentido, de una afirmación que, pese a que supongamos lo contrario, no podemos entender.

Este argumento puede remontarse al menos hasta Epicuro, que lo expuso en forma muy efectista; en efecto, en uno de los fragmentos que se conservan de sus doctrinas se puede leer: "El que dice que todo acontece por necesidad nada puede objetar al que niega que todo acontece por necesidad, pues esto mismo afirma que acontece por necesidad". El determinismo, si se toma en serio, hace que los argumentos que nos parecen válidos queden convertidos en una mera ilusión, no es un buen negocio, en suma.

El problema está en que nosotros llamamos entender algo a comprender su necesidad, a entenderlo de una manera determinista, inequívoca, porque nuestra inteligencia funciona de manera determinista para comprender todo lo que es independiente de ella misma. Cabe decir que el determinismo es una especie de *sombra* que nuestra inteligencia arroja sobre la realidad haciéndonos creer que los lazos causales que establecemos entre fenómenos son, efectivamente, reales, pese a que no siempre lo serán, sin duda alguna. Nosotros estamos acostumbrados a pasar de "siempre que ocurre A, ocurre B" a "A es la causa de B", y, además, a entender la relación causal entre A y B como una necesidad lógica, pero ninguno de esos pasos está bien justificado⁴, y, sobre todo, si nuestra inteligencia estuviese obligada a entender algo de manera inevitable, si no tuviésemos la libertad de poner en duda lo que pensamos, seríamos esclavos de ella, en lugar de ser sus dueños y poder usarla en nuestro beneficio, lo que implica alguna especie de distinción entre la inteligencia y quien la posee, el sujeto que conoce y que, de algún modo es fundamentalmente libre frente a la realidad de aquello que juzga.

Es difícil entender las relaciones entre nuestro entendimiento, que ha de ser libre a su manera, y la necesidad que pueda existir en el mundo físico y que existe, desde luego, en el reino de la lógica. Pongamos un ejemplo: si tuviésemos una calculadora que al teclear $2+2$ nos diese como resultado 5, no debiéramos decir que la calculadora *se ha equivocado*, seguramente supondremos que nos hemos equivocado nosotros al teclear, o que la calculadora está estropeada. Las calculadoras no se equivocan porque son mecanismos que actúan conforme al determinismo que rige en el mundo físico. Una calculadora es un sistema de piezas al que hacemos funcionar de acuerdo con las reglas de la aritmética, que sí son deterministas y que no dependen de circunstancias físicas, ni de lugar o de tiempo, pero, cuando se estropea, no se equivoca, sino que hace lo que tiene que hacer una calculadora estropeada, dejar de funcionar conforme a las reglas de la aritmética, y funcionar únicamente como un objeto físico. Precisamente por eso podemos, en teoría, arreglar una calculadora que no es sino una máquina capaz de replicar sin

⁴ Puede ocurrir que B no suceda después de A; B puede suceder después de A sin estar causado por A, y un sinnúmero de variaciones distintas. Pero, en cualquier caso, las relaciones causales que creamos se puedan establecer entre hechos de la naturaleza siempre serán distintas de las relaciones de necesidad por las que se rige la lógica que gobierna nuestras ideas cuando razonamos bien. El mundo es mucho más complejo que nuestra lógica, aunque tenga que respetar también esas leyes lógicas que expresan relaciones absolutamente básicas entre cosas, o entre conceptos.

error alguno las tablas aritméticas que el diseñador ha incorporado en su constitución física.

Pues bien, si nuestra inteligencia fuese como una calculadora, un artificio meramente físico, tampoco podríamos equivocarnos, en realidad tampoco podríamos acertar porque no podríamos decir que sepamos nada. Saber es juzgar con independencia sobre diversos aspectos de la realidad y si la realidad nos empujase a pensar, o a creer, a suponer, a imaginar, etc., de una determinada manera no seríamos en realidad seres pensantes, sino máquinas, complejas si se quiere pero meras máquinas y, no tendríamos ningún motivo para estudiar Ética, lo que tal vez pueda ser una ventaja. Las calculadoras no se equivocan, y además son incapaces de expresar nada como eso, somos los seres humanos los que podemos equivocarnos, por supuesto también haciendo malas calculadoras, aunque imagino que eso no será un buen negocio.

Frente al determinismo que supone que todos los acontecimientos son necesarios, la Ética necesita postular un cierto indeterminismo, afirmar que hay acontecimientos que no son necesarios, entre otros los que derivan de una acción libre, la única que puede ser objeto de reflexión ética y de sanción moral.

2. Las paradojas de la idea de libertad

Como ya hemos dicho, la idea de libertad desaparece en el análisis determinista, es lógicamente incompatible con la supuesta verdad del determinismo. El concepto de libertad es complejo y su aplicación a diversos campos está lleno de paradojas, algunas de las cuales vamos a examinar a continuación.

a. La idea de libertad en diferentes contextos

La idea de libertad plantea problemas en distintos contextos teóricos: en primer lugar, en su relación con la inteligencia, la lógica y el determinismo, asunto al que ya nos hemos referido. Una derivada de este problema es que se hace necesario un análisis, siquiera sea breve, de la relación paradójica entre los *objetos*, la realidad que creemos independiente de cuanto pensemos de ella, y el *sujeto* que la conoce, lo que solemos llamar nuestra *mente*. Curiosamente veremos que, si bien la libertad es incompatible con el determinismo, también es incompatible con el azar, con lo que parece carecer de razones para ser de un modo antes que de cualquier otro.

Por supuesto la idea de libertad plantea problemas también en el plano puramente moral en sus relaciones con la *idea de bien*, y con su contraria, la

idea del mal. Por último la idea de libertad, en su aspecto práctico, que es el asunto que examinaremos en primer lugar.

b. La libertad negativa y el concepto político de libertad

Desde el punto de vista político, esto es analizando las razones para obedecer a la ley o para oponerse a ella, que es el tema esencial de la teoría política, la idea de libertad es relativamente simple. Lo que pedimos al desear ser libres es que se nos deja hacer nuestra voluntad, que nuestra conducta sea la que efectivamente queremos, que no nos sea impuesta. Todo el mundo distingue con facilidad entre hacer lo que quiere, por ejemplo, jugar, viajar, descansar, conversar con los amigos, cortejar a la persona que se ama, y no poder hacerlo porque existan fuerzas, poderes o personas que nos lo impidan, por ejemplo porque hemos de trabajar y no podemos jugar, porque esté prohibido viajar o ir al lugar que desearíamos, porque estemos obligados a trabajar como forzados sin apenas descanso, porque se nos prohíba hablar o tener amigos, o porque sea imposible cortejar a la persona que amamos porque pertenece a otra casta y nos está prohibido el trato con miembros de esa casta superior. Este concepto práctico de libertad es muy poco problemático: ser libre significa poder hacer lo que queramos hacer, simplemente. Como es obvio, siempre hay grados de libertad, así que no podremos pasear si vamos en avión, o tendremos que guardar silencio se estamos en una conferencia o asistiendo a un juicio, etc. pero a nadie le parece que, dentro de un cierto orden, esos límites de la libertad son peligrosos o molestos. Ser libre no es ser omnipotente, desde luego, y ni siquiera los más poderosos están libres de ese tipo de trabas a su real gana, por fortuna.

Ahora bien, el problema filosófico de la libertad empieza cuando nos preguntamos no si somos libres de hacer aquello que queremos, sino si lo que queremos lo queremos de manera libre o, por el contrario, nuestro querer es, simplemente, una imagen equívoca que nos oculta el hecho de que, sin darnos cuenta, estamos sometidos a un tipo de necesidad que no comprendemos. Los deterministas afirman que cuando creemos actuar libremente lo que hacemos es desconocer las causas que nos impulsan a querer lo que efectivamente queremos. De este modo se ve con facilidad la relación que guarda la libertad con el conocimiento porque el indeterminista siempre podría decir: "basta que me digas que es lo que, según tu doctrina determinista, estoy obligado a hacer para que te muestre, inmediatamente, que puedo hacer lo contrario". De todos modos, el determinismo es prácticamente irrelevante cuando analizamos este primer concepto práctico y político de libertad.

Benjamín Constant, un teórico de la política, estableció una distinción muy importante entre lo que él llamó la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, una distinción que se asemeja mucho a lo que Isaiah Berlin llamó libertad negativa y libertad positiva en su conocida obra *Cuatro ensayos sobre la libertad*, aunque no coincida exactamente con ella.

La libertad de los antiguos consistía, según Constant en la posibilidad de participar en la asamblea de gobierno de la ciudad o de la república, la capacidad de decidir en asuntos generales, a diferencia de los esclavos que no tienen el derecho a hacerlo, precisamente porque no son hombres libres, pues ni siquiera se les consideraba hombres, sino, más bien, objetos, cosas, realidades que debían pertenecer a alguien que era señor de sus vidas y acciones. Ser libre es, pues, poder participar, poder tomar parte en la toma de decisiones, tener alguna forma de poder.

La libertad de los modernos consiste, por el contrario, en la capacidad de poder hacer aquello que se les antoje sin que el Estado, los poderes públicos y las leyes, se lo puedan impedir. El individuo moderno da por hecho que el gobierno está sujeto por la ley que protege a él frente a la intromisión del poder en sus asuntos propios y su libertad consiste en defender su autonomía, su capacidad de decidir cómo quiere vivir, a qué quiere dedicarse, qué es lo que quiere pensar, qué religión va a practicar, si es que quiere seguir alguna, etc., y lo que pretende es que los poderes públicos no se entrometan en su vida, en sus propiedades, sus ideas, o sus negocios. Este tipo de libertad presupone que el Estado se ha constituido, precisamente, para hacer posible la libertad de sus ciudadanos, para evitar que unos abusen de otros mediante la fuerza o el poder, para conseguir que haya paz civil y para ejercer lo que Max Weber llamó el monopolio legítimo de la violencia en defensa de la paz y de los derechos civiles de los ciudadanos libres.

Se trata de dos formas distintas de entender la libertad política que no son contradictorias. En particular, el ciudadano del Estado moderno entiende que el Gobierno le representa, que no va a actuar contra sus intereses, y que, por tanto, no necesita participar directamente en él, basta con que el Gobierno sea controlado por el Parlamento en el que están sus representantes. La libertad de los antiguos es típica de las pequeñas ciudades soberanas de la antigüedad griega, apenas unos miles de habitantes, mientras que la libertad de los modernos es típica de las naciones estados que, en ocasiones, llegan a tener miles de millones de habitantes, como, por ejemplo, la India actual que es la mayor democracia del mundo.

A lo largo de la historia moderna, los Estados han ido aumentando su poder y acortando las libertades de los ciudadanos, aunque eso se ha hecho, casi siempre, con el acuerdo formal de los ciudadanos, que no siempre son enteramente conscientes de lo que pueden perder cuando encomiendan al Estado que se cuide de ellos, de su salud, de su educación y de una infinita serie de cosas que los partidos están siempre dispuestos a ofrecer al público para obtener su voto porque el público no suele hacer el cálculo de lo que le cuesta esa peculiar y gigantesca empresa que proporciona los más diversos servicios en que se han acabado convirtiendo los estados contemporáneos. Cuando los primeros pensadores políticos de la época moderna teorizaron sobre el Estado y las libertades civiles, los Estados eran como *pequeñas empresas*, con poderes muy tasados, los parlamentos controlaban los impuestos para que los reyes no abusaran, o abusaran comedidamente, de sus súbditos; ahora, por el contrario, los Estados son entidades gigantescas, los

parlamentos no vigilan la moderación en los impuestos, están tan unidos al poder ejecutivo que, generalmente juegan a favor de ampliarlos para que el presupuesto público sea cada vez mayor. Para hacernos una idea de las magnitudes asociadas a esta cuestión, del ritmo con el que crecen los Estados en el mundo contemporáneo, bastará con señalar que, por ejemplo, en España, el número de empleados públicos era de unos 700.000 a comienzos de la democracia y ha aumentado en estos treinta años hasta situarse por encima de los 3.000.000 de personas, es decir casi se ha multiplicado por cinco. Como se ve, el tipo de libertad de los modernos, del que hablo Constant a comienzos del siglo XIX, sigue existiendo, pero cada vez se enfrenta con mayores trabas y cada vez son más los ciudadanos que no la echan demasiado en falta.

Michael Oakeshott, un importante filósofo político inglés del pasado siglo, explica cómo surgió el Estado moderno a partir de la disolución de lo que él llama la *moral de los vínculos comunales* por la que se regían las sociedades pre-modernas, compuestas por gente que se siente completamente vinculada a su grupo social mediante lazos muy fuertes de pertenencia, participación y protección. Estas sociedades se vienen abajo cuando los individuos empiezan a querer vivir al margen de esos vínculos, deciden viajar, sustraerse al ciclo de la economía familiar, abandonar su lugar de residencia, montar negocios, en qué quieren trabajar, con quién quieren casarse, etc. A cambio, pierden seguridad y tienen una vida más difícil, aunque empieza a parecerles a muchos más atractiva. Así aparece la sociedad de individuos, a diferencia de sociedad de vínculos comunales, y esos individuos necesitan que exista un Estado que les proteja en sus libertades y en su seguridad, pero que no se entrometa en sus vidas. Ahora bien, esta tendencia a la emancipación de los individuos produce también unos efectos contrarios, justamente en quienes no se atreven a emprender ese modo de vida que consideran arriesgado, seguramente insolidario, peligroso, en cualquier caso, de manera que pugnan porque el Estado sustituya eficazmente a la moral de vínculos comunales que se ha perdido por culpa del individualismo, que proporcione la seguridad perdida, y faciliten, o fuerzan, la aparición de lo que llamamos el Estado providencia o los Estados del Bienestar.

Esta tendencia puede llegar al absurdo de que el estado se convierta en proveedor de normas morales, que pretenda que es mejor sustituir la conciencia de las personas por las leyes positivas, que sea bueno lo que está mandado, o, al menos, permitido, y malo lo que está prohibido. Muchos pensamos que este es un proceso degenerativo y rotundamente antidemocrático, es el estado quien tiene que respetar la conciencia y la libertad de sus ciudadanos y es monstruoso que pretenda convertirse en suministrador de moral. Esto se comprende muy bien en aquellos países en los que la religión se ha convertido en una garantía de la libertad de conciencia, esto es lo que, según observó Alexis de Tocqueville ha ocurrido en los Estados Unidos de América, y muy mal en aquellos países en que la religión ha sido vista sobre todo como un poder, como ha ocurrido muy frecuentemente en Europa, y señaladamente en España. Cuando la religión se interpreta como un poder ajeno a la conciencia, no es extraño que algunos prefieran que el poder civil se convierta en una especie de iglesia laica que dicte las normas de

moralidad que la mayoría quiere tener como propias. Se trata, sin embargo, de un error muy grave, porque si se le cede al poder político la potestad de determinar nuestras conciencias, más pronto que tarde el poder político se convertirá en un poder dictatorial, totalitario porque, como muy acertadamente observó Montesquieu, el gran defensor de la separación de poderes, y de su equilibrio, "es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder tiende a abusar de él".

3. La libertad y el problema del mal

Como ya hemos visto, el concepto de libertad es incompatible con el determinismo. La idea de sujeto libre, por tanto, es difícil de entender. Cualquier disciplina que estudie la conducta, tiende a negar, de alguna manera, la libertad del sujeto. Al analizar la conducta se suele considerar que sólo está bien explicada cuando se conocen las causas necesarias y suficientes que la determinen y, por tanto, en cierto sentido, la idea de libertad del sujeto no tiene un lugar preciso en la explicación, es estéril e irrelevante para entender lo que alguien hace. Desde este punto de vista *científico*, la idea de libertad es tan estéril e irrelevante como la idea de finalidad, de la que dijo Francis Bacon que *Causa finalis tanquam virgo Dei consecrata nihil parit*⁵ no se dice nada de que alguien hizo algo libremente, eso es como no saber nada.

Por el contrario, tenemos la sensación de elegir todo el tiempo. Nuestra experiencia inmediata no es la experiencia de una determinación, si no de una elección. Que existan sujetos libres supone que cada uno es responsable de sus actos, y si esto es verdadero entonces la libertad moral tiene sentido. Si cuando elegimos estamos siguiendo una orden natural no tiene sentido hablar de elección entre el bien y el mal.

Por el contrario, todo esto implica que, en el fondo, toda auténtica elección es una elección entre el bien y el mal, lo que supone una enorme dramatización de la idea de libertad que, desde el punto de vista cultural, deriva de nuestras raíces cristianas. La idea de libertad no tenía ese dramatismo que puede tener entre nosotros en el mundo griego, un mundo en el que el abismo existente entre el Dios de la Biblia y el mundo humano no se contemplaba porque los dioses eran, a su vez, demasiado similares a los hombres, compartían con nosotros pasiones y vicios. El Dios de la Biblia es un Dios omnipotente y único, trascendente, origen de todo bien y que, además, nos ha creado a su imagen y semejanza.

Dado un Dios que sea el Autor del universo, la existencia del mal es un problema muy serio porque se plantea el siguiente trilema:

1. Dios no sabe evitar el Mal, aunque lo desee, en cuyo caso Dios no es omnisciente

⁵ La causa final, como una virgen consagrada a Dios, es estéril.

2. Dios no puede evitar el mal, aunque quiera, en cuyo caso no es omnipotente
3. Dios sabe y puede evitar el Mal pero no quiere, en cuyo caso no es bueno

Para el pensamiento cristiano ha sido esencial tener alguna explicación de cómo es posible que Dios exista al tiempo que existe el mal, puesto que parte de que Dios es, evidentemente, Omnisciente, Bueno y Omnipotente.

La solución a este problema es bastante problemática, pero muy interesante y, en cierto modo, culmina con la afirmación de Leibniz, probablemente el más genial de los filósofos de la historia, y, sin duda alguna, el último hombre que pudo dominar todos los conocimientos de su época⁶, según la cual *este mundo es el mejor de los posibles*, una afirmación de la que se burló cruelmente Voltaire, en el *Cándido*, que era muy ingenioso pero cuya obra como pensador es incomparablemente menos interesante que la de Leibniz.

Para tratar de comprender este asunto, cuya importancia es decisiva para el concepto de libertad, que es esencial en Ética, hay que revisar una serie de supuestos del pensamiento cristiano que son ajenos, por completo, a la filosofía griega, porque la religión bíblica no comparte la idea de realidad que encontramos entre los griegos, de manera que eso hace más meritorio intelectualmente, la síntesis medieval, especialmente de Tomás de Aquino, entre el aristotelismo y la moral cristiana, que, como se ha dicho repetidas veces, es el esquema moral de referencia en todo el pensamiento moderno y que solo se pone radicalmente en tela de juicio, y no en todo, primero con la obra de Hume, y sus epígonos emotivistas, y luego con la de Nietzsche. Cabe dudar del cristianismo de Hume, y del de sus epígonos, pero no del de Kant o el de Max Scheler que, como veremos han determinado gran parte de la reflexión ética de los últimos años. Así pues, es muy importante entender la metafísica que está implícita en los relatos bíblicos y la influencia que ha ejercido en la tradición ética de nuestra cultura.

1. Que Dios sea el creador del mundo quiere decir que Él es también quien lo sostiene en su ser, que el mundo sigue existiendo porque Dios así lo quiere. Esto lo expresaron los filósofos cristianos diciendo que el mundo es *contingente*, no existe por necesidad, sino sólo en la medida en que Dios lo sigue manteniendo en el su existencia actual.
2. Consecuentemente, Dios es quien realmente es y el mundo persiste únicamente porque Dios lo mantiene. Eso es lo que dice Yahveh (cuyo nombre bíblico podría traducirse por *El que es*) a Moisés en la escena del Génesis en que Moisés pregunta a la zarza ardiente en el Sinaí, entendiéndolo que es una manifestación de Dios, "¿Quién eres Señor?" y la respuesta es "Yo soy el que soy".

⁶ Además de un gran filósofo, fue un teólogo muy competente, empeñado en conseguir la reunificación de las iglesias, rota por la crisis provocada por Lutero, era un profundo conocedor de la historia, y su obra física y matemática puede compararse en importancia y calidad con la de Newton, de modo que su versión del cálculo infinitesimal es la que ha determinado el desarrollo de la matemática moderna.

3. Esta distinción entre quien es propiamente y lo que existe al margen de Dios da lugar a que se invente la idea de *existencia*⁷ (un término que no tiene estrictamente equivalente griego) y que es lo que conviene a aquello que ha sido creado, que *no es* pero tampoco es una mera nada, sino algo que *existe*, que está a mitad de camino entre el Ser, que es Dios, y la nada que no es en absoluto. Existir es, pues un término técnico que expresa que lo que existe esta ex (fuera de) Dios y ex (fuera de) la nada, de lo que radicalmente no es. Lo que **ex - siste** consiste en una especie de intermedio entre el Ser, que es su causa, y la nada.
4. El mundo que existe, cuyo centro es el hombre, se comprende mejor como una realidad que se da en el tiempo, la religión bíblica tiene una importantísima dimensión histórica, como algo que transcurre entre el *alfa*, que está en el momento de la creación, momento en que empezó el tiempo, y el *omega*⁸, que está al final de los tiempos, de manera que lo decisivo de la vida humana y de la historia humana es justamente la historia temporal de la relación del hombre y Dios, de la relación de cada uno con Dios y de la relación de la humanidad en su conjunto con su creador.
5. Esta manera de entender la realidad del mundo ha hecho que la idea griega de naturaleza se haya transformado profundamente en su contacto con el pensamiento cristiano, pasando a significar no tanto lo que era para Aristóteles, un principio de acción, de movimiento y de reposo dice en su *Física*, y de operaciones, para ser aquello que responde a su verdadera realidad que es lo que está, por así decir, en la mente de Dios, que es el que puede decir qué es y cómo es realmente cada caso y cada cosa, una revelación que los hombres podrán compartir en el Juicio final, en la *omega* del tiempo y de la historia.
6. El mundo creado por Dios tiene que ser perfecto porque de no serlo sería indigno de la perfección de su Autor, pero, al tiempo, tiene que ser radicalmente imperfecto, porque de no serlo sería indistinto de Dios, lo que haría que Dios no hubiese creado nada distinto de sí mismo, que siguiese existiendo meramente Él, que es el que es, y la nada⁹. Ahora bien que exista el mundo ha de ser al tiempo una prueba de la bondad de Dios y de su inteligencia, luego el mundo ha de ser, como lo es en efecto, maravilloso, pero al tiempo, ha de ser radicalmente imperfecto si se lo compara con la perfección infinita que es Dios. Dios ha hecho, entonces, el mejor de los mundos posibles, un mundo en el que

⁷ Una de las cosas que hace relativamente difícil el estudio de la filosofía, y, en consecuencia, el de la Ética, es que muchos de sus términos técnicos, las palabras que inventan los filósofos para decir las cosas nuevas que quieren decir, suelen tener éxito, cuando están bien traídas, y pasan de manera bastante rápida al lenguaje común donde empiezan a significar cosas muy distintas e imprecisas. Palabras como sustancia, ser, existencia, persona, felicidad, representación, alma, mente, forma, materia, átomo, ser, idea, y mil más han sido originalmente términos precisos y reencontrar el sentido original para poder entenderlas adecuadamente no es siempre fácil.

⁸ Alfa y Omega son la primera y la última letra del alfabeto griego.

⁹ Tal es lo que afirman los panteístas, los que creen que el Mundo y Dios son partes de un Todo, son radicalmente indistintos porque el mundo mismo es Dios. Encontramos un cierto reflejo de esa manera de pensar en ciertas formas del ecologismo contemporáneo que deifican la naturaleza.

necesariamente habrá mal, porque el mal es esencialmente la ausencia del Bien que es Dios, pero que será todo lo bueno que puede ser sin que ello implique contradicción ni imposibilidad.

7. El centro de este mundo que Dios ha creado es el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios (*Génesis*, I, 27). Lo que vale para la bondad y la relativa maldad del mundo vale, lógicamente, para el hombre mismo, pero en este caso, la cosa es un poco más específica. El hecho de que Dios haya hecho a un hombre a su imagen y semejanza quiere decir que ha hecho un alguien capaz de comprender y decidir, capaz de hacer el Bien, seguir las indicaciones de Dios, pero hacerlo libremente, pero también de hacer el Mal, apartarse de las indicaciones de Dios, por supuesto libremente. Un hombre que puede oponerse a Dios es más semejante a Dios mismo que alguien que no pudiese alcanzar esa libertad radical, ese poder cuasi divino.
8. Naturalmente, el hombre que se aparte de Dios, como hicieron nuestros primeros padres en el Jardín del Edén, merece castigo, como fueron castigados nuestros primeros padres con el sufrimiento y la muerte, pero Dios, en su infinita bondad, acudirá finalmente a salvar al hombre descarriado, a darle de nuevo la posibilidad de alcanzar su máxima felicidad, la reconciliación final con Dios y en Dios, lo que Dios hace mediante la Redención, a través de Cristo, en la teología cristiana.
9. La libertad adquiere, por tanto, en el seno del cristianismo un enorme valor, es la viva imagen en el hombre del poder de Dios, y por eso es absurda la mera pretensión de forzar a nadie a hacer el bien, porque una acción buena únicamente puede ser realizada libremente y en conciencia. Pero, al tiempo, la libertad tiene un valor trágico porque es el quicio en el que los hombres nos jugamos nuestro destino, la felicidad plena o la desgracia completa.

La idea de libertad es esencial al pensamiento cristiano. Nuestra manera de ser como Dios, a su imagen y semejanza, nos hace ser libres, lo que significa ser los autores de nuestras acciones, se como un pequeño Dios. Precisamente por que los hombres somos como dioses podemos acercarnos a Él. Nuestra libertad consiste en que podamos hacer cosas que Dios no querría que se hiciesen, acciones que Dios no quiere que hagamos, y, de este modo, un mundo en el cual el hombre puede hacer cosas que Dios no quiera es más perfecto que un mundo en el que únicamente se pudiera hacer lo que Dios quisiera.

La visión cristiana de la relación entre Dios y el hombre explica, en cierto modo, el desdén medieval por la naturaleza visible. Cualquier representación de una realidad visible es fundamentalmente simbólica, está al servicio de una realidad más honda, un Cristo crucificado, por ejemplo, no necesita perfección anatómica, lo que necesita es expresar con rotundidad el misterio de la crucifixión, el sufrimiento que Cristo acepta para salvar al hombre. El mundo del hombre medieval está, en buena medida presidido por una idea que

expresa con rotundidad San Agustín “*Deum et animam scire cupio, nihilne plus? Nihil omnino*”¹⁰. La naturaleza es sólo el escenario en que se desenvuelve la verdadera realidad, el drama temporal de la historia, de la relación entre los hombres y Dios. La historia es, por tanto, una categoría fundamental en el pensamiento cristiano, y el mundo occidental piensa de manera histórica a partir de esta forma de entender la realidad, como un drama que va aconteciendo, desplegándose en el tiempo que es una revelación, no de una manera cíclico que era la forma característica de entender el paso del tiempo propio del pensamiento griego, la idea del eterno retorno de lo mismo, frente a la idea de un alumbramiento de lo radicalmente nuevo que culminará en el *Apocalipsis*, en la revelación final, al término de los tiempos.

Por otra parte, la idea de que el mundo sea una criatura de Dios, ha favorecido históricamente la idea, esta sí presente, por ejemplo, en Aristóteles, de que el mundo es comprensible, pues refleja la inteligencia divina, y también la de que no puede haber contradicción alguna entre cualquier verdad sobre la realidad natural y cualquier doctrina revelada, porque Dios es el autor de ambas verdades. La primero idea ha favorecido históricamente la creación científica, lo que no es incompatible con que hay habido ciertos conflictos entre científicos y autoridades de la Iglesia, porque el mundo no es caótico, ya que está hecho a imagen y semejanza de un Dios que es inteligencia.

4. la idea de verdad

Las ideas de sujeto y objeto no son apenas problemáticas en el espacio práctico, pero se convierten en un auténtico semillero de paradojas cuando nos enfrentamos a ellas de una manera más radical. Empezaremos por ver el problema que hay en relación con la idea de verdad. Normalmente suponemos que una proposición cualquiera es verdadera si lo que dice la proposición, por ejemplo, “estamos en Alcorcón” se corresponde con que de hecho estemos en Alcorcón, y no en otra parte. Esta *definición* de la verdad, digamos, no parece plantear demasiados problemas pero empieza a no ser tan clara como a primera vista pueda parecer en cuanto se la somete a un examen más a fondo.

En una película de Woody Allen, éste (que no se representa a sí mismo) se encuentra a la cola de un cine esperando para ver una película de Fellini y no puede evitar escuchar una sarta de pretenciosas tonterías que está diciendo el espectador que le sigue en la cola a propósito del arte, Beckett, el teatro..., las teorías del profesor MacLuhan y el cine felliniano. Harto de soportar tanta bazofia, decide aclararle las cosas a su compañero de espera y se enzarza con él en una discusión. Como el experto dice ser profesor en una Universidad (que a él le parece prestigiosa) y pretende estar en posesión de un saber verdadero sobre las opiniones de MacLuhan, Woody Allen se dirige a lo que queda fuera del plano y extrae de allí al profesor MacLuhan (no a alguien que haga de MacLuhan sino al propio MacLuhan que oportunamente pasaba por allí,

¹⁰ Quiero conocer a Dios, y al alma, ¿nada más? Nada en absoluto.

haciendo de sí mismo). Tras presentárselo al atónito académico (que, al menos, reconoce a MacLuhan en persona), la discusión queda sometida a su veredicto con el resultado que el lector puede suponer: MacLuhan da la razón al protagonista y el experto queda en evidencia.

No existiría la filosofía ni tendríamos problemas con la noción de verdad (ni con la de bien, ni con tantas otras) si siempre pudiéramos hacer algo como llamar a MacLuhan. Este es un lujo que se puede permitir un director de cine famoso con ganas de ironizar sobre ciertos comunicólogos neoyorquinos, pero nada más. En los problemas filosóficos no podemos recurrir a un expediente tan sencillo, aunque en las ciencias hemos encontrado sucedáneos eficaces del procedimiento y en la vida práctica podemos hacer, si hay suerte, comprobaciones con alguna frecuencia. Es decir, podemos comprobar ciertas verdades recurriendo a la experiencia, a la verificación de informaciones que lo permitan etc. Pero ni las cosas mismas, ni la realidad, están siempre sencillamente a nuestro alcance cuando la cuestión es delicada.

En la vida ordinaria utilizamos la palabra verdad con otros significados que guardan alguna relación con la noción de correspondencia entre proposiciones y cosas. En primer lugar, verdad nos parece lo contrario de falsedad y de mentira, de lo que se nos dice con la intención de engañar. También usamos la palabra verdad en otro sentido, por ejemplo cuando hablamos de un amigo verdadero, o de un verdadero embrollo.

Que puedan existir el engaño y la mentira es un hecho decisivo para comprender el problema de la verdad. Nos pueden decir o enseñar o hacer creer que algo es lo que no es, precisamente porque suponemos que nos pueden decir, enseñar o hacer creer que algo es lo que precisamente es y no otra cosa.

Implícitamente, por tanto, suponemos que el conocimiento correcto, que la verdad, es posible. De alguna manera, podemos decir que una proposición es verdadera porque la realidad misma que la proposición refleja también lo es. Si se nos da una pepita de oro, diremos que la proposición que afirma "esta pepita es de oro" es una proposición verdadera porque el oro es oro de verdad. Es decir, que del mismo modo que esperamos que nadie nos engañe suponemos que también la realidad evita engañarnos.

A esta disposición para darse a conocer, a la propiedad que las cosas tienen que permite que las conozcamos, se la ha llamado, en ocasiones, "la verdad de la cosa". Una proposición será verdadera, pues, cuando esté de acuerdo con la verdad de la cosa. Ahora bien, esto es en buena medida paradójico, porque lo que son las cosas no nos lo dicen nunca las cosas mismas, sino, en todo caso, lo que nosotros interpretamos de ellas. Las cosas no llevan un letrero que diga "soy tal cosa". Aún si lo llevaran, podríamos preguntarnos si el letrero corresponde correctamente a la cosa, como lo hacemos cuando sospechamos que, a la hora de comer, nos pretenden dar gato por liebre.

¿Cómo sabemos, pues, lo que son las cosas? Esta pregunta no es una

pregunta muy natural. Lo que algunas veces nos preguntamos es si las cosas son lo que parecen ser. Esto sucede, sobre todo, porque nosotros no somos nunca "el primer hombre", porque no hemos estado, como narra la Biblia de Adán y Eva, en el paraíso poniendo nombre a las cosas con el visto bueno de Dios. Adán, seguramente, no podría dudar, para él las cosas estaban claras, hasta cierto punto, pues, al menos a primera vista, no les fue muy bien. Nosotros, por el contrario, tenemos que dudar, empezamos a hacer preguntas cuando estamos escarmentados de las respuestas que hemos recibido. La pregunta por la verdad es, por tanto, un fruto de la decepción, de habernos sentido alguna vez engañados.

Así, antes que de la verdad nos damos cuenta del engaño. Pero conviene no olvidar que nos damos cuenta del engaño porque somos capaces de comprenderlo, porque por nuestros propios medios alcanzamos a distinguirlo de la verdad. La superchería existe porque podemos saber. Podemos equivocarnos porque somos y nos sentimos capaces de acertar.

Esta capacidad de conocer es tan requisito de la verdad como lo que hemos llamado la verdad de las cosas. Las cosas son lo que son ante nosotros que podemos equivocarnos sobre qué y cómo son y, para quienes crean en un Dios que se ocupe de estos asuntos, las cosas son lo que son ante Dios que no puede equivocarse. Es decir, la verdad es verdad ante un sujeto que conoce aunque esta situación no puede interpretarse en el sentido de que el sujeto determine de modo absoluto la verdad. Por el contrario, asumimos que, antes y tanto o más que por el sujeto, la verdad se deja determinar o configurar por las cosas mismas, pues aunque estas, en cuanto tales, queden siempre fuera del alcance del sujeto, nos permiten obtener, por así decirlo, una *representación* de sí mismas que nosotros interpretamos como su vera imagen, como ellas mismas a la mayoría de los efectos.

En la medida en que aplicamos el concepto de verdad no sólo a los saberes teóricos sino a la vida y a lo que tiene que ver con la práctica, tendemos a ver lo verdadero como lo que funciona, lo que responde a las expectativas que nos hacemos sobre algo. Así, una amistad verdadera es una amistad que responde a lo que esperamos, que es duradera, que se basa en el desinterés, en el afecto por encima de otras consideraciones etc. En esta línea, se puede considerar que un saber es verdadero cuando resulta útil, cuando resuelve problemas, cuando nos hace vivir mejor.

Esta verdad vital se aleja bastante del ideal de verdad definido en una situación teórica pretendidamente más ambiciosa, pero para las mentalidades pragmáticas es todo lo que da de sí una idea como la de verdad. Quienes así piensan (pragmáticos y pragmatistas) dirán que, más que resolver los problemas los olvidamos, que nos desprendemos de las viejas maneras de pensar para ensayar otras más cómodas que nos planteen menos dificultades, puesto que lo que propiamente hace que algo sea una verdad es que sea útil para la vida. Si tenemos necesidad de preguntar si este último concepto de verdad es suficiente (verdadero), entonces la solución pragmática nos sabrá a poco. Pero si pensamos que no merece la pena luchar con lo que nunca

venceremos, el concepto pragmático de verdad es todo lo más que podremos alcanzar.

Por último, conviene distinguir entre saber si algo es verdad, lo que siempre es interesante, y saber en qué consiste la verdad de algo, lo que es un verdadero problema filosófico. Naturalmente, si pudiéramos resolver éste de manera plenamente satisfactoria, es fácil suponer que tendríamos un camino seguro hacia la verdad casi en cualquier ocasión. Dado que esto no es así, deberemos seguir esperando y peleando con cada pretensión de verdad caso por caso; pero si olvidamos lo que la filosofía nos plantea contra toda esperanza es casi seguro que los criterios de verdad que habitualmente utilizamos irán siendo cada vez menos exigentes.

5. La idea de sujeto. Mente y mundo

Nuestro sentido común nos indica que estamos en el mundo y en él somos un determinado objeto. Ahora bien, del mismo modo que ese objeto que somos es inseparable del resto del mundo, nuestra conciencia del mundo tampoco es reducible a nuestra corporalidad. Podremos pensar la mente con independencia del cuerpo cuando desechemos las metáforas de la interioridad, cuando comprendamos que la mente no está en ningún lugar del mundo exterior, justamente porque es la condición necesaria para que se dé la realidad del mundo. Para hacer más intuitiva esta sugerencia acudiremos a un bello ejemplo propuesto por Erwin Schrödinger: "En el cuadro de Durero "Adoración de la Santísima Trinidad", dos corros de creyentes se han reunido para orar en torno de la Trinidad que aparece suspendida en los cielos, un corro de santos en lo alto y uno de humanos en el suelo. Entre estos últimos hay reyes, emperadores y papas, pero también, si no me equivoco, el retrato del propio artista, una humilde figura marginal de la que se podría muy bien prescindir. Creo que es el mejor símil del sorprendente doble papel de la mente. La mente es, por un lado, el artista que ha producido el todo, sin embargo, en la obra terminada no es sino un accesorio insignificante que puede omitirse sin que por ello el efecto total pierda el menor mérito. Dicho sin metáforas, debemos afirmar que estamos ante una de esas contradicciones que surgen porque no hemos conseguido elaborar una imagen comprensible del mundo sin retirar de él nuestra propia mente, la mente creadora de esa imagen, por lo que la mente no tiene lugar en aquella. El intento de presionar su introducción produce necesariamente algunos absurdos"

E. Schrödinger habla del doble papel de la mente; "el artista que ha producido el todo", es la imagen de la mente en cuanto tener mente es lo mismo que estar en el mundo, que ser un algo para quien existe el mundo o que, por decirlo de otro modo, ser una mente es ser un-el darse del mundo; "un accesorio insignificante" es, por el contrario, la imagen de la mente en cuanto ligada a un lugar de observación, en cuanto incorporada, es la imagen misma

del cuerpo que, semejante a otros muchos, lo mismo puede ser que no estar.

La idea de mente es, por tanto, bastante problemática, pero también lo es, aunque habitualmente seamos menos conscientes de ello, la identificación simple entre la mente y el cerebro, una *solución* que si bien parece acomodarse en el marco de nuestra ciencia, no añade nada a nuestra visión del mundo como no sea innecesarias paradojas. En nombre, a la vez, de la economía del pensamiento y de la primacía de la ciencia, (y, habría que añadir, de un confuso e impreciso sentido común), se nos propone la identificación de cerebro vívido con cerebro real y con cerebro objeto, y, se supone, que esa única entidad múltiplemente designada, tiene un carácter material porque ese es precisamente el carácter que tienen los objetos que estudia la ciencia.

A efectos de la teoría ética, lo que importa es subrayar que del mismo modo que se precisa suponer que actuamos con libertad si queremos calificar moralmente nuestras acciones, también ocurre que, de algún modo nada fácil de justificar, la mente es libre respecto al cuerpo, y ello nos da un margen para suponer que ni nuestra inteligencia ni nuestra voluntad están enteramente determinadas por el tipo de leyes que creemos gobiernan el mundo físico.

Un par de observaciones adicionales para mostrar alguna de las muchas peculiaridades conceptuales de la idea de mente que manejamos los filósofos:

- 1) En primer lugar, esa mente no está en ningún lugar y, por ello, nadie puede acceder jamás a otra mente que la suya. Nadie tiene ni ha tenido nunca conciencia de la conciencia de otro, acceso a la conciencia de los demás, solo podemos acceder a nuestra conciencia.
- 2) En cierto sentido podemos decir que somos siempre "daltónicos totales": no sabemos, por ejemplo, cómo perciben los colores los demás, lo único que sabemos es que podemos ponernos de acuerdo con unos códigos verbales, estar de acuerdo acerca de lo que significa "rojo", por ejemplo, pero no somos capaces de experimentar lo que cada cual siente por tal ni de asegurar que se parece a lo que nosotros percibimos y en la manera que lo percibimos.
- 3) Tenemos que acostumbrarnos a manejar una ambivalencia en nuestra idea de *mundo*. El *mundo* es lo que es para nosotros y, al tiempo, el *mundo* es aquello que todos tenemos en común, lo que nos hace pensar en un mundo exterior, expresión puramente metafórica, tanta como mundo interior.
- 4) No podemos usar la idea de sujeto como si meramente fuera un elemento del mundo, de alguna manera el sujeto está fuera del mundo, debe pensarse, más bien, como algo que es un límite del mundo. Es la idea que expresó bellamente Juan Ramón Jiménez: "Yo bien sé que cuando el hacha de la muerte me tale, se vendrá abajo el firmamento".

- 5) La libertad es una noción que, a su modo, nos coloca también fuera del mundo. Hay una relación muy estrecha entre la idea de libertad y la posibilidad de conseguir el conocimiento verdadero. Si el conocimiento verdadero es posible, entonces somos libres, y si no fuésemos libres, ni siquiera tendría sentido la idea de conocimiento verdadero. El sujeto es libre precisamente en el sentido en el que es capaz de reconocer la verdad y el error, en el que es capaz de pensar de manera libre. Si no somos libres no podemos distinguir entre lo verdadero y lo que no lo es. Debemos ser libres ante la posibilidad de reconocer la verdad. Descartes se refería precisamente a todo esto cuando afirmó que hay, al menos, una verdad de la que no se puede dudar: "soy un ser que esta pensando, que está existiendo como ser pensante".

Tema 3. Libertad y voluntad. La sociabilidad y la historia como fuentes de la Ética. Los problemas específicos de la filosofía moral.

En la práctica, a la hora de tomar decisiones frente a un problema cualquiera, las nociones éticas están afectadas de una cierta ambigüedad, o, si se prefiere, por la dificultad, de que no nos sea posible alcanzar una *ciencia del bien y del mal*, de que, de manera inevitable, nuestras decisiones y nuestros juicios estén envueltos, en forma más o menos radical, en una nube de sombras, y, por ello, no nos permitan alcanzar nunca una certeza indubitable, una respuesta que nos permitiera apostar sin ninguna clase de dudas por su validez, su universalidad y su pertinencia. Como hemos repetido en numerosas ocasiones, esto no equivale a nada parecido al relativismo; por el contrario, afirmar la dificultad de determinar la respuesta ética correcta es lo contrario del "todo vale", o del "da lo mismo", de lo que suele llamarse relativismo, pero sería absurdo que pretendiésemos evitar el relativismo a base de ignorar las dificultades inherentes a cualquier vida moral en el plano personal, y las dificultades que constituyen el meollo de la teoría ética.

En este capítulo vamos a ver varios asuntos que están relacionados pero se pueden distinguir con facilidad, por una parte, el papel ético de nociones como voluntad y libertad, de otra la cuestión de la autonomía y el origen de los criterios morales respecto a las circunstancias sociales e históricas, y por último algunas cuestiones esenciales para la discusión conceptual respecto al fundamento mismo de las nociones morales.

1. Libertad, voluntad y moralidad.

La libertad, además de ser una condición lógica para que podamos hablar de actos morales, es una idea que, de alguna manera, funciona en ética de modo muy diferente al que es corriente en política; desde un punto de vista ético, se es más libre cuantos más obstáculos se superen, no hay libertad sin obstáculos, no hay una mera libertad negativa que sea éticamente valiosa. Lo que es valioso es obrar bien y eso es compatible con la falta de libertad externa y requiere siempre un esfuerzo, un vencer las dificultades que nos inclinan a conducirnos de manera menos exigente. La libertad es, por ello y en cierto modo una cadena, una carga, una obligación de modo que muchas personas preferirían no tener la libertad de elegir: libertad en ética significa siempre una carga, una responsabilidad.

Puesto que la libertad supone una responsabilidad, es explicable que, con mucha frecuencia, haya gente que no quiera tener responsabilidades, que prefiera no tener que elegir. Lo cómodo es evitar la libertad que supone responsabilidad. La libertad está unida a la idea de exigencia y, es un objetivo, no una mera situación. Eso también funciona de alguna manera en política, conforme a lo que dijo Pericles: "la libertad es para los valientes, solo el que es capaz de luchar es libre", es decir en las situaciones en que haya una libertad política formal, las personas pueden actuar de forma poco libre si no son lo suficientemente valerosos para defender lo que piensan.

En resumidas cuentas, a los efectos éticos, la idea de libertad no se opone a la de obligación. Ser libre no implica carecer de obligaciones. Nadie es tan libre como cuando asume una responsabilidad porque quiere, aunque pueda no hacerlo. Un eco de esta idea se encuentra en una afirmación de Hegel: "la libertad es la consciencia de la necesidad", que si se refiere a una necesidad moral, a la justicia, por ejemplo, no es una idea contraria a la libertad, aunque sí lo sería si se refiriese a una necesidad física, a una determinación.

En este sentido, la idea de autonomía moral se refiere a la conducta que se rige por normas que le son propias, que la conciencia le dicta y reconoce y que el sujeto asume de manera voluntaria como un deber, es la conducta de quien no se guía por normas externas sino por lo que cree que se debe hacer, lo que muy bien puede estar, en determinados casos, en contra de puras normas externas, de leyes positivas, por ejemplo. Kant, en concreto, sostuvo la idea de que lo que hace que una conducta sea específicamente buena es el hecho de que la voluntad acepte que esa es la conducta que debe seguir y la siga. La conducta moral lo es en la medida en que encaja una obligación que mi conciencia reconoce, y mi determinación de aceptarla libremente.

De todas formas, la manera concreta en que se articula la moralidad a partir de la conciencia, la sensibilidad, las leyes públicas, la naturaleza humana, nuestra condición histórica, etc. es justamente el tema esencial de la discusión ética de los filósofos y, para hacernos una idea de cómo se han abordado estas cuestiones debemos hacer un pequeño recorrido de carácter histórico y conceptual.

2. La sociabilidad y la historia como fuentes de la Ética

Puede sostenerse, a la manera kantiana, que todo mandato moral es universal, aplicable en cualquier situación, persona o lugar, pero esa constatación no debiera servir para perder de vista que, en la vida real, en la práctica, la conducta moral de las personas está muy condicionada por su entorno social, por su educación, y por la época histórica en que viven, cuando menos, lo que, sin embargo, no equivale a que reduzcamos la moralidad a una derivada de esas condiciones. La moralidad es una fuerza que siempre ha permitido la rebeldía, el hecho de que las personas hayan podido enfrentarse con las creencias imperantes y hayan tratado de promover otras ideas, que, en general, podemos considerar mejores.

La ética debe ser también estudiada desde el punto de vista social e histórico. Para poner un ejemplo de MacIntyre, se puede afirmar, con plena convicción, que los derechos humanos son universales, o *verdaderos*, en cualquier circunstancia, pero no debiéramos perder de vista que, aunque consideremos válida esa proposición, es indudable que no siempre se ha sabido que existieran los tales derechos.

a. La moral social y la moralidad

Como, en palabras de Sancho, decía Cervantes en el Quijote, "es tan buena la justicia, que es necesaria que se use aún entre los mismos ladrones", esto es, es imposible encontrar ningún grupo humano, ninguna sociedad establecida, en la que no existan unas nociones éticas que se supone deba respetar todo el mundo, aunque se sepa que de hecho no es así. Ahora bien, aún admitiendo que, desde un punto de vista psicológico, la moralidad es algo con lo que nos encontramos en el grupo social que nos educa, ¿es algo más que eso? Si suponemos que la moral es, meramente, una cualidad social, como, por ejemplo, la posesión de una lengua con la que nos comunicamos, entonces perderíamos de vista un hecho fundamental, a saber, que la moralidad es también, y muy frecuentemente, un impulso que pugna por mejorar la calidad, la racionalidad y la justicia de las normas que cualquier sociedad da por sentadas. Este impulso moral es lógicamente irreducible a la mera presión social que, supuestamente, estaría, según algunos autores, en el origen de la moralidad, de los juicios éticos, de los sentimientos morales.

Concedamos, para empezar, que la mayor parte de nuestro comportamiento tiene su origen en una inserción social, en algo que se nos ha enseñado y que, si no lo compartiésemos, nos condenaría a una cierta marginación. Pero siempre cabe distinguir la conducta de cada cual de la conducta social, puesto que los seres humanos no somos máquinas uniformes ni tenemos unos instintos muy fuertes que nos obliguen a comportarnos de manera rígidamente uniforme. La Sociología estudia precisamente la condición social de nuestra conducta, y tiende a incluir en sus propios esquemas los aspectos de la conducta humana que requieren alguna clase de deliberación psicológica o moral, de manera que la tentación más frecuente del sociólogo es considerar que la conducta social es la razón básica que condiciona y explica la conducta moral. Es verdad, además, que toda moral, es una moral social: no tendría sentido que hablásemos de hacer el bien o el mal si no existiesen los demás como término u objeto de nuestras acciones, de manera que podemos considerar que el juicio moral es una manera de objetivar la conducta de cada cual desde el punto de vista de *los demás*, de quienes consideran nuestras acciones conforme a un modelo ideal. A esto se puede objetar que incluso un Robinson Crusoe tendría ideas morales, en la medida en que se desdoblase psicológicamente y se considerase a sí mismo como otro, que considerase, por ejemplo, que tiene deberes consigo mismo, como el deber de no dejarse morir, por ejemplo, o, incluso, en la medida que se considerase a ese otro que es Dios o su reflejo en la conciencia, pero, en general, nuestra moralidad es algo que existe en la medida en que somos seres sociales y precisamente porque los demás requieren de nosotros un determinado tipo de conducta y rechazan otras formas de actuación.

Ahora bien, aunque sea evidente este aspecto social de la conducta moral, es claro que la moralidad debe ser algo más que un reflejo de las exigencias de otros sobre nuestra conducta. En realidad, las exigencias morales no se nos presentan nunca únicamente como imposiciones externas, sino, al menos, como ideales que tienen una cierta objetividad, como algo que nadie ha tenido que enseñarnos de manera directa, y, sobre todo, como algo que quizás debamos hacer aunque moleste a los demás. Hay algo más en la moralidad que el mero ajuste a las exigencias externas, y ese algo es lo que se ha llamado la conciencia moral individual, distinta de las normas externas, y, sobre todo a partir de Kant, la autonomía moral. La conciencia moral, además, se nos presenta con la forma de un cierto saber, de una verdad que se nos impone por ella misma y no por la presión externa que, en ocasiones, puede ser perfectamente contraria a ese ideal. Todo esto contribuye, lógicamente, a que la vida moral sea por naturaleza conflictiva, exigente y paradójica, a que sepamos cuál debiera ser el bien que hiciéramos pero hagamos, con mucha frecuencia, muy otras cosas¹¹, incluso sabiendo, por cierto, que no es lo que deberíamos hacer. La conducta moral existe porque hay muchas circunstancias

¹¹ Hay muchos testimonios de esta curiosa paradoja: Ovidio, en su *Metamorfosis*, dejó escrito *Video meliora proboque, sed deteriora sequor*, (Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo peor), y el propio San Pablo (*Epístola a los romanos*) afirmaba que *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio*, Pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.

en que la vida nos exige una deliberación moral, porque hemos de escoger entre exigencias y conveniencias, entre ideales o intereses, entre bienes contrapuestos, porque hemos de resolver conflictos frente a los que no tenemos siempre soluciones claras o reglas inequívocas. La moralidad de la conducta es un aspecto de la sociabilidad humana, pero no todo el acervo de criterios morales que frecuentemente resultan conflictivos puede reducirse a las exigencias de lo externo, de lo social. Realmente, la sociedad no toma, en ningún caso, las decisiones por nosotros, puesto que, de ser así, si todo lo relativo a la moralidad se redujese a la influencia social en nuestra conducta, no se podría llevar la contraria a la mayoría, ni se podría actuar de manera heroica.

El saber moral que usamos para decidirnos es personal. Ahora bien, ¿de dónde viene ese saber? Viene, evidentemente, de la sociedad que nos ha educado de una determinada manera, viene de fuera como el lenguaje, los gustos, etc., pero no viene solo de ahí. Si así fuese no sería explicable el heroísmo, como el caso de aquel estudiante madrileño que al pasar por delante de un incendio al volver de la universidad entró hasta seis veces en la casa que ardía para recatar a personas rodeadas por las llamas, hasta que, a la séptima entrada, ya no pudo salir él, y se convirtió en una víctima más del incendio. No existía ninguna presión social para que hiciese lo que hizo, no le unía ningún lazo personal con las víctimas, no era ni policía, ni bombero, ni tenía ninguna clase de obligación especial distinta a la de las decenas de personas que contemplaban el incendio con una mezcla de curiosidad morbosa y de miedo. Pero decidió exponer su vida, seguramente fue consciente de ello, por algo que valía más que su vida misma, por un impulso heroico sin seguir el cual es posible que se sintiese avergonzado de seguir viviendo. Este impulso heroico es, por supuesto, enteramente irreducible a la presión social y es muy frecuente, de una u otra forma en el origen de lo que consideramos comportamientos ejemplares, envidiables, aquellos que van más allá de cualquier deber, que se proponen un ideal de conducta sublime.

El heroísmo moral nos impulsa y nos permite adoptar decisiones contrarias a nuestros intereses. Es impensable desde el punto de vista social porque la sociedad es acomodaticia y tiende a la disculpa, a un concepto relajado de obligación, al mero evitar el mal. Henri Bergson habló de la llamada o impulso del héroe como clave de lo que llamó una *moral abierta*, una moral que busca la perfección, la santidad, y que se contrapone, como tal, a la *moral cerrada*, la moral que expresa meramente el mandato de la tribu, de la manada, el interés de autoprotección de la sociedad. De esta expresión bergsoniana se deriva el término que se ha popularizado a partir de Popper de *sociedad abierta*, por oposición a una sociedad cerrada, autoritaria.

Otro ejemplo extraordinario de comportamiento heroico lo encontramos en el caso que relata *El general Della Rovere*, la magnífica película de Rossellini a partir de un excelente relato del inolvidable Indro Montanelli. En ella el protagonista, un auténtico sinvergüenza, magistralmente interpretado por Vittorio de Sica, se dedica a cobrar un tanto a compatriotas italianos detenidos por los nazis para gestionar su liberación por parte del ejército invasor alemán; en realidad no hace nada, pero como los alemanes acaban liberando a un

porcentaje alto de los detenidos, vive magníficamente a expensas de semejante práctica rufianesca. Los alemanes le detienen, no por lo que hace, sino por lo que, como se verá, esperan conseguir con su arresto. Lo que ha ocurrido es que, en el curso de una emboscada para tratar de apresar al general Della Rovere, un héroe popular de la resistencia frente a los invasores nazis, lo matan por error y temen que la muerte de este general se convierta en un nuevo quebradero de cabeza para sus intereses militares. Se les ocurre ocultar la noticia mientras puedan para evitar que el hecho estimule a los resistentes y deciden decir que lo tienen detenido. Pero necesitan un preso que se haga pasar por el héroe italiano y piensan que Victorio Bardone, el inmoral estafador de sus compatriotas, podría interpretar el papel del héroe desaparecido para tratar que el resto de prisioneros, que no conocen en persona al auténtico general Della Rovere, le revelen al falso general secretos de la organización de la resistencia que Bardone haría saber de manera inmediata a los carceleros alemanes. Bardone no tiene otro remedio que aceptar el comprometido papel, porque de lo contrario le detendrán por estafador y tardará en salir de la cárcel y, además, le prometen el indulto una vez que cumpla su papel y denuncie los planes de los resistentes a los alemanes. Sin embargo, una vez en la cárcel, al tener que representar a un personaje tan digno, cuyo lema moral era nada menos que "cuando tengas dudas de cuál es tu deber escoge siempre el camino más difícil" Bardone va haciéndose cargo de su propia indignidad, y termina abrazando como propia la personalidad del héroe al que está suplantando, lo que le llevará, finalmente, a una muerte de la que pudiera haberse librado, pero prefiere mantener la conducta que seguramente habría tenido el suplantado, el comportamiento real del personaje que el resto de los prisioneros creen que es, de manera que el *mangante* habitual que él ha sido desde siempre por vocación y con esfuerzo atinado, acaba comprendiendo la absoluta superioridad de la vida del héroe y ello le permite inmolarse y ser, por fin, digno ante sus ojos asombrados por algo cuya comprensión le era antes enteramente imposible. La historia de Montanelli muestra un ejemplo claro de comportamiento escasamente utilitarista, porque no puede serlo preferir la muerte a la libertad, pero nos hace ver de qué manera un impulso ético puede acabar siempre, y de manera casi instantánea, con una vida inmoral y despreciable, algo que, hay que insistir en ello, sería difícilmente explicable en base a la reducción de la moralidad a la pura presión social.

Cualquier elección de carácter moral es una elección, no una determinación. Esta se realiza en un contexto en que la elección se ha de examinar a fondo, porque habitualmente el bien que vemos está ensombrecido por sombras. No suele haber una evidencia que haga completamente irremediable la decisión, hay siempre un acto libre, una apuesta. Nuestra vida está sometida, además, a una pluralidad de bienes en colisión, lo que aumenta la ambigüedad de las situaciones en que tengamos que tomar una decisión moral, sin que, en circunstancias normales, sepamos con certeza absoluta cuál sea el bien superior que debiéramos escoger. Además, es generalmente muy difícil separar nuestros intereses de las cualidades morales que puedan estar en pugna en el interior de nuestra conciencia. Elección significa pensar (ponderar), sopesar los argumentos en pro y en contra de cualquier decisión, y no es siempre fácil

saber que *pesa* más o qué *pesa* menos a la hora de elegir.

La noción de autonomía moral (idea Kantiana) se opone a que en las elecciones de carácter moral haya otras consideraciones distintas a las que nos presenta la idea del deber, a que consideremos, por ejemplo, que de hacer el bien obtendremos, además, un cierto premio. Se trata de un rigorismo admirable pero que no anula el hecho de que a la mayoría de las personas, la idea de un premio les ayuda a elegir de manera correcta, de la misma manera que el temor a un castigo favorece que se cometan menos crímenes.

El sujeto moral autónomo solo obedece leyes que él mismo dicta, al margen de cualquier beneficio posible, sin embargo se puede sostener, como hacía Berkeley, por ejemplo, que el hecho de que una conducta pueda ser de mi conveniencia no le quita valor a su moralidad, caso que la posea. En consecuencia, sin que se pueda negar, la vertiente social de la moralidad, hay que mantener que solo las personas singulares son sujetos propiamente morales y que hay algo en nuestra condición humana que nos hace capaces de sostener ideales aunque sea en contra de nuestros intereses más inmediatos y radicales, algo que nos permite la identificación con un ideal que es aquello que nos hace más específicamente humanos, el deseo de libertad y el compromiso con el deber que, muy frecuentemente, son las dos caras de una misma moneda para la persona valerosa y digna.

b. ¿En qué consiste la historicidad?

En el siglo pasado abundaron las filosofías historicistas, las ideas que llegaban a negar que, como dijo Ortega y Gasset, el hombre tuviese una naturaleza. Lo que se afirmaba es que el hombre es, sobre todo, un ser de carácter histórico. Preguntémonos pues en qué consiste ese carácter histórico de la vida humana sin que eso nos haga olvidar que una cosa es que el hombre tenga una historia y otra, mucho más increíble, que sea sólo historia, que no sea, al propio tiempo que una realidad histórica, una realidad con un determinado número de condiciones y características naturales. Si el ser humano no fuese una entidad natural, en realidad, tampoco podría tener una historia: tiene una historia porque su naturaleza le permite tenerla, porque hay algo en el hombre que le aleja de una naturalidad limitativa de sus cualidades, pero esto también significa que esa posibilidad de ser de distintas maneras es algo que puede suceder, precisamente, porque la naturaleza humana lo permite, porque es ella misma, en cierto modo, una *naturaleza histórica*, la propia de alguien que es, entre otras cosas, responsable de ser quien llega a ser, un poco en el sentido en que Abraham Lincoln afirmaba que a los cincuenta años todos los hombres eran responsables de su cara. Hacemos nuestras vidas con nuestras decisiones, con nuestra libertad, y nuestras vidas hacen la historia.

La primera idea simple que hay que superar es la de que la historicidad de la vida humana consista simplemente en el hecho del paso del tiempo. No hay

duda de que el tiempo pasa, pero es menos claro lo que eso significa. La realidad de lo temporal, que está a la base de lo histórico, no es fácil de aprehender: San Agustín decía que sabía lo que el tiempo es si nadie se lo preguntaba, pero en el momento en que había de dar una respuesta ya no lo sabía. La distinción entre pasado, presente y futuro, que nos parece una evidencia, y lo es en el sentido práctico, está más llena de dificultades de lo que podemos pensar. El tipo de distinción que hay en nuestra lengua, es distinto, por ejemplo, al de otras lenguas en que esa distinción no está tan clara.

Nuestra idea del tiempo es, pues, confusa. El tiempo pasa, pero no vuelve, como decía Quevedo, *ni vuelve ni tropieza*, puede decirse que, en cierto sentido, desaparece para siempre, aunque continúe siempre, hasta el final, hasta nuestra propia desaparición. El tiempo no es, por tanto, algo que podamos domesticar del todo, no es algo meramente objetivo, aunque lo hayamos *espacializado*, reducido a una forma de medir el movimiento en el espacio mediante los relojes. En la medida en que el tiempo está unido a una dimensión esencial de nuestra conciencia psíquica, nuestro tiempo no es, sin más, el de los relojes. En la medida en que el tiempo es algo que pasa y no vuelve, el tiempo no puede ser manejado a nuestro antojo y, por mucho que tengamos una idea de lo que el tiempo es, en realidad no se somete por completo a ninguna idea, tiene algo de supremo rebelde, de enteramente ajeno a la racionalidad, es un puro *darse* de la realidad que no podemos someter a nuestros designios, por más que, de ordinario, nuestra percepción del tiempo esté mediada por su uso puramente práctico, por la diferencia radical que establecemos entre el pasado, el presente y el futuro, entre el antes y el después.

A lo largo de nuestra historia ha habido dos grandes ideas del tiempo. Para los griegos, el tiempo tenía una estructura cíclica, era algo que se repetía, el eterno retorno de lo mismo, el ciclo de los astros y de las estaciones que cada año repite las mismas secuencias. En el mundo cultural de influencia bíblica, en el ámbito judeo-cristiano, por el contrario, y a consecuencia de las ideas de Creación y de Redención, el tiempo es, sobre todo el despliegue de una serie de acontecimientos o novedades, de un *historia*, de un drama, un conjunto de sucesos con sentido, que parten de un principio y llegarán a un fin. Se trata, podríamos decir, de un tiempo más humano que meramente físico o natural, del tiempo de la vida, del drama humano, del cedazo sobre el que se teje la acción creadora de Dios y la respuesta del hombre a su llamada¹².

Es curioso que la Física más moderna, a partir de la Termodinámica, haya introducido una idea de tiempo distinta a la idea meramente mecánica del tiempo (el tiempo *espacializado* en que el ayer es igual que el hoy o el mañana, porque todo es, en cierto modo, reversible), al abrirse a la idea de que hay fenómenos irreversibles (*la flecha del tiempo*), que no tienen marcha atrás. Esa es, justamente, la idea bíblica del tiempo, no la de un tiempo como el newtoniano, o el aristotélico, que a estos efectos s

¹² Recuérdese aquí la cita de San Agustín que se mencionó en otro capítulo *Deum et animam scire cupio...*

erían comparables, inerte, inespecífico, lineal. La vida humana es irreversible, y el tiempo histórico también lo es. La idea de un Dios trascendente al mundo, creador, nos ha permitido ver la realidad como algo cuya forma histórica no es accidental, que varía continuamente y cuya esencia se despliega y realiza en el tiempo.

Para nosotros, historia significa dos cosas esenciales y distinguibles: en primer lugar el hecho de que el tiempo pase y los acontecimientos pasen con él, de manera que el tiempo es, a la vez, destrucción y creación, novedad. La segunda idea, muy importante, es que la historia es, precisamente, la narración de esos hechos. Hablamos pues de historia en el sentido de que hay algo que realmente ha acontecido en el tiempo, algo que ha pasado, y por haber pasado ya no está, pero también resulta que lo que ha pasado, el pasado que es, es sobre todo la raíz de lo que ahora es. La manera que tenemos de articular eso que ya no es, porque ha pasado, y lo que ahora es, que pasa a consecuencia de lo que pasó, es una narración, que es el segundo concepto que designamos con la palabra *historia*. El pasado del que hablamos cuando contamos una historia es un pasado que ya no es, que se nos ha ido y queda únicamente como *historia*. Hay, pues, un doble concepto de *historia*, u no siempre es fácil distinguir a qué idea nos referimos al usar ese término: hay la historia de cuanto aconteció, lo que suponemos son una serie de hechos y procesos, digamos, objetivos, inmodificables, tal vez, en alguna medida, incognoscibles, y hay la historia que contamos, la narración e interpretación de esos hechos que, dado que aquellos ya no están presentes de manera plenaria se tiende a confundir con el primero de los conceptos que nombramos con *historia*.

Es importante caer en la cuenta de que aquí nos acechan un buen número de paradojas nada sencillas. Resulta que el pasado ya no es, que, al menos en cierto modo, únicamente es en la medida en que lo recordamos, especialmente cuando nuestro recuerdo no es mera memoria sino la consecuencia de un esfuerzo de reconstrucción, de reviviscencia, como decía Ortega. Así pues, con recuerdos presentes, que enseguida dejan de serlo, y con narraciones que también pasan de manera inmediata, tratamos de reconstruir el pasado que ya no es, de explicar en qué medida continúa siendo como clave de lo que ahora es. El pasado, como tal, es inaccesible porque el tiempo siempre se nos está escapando, y resulta que lo que recordamos del pasado está en el presente y es reconstruido con ideas del presente. En ese sentido decía Benedetto Croce que toda historia es historia contemporánea.

Dejándonos llevar por nuestro sentido práctico, consideramos que el pasado es inmodificable, puesto que no se puede actuar sobre el pasado y que sólo se modifican las historias que lo cuentan. Pero eso es sólo media verdad. Es falso que el pasado sea inmodificable, porque el pasado de hoy no es igual que el de ayer. El pasado va creciendo, cambia de manera constante como cambia el paisaje que dejamos a nuestra espaldas al movernos, sobre todo si lo hacemos velozmente, y no hay nada tan veloz como el tiempo mismo que consume incesantemente y de modo permanente nuestro presente.

Así pues, recordamos el pasado con categorías del presente, y si queremos ser mínimamente rigurosos, y tan objetivos como se pueda, tenemos que tener mucho cuidado cuando manejamos ideas del pasado, con ideas de hoy, aunque resulta que todas las ideas, salvo las novedades cuando las haya, son siempre del pasado. Esto es muy importante a la hora de comprender, por ejemplo, los términos de la teoría ética, y en general de la filosofía, que a veces tienen una historia hartó complicada. Podemos creer que estamos pensando lo mismo que Platón cuando hablamos de las Ideas, pero el lenguaje ha cambiado de manera casi constante, y a veces los términos del pasado significaron algo que resulta que es casi completamente indescifrable para nosotros.

Es evidente que nuestra cultura, que se asienta, sobre todo, en la filosofía griega, en la revelación cristiana, en el derecho romano, y en la ciencia moderna, tiene unas dimensiones históricas que es necesario reconocer para comprender las ideas éticas formuladas, en ocasiones hace miles de años, y que los hombres somos unos seres a los que no es indiferente haber nacido en un pasado lejano o haber nacido a finales del siglo XX. Nuestras sociedades son históricas y diferentes a otras. La historia china y la occidental, culturas muy distintas, apenas tienen nada que ver. Ahora bien, la historicidad no anula su naturalidad. Los seres humanos se diferencian, entre otras maneras, históricamente, pero, podríamos decir, se parecen naturalmente.

3. Los problemas específicos de la filosofía moral.

Hemos de matizar, por tanto, las diferencias que encontraremos entre diferentes filosofías morales también desde un punto de vista histórico. Los diferentes sistemas éticos buscan formas de entender y de juzgar los distintos aspectos de la conducta moral y, esas diferencias consisten, más que en discrepancias sobre lo bueno y lo malo, en miradas distintas sobre la vida que responden, en parte al menos, a formas de vida históricamente muy distintas. MacIntyre nos propone, por ejemplo, que comparemos lo que se considera virtud en distintas épocas, y las diferentes listas de virtudes, y esas diferencias expresan, aunque no únicamente, unas diferencias históricas realmente importantes puesto que las vidas de los hombres han diferido de manera muy fuerte en los más de dos mil años en que encontramos reflexiones acerca de la moralidad.

a. Aristóteles: la moral de la virtud y el ideal de la vida plena

Lo esencial de la explicación aristotélica es que las seres humanos buscan un bien que es inherente a su vida, la plenitud en su vida que él llamó *eudaimonia* y nosotros hemos traducido como felicidad. Pero *traduttore, traditore*, nosotros

empleamos la palabra felicidad para uso que Aristóteles consideraría absurdos, como cuando decimos "un minuto de felicidad", mientras que Aristóteles consideraba que la eudaimonia/felicidad era algo que requería el transcurso de la vida completa, es decir que no hay ni puede haber momentos felices, solo puede haber vidas felices.

La felicidad de los seres humanos se alcanza mediante la virtud, esto es mediante el uso inteligente de las capacidades humanas, que son básicamente racionales, de manera que la virtud es, sobre todo el ejercicio de una racionalidad práctica, de tal forma que la virtud consiste en la elección inteligente de un término equilibrado o *medio* entre dos formas contrapuestas y equivocadas, disconformes con lo que la naturaleza humana y racional requiere.

Para Sócrates y Platón, y en general para el pensamiento griego, salvo Aristóteles, la sabiduría era suficiente para alcanzar la felicidad, mientras que Aristóteles observa que son necesarias también ciertas circunstancias o bienes externos; hace falta, por ejemplo, tener algunas propiedades, que te quiera alguien, no ser extremadamente feo.. Los estoicos, discípulos de Aristóteles extremaron, por el contrario, este criterio de autosuficiencia en la consecución de la felicidad mediante el autodomínio y el control, cosa que llega hasta los estoicos romanos como Séneca o Epicteto que expresó de manera grandiosa ese ideal, y ese procedimiento, de autosuficiencia: "No son las cosas las que nos causan daño, sino las ideas que nos hacemos acerca de las cosas".

Las virtudes de Aristóteles son a la vez humanas y civiles porque los seres humanos necesitamos vivir en la sociedad, dejamos de serlo si no vivimos en la *polis*. En este sentido, el ser humano es un "animal político". La distinción entre el ámbito público y privado, que es tan importante para nosotros, no tendría mucho sentido para él. Un hombre que no viviese en la polis podría ser una bestia o un dios, pero no propiamente humano.

Cuando Occidente se convierte al cristianismo, el ideal griego de autosuficiencia se olvida, y el modelo del hombre como sabio autosuficiente se convierte en el de hombre como santo, como ser semejante a Dios y abierto a fundirse con Él. Aparecen, además, conceptos nuevos y muy importantes, como las ideas de pecado, culpa y libertad. Gracias, sobre todo, a la filosofía de Tomás de Aquino, la idea aristotélica de *areté* (virtud) se convierte en la idea cristiana de *virtus* (virtud). A través de esa fusión el pensamiento ético cristiano se convirtió en un sólido armazón para la comprensión de la vida moral que, en realidad, no ha sido nunca completamente derrotado, aunque haya sufrido numerosos intentos de reinterpretación, y de malentendidos, en especial a partir de la obra de Hume.

b. David Hume y la crítica al naturalismo ético

En varias ocasiones ha explicado Hume que hay dos especies de filosofía moral, la que busca entender la acción humana y considera que esta está determinada por el sentimiento y el gusto y la que pretende especular con nociones tales como la de "naturaleza humana" partiendo de que el hombre es, antes que un ser activo y práctico, un ser racional al que se puede entender, buscando esto antes que la mejora de sus costumbres. Está claro que Hume prefiere las filosofías del primer tipo y considera que las segundas carecen de valor.

Ya en el *Tratado*, cuyos libros II y III se dedican a explicar los mecanismos psicológicos de la conducta humana (las pasiones, según el lenguaje de la época) y los criterios de moralidad como fundados en el sentimiento, Hume desautorizó los razonamientos morales que se pretenden apoyar en el análisis de la naturaleza humana porque en ellos se daba siempre un salto ilegítimo estableciendo un nexo entre "es" y "no es", por un lado, y "debe" y "no debe" por otro. Este nexo, dice Hume, es completamente ilegítimo pues se basa en lo que pretende probar. Ahora bien, si no hay base alguna en las *impresiones*, en el conocimiento empírico, para fundar un razonamiento lógico que implique obligaciones o juicios morales, apreciaciones sobre el bien y el mal. ¿De dónde nacen estos entonces?, ¿de qué provienen los juicios morales, nuestras ideas sobre lo bueno y lo malo? El fundamento de la moralidad no está en la naturaleza porque hay muchas cosas en la naturaleza rotundamente inmorales. En su *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, se ocupa de estas cuestiones a partir de la convicción de que la moralidad es, a la vez, un hecho social y un juicio que se basa en un sentimiento compartido por la comunidad en que se vive. Hume no es, pues, escéptico en materia moral, más bien es lo que nosotros llamaríamos un conservador: es escéptico respecto a las justificaciones que se pretenden aducir de la moralidad, en relación con los excesos de teorización sobre estas materias.

La conducta del hombre en la sociedad se ve condicionada por los juicios morales, pero los juicios morales no se fundan en la razón porque la razón sólo tiene competencia para ocuparse de las relaciones entre hechos, y no hay ningún hecho de la experiencia que pueda considerarse fundamento del juicio moral. Hume encuentra el fundamento de la moralidad en creencias, y en creencias que se apoyan en sentimientos. Aquí Hume emplea un argumento psicológico bastante convincente para sus propósitos: ninguna razón nos mueve a obrar porque el conocimiento de las razones (las relaciones necesarias o de otro tipo entre cosas que aparecen en la experiencia) no nos da ninguna pista sobre lo que esté bien o lo que está mal: sólo encontramos información sobre eso en nuestro sentimiento, en la aprobación o el rechazo que sentimos ante determinadas conductas, no en el análisis de esas conductas que puede hacerse sin que en ellas encontremos nada que sea bueno o malo.

Las acciones se llevan a cabo por motivos, pero la sola razón jamás podría darnos un sólo motivo para hacer cualquier cosa. La moral depende, por tanto, de *feelings*, de *sentimientos*, antes que de *knowings*, de saberes o de conocimientos. Sólo emitimos un juicio moral cuando el sentimiento nos impele a hacerlo, sólo evitamos aquello que nos repugna, sólo procuramos aquello que

nos atrae. La moralidad o la virtud se define por tanto, como aquellas cualidades que reciben aprobación, virtualmente por todos, en cualquiera que las posea, y el vicio o la inmoralidad como lo contrario, como aquello que es rechazado también por todos.

Las cualidades morales son valoradas por su utilidad y por su capacidad de producir bienestar y placer tanto para quien las posee como para los demás. Lo que las caracteriza es el ponerse al servicio de la felicidad de cada uno y, en idéntica medida, también de la felicidad de los demás.

En la naturaleza del hombre (entendido este término no en su sentido metafísico, sino como indicador de cómo son de hecho los hombres) está el reír con quien ríe y el llorar con quien llora, y también el buscar el bien para uno mismo y para nuestros semejantes, para los demás. El *altruismo* es el sentimiento que nos hace experimentar la simpatía y la compasión por los demás y que está en la base de nuestros sentimientos morales. Los sentimientos morales son, según Hume, a la vez naturales y desinteresados, hacen deseable un tipo de conducta e inspiran el rechazo de otras, de aquellas que se fundan en el egoísmo y en la insensibilidad hacia nuestros semejantes.

El mero conocimiento intelectual, sin el auxilio de nuestros sentimientos, no sería capaz de discernir una buena acción de otra mala en el caso de que tuvieran la misma estructura, la misma realidad: por eso consideramos una determinada acción como virtuosa o como execrable, según los sentimientos que nos inspira.

La obra moral de Hume, que él consideraba en su vejez su mayor aportación al saber, abunda en ejemplos para subrayar la verdadera fuente de los juicios morales. Especialmente se remite Hume a analogías de tipo estético, pues también en este terreno el juicio se apoya en un sentimiento que anida en el corazón del que contempla, no en las proporciones o cualidades intrínsecas de lo que se mira porque, como escribió Hume, "la belleza no es una cualidad de las cosas mismas. Existe tan solo en la mente que las contempla", de manera que, en último término, "la belleza, tanto moral como física, es sentida, más propiamente que percibida", no se refiere a nada que exista en la realidad independientemente de nosotros mismos, se funda en la forma en que nosotros nos sentimos en este mundo a la búsqueda de nuestra felicidad y la de nuestros semejantes.

Su influencia ha sido muy grande. La idea de que la moralidad depende del sentimiento no ha hecho otra cosa que aumentar su influencia desde Hume hasta nuestros días y la encontramos de nuevo, con los matices del caso, en el emotivismo que es, como dijimos al principio una visión muy extendida de la ética, especialmente entre los psicólogos. Posteriormente, la filosofía moral de Hume y sus variantes (utilitarismo de Bentham y Mill, emotivismo de Moore y de los filósofos analíticos) han recibido los ataques de dos teorías morales importantes, primero el kantismo, y luego la teoría de los valores, y siempre el de los defensores de la teoría clásica, aristotélica cristiana.

c. La filosofía moral de Kant

Kant fue, sobre todo, un filósofo moral, y no solo un teórico del conocimiento o crítico de la metafísica, que es como resulta más habitual presentarlo. Parte de que, en cierto modo, Hume tiene razón: el "debe" no se puede deducir del "es"; ahora bien, Kant afirma que si el deber no puede fundarse en el ser, y la Ética se ha de fundar en el sentimiento nos adentramos en terrenos muy resbaladizos, de modo que la solución de Hume le parece que abre la puerta al escepticismo moral más absoluto, cosa que debía ser muy contraria a un filósofo con una cierta tendencia al rigorismo moral. De hecho, la doctrina de Kant es una explicación de la moralidad en términos tales que entroniza la Ética más exigente posible y Kant la edifica de tal modo que cumpla dos condiciones, ser inmune a la crítica de Hume y poner coto a su deriva escéptica.

Del mismo modo que la existencia del orden en los cielos es una base muy firme para creer en la posibilidad de un conocimiento cierto, de la ciencia, la existencia de la conciencia moral es otro hecho que ilumina decisivamente la comprensión del mundo¹³. Este es el punto decisivo, si yo comprendo que algo debe ser, lo afirmo de una manera incondicional, es decir independientemente de cualquier hecho, de cualquier experiencia porque, en efecto, el *debe* no se refiere a nada natural sino a algo que me reclama un comportamiento en función de su propia forma de existencia como una ley moral que se formula en la conciencia y cuya obligatoriedad se me impone más allá de cualquier clase de consideraciones. Ahora bien, ese carácter imponente de la ley moral no deriva de ningún factor externo, ni de ninguna condición, depende, exclusivamente de su propia consistencia como algo que debe ser, como un imperativo absoluto.

Lo que busca Kant es una fórmula que permita la universalidad de los mandatos éticos, que comparta con la ciencia esa condición de indiscutibilidad, de validez con independencia de las circunstancias de lugar y tiempo. En consecuencia, Kant trata de buscar algo que en Ética pueda ser invocado en función de su mera forma, que no dependa de consideraciones empíricas que dejarían el portillo abierto a las discrepancias y al desconcierto moral. Mediante este planteamiento Kant se convierte en el primer analista de los conceptos éticos e inaugura una manera de proceder que va a ser típica de las filosofías morales posteriores. Kant cree que su ética es puramente formal frente a las éticas anteriores que él considera *empíricas*, puesto que dependen de consideraciones de hecho, de situaciones que dependen de los fines que se persigan o de los sentimientos que nos inspiren tales o cuales acciones o padecimientos.

¹³ Es muy conocida la afirmación de Kant (En la Conclusión de su *Crítica de la razón práctica*) según la cual "Dos cosas llenan mi espíritu con un sentimiento siempre creciente y nuevo de admiración y temor, en tanto la más seria reflexión se concentra en ellos: el cielo estrellado sobre mi y la ley moral en mí".

Kant busca, pues, un imperativo, que es lo propio de la razón práctica, puesto que no bastaría con formular juicios, como si nos hallásemos frente a un uso meramente teórico de la razón. Busca también que ese imperativo no esté condicionado sino que sea absoluto, que carezca de contenido empírico y de referencia a cualquier clase específica de problemas morales y que, por tanto, sea, en último término, completamente universal.

La teoría de Kant nos dice, por tanto, no cuál o cómo es nuestro deber, sino, sobre todo, cómo podremos reconocerlo y hacerlo nuestro, cómo podremos actuar por razones estrictamente morales, distintas a cualquier conveniencia, cualquier fin o cualquier inclinación. Para Kant el fundamento de la moralidad de las acciones, el puro deber no se puede deducir ni del *ser* ni de un mero *sentimiento*; Kant afirma que solo puede haber bueno sobre esta tierra una buena voluntad, un querer, pero un querer que se determina sobre la base del deber que reconoce, que admite, al que voluntaria y conscientemente se somete como expresión de que el quiero y el debo son idénticos cuando el quiero, quiere el deber. El deber no es ajeno a la voluntad es, en cierto modo, una criatura de ella, una consecuencia libre y voluntaria de un dictamen de la razón práctica que reconoce un deber que tiene la capacidad de obligarme en conciencia, por encima de cualquier otra consideración.

Esto es precisamente lo que Kant entiende como autonomía moral, el hecho de que lo que inspire nuestras acciones no sea ningún mandato externo, sino la autodeterminación de la voluntad que se identifica con el deber presente en la conciencia. La autonomía moral consiste en obedecer la ley que la propia conciencia se dicta a sí misma y, como tal, tiene una serie de características un tanto especiales:

1. En primer lugar, es un deber *incondicional*, debe valer por sí mismo no por algo que con el deber se consiga. Esto es lo que Kant afirma al decir que su imperativo es *categorico* frente a la condición de imperativos *hipotéticos* cuyo seguimiento dependería siempre de querer conseguir ciertos fines de los que dependen y en los que se fundan.
2. El mandato que establece la obligatoriedad es de carácter *formal*, no se limita a un mandato en concreto ni a una circunstancia especial.
3. En consecuencia y por ser un deber formal es de carácter *universal*, no es el deber de alguien sino de todos.
4. Evidentemente es un deber *voluntario*, es consecuencia de una decisión y no de la mera conveniencia o la costumbre.

En suma, actuamos de manera moral cuando dejamos de guiarnos por un patrón de conducta inspirado en la costumbre, en la naturaleza o en el sentimiento y lo hacemos por obedecer a un mandato incondicional, aunque eso sí, aceptado de manera voluntaria pues es la voluntad libre quien lo impone.

Kant ha dado diversas formulaciones de ese imperativo categorico, de ese principio formal de toda moralidad:

- Obra siempre de tal manera que puedas querer que el patrón de tu conducta se torne en ley universal
- Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio
- Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines

La idea de que los hombres no hayan de ser considerados nunca como medios sino como fines, está presente en las democracias mejor que en ningún otro sistema político, y Kant concibe la idea de que una alianza de democracias podría ser, en el futuro, una garantía de paz perpetua y universal que, por cierto, aconsejaría la desaparición de los ejércitos como cuerpos estables y permanentes.

La filosofía moral kantiana es la expresión de una ética muy exigente pero, desgraciadamente, no ha sido lo suficientemente poderosa como para oponerse o anular las malas interpretaciones. Hay algo en Kant de utópico, si bien Kant no olvida jamás, al fin y al cabo es un cristiano pietista, que "Con madera tan torcida como de la que está hecho el hombre no se puede construir nada completamente recto".

Tema 4. Ética, política y poder. La Ética profesional.

Según una distinción bastante común, la Ética se ocupa de problemas morales relativos a la conducta individual, mientras que la teoría política se ocupa de los problemas que derivan la estructura de la sociedad en tanto forma de resolver las cuestiones que afectan a la convivencia, a las leyes, a las libertades y, en general, a las relaciones entre el poder y los individuos y las razones que estos puedan tener para obedecer o para sublevarse.

Si nos fijamos en el caso de la Ética aristotélica ambas cuestiones están muy unidas, porque el ámbito en el que se desenvuelven tanto la conducta individual como la vida colectiva es la misma *polis*, esa realidad que, según Aristóteles, modelaba nuestra naturaleza haciéndonos que los hombres seamos como somos. De todas maneras, Aristóteles distinguía entre Ética y Política, dedico libros distintos a cada cosa, pero su distinción es muy otra que la común ahora mismo, y que es la que se ha hecho clásica a partir de la aparición de lo que llamamos el Estado moderno, tema que, en sí mismo, desempeña un papel muy importante en la teoría política contemporánea.

1. Política y moral en la Europa moderna

El nacimiento del Estado moderno se produce en Europa y, en general, se ha vinculado a lo que consideramos *naciones-estado*, denominación que se hizo común bastante más tarde, a partir de la separación efectiva del poder civil y el poder de la Iglesia, cuya teoría estaba ya suficientemente clara en el siglo XIV, aunque éste sea un proceso que se desarrolla de manera paulatina, con ritmos muy distintos en diversas sociedades y que, en general se entiende que culmina con la desaparición del antiguo régimen tras la revolución que da origen a la independencia de los EEUU y la revolución francesa ya en pleno siglo XIX. Este amplio, diverso y complejo movimiento político tiene sus orígenes intelectuales en los teóricos políticos del siglo XVII, especialmente entre los autores ingleses, pero estaba más enraizado de lo que se suele reconocer en los pensamientos de los escolásticos de finales de la Edad Media, un movimiento muy amplio y poderoso en el que hay que destacar las teorías de los profesores salmantinos, y de otras universidades españolas, que dieron origen a la teoría del *derecho de gentes* y que, en último término, hay que relacionar con los problemas a que hubieron de enfrentarse como consecuencia del descubrimiento de América y la colonización del nuevo mundo.

En cualquier caso, el tipo de relación que va a existir entre la ética y la política en los pensadores de la modernidad es muy distinto del que consideraba Aristóteles. Para empezar, los modernos piensan que la política tiene más que ver con una determinada historia que con una disposición natural del hombre, como lo veía Aristóteles. Hobbes, por ejemplo, recurre a suponer que la sociedad política es un invento que los hombres han alcanzado para evitar su mutua destrucción, el *bellum omnium erga omnes*¹⁴, de manera que acordaron renunciar a la violencia natural y depositar toda su fuerza en el soberano cuya misión había de ser, precisamente, evitar la guerra y administrar la justicia, impedir que unos hombre abusen, al menos en exceso, de otros, o traten de someterlos por la fuerza. Esta idea engarza, de alguna manera, con la tradición de lo que se ha llamado el *agustinismo político*¹⁵, la creencia de que la maldad natural de los seres humanos, su inclinación a la violencia y al pecado, es la que hace que Dios quiera que haya una autoridad, cuyo poder viene de Dios, que evite, precisamente, la mutua destrucción y establezca las reglas necesarias para que haya una vida ordenada y en paz.

En realidad, durante toda la Edad Media, la coexistencia del poder temporal de los príncipes (o los reyes, o los señores feudales) encontraba un cierto freno en el poder espiritual de la Iglesia y en la doctrina de que era lícito matar al tirano, como sostuvo, por ejemplo, Tomás de Aquino, es decir que las sociedades se sentían protegidas por los límites morales que el origen divino de la autoridad imponía a los poderosos. Las sociedades medievales han sido descritas como sociedades en las que imperaba una *moral de los vínculos comunales*, por emplear la expresión de Oakeshott. Esto quiere decir que las sociedades estaban organizadas en base a vínculos más religiosos, tradicionales y familiares que jurídicos, cosa que todavía se ha podido contemplar, por ejemplo, en la sociedad rural española de la primera mitad del

¹⁴ La guerra de todos contra todos.

¹⁵ Expresión que remite a San Agustín a quien se suele considerar el primer *filósofo de la historia* y que justificaba la legitimidad del poder en su origen divino como medio de minimizar la maldad del hombre.

pasado siglo, en que era frecuente la existencia de criados (*famuli* en latín que es la voz que da origen al término *familia*) que carecían de cualquier clase de contrato y servían a la familia como miembros de ella, con un *status* ligeramente inferior, en general, pero que podían estar ciertos de que, mientras desempeñasen lealmente su función, la familia se ocupará de ellos hasta su muerte. Este tipo de sociedad empieza a desaparecer en los inicios de la época moderna al aparecer individuos que quieren vivir una vida, en cierto modo, más aventurera, más independiente, que abandonan la familia como espacio de vida y comunidad de sustento, y quieren establecerse por su cuenta, pensar a su manera, emigrar, viajar, arriesgar su vida en negocios o empresas varias. Como es lógico se trata de un proceso muy lento, pero que tiene un sentido muy claro, la aparición de los individuos y del individualismo. Son precisamente este tipo de hombres los que piensan en el Estado como una autoridad que evite los desastres que podría traer consigo una sociedad excesivamente desarticulada, demasiado competitiva o incluso violenta; piensan, por ejemplo, en la imagen corriente del lejano oeste, como un espacio en el que todavía no hay ley, y lo único que hay es la fuerza de cada cual, el valor y las armas.

La sociedad moderna comienza a distinguirse de la tradicional porque en ella florece el individualismo, lejos de cualquier control familiar y/o moral. Se trata de gente que quiere pensar a su manera, practicar la religión de su elección, contraer matrimonio con quien prefieran, vivir en el lugar que se les antoje, etc. Este tipo de individuos, cuyo prototipo será el empresario, el conquistador de América, o el profesional independiente, y a la larga, el habitante de las ciudades, el *burgués*, quiere lo que se ha llamado una *libertad negativa*, la ausencia de obstáculos que impidan la realización de lo que libremente se pretenda, , también llamada, *libertad de los modernos*¹⁶. Deciden lo que quieren ser, el lugar en que quieren vivir, la manera de ganar el dinero, con quien se quieren casar, etc.

Ahora bien, desde muy pronto, la ruptura del equilibrio típico de la sociedad de vínculos comunales como consecuencia de la aparición del individuo moderno crea una cierta inquietud en los que no se atreven, o no quieren, vivir una vida más arriesgada, mas aventurera. Estos individuos tienen una vida más interesante y variada, pero eso no siempre resulta atractivo para todos. La fuerza del individualismo produce, por lo tanto, unos efectos contrarios a lo que se proponen, los que se derivan del miedo que sienten quienes son partidarios de una vida más comunal, menos arriesgada e innovadora. El Estado, al que se quería conceder un papel meramente arbitral, no tarda demasiado, hablando siempre en términos históricos, en advertir que, del

¹⁶ La distinción entre *libertad de los antiguos* y *libertad de los modernos* es de Benjamín Constant, un liberal del siglo XIX. Su idea es que los antiguos se sentían libres cuando podían participar en las asambleas que gobernaban sus ciudades-estado, mientras que los modernos quieren la libertad de poder hacer lo que quieran, con la garantía de que el Estado no interfiera en sus decisiones y los proteja frente a la injusticia y la violencia. En el siglo XX, Isaiah Berlin retoma esta distinción y considera como *libertad negativa* la ausencia de obstáculos para poder hacer la vida que se quiera, y como *libertad positiva*, una idea mucho más problemática, la posibilidad de ejercer efectivamente esas elecciones que suelen tropezar con graves obstáculos de hecho.

mismo modo que debe proteger a los individuos de las agresiones, también podría proteger a quienes se sientan desvalidos o perjudicados por los efectos disgregadores del individualismo, y que la protección de esos individuos se convertirá inmediatamente en una fuente de poder y de legitimidad para el Estado. Por esta vía el Estado comienza a hacerse cada vez más poderoso, aumenta el número de quienes trabajan para él, aparece la figura del funcionario público con un poder delegado, se crean ejércitos permanentes, y se cobran cada vez mayores impuestos a los que no gozan del privilegio de poder librarse con la excusa de estar dando cada vez mayores servicios. De esta forma, el estado se legitima convirtiéndose en un garante de seguridad para los más débiles. Este proceso no ha hecho sino acelerarse en la época contemporánea en la que el estado liberal casi ha sido completamente derrotado y, en su lugar, nos encontramos con un paradójico *ogro filantrópico*, tal como lo llamó Octavio Paz, que cada vez es más poderoso y sojuzgador con la excusa de que eso es lo que la sociedad le demanda. Por dar un cifra indicativa, recuérdese que el número de funcionarios en España es, en la actualidad de más de 3 millones, cuando al comienzo de la democracia apenas se superaban los setecientos mil.

Al convertirse en defensor y garante de los temores de los supuestamente más débiles, el Estado ha podido acercarse de manera imperceptible a un suministrador de deseos de los ciudadanos, y, de este modo, sintiéndose democrático, el Estado tiende a perder cualquier idea de que su poder debiera ser limitado, a confundir la idea, tan discutible de soberanía, con la ausencia de límites, incluso a pensar que su actuación pueda estar por encima de la ley porque, al fin y al cabo, siempre puede cambiarla. La deformación más grotesca de este asunto es que el Estado tienda a convertirse, como de hecho ha sucedido, en un proveedor de moral, de modo que muchos han llegado a sostener la tesis, absurda para cualquiera que piense un poco a fondo en el asunto, de que la única moralidad posible es la obediencia a la ley positiva del Estado, lo que no es sino, a mi modesto entender, que una legitimación del totalitarismo no menos peligroso y nocivo porque se presente bajo un manto suave y amable. El Estado que ahora conocemos, se ha convertido, en la práctica, en una supuesta autoridad moral, esto es no se limita a dictar normas externas, sino que pretende determinar nuestra conciencia indicándonos lo que está bien y lo que está mal, también en el aspecto moral. Tal Estado, en cierto sentido, se convierte en un poder rotundamente antidemocrático, porque debieran ser los ciudadanos los que dijeran lo que se debe hacer, y no al revés. Puede decirse, por tanto, que la *libertad de los modernos* ha durado relativamente poco, porque estamos frente a un Estado que prohíbe y ordena, un Estado muy moralizante e intervencionista, cosa que solo ha sido posible porque se ha minimizado la *poliarquía*, la división y separación de poderes, (el poder ejecutivo controla al legislativo y al judicial y todo está bajo el control de los partidos), lo que nos ha hecho olvidar que, como ya dijo Montesquieu, el poder tiende a corromperse siempre, y, como comentó posteriormente Lord Acton, el poder absoluto corrompe absolutamente, es decir, siempre y a fondo. Desafortunadamente, para muchos contemporáneos, la idea de libertad en política ha dejado de ser la libertad de decidir, para ser sustituida por el

permiso para que el Estado tome cualquier clase de decisiones por nosotros¹⁷. Este es un fenómeno que ha sido más intenso en Europa que en América, tal vez porque, como observó Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*, la religión, que en Europa, y no digamos en España, ha aparecido siempre como un poder, en América ha sido, sobre todo, un garante de la libertad de conciencia del individuo; en Europa ciertos partidos han pretendido convertirse en una nueva iglesia autoritaria, y en España han tenido mucho éxito porque estamos muy bien entrenados para obedecer, diga lo que diga la leyenda acerca de nuestro individualismo y nuestro quijotismo: aquí, el verdadero modelo popular de conducta ha sido siempre Sancho Panza, muy buena gente, sin duda, pero no un modelo de valor ni de audacia.

2. La Ética material de los valores

La teoría de los valores es una teoría ética que, con independencia del juicio que merezca, ha tenido un gran éxito de público. Se trata de una filosofía que ha conseguido, tal vez sin pretenderlo, una cierta simplificación de la problemática moral y, en consecuencia, una peculiar popularidad. Son varias las razones que ayudan a entenderlo. En primer lugar, su gran promotor, el filósofo alemán Max Scheler pretendía fundar una doctrina, en cierto modo, contraria a la de Kant, si la ética kantiana es una ética formal la ética de Scheler, a la que llamó ética material de los valores, pretende no serlo, ser material, concreta. En segundo lugar, la idea de valor estaba muy extendida por razones ajenas a la Ética y se podía entender con cierta facilidad lo que había de ser un valor ético si era también fácil entender lo que era un valor estético, científico, artístico o económico. El que los valores fueran materiales, según Scheler, hay que entenderlo en el sentido de que, según el filósofo, los valores *no son sino que valen*, lo que, de alguna manera, evitaba la objeción de Hume conforme a la cual no se puede pasar del *ser* al *deber*. Esta caracterización de la realidad del valor supone una apuesta por la objetividad de los valores y, por tanto, una cierta manera de simplificar las decisiones éticas (que pudieran ser casi tan simples como las económicas). Por último, el hecho de que existiera la tendencia a confundir las normas positivas con criterios éticos, las leyes con el bien moral, sin más, también favorecía la buena recepción de esta doctrina.

Scheler sostiene una teoría muy general sobre diversos tipos de valores: valores del gusto, vitales, espirituales, estéticos, jurídicos, intelectuales, religiosos y, finalmente, los valores morales. Su tesis distingue entre los valores, que se presentan de un modo directo e inmediato a la persona, y los bienes, que son sus portadores circunstanciales. Los valores son objetivos,

¹⁷ Recuerden, por ejemplo, un spot literalmente orwelliano de la Dirección general de tráfico en que se decía, con tono de lamento: "No podemos conducir por ti".

están estructurados, y poseen una polaridad, esto es, son positivos o negativos. Entre los valores, que, ya queda dicho, pueden ser de muy distinto tipo, existe una jerarquía que hace que unos sean inferiores o superiores a otros.

Los valores morales son un tanto distintos al resto porque, en realidad, no poseen portadores, son valores puros. Su realización es más bien indirecta a través de la acción moral, de manera que una conducta éticamente valiosa es la que realiza los valores éticos fundamentales. La doctrina scheleriana, ha influido notablemente en la existencia de los códigos éticos, normas deontológicas¹⁸, que han recibido un notable impulso al crecer la legislación aplicable a las profesiones que, como la medicina o la abogacía, se habían considerado tradicionalmente profesiones liberales, aunque su origen esté fundamentalmente en el tráfico jurídico y en las demandas judiciales frente a los supuestos errores de este tipo de profesionales.

3. Los códigos éticos

Un código ético, o deontológico¹⁹, es un documento, aprobado por algún colectivo o instancia que representa a un determinado tipo de profesionales o de personas que comparten una dedicación, y que trata de sistematizar las normas y valores por los que se supone se debe regir su actividad en tanto que miembros de ese grupo. En general se consideran ejemplos de *autorregulación*, puesto que la adopción de un código evita que ese tipo de normas pueda ser dictado desde fuera del colectivo que se autorregula, y en ese sentido es una manera de defender la autonomía y la libertad de actuación, dentro de esos límites, del grupo afectado.

Una función esencial que cumplen los códigos éticos es la de defender a los que actúan bajo su amparo de las demandas de sus clientes, pacientes o de los usuarios de sus servicios. Naturalmente, los códigos solo pueden regular aquellos aspectos de la conducta de los afectados que no estén específicamente regulados por una ley civil que siempre tiene un carácter de obligación superior.

Junto con el aspecto defensivo, los códigos suelen cumplir una cierta función de uniformización de los estilos de trabajo de los profesionales afectados y pretenden potenciar los niveles de calidad, exigencia y honorabilidad ligados al ejercicio de la actividad afectada. Con frecuencia, si la ley lo permite, los

¹⁸ Deontología (del griego δέον "debido" + λόγος "Tratado") es un término introducido por Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, y se usa, sobre todo, para hacer referencia al sistema de normas que suelen fijar determinados colegios profesionales en relación con sus responsabilidades específicas en los campos de su especialidad.

¹⁹ La única razón por la que se usa más frecuentemente el término *deontológico* que *ético* es que la tontería está muy extendida, y mucha gente cree que una palabra más larga y menos común es, por ello mismo, más técnica y respetable; pasa mucho entre la gente que no sabe gran cosa, y que ignora el origen de las palabras, además de las reglas de astucia que rigen su uso retórico. Recuérdese lo que se dijo a comienzos de curso sobre la diferencia entre *ética* y *moral*.

códigos regulan las formas de ejercer una profesión, y pueden servir para otorgar a los que presiden los colegios profesionales la facultad, si la ley lo contempla, de regular la entrada y la permanencia de un determinado profesional en el grupo, admitiéndole o expulsándolo del colegio profesional, o del órgano que en cada caso cumpla la función de regular el ejercicio de la actividad regulada por el código. Esta clase de instituciones es quien, comúnmente, se encarga de vigilar el cumplimiento del código y de establecer las sanciones que se puedan aplicar en los distintos casos de incumplimiento de las normas profesionales.

Los códigos éticos, o deontológicos, son, en suma, intentos de listar de manera sistemática las normas de carácter moral aplicables específicamente en un determinado campo. Desde el punto de vista moral, los códigos éticos son ejemplo de una pretendida autonomía moral de un colectivo, pero, al tiempo, representan para cada sujeto particular afectado una norma externa que le obliga y contra la que, cabe pensar, al menos, que pueda estar obligado a actuar alguna vez en función de su conciencia moral, si bien, lógicamente, ese no será el caso más corriente. Piénsese, por ejemplo, que en la medida en que tienen, frecuentemente, una función defensiva de una determinada profesión se prestan, a ser usados como arma de un cierto corporativismo que pueda ser incluso repugnante desde un punto de vista moral independiente, es decir ajeno a los intereses del grupo profesional. Así pues, desde el punto de vista de la autonomía que expresan, son autónomos en cuanto el colectivo tiene una cierta personalidad moral, pero son heterónomos desde el punto de vista de cada persona. Piénsese que también la mafia tiene su código ético, si me permiten la ironía, pero seguramente no es un gran deber moral el seguirlo a rajatabla.