

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

DESCLÉE

# ÉTICA DE LA VIDA BUENA



colección  
**ÉTICA APLICADA**





# **Ética de la vida buena**



**Leonardo Rodríguez Duplá**

# **Ética de la vida buena**

*Colección*  
**ÉTICA APLICADA**

Desclée De Brouwer

© 2006, LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

© 2006, EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A.

Henao, 6 - 48009

[www.edesclée.com](http://www.edesclée.com)

[info@edesclée.com](mailto:info@edesclée.com)

ISBN: 84-330-2077-3

Depósito Legal: BI-1642/06

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

*A la memoria de mi padre*



# Índice

<b>Prólogo</b> .....	13
<b>Capítulo 1. La vida filosófica</b> .....	15
1. El amor a la sabiduría .....	15
2. El filósofo y los especialistas .....	19
<b>Capítulo 2. Los géneros de vida</b> .....	23
1. La exaltación de la vida filosófica .....	24
2. La reivindicación de la vida política .....	31
3. La analogía de la felicidad .....	34
4. Apéndice sobre la vocación .....	39
<b>Capítulo 3. Crítica del reduccionismo en ética</b> .....	45
1. El carácter reduccionista de la ética civil .....	47
2. La concepción estática de la ética civil .....	49
3. La concepción dinámica de la ética civil .....	51
4. La experiencia histórica .....	53
5. La prioridad estratégica .....	55
6. Los límites de la razón .....	59

<b>Capítulo 4. Eclipse y recuperación del problema de la vida buena</b> . . . . .	63
1. Antecedentes de la crítica moderna del eudemonismo . . . . .	64
2. El punto de inflexión . . . . .	67
3. Virtud y felicidad . . . . .	71
<b>Capítulo 5. Sobre el fundamento de los derechos humanos</b> . . . . .	79
1. Qué son los derechos humanos . . . . .	81
2. Cuáles son los derechos humanos . . . . .	83
3. Fundamentaciones insuficientes . . . . .	88
4. La dignidad humana, fundamento de los derechos del hombre . . . . .	92
<b>Capítulo 6. ¿Se ha vuelto anacrónica la ética cristiana?</b> . . . . .	97
1. Secularización y poscristianismo . . . . .	97
2. Algunos rasgos definitorios de la ética cristiana . . . . .	102
3. La impugnación de la ética cristiana . . . . .	111
4. La crítica comunitarista de la razón ilustrada . . . . .	115
<b>Capítulo 7. El final de la utopía</b> . . . . .	123
1. La utopía moderna . . . . .	124
2. La emancipación de la naturaleza . . . . .	127
3. La emancipación de la tradición . . . . .	132
4. La emancipación del poder . . . . .	136
<b>Capítulo 8. ¿El fin justifica los medios?</b> . . . . .	143
1. Teleologismo y deontologismo . . . . .	143
2. El caso del periodista Wallraff . . . . .	146
3. Crítica del teleologismo . . . . .	149
4. Nuevas razones contra el teleologismo . . . . .	153
5. ¿Vetos absolutos? . . . . .	156

<b>Capítulo 9. La pena de muerte</b> .....	163
1. Presupuestos .....	164
2. Argumentos a favor de la pena de muerte .....	166
3. Argumentos en contra de la pena de muerte .....	170
<b>Bibliografía</b> .....	177



## Prólogo

La tradición filosófica occidental enseña que el hombre está hecho para el bien; sólo que él no sabe de entrada en qué consiste ese bien ni cómo buscarlo.

Podríamos hacer caso omiso de esta vieja doctrina si no fuera porque nuestro corazón la corrobora a cada paso, a cada latido. Vivimos paradójicamente agitados por una inquietud agustiniana, por la sensación de pérdida de un bien apenas barruntado. Lo echamos de menos sin conocerlo; sentimos añoranza de él pese a no haberlo gustado.

Nada más natural que intentar subsanar esta ignorancia inicial nuestra, identificar el bien que sacie nuestro más íntimo anhelo. “No es cuestión pequeña –asegura Platón en *La república*–, se trata de cómo debemos vivir”. La ética filosófica es precisamente el saber que intenta despejar esta incógnita. Y puesto que la reflexión ética nace de una inquietud profundamente sentida, la filosofía no es un lujo, sino una necesidad estricta. Lo cual quiere decir que la filosofía forma parte de ese bien que la ética, como teoría de la vida buena, se afana por encontrar.

Pero esta conclusión ha de ser matizada. Las sociedades humanas necesitan la filosofía, claro que sí, pero esto no significa que todos sus miembros hayan de dedicarse en cuerpo y alma a esta

tarea absorbente. Existen, sin duda, otras vocaciones capaces de colmar la medida humana. No se trata aquí, por tanto, de reclamar privilegio alguno para la filosofía, sino sólo de reivindicar su dignidad propia, y más en particular su capacidad para decir una palabra iluminadora sobre “el modo como hemos de vivir”.

Pero no todos lo entienden así. Si no me equivoco, hoy se registra una fuerte tendencia reduccionista en la ética filosófica. Por un lado, estamos inmersos en la última fase del largo proceso histórico de restricción progresiva del objeto de estudio de esta disciplina. Si la ética fue en sus orígenes griegos teoría de la vida buena, amplios sectores de la ética contemporánea la entienden casi exclusivamente como teoría de la justicia, como estudio de las reglas que hacen posible la convivencia en una sociedad pluralista, favoreciendo de este modo su absorción en el derecho. Por otro lado, se excluye programáticamente de la ética la consideración de sus implicaciones cosmovisivas, sean de naturaleza metafísica o religiosa. De este modo, tras haber jibarizado el objeto de la ética, se ha procedido a cortar los lazos que lo unían a otras dimensiones de la existencia y, por tanto, a otras disciplinas.

El autor de este libro está persuadido de la necesidad de volver a plantear, en toda su extraordinaria complejidad, la pregunta por la vida buena. En este libro se señalan algunas direcciones en las que sería preciso avanzar para cumplir ese objetivo. Pero una cosa es mostrar el camino y otra recorrerlo. Aunque cierta vehemencia y hasta rotundidad en el tono pueda sugerir por momentos lo contrario, el autor es muy consciente del carácter tentativo de cuanto aquí propone.

L.R.D.

# 1

## La vida filosófica

### 1. El amor a la sabiduría

Uno se vuelve filósofo el día en que descubre que ignora cuál es el sentido de su vida y se resuelve a buscarlo sistemáticamente por el camino de la razón.

Hasta entonces había vivido de las opiniones recibidas: creía lo que por término medio se cree, hacía lo que se hace, gozaba como se goza, incluso se rebelaba en ocasiones como y contra lo que uno suele rebelarse. Arropado por la tradición, sostenido por los valores y las pautas de conducta del grupo, traído y llevado por las modas, su existencia transcurría con relativa placidez.

Pero un buen día –¿de veras fue un día bueno?– siente con estremecimiento que el suelo de creencias que hasta entonces le había sostenido se abre bajo sus pies. Sus convicciones de siempre se le han vuelto repentinamente extrañas. Antes eran tan evidentes que ni siquiera había reparado en ellas. Ahora se le ha ocurrido preguntar por su razón de ser y, al no encontrar respuesta satisfactoria, esta pregunta ha llevado a otra y ésta a otra más... ¡Pobre hombre, ya no está seguro de nada! El mundo en el que antes vivía ha resultado ser un gigantesco escenario, un decorado de teatro donde nada es lo que parece.

Son distintas las causas que llevan a los hombres a formular la primera y, según parece, fatídica pregunta. Unas veces son factores ambientales (convulsiones sociales, crisis de valores, encuentros de culturas heterogéneas) los que nos confrontan con la cuestión del sentido último de las cosas. Otras veces son experiencias límite del propio individuo las que funcionan como acicate del pensamiento: el tedio, el amor, la conmoción de la adolescencia, la vecindad de la muerte propia o ajena. En otras ocasiones, en fin, es el encuentro más o menos fortuito con quienes nos han precedido en el camino de la sabiduría lo que nos arranca de la inercia del vivir olvidado de sí.

El primer paso para hacerse filósofo, decíamos, consiste en reconocer la propia ignorancia. Uno ya no puede aceptar los cómodos mitos con que la sociedad procura calmar su ansiedad, pero tampoco está en condiciones de sustituirlos por otros más convincentes. “Sólo sé que no sé nada”, confesaba abiertamente Sócrates, modelo de filósofos. Entiéndase bien, Sócrates sabe en realidad bastantes cosas, por ejemplo que va descalzo, que su mujer tiene mal genio o que algunos de sus conciudadanos no le quieren bien. Pero su profesión de ignorancia no se refiere a estas cosas que él considera secundarias, sino a las que verdaderamente le importan: no sabe en qué consiste la excelencia humana ni cómo adquirirla, no sabe en qué consisten la piedad o la belleza, ni sabe, sobre todo, cuál es la naturaleza de los dioses o qué le espera después de la muerte. Aunque a Sócrates lo condenaran a beber la cicuta por sabio (es decir, por experto precisamente en *estas* cuestiones), nunca pretendió serlo.

Si el primer paso en el camino de la filosofía consiste en reconocer la propia ignorancia en lo que atañe a las cuestiones más graves, el segundo consiste en advertir que tal situación es verdaderamente intolerable y, en consecuencia, decidirse a salir de ella. Para el filósofo es una cuestión de responsabilidad. Él no puede seguir viviendo a expensas de lo que a su alrededor “se piensa”, no puede fingir por más tiempo que ya tiene respuesta para las preguntas que

más queman. Vivir así sería vivir de prestado, vivir enajenado, vivir en la mentira; equivaldría a no vivir de veras. ¡Con razón llamaba Spinoza a la existencia filosófica “la vida verdadera”!

El filósofo quiere conocer el porqué de las cosas, y sobre todo el porqué de su propia existencia. Adivina que la tarea no va a ser fácil, pero cobra ánimos al advertir que ya ha logrado un cierto progreso: aunque todavía no posea la sabiduría (ya hemos visto que se confiesa ignorante), al menos tampoco cree poseerla. Su situación es preferible a la de quienes todavía siguen sumidos en el sopor de la existencia acrítica, prefilosófica. Ocupa, en efecto, una posición intermedia: no es del todo sabio ni del todo ignorante. Y sólo él lleva con propiedad el nombre de filósofo, “amante de la sabiduría”, pues, como ya observara Platón, no anhelan la sabiduría ni los sabios, que ya la poseen, ni menos aún los completos ignorantes, que ni siquiera la echan en falta.

La sabiduría es lucidez perfecta, conocimiento seguro de lo que de verdad importa. La herramienta con la que el filósofo tratará de conquistar esa lucidez admirable es la razón. Entiéndase bien: la razón individual del propio filósofo. Él no puede reconocer autoridad a ninguna opinión que no venga avalada por argumentos convincentes. Y en todos los casos habrá de ser *él mismo* quien examine esos argumentos y se cerciore de su validez. El filósofo no puede delegar en nadie. En particular, no puede apelar a la autoridad de una tradición o de una ideología recibida. Se ha dicho que darse a la filosofía es incorporarse a la ya antigua tradición de los que han decidido vivir sin tradición.

Y no bastará con una incorporación pasajera, de la que pudiéramos darnos de baja en cualquier momento sin merma de lo hasta entonces ganado. La filosofía es tarea de toda una vida, no veleidad de unas horas. Para comprobar que así es, basta con meditar con alguna seriedad en cualquiera de los problemas clásicos de la filosofía: ¿existe Dios?, ¿tiene un sentido la historia de la humanidad?, ¿cuál es el origen del mal?, ¿puedo llegar a saber algo –algo verdaderamente

interesante, se entiende— con plena certeza? No sólo echaremos de ver rápidamente que cada una de estas cuestiones reviste una gran dificultad intrínseca, sino que también comprobaremos que todos esos interrogantes están conectados entre sí, de suerte que la respuesta que demos a cada uno de ellos depende decisivamente de la respuesta que demos a muchos otros. El ideal de la filosofía es, por tanto, el de llegar a ser un saber sistemático. Su división en distintas ramas o especialidades (metafísica, lógica, ética, estética, etc.) obedece sobre todo a razones de tipo pedagógico o incluso de tipo administrativo, no a exigencias de la cosa misma. En filosofía no cabe la división del trabajo, pues nadie puede delegar en los otros la tarea de ver con sus propios ojos una parcela de lo que verdaderamente importa.

Y no se trata sólo de acceder a ciertas verdades importantes y captar además su conexión, sino que deseamos adquirir sobre cada una de ellas el mejor conocimiento posible, el menos expuesto a las asechanzas del escepticismo. Esto obliga a una revisión permanente de los resultados alcanzados con anterioridad; a un interrogar cada vez más exigente, más radical y más profundo. Por eso la disposición al diálogo con quienes piensan de otro modo suele ser indicio de una actitud filosófica, mientras que en el deseo de canonizar como definitivas ciertas verdades, hurtándolas al examen crítico, hemos de ver la renuncia implícita al ideal de la filosofía.

Todo cuanto llevamos dicho acerca de la naturaleza de la existencia filosófica abona la idea de que este género de vida exige en quien lo practica una considerable dosis de audacia. La divisa ilustrada “*Sapere aude!*” encierra profunda sabiduría. Hace falta mucho coraje, en efecto, para entregarse a una tarea de tal magnitud y dificultad; para superar el vértigo existencial desencadenado por un examen implacable que pone en tela de juicio hasta nuestras convicciones más arraigadas; para enfrentarse a un medio social muchas veces adverso, que considera locos o malvados a quienes, atacados por la “funesta manía de pensar”, se atreven a criticar las macizas evidencias en que se funda la existencia colectiva; para nadar contra la

misteriosa corriente que arrastra incesantemente a nuestra naturaleza en la dirección del olvido, del sopor, de la irresponsabilidad.

Pero no todo es sacrificio en la vida del filósofo. Antes bien, su perseverancia en el amor a la sabiduría se ve premiada por una honda experiencia de libertad. Y es que la verdadera libertad, la única que merece ese nombre, es inseparable del conocimiento de la verdad. Sólo quien abre los ojos y cobra clara conciencia de su situación, quien renuncia a enajenar su pensamiento en lo que “se piensa”, quien busca denodadamente la verdad, sólo ése ha tomado las riendas de su propia existencia y es libre, libre de verdad.

## 2. El filósofo y los especialistas

No faltará quien piense que el filósofo cuyo retrato venimos trazando no es a fin de cuentas más que un alucinado, un pobre hombre privado de todo sentido de la realidad. Los intereses del filósofo son tan ajenos a los del común de los mortales, su actitud ante la vida tan extravagante, que cabe recelar en él un inconfesable prurito de originalidad, o acaso el resentimiento propio del inadaptado. Después de todo, el resto de los humanos soluciona sus problemas sin tantos aspavientos, y cuando esos problemas son particularmente difíciles, acude al especialista. Si el filósofo tuviera unos gramos de sentido común o al menos de modestia, haría otro tanto.

En realidad, el filósofo ya ha llamado a las puertas de todos los especialistas. Habló con el asesor financiero, el cual le indicó amablemente cómo hacer para acrecentar su fortuna, pero quedó desconcertado cuando nuestro filósofo le preguntó lo que de veras le importaba saber: qué sentido tiene afanarse por el dinero —o por cualquier otra cosa— si después de todo tenemos que morir. Se entrevistó también con un médico, que le recetó unas pastillas para combatir el insomnio, pero no le supo decir si la salud ha de ser conservada a cualquier precio, o si por el contrario hay cosas que valen

más que la misma vida. Fue a ver a un célebre político, que se apresuró a encarecer el programa de su partido, pero pareció desorientado cuando su interlocutor le preguntó si la igualdad es tan importante como la libertad.

Pero con quien más largamente dialogó el filósofo fue con un religioso. Aquel hombre resultó tener muchas cosas interesantes que decir acerca de Dios, el alma humana, el sufrimiento y el sentido de la vida y la muerte del hombre. Y no dejó de mencionar que casi todos los grandes pensadores han sido creyentes, lo cual es verdad. El filósofo escuchó con gran interés al hombre de Dios y se dejó inundar el alma de aquella vieja sabiduría. Pero no dejó de observar que ni la fe más acendrada exime al creyente de la tarea de pensar. Después de todo, tradiciones religiosas hay muchas y muy distintas, y no parece sensato dejar en manos del azar familiar o social la adhesión a una de ellas más bien que a otra. Incluso dentro de una misma tradición religiosa se dan a menudo distintas interpretaciones y estilos confesionales entre los que uno tiene que elegir, si es que de verdad le importa aquello en lo que dice creer, y para elegir no hay más remedio que pensar. La historia ha enseñado a los hombres, a menudo por medio de experiencias muy dolorosas, cuánto peligro encierra la actitud fideísta de quienes tratan de purgar la práctica religiosa de todo elemento de crítica racional. Frente a tales tentaciones, la filosofía afirma que pensar la fe es una manera de honrarla. El filósofo y el hombre de Dios quedaron amigos.

Pero quienes animaban al filósofo a pedir hora en el especialista tal vez no pensaban en un economista o en un galeno, ni menos todavía en un hombre de Dios, sino en el que hoy pasa por ser el sabio por antonomasia: el científico. ¿No se encarga la ciencia con admirable eficacia de ir desentrañando la estructura última de la realidad? ¿No es ella la que ha hecho posibles los asombrosos progresos de la técnica moderna, de los que hoy se beneficia la humanidad entera? Mientras la filosofía sigue enredada en los mismos problemas de que se ocupaba hace dos mil quinientos años, la ciencia y la téc-

nica avanzan con paso seguro por el camino de la definitiva emancipación de la humanidad. La ciencia es, pues, la verdadera sabiduría. En ella se fundan y de ella reciben toda su autoridad los saberes que hoy manejan los especialistas: la medicina, la psicología, la economía. Incluso la religión debería ser científica o no ser, como ya pensara Comte. Lo que debería hacer el filósofo, si de verdad quiere alivio para sus cuitas, es abandonar la filosofía y hacerse discípulo de alguno de esos grandes gurús de nuestra sociedad que son los científicos.

Pero al filósofo que de veras lo sea esta oferta no le parecerá tentadora. Él reconoce gustoso los grandes beneficios que el conocimiento científico-técnico ha reportado a la humanidad, y siente vivo agradecimiento hacia quienes los han hecho posibles. Pero le parece sencillamente ingenuo identificar ciencia y sabiduría.

Para empezar, las ciencias se han desarrollado de tal manera en los dos últimos siglos que ya ningún científico puede conocer y cultivar más que una pequeña parcela de su disciplina. Las demás parcelas le resultan extrañas, por lo que la idea que se hace del conjunto de la disciplina es más bien borrosa, por no hablar de la idea que se hace de las disciplinas científicas distintas de la propia. En materia de ciencia, el científico lo ignora casi todo. Es el fenómeno del especialismo, tantas veces descrito. Hoy nadie conoce “el estado de la cuestión” de toda una disciplina, menos aún de la ciencia en su conjunto. La tan invocada razón científica es en verdad la razón de nadie. Éste es el problema. Nuestro filósofo anhela ver la verdad con sus propios ojos, captarla con su propia razón, pues está convencido de que sólo la lucidez, el contacto en primera persona con la verdad, hace posible una existencia auténtica.

Para colmo, la ciencia, con ser utilísima en otro sentido, no se plantea nunca las cuestiones que más preocupan a la filosofía. La ciencia no habla de la existencia de Dios, ni del destino del alma, ni de la frontera que separa el bien del mal. ¿Cómo podría la ciencia sustituir a la filosofía, si en vez de solucionar sus problemas pasa de largo ante ellos?

Por lo demás, la imagen popular de la ciencia –responsable en buena medida de la beatería con que la trata la opinión pública– difiere mucho de la ciencia tal como se cultiva en los laboratorios. El historiador de la ciencia Thomas Kuhn nos ha enseñado que el progreso de la ciencia no es un proceso lineal, en el que una lenta acumulación de conocimientos nos vaya acercando a la verdad. La sustitución de un paradigma científico por otro no obedece a la refutación del primero de ellos, piensa Kuhn, sino a criterios externos al propio proceso científico (criterios sociales, económicos, incluso personales). La ciencia no tiene que ver con la verdad, sino que se rige por criterios pragmáticos. Pero si esto es así, ¿tiene sentido llamar sabiduría a la ciencia?

Mencionemos por último que el desarrollo científico posee una dinámica propia (y anónima) que lo empuja a objetivar zonas cada vez más extensas de la realidad. De suyo esta tendencia es imparabile, por lo que antes o después la ciencia termina haciendo presa en el sujeto que la practica. Tal es la ambivalencia del método científico: unas veces reporta impagables beneficios al ser humano, otras se vuelve contra él. Ahí están, como botón de muestra, las espeluznantes perspectivas que abren las nuevas técnicas genéticas de clonación; o el daño irreparable a biosfera causado por la industria moderna. Ciertamente, la actividad científico-técnica ha de someterse a criterios morales. Pero es evidente que esos criterios no los proporciona la misma ciencia. La filosofía, en cambio, los examina desde hace milenios.

## 2

### Los géneros de vida

La pregunta por el sentido y el valor de la vida filosófica existe, posiblemente, desde que hay hombres entregados a la tarea de pensar. La vida de conocimiento difiere demasiado del resto de las vidas como para que el filósofo se haya creído nunca dispensado del deber de justificarla ante los demás y ante sí mismo. Pero si la pregunta ha estado presente en todas las épocas, tal vez en ninguna haya ocupado un lugar tan prominente como en la Antigüedad griega y romana. Es normal que haya sido así, pues nunca ha estado el pensamiento tan dominado como entonces por la cuestión de la vida mejor para el hombre.

El contrapunto lo ofrecen en este caso aquellos sectores del pensamiento moderno que han recibido con mayor intensidad el influjo de la filosofía práctica kantiana. Según Kant, no es posible elaborar una doctrina de la felicidad universalmente válida, pues la felicidad consiste en la satisfacción de las inclinaciones y éstas son distintas para cada individuo (KANT, 1994, 54 ss.). La única dimensión universal del fenómeno moral es el deber, que, como es sabido, ocupa el lugar central en la ética kantiana.

La tradición moderna heredera de este planteamiento ha estrechado aún más el ámbito de la moralidad al prescindir de los debe-

res hacia uno mismo, que en Kant desempeñaban un importante papel y que dejaban una puerta abierta al tratamiento de la vida de conocimiento en el marco de su filosofía práctica (recuérdese que Kant reconoce como deber el cultivo de los talentos del espíritu). La conducta moral se confina para muchos en el respeto de las normas sociales que garantizan la convivencia pacífica. En el dominio de la vida privada, en cambio, no existirían normas de conducta objetivas, sino sólo preferencias subjetivas. La opción por la vida filosófica sería tan razonable o legítima como cualquier otra: cabe describirla, pero no tiene sentido intentar justificarla.

Las páginas que siguen parten del convencimiento de que nos hallamos ante una gran cuestión, y no sólo desde la perspectiva de la historia de las ideas, en la que la pregunta por la vida filosófica ocupa un lugar muy importante, sino sobre todo desde la óptica de nuestra propia existencia individual de seres libres que han de determinar cómo quieren vivir. Aunque el método elegido consista en un intento de reconstrucción del destino sufrido por el ideal de la vida de conocimiento en la obra de tres grandes filósofos antiguos (Platón, Aristóteles y Cicerón), el interés que ha inspirado este trabajo no es predominantemente historiográfico. Esto resultará patente en el último apartado, donde se sopesarán críticamente las enseñanzas de esos pensadores, así como en el breve apéndice dedicado al tema de la vocación.

## **1. La exaltación de la vida filosófica**

Los filósofos antiguos abordaron la cuestión de la vida intelectual de manera memorable. En los diálogos platónicos, por ejemplo, aparece una y otra vez. La figura de Sócrates, que pasa toda una noche en pie y a la intemperie sumido en su meditación durante la campaña de Potidea, proyecta su sombra sobre las siguientes generaciones de pensadores. En *El banquete* y en el *Fedro* se encarece sin límites

la vida de conocimiento y en especial la experiencia contemplativa que la corona. En el *Gorgias*, Sócrates asume la defensa de la vida filosófica frente a su impugnación por el feroz Calicles, que la juzga impropia de un varón de provecho. Pero el texto platónico que más ha condicionado la reflexión posterior sobre la vida intelectual ha sido sin duda *La república*. En el libro noveno de esta obra Platón distingue tres géneros de hombres: el filosófico, el ambicioso y el avaro (cf. 581c). Esta clasificación se funda en la concepción tripartita del alma humana: en el filósofo predomina el elemento racional del alma, en el ambicioso el elemento irascible y en el avaro el concupiscible. El interés de Platón se centra en averiguar cuál de estos hombres es más feliz. Con este fin se hace necesario comparar los placeres que caracterizan la vida de cada uno de ellos. El avaro vive entregado a las concupiscencias de la carne y a la obtención de riquezas, que son el medio que le garantiza el disfrute de esos placeres. Los placeres del ambicioso son los que acompañan al mando, la victoria y en general a cuanto proporciona honores en la vida pública. El filósofo, por su parte, se complace en conocer la verdad y en seguir aprendiendo.

La dificultad de la tarea de averiguar cuál de estos hombres sea más dichoso se ve aumentada por el hecho de que los tres se declaran felices cuando alcanzan el objeto de su deseo y en nada envidian a los que viven de otra manera. Sin embargo, Platón no reconoce igual valor a todos los testimonios, y en esto se muestra coherente con lo que en otros muchos lugares ha dejado escrito acerca del bien del hombre. En efecto, una tesis básica del eudemonismo platónico dice que es posible e incluso frecuente que el hombre viva engañado y cifre su felicidad en bienes aparentes. Quien incurre en este error estimativo se condena de antemano a la desdicha, pues para ser feliz no basta con lograr la satisfacción de los deseos, sino que es preciso que se trate de deseos adecuados. ¿Adecuados en qué sentido? En el sentido de ser conformes con el querer fundamental, inconsciente, que, por naturaleza, tiene tensada el alma humana hacia un bien que ella muchas veces ni siquiera concibe

(RODRÍGUEZ DUPLÁ, 2001, pp. 221-224). La filosofía está llamada a ilustrarnos acerca del contenido de ese bien. Su principal enseñanza consiste en mostrar que la justicia es condición indispensable de la felicidad. Por eso en el *Gorgias* el tirano es presentado como el hombre desdichado por antonomasia (472d). Además, este artífice de su propia desgracia es, paradójicamente, quien menos poder tiene en la ciudad, pues siempre hace lo que en el fondo no quiere, es decir, lo que no quería hacer si fuera más lúcido (466a-469e).

Pero volvamos a *La república*. Platón resuelve la discrepancia entre los tres géneros de hombres acerca de cuál de ellos es más dichoso mostrando que sólo el filósofo habla con conocimiento de causa. Al igual que los demás hombres, también él ha experimentado desde niño los placeres sensuales. Por otra parte, ha gustado el placer de los honores que la sociedad rinde no sólo a los ricos y a los poderosos, sino también a los sabios. El ambicioso y el avaro, en cambio, no han gozado nunca los placeres de la contemplación filosófica. La opinión del filósofo es, por tanto, la única que ha de ser tomada en cuenta. Él es el más feliz, seguido a considerable distancia por el ambicioso. La vida del avaro, en cambio, es juzgada brutal y despreciable.

Este parecer se ve confirmado en las páginas siguientes (583b-587a) desde una perspectiva metafísica. Puesto que la ciencia se ocupa de las ideas eternas y éstas tienen más realidad que las cosas sometidas a cambio, los placeres suscitados por la ciencia son los que se gozan más real y verdaderamente. En cambio, los placeres provocados por los alimentos de la tierra van siempre mezclados de dolor, son meras apariencias de placer.

¿Significa esto que sólo el filósofo puede aspirar a la felicidad, pues sólo él es capaz de la contemplación intelectual, mientras que el resto de los hombres carga con un pecado original que los condena a llevar una existencia miserable? En modo alguno. Recuérdese que para Platón la felicidad estriba en la armonía psíquica, es decir, en la correcta subordinación de las partes del alma: la parte racional

ha de dominar a la concupiscible, aliándose para ello con la parte irascible. El común de los mortales no es capaz de lograr por cuenta propia esta armonía psíquica, pues sus pasiones son demasiado fuertes y se rebelan a cada paso. Precisamente por ello Platón los coloca bajo la férula del filósofo gobernante. La polis platónica está diseñada de suerte que todos puedan ejercer el control racional de las pasiones: unos, los filósofos, por ser por naturaleza eminentemente racionales y haber sido convenientemente adiestrados; otros, guerreros y artesanos, por obedecer hasta en los mínimos detalles de la vida el poder omnímodo de los guardianes. Es cierto que este sometimiento no habilita a los gobernados para el ejercicio de la contemplación filosófica en la que consiste la dicha suprema para el hombre, pero les hace partícipes del elemento “divino y racional” (590d) y, en esa medida, también felices. De este modo, la felicidad que más merece ese nombre, la propia de la vida intelectual, es encarecida por Platón no sólo por su valor intrínseco incomparable, sino también por su utilidad social.

El influjo de este planteamiento platónico en Aristóteles es evidente. En estricta correspondencia con los tres tipos de hombres del libro noveno de *La república*, en el libro primero de la *Ética a Nicómaco* se distinguen tres géneros de vida: la voluptuosa, la política y la teorética (1095b17-19). Como ocurría con Platón, lo que a Aristóteles le interesa es averiguar cuál de ellas es la más conveniente para el hombre. La primera candidatura, la de la vida de placeres, es desechada rápidamente como más propia de animales que de seres humanos, si bien Aristóteles advierte con amargura que no es raro que la masa se deje llevar por este ideal, dado el mal ejemplo que a menudo ofrecen los poderosos. “Si los tiranos, por no haber gustado nunca un placer puro y libre, se entregan a los del cuerpo, no se ha de pensar por ello que éstos son preferibles: también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor” (1176b21-23).

Desechada la vida voluptuosa, quedan en pie las candidaturas de la vida política y la teorética. En los capítulos séptimo y octavo

del libro décimo de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles otorga a la vida teórica la palma de la felicidad. Este veredicto se apoya en el análisis de la felicidad llevado a cabo sobre todo en el libro primero de la obra. Dado que la felicidad es descrita allí como actividad virtuosa, nada tan lógico como afirmar que consiste en contemplación teórica, pues ésta es la actividad que ejerce lo más excelente que hay en nosotros, el *nous*, al que Aristóteles no vacila en calificar repetidamente de divino. Además, la vida teórica encierra placeres incomparables que, al tiempo que la acompañan, la estimulan. La actividad contemplativa es, a la vez, la más autosuficiente, pues el sabio apenas precisa de bienes materiales para efectuar su labor, ni le son imprescindibles los colaboradores. Este tipo de actividad también cumple la condición de ser amada únicamente por sí misma y no por el provecho que pudiera reportar, síntoma éste de que nos hallamos ante el fin último de la voluntad humana. ¿Y no se tiene por máximamente dichosos a los dioses, a quienes no cabe atribuir razonablemente otro género de actividad que no sea la contemplativa? A mayor abundamiento, cabe esperar de los dioses que amen y favorezcan a los hombres que se esfuerzan por asemejarse a ellos.

Como se ve, el parecer de Aristóteles es el mismo que Platón había expresado en *La república*: ambos están de acuerdo en otorgar la palma a la vida intelectual. Con todo, no debemos pasar por alto una novedad significativa en el caso de Aristóteles. A su juicio, el valor de la actividad teórica reside exclusivamente en ella misma, en su capacidad para hacer feliz la vida de quien la practica, “pues nada se saca de ella aparte de la contemplación” (1177b2-3). A diferencia de lo que hemos visto hacer a Platón, Aristóteles renuncia expresamente a movilizar, como segundo argumento a favor de ese género de vida, la utilidad pública. Antes bien, se complace en subrayar la inutilidad de la vida filosófica, que es preciosa por sí misma, por su semejanza con la actividad divina, y no por los resultados que de ella se sigan. Anaxágoras o Tales representan para Aristóteles la plenitud de la dicha humana. De ellos dice la gente “que desconocen

su propia conveniencia, y dicen de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos” (1141b5-8), sino los divinos. Ni que decir tiene que tales hombres parecen extravagantes al vulgo (1179a13-16).

Al insistir en el valor intrínseco de la vida de conocimiento no se pretende negar que sea provechoso para una ciudad contar con ciudadanos sabios. Sólo que este provecho lo concibe Aristóteles de modo muy diferente a como lo hace Platón en *La república*. A juicio de este último, el superior conocimiento de los sabios los capacita para ser óptimos gobernantes. Aristóteles, en cambio, sostiene que la sabiduría es específicamente distinta de la prudencia y, en consecuencia, niega la aptitud de los sabios para el gobierno.

Habida cuenta de la decidida preferencia de Aristóteles por la vida teórica, sería de esperar que la *Ética a Nicómaco*, que es precisamente un tratado sobre el bien del hombre, se ocupara más largamente de la descripción de ese género de vida. No es así. En vano buscaremos mayores precisiones fuera de las breves páginas del libro décimo antes mencionadas. Paradójicamente, la parte del león se la lleva en esta obra, con mucha diferencia, la descripción pormenorizada del *otro* género de vida que estaba en liza: la vida política.

¿Cómo explicar esta aparente incongruencia? Antes de abordar esta cuestión convendrá poner en claro qué se entiende aquí por vida política, pues si bien Aristóteles ha tomado de Platón la clasificación de los géneros de vida, su pensamiento político difiere considerablemente del de su maestro. Por vida política entiende Aristóteles la vida caracterizada por la práctica de las virtudes del carácter en el contexto de la convivencia ciudadana. Estas virtudes son descritas como hábitos que moderan las pasiones sometiéndolas al criterio de la razón. Pero dado que Aristóteles rechaza la identificación de razón teórica y razón práctica, no enajena en las solas manos de los filósofos la dirección de la conducta individual y colectiva, al modo de Platón, sino que postula para todo hombre libre la capacidad para adquirir la virtud de la prudencia, hábito intelectual pero práctico que

permite discernir la conducta adecuada en cada situación concreta. Por tanto, no es necesariamente el político de profesión quien tiene a la vista Aristóteles cuando se refiere a la vida política, sino el ciudadano medio virtuoso.

Pero volvamos a nuestra cuestión: si el género de vida superior es el intelectual, ¿cómo es que la *Ética a Nicómaco* se ocupa sobre todo del género político? Por varias razones, según creo. En primer lugar, las aptitudes humanas están desigualmente repartidas. Del mismo modo que sólo unos pocos poseen un extraordinario vigor físico o disfrutan de un excelente oído musical, es de suponer que sólo una minoría esté dotada para la vida teórica. Y de esta minoría, sólo algunos privilegiados disfrutan del ocio necesario para cultivar el conocimiento. Ahora bien, el problema práctico por excelencia: qué hacer con la propia vida, se plantea a todos los hombres sin distinción, posean o no posean aptitudes intelectuales extraordinarias. Por eso Aristóteles, que piensa que la *eudaimonia* es accesible a todos (*polykoinon*: 1099b18), se esfuerza por describir en sus cursos de ética el modo de vida que pueda colmar la existencia de la mayoría de los ciudadanos: la vida política. “¿No tendrá su conocimiento –pregunta– gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?” (1094a22-24). La vida política no es la mejor que cabe al hombre, si por hombre entendemos el género humano en su conjunto, pero sí es la mejor a la que pueden aspirar muchos de los individuos que componen ese género, en rigor la mayoría; y es genuina felicidad puesto que es un fin último querido por sí mismo, autosuficiente y placentero.

Hemos de tener presente, en segundo lugar, que el investigador entregado a la vida teórica es muchas otras cosas además de investigador. Pertenece a una familia, a un clan, a una ciudad, quizá también a una escuela filosófica. A diferencia de los dioses, no puede contemplar ininterrumpidamente, necesita del alimento, del reposo y en general “de las cosas necesarias para la vida” (1177a29-30). Sin duda las actividades diferentes de la contemplación ocuparán un

lugar subordinado en la vida del sabio, pero no por ello se verán anuladas. La vida del sabio se despliega, por tanto, en un contexto más amplio que el de la pura contemplación, y, justamente por ello, precisará en alguna medida, también él, de la práctica de las virtudes que se reúnen bajo el rótulo de vida política.

Mencionemos, por último, que la reflexión filosófica y en general la vida cultural de orden superior sólo pueden darse allí donde se ha alcanzado un considerable grado de desarrollo económico y social. Las virtudes de la vida política garantizan la estabilidad del marco social sin el cual no puede darse la vida de conocimiento, y en esa medida les corresponde una cierta prioridad –empírica, no de dignidad– sobre la contemplación. Esto lo reconoce Aristóteles al sostener que si bien la *polis* existe por mor de la vida mejor, su origen es mucho más humilde: la polis nace de la necesidad, del deseo de supervivencia, de vida a secas, y sólo mucho después, cuando ha alcanzado madurez y estabilidad, puede orientarse hacia horizontes más altos.

## 2. La reivindicación de la vida política

Con la novedosa promoción de la vida política por parte de Aristóteles se inicia un proceso que culminará en la obra de Cicerón, reivindicador de la superioridad de la vida política sobre la teórica.

El lugar decisivo para estudiar este aspecto del pensamiento ciceroniano es su diálogo *Sobre la república*. Ya en el proemio al libro primero de esta obra se aborda la cuestión de los géneros de vida, sobre la que luego se volverá en distintas ocasiones. Las dos candidaturas consideradas son la vida intelectual y la vida política, lo cual da que pensar en un alto grado de dependencia de Cicerón –a quien tantas veces se acusa de falta de originalidad– respecto a la tradición griega clásica. Sin embargo, la lectura del mencionado proemio permite advertir claramente que esos géneros de vida son

entendidos por Cicerón de un modo novedoso. Hay que tener en cuenta que el filo polémico se dirige en este texto sobre todo, aunque no sólo, contra la táctica epicúrea de rehuir las responsabilidades de la vida pública, refugiándose en un ocio gustoso que permita la práctica sosegada de la filosofía. En la condena ciceroniana de la vida puramente contemplativa está implícitamente contenido el rechazo de lo que la tradición clásica denominaba vida voluptuosa, por más que ésta no se mencione por su nombre, pues si condenable es a juicio de Cicerón el hedonismo ascético de los epicúreos, tanto más lo será el hedonismo craso de quien sólo vive para los placeres de la carne.

Tengamos presente, en segundo lugar, que la concepción ciceroniana de la vida política no coincide enteramente con la aristotélica. Es cierto que ambos hacen de la práctica de la virtud el fundamento del orden estatal. Cicerón no se cansa de reivindicar el *mos maiorum*, las costumbres de los antepasados que hicieron posible el esplendor de Roma, y ve en el abandono de la moral republicana la causa del declinar de la libertad. Pero el ideal de la *polis* griega, reducida y celosa de su independencia, que ya resultaba arcaizante en tiempos de Aristóteles, se ha vuelto del todo anacrónico para Cicerón. Su lugar es ocupado por el ideal dinámico de un imperio cuyas fronteras se dilatan continuamente a impulsos del afán civilizador. Roma representa la razón, el orden y la justicia abriéndose camino frente a la barbarie.

Confesemos que al leer al viejo cónsul romano sentimos la rara emoción de sabernos convocados a una alta empresa. No cabe duda de que el ideal político, entendido aquí como el tenaz empeño por someter la convivencia de los hombres a criterios racionales (y por racionales, justos), es capaz de henchir la existencia individual y procurarle sentido y plenitud.

Pero queda la cuestión de saber en qué se funda Cicerón para identificar tan plenamente la causa romana con la causa de la justicia. Este punto es de capital importancia, pues de él depende la legi-

timidad de la exhortación a poner nuestra libertad al servicio del ideal romano. Cicerón ha sido muy consciente de la necesidad de fundamentar la superioridad política –no sólo militar– romana, y ha dedicado a esta crucial tarea los dos primeros libros del diálogo, que son también los que mejor conservamos. En ellos se aborda la cuestión a través del tópic, heredado de la filosofía política griega, de cuál sea la mejor forma de gobierno, el cual es estudiado primero desde una perspectiva sistemática y luego a la luz de la historia patria. Desde el primer punto de vista se alcanza la conclusión, anticipada por Polibio, de que la mejor forma de organización política es el “régimen mixto” que combina los elementos positivos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Y en cuanto al plano de las realizaciones históricas concretas, el ejemplo máximo de esta forma de gobierno lo brinda la Roma republicana, donde el poder está dividido entre el pueblo, el Senado y los cónsules.

Pero es preciso advertir que el caso de Roma no es movilizado simplemente a título ilustrativo de una verdad previamente alcanzada. Antes bien, el esplendor de la Urbe es tal que arroja luz sobre la consideración puramente sistemática. La percepción del valor de la historia patria no es subsidiaria de un sistema de pensamiento, sino que es una prueba con valor independiente y capaz de corroborar y ampliar, no sólo de ilustrar, el resultado de la indagación sistemática.

El dato intuitivo de la grandeza patria no sólo es capaz de guiar la consideración sistemática –como cuando la belleza de la obra de arte solicita la atención del crítico, que sólo entonces empieza a preguntarse por los recursos técnicos empleados por el artista–, sino también de prestar sentido a la existencia de los hombres. Roma es el lugar donde es posible la plenitud humana. Por eso Cicerón reserva su mayor admiración para quienes emplearon su vida en el engrandecimiento de la patria. No cabe duda de que ésta es, a ojos de Cicerón, *divina*. De ahí la superioridad de la vida política sobre cualquier otro género de existencia.

La afirmación de que a la libertad del ser humano le corresponde una función decisiva en la construcción de la historia implica, por lo demás, el abandono del modelo cíclico familiar a la concepción griega de la historia. Con Cicerón la historia deja de ser repetición inescapable y adquiere una dirección precisa. Es ésta una idea grandiosa que carga sobre los hombros de la humanidad una responsabilidad irrenunciable. Roma tiene una misión, una tarea: hacerse eterna y así eternizar la justicia. Mientras para los hombres la muerte es un fenómeno natural y en ocasiones deseable, “una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna” (III 34).

### **3. La analogía de la felicidad**

De nuestras anteriores incursiones en el pensamiento antiguo podemos extraer la siguiente enseñanza: que el concepto de felicidad es análogo o polimorfo, en el sentido de que son varios los géneros de vida que lo satisfacen. Tanto Platón como Aristóteles conocen y exaltan un concepto enfático de felicidad, el correspondiente a la vida intelectual, pero no por ello dejan de considerar buena y dichosa la existencia de quienes, sin ser filósofos, viven de acuerdo con la razón (sea que se sometan al gobierno de los sabios, sea que cultiven las virtudes propias de la vida política).

Al hombre de hoy, especialmente al que tiene la fortuna de vivir en una sociedad pluralista, esta idea de que hay distintas maneras de ser feliz podrá parecerle una obviedad en la que es inútil insistir. Pero debemos suponer que la defensa de la tesis de la analogía de la felicidad por parte de Platón y Aristóteles llamó vivamente la atención de los lectores antiguos por lo que tenía de rechazo de la enseñanza, aún reciente, de Sócrates, para quien la única vida buena es la vida de conocimiento.

En su discurso de defensa ante el tribunal que había de condenarlo a muerte, Sócrates había sostenido que “una vida sin examen no

es vivible para el hombre”. La vida sin examen es la existencia inauténtica de quien renuncia a pensar por cuenta propia, es decir, la vida de quien no pone en tela de juicio las creencias, casi siempre exógenas, que son los asideros de nuestro existir, en particular las opiniones comunes sobre la excelencia humana. Y es que no sólo de pan vive el hombre, sino también de ideas, y renunciar a pensar esas ideas es renunciar a escribir el guión de nuestra propia existencia, es vivir de prestado, es no vivir una vida verdaderamente humana. Semejante claudicación de nuestra humanidad es vista por Sócrates como el mal moral por antonomasia. A su juicio, todo hombre debería filosofar, incluso al precio de descuidar sus demás intereses. Quien, cediendo a la solicitación de esos intereses (riquezas, honores, placeres), vive sin examen comete una injusticia y, sin saberlo, atenta contra su propia dicha, pues –de esto está persuadido Sócrates– la injusticia daña el alma de quien la perpetra y le impide ser feliz. Inversamente, la práctica de la filosofía es una actividad virtuosa que hace buena y feliz nuestra existencia. La virtud resulta ser su propio premio.

Tenemos, pues, que la concepción socrática de la vida filosófica comprende al menos estos tres juicios normativos: primero, que practicar ese género de existencia es un deber incondicionado para todo hombre (GARCÍA-BARÓ, pp. 175-195); segundo, que entre todos los géneros de vida el filosófico es el preferible; y tercero, que sólo la vida filosófica es feliz. Adviértase que las dos últimas afirmaciones no son equivalentes, pues si bien la tercera implica la segunda (pues si sólo la vida filosófica fuera feliz, forzosamente sería también la vida preferible), la segunda no implica la tercera (puede, en efecto, que además de la vida preferible haya otros géneros de vida feliz).

De los tres principios normativos, Platón y Aristóteles sólo aceptan el segundo, que sienta la supremacía de la vida filosófica. Su común rechazo de los otros dos principios es tanto más atendible cuanto que proviene de dos pensadores nada sospechosos de querer devaluar la existencia filosófica, a la que ambos se entregaron con entusiasmo. Investiguemos las razones que abonan ese rechazo.

Una muy importante ya ha sido mencionada. Se trata de que las aptitudes humanas se encuentran muy desigualmente repartidas, de suerte que, a pesar de lo afirmado por Descartes sobre el *bon sens*, no todo el mundo está capacitado para la filosofía. Ahora bien, nadie puede estar sujeto a un deber si ocurre que ni siquiera es capaz de cumplirlo; ni tiene sentido cifrar la felicidad de un hombre en el cumplimiento de una misión que para él es imposible de realizar.

Y no sólo es una cuestión de dotes, sino también de inclinación o, mejor aún, de vocación. Puede darse el caso, en efecto, de que alguien dotado de gran talento intelectual se sienta llamado a otras tareas que las propias de la investigación y contemplación filosóficas. (Véase el apéndice a este capítulo.) Quien se encuentre en ese caso, ¿habrá de ser infiel a sí mismo, sacrificando su más íntima vocación en nombre de un principio que ordena filosofar a toda costa? ¿Y cabe esperar seriamente que esa renuncia le conduzca a la felicidad?

En favor del presunto deber universal de filosofar podría alegarse que la filosofía posee mayor dignidad que cualquier otra actividad humana. Después de todo, sólo ella “se hace cargo” del sentido y el valor de los distintos géneros de existencia y nos permite vivir de manera lúcida, es decir, responsable. Quien elige un género de vida distinto de la filosofía se cree sabio sin serlo, pues da por buena una opción cuya bondad, por hipótesis, nunca ha comprobado (ya que la comprobación la efectúa únicamente la filosofía). Quien elige contra la filosofía elige a ciegas, y ya esta sola circunstancia lo descalifica.

Creo que, a pesar de su apariencia convincente, este argumento padece limitaciones importantes. La primera consiste en sostener que todo conocimiento digno de ese nombre procede de la filosofía, cuando la misma experiencia de Sócrates enseña lo contrario. En efecto, Sócrates, que ha dedicado toda su vida a la filosofía, confiesa no saber a ciencia cierta sino una cosa: que no se debe cometer injusticia a ningún precio. Pero, evidentemente, esto no se lo ha enseñado la filosofía, sino que es una certeza previa; más aún, es la certeza que le ha empujado a abrazar la filosofía como modo de

vida. Ahora bien, si se concede que hay certezas morales prefilosóficas, no tiene sentido excluir a continuación que esas certezas orienten a un hombre por un camino distinto del de la filosofía, digamos el camino de la caridad o el de la oración o el de la acción política.

En segundo lugar, al pivotar exclusivamente sobre el presunto dato objetivo de la superior dignidad de la actividad intelectual, el argumento pasa por alto lo más peculiar del fenómeno de la vocación, a saber, su *intransferibilidad*. La vocación constituye un deber para quien la siente, pero no un deber universal, compartido con los demás seres humanos, sino un deber que le incumbe sólo a uno mismo. Por eso el dato de la vocación ha de ser tenido en cuenta a la hora de elegir género de vida no menos que la dignidad intrínseca del tipo de vida de que se trate. Que María escogiera la parte mejor no implica que su hermana Marta eligiera mal.

En favor de la postura socrática cabría alegar asimismo que la vida filosófica no es incompatible con el cultivo o seguimiento de otras vocaciones distintas. El músico, el místico y el político pueden ser, además de cualquiera de estas cosas, filósofos, de modo que ni sus respectivas vocaciones les eximen del deber de filosofar, ni el cumplimiento de este deber se interpone en su camino hacia la felicidad.

Tampoco este argumento parece convincente. Por supuesto que las distintas actividades humanas que consideramos valiosas son compatibles entre sí. Pero no se trata aquí de actividades ejercidas puntualmente, sino de géneros de vida, concretamente de si la filosofía entendida como modo de vida deja espacio para el desarrollo de otras vocaciones. Si no me llamo a engaño, esta cuestión ha de contestarse negativamente. La complejidad y la amplitud de los problemas estudiados por el filósofo, sumadas a la limitación de su inteligencia, hacen que la sed de claridad que mueve a la vida intelectual nunca llegue a saciarse. Es de la esencia de la vida filosófica el no dar abasto. Siempre hay nuevos problemas que abordar, e incluso los resultados ya conquistados han de ser revisados una y otra vez, lo que hace de la filosofía una vocación absorbente, llamada a polarizar

la totalidad de nuestra atención y de nuestra energía. No cabe ser filósofo a ratos. Por supuesto que el respeto a la verdad en los distintos ámbitos de la existencia, y en particular el esfuerzo constante por impedir que nuestros intereses particulares distorsionen nuestra visión de las cosas, son exigibles a todas las personas. Pero es de la mayor importancia advertir que este respeto a la verdad no es todavía filosofía, por más que esté en el origen de ella. Hay filosofía sólo cuando el respeto a la verdad se radicaliza hasta convertirse en búsqueda constante y sistemática que tensa la existencia toda.

Digamos también, para terminar, una palabra sobre Cicerón. Por más que su concepción de la vida mejor se aparte conscientemente de la defendida por Platón y Aristóteles, lo cierto es que, a ojos del lector moderno, la encendida defensa ciceroniana de la superioridad de la vida política viene a confirmar lo más esencial de la posición platónico-aristotélica: la tesis de la analogía de la felicidad. Ciertamente que el lector moderno –y lo mismo vale para cualquier lector imparcial a partir de san Agustín– ya no puede adherirse a la divinización de Roma, ni, en general, a ninguna otra forma de teología política que invista de sacralidad un proyecto histórico particular; lo cual equivale a decir que la glorificación de la existencia política como forma plena y modelo de humanidad ha perdido ya desde hace mucho el más sólido de los argumentos que hablaban en su favor. Pero también es verdad que, al pintar con tan vivos colores la grandeza de la vida puesta al servicio de un ideal civilizador de aspiración universalista, Cicerón nos abre los ojos para un ideal humano novedoso y lleno de pujanza. Dicho con otras palabras, Cicerón nos obliga a abrir un poco más el abanico de las formas de plenitud humanas.

No hará falta insistir en la trascendencia de este paso: aceptada una primera ampliación del elenco de vidas felices, no hay motivo para no aceptar sucesivas ampliaciones, siempre y cuando las candidaturas vengan suficientemente avaladas por sus méritos. De hecho, se hace muy difícil no incluir entre las formas de la felicidad la vida religiosa contemplativa, la vida artística o la vida dedicada a

la práctica de la caridad. Si estos géneros de vida brillan por su ausencia en los textos de los autores antiguos que hemos venido considerando, ello se debe a la asimilación de la contemplación religiosa a la actividad teórica, a la asimilación de las bellas artes a las artes útiles, y a la condición precristiana de esos autores.

#### 4. Apéndice sobre la vocación

El concepto de vocación desempeña un papel importante en la argumentación precedente y, en general, en todo tratamiento filosófico del problema de la vida buena. Pero hemos de confesar que es un concepto difícil, ceñido de misterio. Intentemos arrojar alguna luz sobre esta realidad furtiva.

Es claro que al hablar de vocaciones nos movemos en el terreno moral, es decir, el de aquellos aspectos o dimensiones de nuestra aventura vital de los que somos auténticos responsables, no meros comparsas o espectadores. Como, por otra parte, vocación quiere decir llamada, podemos avanzar ya una primera determinación del concepto de vocación, que se perfila como una llamada o interpelación de orden moral.

Pero no toda interpelación moral es vocación. Cuando decimos, por ejemplo, que lo prometido es deuda, estamos reconociendo que la palabra que he dado me interpela, reclama de mí el cumplimiento de mi promesa. Esta interpelación es de carácter moral, sí, pero no es un caso de vocación –nadie dirá: mi vocación es cumplir promesas–. Por ello, nuestro siguiente paso ha de identificar lo específico de la vocación, lo que la distingue de otras llamadas o apelaciones morales.

Procedamos por delimitación, diciendo lo que aún no es vocación. No lo es ninguna de las exigencias que suelen expresarse en normas como: no mientas, cumple lo prometido, respeta el medio ambiente, etc. Ciertamente cabe describir estas exigencias como inter-

pelaciones o llamadas. Pero estas llamadas tienen una procedencia, un destinatario y un contenido que no se pueden confundir con las de la vocación. Veámoslo.

La procedencia de las exigencias que se expresan en normas morales es múltiple, pues las realidades que nos interpelan y vinculan son muy variadas. La verdad, el dolor, los derechos, la vida o la palabra dada, son sólo algunas de las muchas cosas que presentan un relieve definitivamente moral y cargan sobre nuestros hombros sendas obligaciones. ¿Sobre los hombros de quién, exactamente? Ésta es ya la cuestión del destinatario. Parece claro que las normas morales, si de veras lo son, tienen validez universal. Se refieren a la humanidad toda, sin hacer acepción de personas: todos hemos de ser veraces, cumplir lo prometido, luchar contra el dolor, conservar nuestro medio natural, ser agradecidos, etc. Estos mismos ejemplos nos hacen ver, por último, que el contenido de las normas morales es muy variado, como variada es su procedencia. Pero cabe resumir su espíritu en el término *justicia*, toda vez que lo que se espera de nosotros es, en todos los casos, que hagamos justicia a los distintos aspectos de la realidad.

Si entre todas las características señaladas escogemos el carácter universal de las normas morales, entonces podemos decir que la apelación que nos dirigen tiene el carácter de una convocatoria. Y, valiéndonos de esta nueva terminología, podemos reformular nuestra tesis diciendo que la vocación nunca es convocatoria.

En efecto, frente a la procedencia difusa y centrípeta de toda convocatoria, la vocación procede siempre de uno mismo. Es mi yo más verdadero el que me plantea exigencias, el que me reclama ser el que ya soy. El destinatario, lejos de ser universal, es absolutamente individual: soy yo mismo. Si lo característico de la convocatoria es dirigirse a todos sin excepción, lo propio de la vocación es el carácter intransferible. Y en cuanto al contenido de la vocación, aquí ya no se trata de hacer justicia a la realidad en general, sino de ser fiel a uno mismo.

¿Cómo llega uno a conocer su vocación? Desde luego, no por los mismos canales que le anuncian lo que he llamado convocatoria. Ésta nos pone al tanto de obligaciones a las que todos estamos sujetos, mientras la vocación tiene un mensaje distinto para cada cual. ¿Cómo entonces? Lo que llevamos dicho hace suponer que el discernimiento vocacional no es, por lo general, cosa fácil. Sabemos, en efecto, que la vocación, es una exigencia que procede de mi yo más íntimo. Pero a éste le ocurre lo que a los ojos de la cara: son capaces de enfocarlo todo, excepto a sí mismos. Puedo verlo todo, salvo mi mirada. No hay espejo que valga: el azogue me devuelve una imagen prevenida, desvitalizada.

El discernimiento vocacional coincide, pues, con el conocimiento de uno mismo, y arrastra sus mismas dificultades. Haciéndose eco del viejísimo precepto delfico, don Quijote exhorta a Sancho: “Has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo”. Pero no deja de advertirle de que se trata del “más difícil conocimiento que pueda imaginarse”. Con todo, parece posible descubrir algunos de los rasgos más generales del discernimiento. Se trata, sin duda, de un saber de experiencia. Concretamente, parece consistir en una suerte de auscultación de la resonancia que producen en nuestra intimidad ciertos estímulos –personas, ambientes, pensamientos, valores–. En algunos casos extraordinarios, estas experiencias provocan el entusiasmo. El sujeto advierte de inmediato su consonancia con el objeto, y prende súbita la llama de la vocación. Tal ocurre en la vida de algunos grandes artistas, o en ciertas conversiones religiosas. Mas creo que esto es la excepción; es, como indica la misma palabra “entusiasmo”, un don divino. Por regla general, nuestra afinidad con un modo de vida se conoce más trabajosamente. Por de pronto, muchas veces el discernimiento es negativo. Quiero decir que la auscultación de que he hablado percibe más disonancias que consonancias. Advertimos, por ejemplo, de una manera misteriosa pero innegable, que ciertos ambientes o ciertas actitudes no son los nuestros. (Y no estoy refiriéndome a ambientes o actitudes moral-

mente reprobables, pues con ello regresaría al ámbito de la convocatoria, siendo así que me esfuerzo por mantenerme en el de la vocación.) Acaso sea a esta experiencia de disonancia a lo que se refería Sócrates cuando advertía que su daimon nunca le incitaba a obrar, sino que le disuadía de ciertas conductas.

El carácter intransferible –es decir, no universalizable– de la vocación individual dificulta considerablemente el discernimiento. Lo que es común a muchos se puede examinar entre varios, y aunque la verdad no sea cuestión de votos, muchas veces el diálogo nos abre los ojos. En cambio, cuando se trata de experiencias estrictamente personales, como lo es la auscultación de que hablábamos, ¿quién compartirá la tarea? En particular, ¿cómo distinguir las disonancias de meros prejuicios?

Me referiré, para terminar, a tres vocaciones en particular: la filosofía, la religión y la caridad. No las escojo al azar. Son prolongaciones o desarrollos de la idea genérica de vocación que he presentado más arriba.

Antes dije que la vocación es la llamada a la autenticidad, a la identidad personal. Ésta sólo es posible para quien, conociéndose tras arduo discernimiento, sea innegociablemente fiel a sí mismo. Lo esencial de esta fidelidad es la exclusión de toda arbitrariedad, la decisión de plegarse a la realidad personal, tal como ella se muestre. Con ello entra uno en un camino que lleva derechamente a la filosofía. Ésta no se define por un puñado de dogmas que hayan de abrazar los iniciados, sino por una cierta actitud, a saber, la de quien está resuelto a conocer la realidad tal como ella es en sí misma, para así poder vivir conforme a ella. Se ve ahora que la diferencia entre vocación y filosofía es sólo de amplitud. Mientras la vocación pasa por el conocimiento de uno mismo, la filosofía se vuelve a la realidad toda. Pero en uno y otro caso se trata de poder vivir como se debe.

Se trata, digo, de averiguar cada uno quién es él mismo –eso que creía saber el bueno de don Quijote–. Mas esta tarea cuenta con un supuesto que conviene sacar a plaza. La pregunta por el “yo” pre-

supone que esta palabra designa una realidad consistente, no un conglomerado de hábitos, ni menos una mera apariencia. Por mi parte, tiendo a creer –aunque no podré dar aquí las razones– que la consistencia personal de cada hombre sólo es pensable si existe un ser supremo, un yo absoluto. (Ciertamente, esto no es todavía una prueba de la existencia de Dios, pues aún está por demostrar que la identidad personal no sea un espejismo. Por ahora me interesa únicamente destacar la conexión entre el yo finito y el absoluto, sin importarme que los polos de esa relación permanezcan hipotéticos.) De este modo, la vivencia religiosa es también el desenvolvimiento o despliegue de una posibilidad encerrada en la vocación. Por eso la sabiduría religiosa nos ha presentado a Dios como el único que de verdad me conoce desde que estaba en el seno de mi madre. Me conoce porque soy hechura suya. No me ha fabricado en serie, no ha vaciado mi barro en un molde genérico, sino que me ha llamado a la existencia por mi propio nombre. Con ello me ha dado una tarea, la de conocerme.

En la tarea nos ayudan otros hombres. Aquí desempeña un papel decisivo la amistad. El amigo hace calas en nuestra intimidad. Mi verdad se la digo, y él también me la dice. En realidad, quien se conozca mínimamente a sí mismo, algo sabe ya de todos los hombres. Sabe cuán menesterosos y frágiles somos. Sabe que somos unos pobres hombres. Ante quien esto advierte, se abre un horizonte infinito: la caridad no tiene fin. Antes mencioné la amistad. En realidad, ella no es sino una forma de caridad. Otras se realizan en la vida familiar, comunitaria, profesional o ciudadana.

Las tres vocaciones de que he hablado –amor a la verdad, amor de Dios y amor al prójimo– no son incompatibles. Todo lo contrario. Al mostrar cómo hunden sus raíces en la idea de vocación he querido sugerir que, en realidad, todos los hombres sin distinción estamos llamados a la sabiduría, a la religión y a la caridad. Dentro de estos tres grandes cauces existen múltiples posibilidades de realización personal que, como queda dicho más arriba, no son uni-

versalizables. Pero las direcciones básicas sí se dan en todos los casos. En esto el lenguaje corriente es engañoso. La palabra “vocación” suele reservarse para personalidades excepcionales (grandes artistas o científicos), o bien para decisiones vitales de singular trascendencia (la vocación a la vida religiosa, pongo por caso). En realidad, no hay hombre sin vocación, deslumbrante o modesta. De que la escuche y siga depende la identidad consigo mismo que, según creo, es condición de su felicidad.

# 3

## Crítica del reduccionismo en ética

La incursión en la historia de la filosofía antigua realizada en el capítulo precedente nos ha permitido familiarizarnos con algunas de las más interesantes respuestas a la pregunta por el contenido de la vida buena y feliz. La filosofía contemporánea, en cambio, ha mostrado muy escaso interés por esta cuestión. El hecho, aunque conocido, no deja de ser sorprendente, pues la ética filosófica nació en Grecia precisamente como intento de dar respuesta racional a la pregunta por la vida buena; y habida cuenta de que la ética no ha dejado de cultivarse desde entonces, sería de esperar que el pensamiento actual continuara pronunciándose sobre las cuestiones que dieron origen a la disciplina. Pero lo cierto es que, para amplios sectores de la filosofía contemporánea, la ética ha pasado de ser teoría de la vida buena a ser casi exclusivamente teoría de la justicia, es decir, teoría de los deberes que tenemos hacia los demás.

La naturaleza precisa de este cambio de enfoque ha de ser correctamente entendida. La ética clásica no ignoraba los deberes de justicia, sino que veía en su cumplimiento una condición necesaria de la vida buena. Para el pensamiento de raíz platónica, sólo el hombre justo puede aspirar a ser feliz, mientras que el injusto es por fuerza desdichado. Por eso al tirano, personificación de la injusticia,

Platón lo consideraba el más desgraciado de los hombres. La pregunta por la justicia se planteaba, por tanto, en un contexto teórico más abarcador, el de la pregunta por la vida lograda. La novedad de la ética contemporánea no consiste, por consiguiente, en su interés por el tema de la justicia –interés compartido por toda la tradición filosófica–, sino en haber prescindido de aquel contexto de referencia. Se trata, además, de una decisión irrevocable. No es que se aplace por razones metodológicas el tratamiento del problema de la vida buena, sino que se prescinde de él definitivamente. Y no sólo eso: dado que los intentos clásicos de contestar a la pregunta por la vida mejor para el hombre van siempre ligados a determinadas concepciones metafísicas o religiosas, la renuncia a plantear esa pregunta suele ir acompañada de la exigencia de prescindir de tales fundamentos. “Ética sin metafísica” y “ética sin religión” son las consignas de nuestro tiempo.

Desde la perspectiva clásica reivindicada en este libro, numerosas teorías éticas actuales incurrir en reduccionismo, pues recortan de manera injustificada el campo de estudio de la ética al ignorar, del modo indicado, el problema de la vida buena y sus implicaciones cosmovisivas. Pero la acusación de reduccionismo poseerá una fuerza meramente retórica en tanto no se funde en un examen detenido y una crítica rigurosa de las razones por las que buena parte de la ética contemporánea ha vuelto la espalda al planteamiento clásico. El presente capítulo contribuye a esta tarea al exponer y discutir la forma de reduccionismo ético que en nuestro país ha alcanzado, según creo, mayor popularidad: la ética civil. Dado que en las páginas que siguen someto a este género de ética a una crítica muy radical, quizá no esté de más que advierta que a muchos de sus valedores los tengo en la mayor estima intelectual y personal. Si, pese a ello, me atrevo a discrepar públicamente de ellos y de un modo tan tajante, es porque pienso que el mejor homenaje que se puede hacer a un pensador consiste en tomar verdaderamente en serio sus ideas; tan en serio como para intentar rebatirlas si uno uno está de acuerdo.

Tras haber estudiado las obras de los partidarios de la ética civil, he llegado a la conclusión de que bajo el nombre de ética civil circulan confundidas dos propuestas morales diferentes, a las que llamaré concepción estática y concepción dinámica de la ética civil, respectivamente. Y no se trata, según creo, de dos teorías complementarias (de suerte que pudieran combinarse en una unidad teórica superior), sino de dos teorías incompatibles. Por si esta ambigüedad fuera poco, hay razones para pensar que ambas son inaceptables.

## 1. El carácter reduccionista de la ética civil

Con mucha frecuencia se entiende por ética civil el conjunto de principios morales que hacen posible la convivencia pacífica en las sociedades pluralistas, en las que se da una variedad de concepciones de la vida buena, normalmente sustentadas en diversos credos e ideologías. A esta primera caracterización podemos denominarla *concepción estática* de la ética civil (CORTINA, 1995, pp. 8 y 14; CAMPS, p. 16; VIDAL, 1995, p. 153).

El ciudadano de una democracia pluralista realiza libremente el proyecto de vida por él elegido, sin otra restricción que la de no interferir en los proyectos de vida de los demás. Este principio de no interferencia se desglosa en un conjunto de normas que, girando en torno a los ejes de la libertad y la igualdad, dan cuerpo a la ética civil. La libertad de pensamiento y expresión, la libertad religiosa, el derecho a la educación, a la sanidad o a un salario digno, son ejemplos típicos de principios propugnados por este género de ética. La lista podría ampliarse hasta dar cabida a todas las pretensiones recogidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. De hecho, se ha señalado a menudo esta Declaración como contenido esencial de la ética civil (VIDAL, 1991, p. 238; VIDAL, 1995, pp. 156 y 159). El respeto de esos derechos, que se refieren todos a condiciones indispensables para el libre desarrollo de la personalidad

individual, es un deber de justicia *exigible* a cualquier ciudadano de una sociedad pluralista (CORTINA, 1995, cap. 3).

Por lo mismo que ética civil y pluralismo son conceptos solidarios, la primera tiene un contenido fijo, que no puede ser ampliado a discreción. Hay, en efecto, varias parcelas de la vida moral sobre las que la ética civil evita pronunciarse, so pena de dejar atrás al pluralismo con el que corre parejas:

1. La ética civil guarda silencio sobre la *vida buena* para el hombre, sobre la que la ética filosófica viene pronunciándose desde antiguo. Aristóteles, por ejemplo, pensaba que la amistad es una condición indispensable de la vida lograda. La ética civil, por su parte, se abstiene de tomar partido en esta cuestión, dado que ella se ocupa únicamente de lo que es exigible a los ciudadanos en tanto que tales, y a nadie cabe exigir que cultive la amistad de los demás. A quien rehúye el trato de los hombres podemos brindarle nuestra amistad, nunca imponérsela.

2. También le está vedado a la ética civil pronunciarse sobre los *deberes hacia uno mismo*. Un ejemplo: Kant pensaba que todo hombre debe cultivar sus talentos, desarrollar al máximo sus facultades. En cambio, la ética civil se muestra indiferente a este respecto, pues ella se interesa únicamente por las condiciones de la convivencia democrática. Qué haga uno en la esfera privada, eso depende de interpretaciones de la existencia no compartidas por todos ni exigibles a todos.

3. Incluso sobre los *deberes hacia los demás* que excedan de la simple justicia debe callar la ética civil. La ética cristiana ordena practicar la caridad con el prójimo, y aun perdonarle si nos ofende. La ética civil, como no presupone ninguna convicción religiosa, se limita a exigir que nadie perjudique a los demás, pero no llega a ordenar acciones positivas que exceden de ese límite. (Adviértase que la idea de solidaridad –que sin duda va más allá de la redistribución de bienes a través de las cargas fiscales– es ajena a esta comprensión estática de

la ética civil, ya que el solo ideal del pluralismo no permite exigir en este terreno a nadie que haga otra cosa que pagar sus impuestos.)

4. Por último, la ética civil no toma partido en el debate sobre los *fundamentos* de los principios que ella misma defiende. Sostiene que han de respetarse los derechos humanos, pero no dice por qué. Entiéndase bien: no es que la ética civil no pueda ser fundamentada, sino que ninguna fundamentación que se proponga podrá ser incorporada al contenido normativo de esta ética, dado que no es exigible aceptar una interpretación filosófica de ningún segmento de la realidad. En una sociedad pluralista habrá quien ponga el fundamento de los derechos del hombre en la dignidad del ser humano, imagen de Dios; habrá quien lo ponga en las leyes de la historia; otros lo considerarán fruto del acuerdo de las voluntades. Estas interpretaciones descansan en cosmovisiones, y ya sabemos que la ética civil ha de mantenerse neutral en este terreno.

Guardar silencio sobre estas cuatro cuestiones decisivas equivale a cercenar partes muy sustanciales del objeto de estudio de la ética; de aquí que hablemos de reduccionismo.

## 2. La concepción estática de la ética civil

La consciente limitación a los deberes de justicia explica que a menudo se designe a la ética civil como *ética de mínimos*. Con ello se deja una puerta abierta a una eventual ampliación del discurso moral (ética de máximos) que le permitiera abordar las cuestiones que la de mínimos pasa en silencio. La ética de mínimos no prejuzga nada sobre la de máximos –ni sobre su contenido, ni tampoco sobre su posibilidad–, sino que se limita a establecer los mínimos exigibles a cualquier ciudadano de una sociedad pluralista.

Otras denominaciones que se han propuesto para este género de ética resultan menos afortunadas. Se habla en ocasiones de *ética*

*laica* (CAMPS, p. 16; VIDAL, 1995, p. 150) por contraposición a las éticas religiosas, que son éticas de máximos. Pero este modo de hablar genera confusión, toda vez que existen éticas laicas, como la marxista y algunas variantes del liberalismo, que implican una cosmovisión y por tanto no pueden considerarse éticas de mínimos.

Tampoco favorece a la claridad conceptual que se denomine a la ética civil *ética racional* (VIDAL, 1995, p. 150; CORTINA, 1995, pp. 63-69), pues esto sugiere la irracionalidad de cuantas éticas de máximos se propongan. Adela Cortina intenta quitarle hierro a esta connotación negativa distinguiendo entre racionalidad y razonabilidad. Racionales serían “aquellos contenidos que pueden defenderse y apoyarse en argumentos de tipo lógico y, por eso, quien los mantiene está legitimado para defender que cualquier hombre dotado de racionalidad debe entenderlos y compartirlos”. Lo razonable, en cambio, “no puede exigirse universalmente, porque los argumentos que lo avalan son más *narrativos* que *silogísticos*” (CORTINA, 1995, p. 68). A juicio de esta autora, la ética de mínimos sería racional, mientras que las de máximos (religiosas o no) serían a lo sumo razonables. Sin embargo, esta distinción no parece afortunada. Baste señalar que, de acuerdo con el criterio propuesto, éticas de máximos como la marxista o la utilitarista clásica no pasarían de ser narraciones que no pretenden convencer racionalmente, sino sintonizar con el lector “a través del argumento, siempre biográfico, de un relato” (CORTINA, *ibíd.*). Como nadie querrá suscribir esa interpretación del pensamiento de Marx o de Mill, lo mejor es renunciar a identificar ética de mínimos y ética racional.

Por supuesto, cabría replicar que, con independencia de lo que Marx y Mill *piensen* acerca de sus respectivas teorías morales, ninguna de ellas *es* racional en el sentido precisado, pues ninguna de ellas puede convencer mediante solas razones lógicas. Pero esta réplica –que habría de repetirse frente a cualquier ética de máximos que se pretendiera estrictamente racional– ha de basarse en una de estas dos convicciones: que no hay verdad moral universal sobre los

máximos morales especificados anteriormente, o al menos que esa verdad no puede ser conocida por la razón. Más adelante volveré sobre este punto.

### 3. La concepción dinámica de la ética civil

Pasemos ahora a la *concepción dinámica* de la ética civil. Los mismos autores que caracterizan esta ética como secuela o correlato del pluralismo democrático, la sitúan también en una perspectiva histórico-evolutiva que tiene como supuesto esencial el progreso moral de la humanidad. (VIDAL, 1995, p. 157; CORTINA, 1986, pp. 109-120; CORTINA, 1995, pp. 30-31 y 69.) Vista bajo este prisma, la ética civil no sería una propuesta abstracta, sino una realidad tangible: “los contenidos de la ética civil –sostiene M. Vidal– se encuentran en la conciencia moral de la humanidad, quien, a través de las múltiples objetivaciones del espíritu humano, expresa el consenso ético de los hombres en un determinado momento histórico” (VIDAL, 1991, p. 238). Una de estas objetivaciones sería la ya mencionada Declaración Universal de los Derechos Humanos, “que en el momento histórico presente constituye el contenido nuclear de la moral civil” (ibíd.). A tal punto es importante esta perspectiva histórico-evolutiva, que el mismo autor llega a escribir: “Solamente se puede hablar de ética civil cuando la racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio socio-histórico de la colectividad” (VIDAL, 1995, p. 151).

Al entender la ética civil como una realidad histórica, se admite implícitamente su variabilidad futura. Cada época tendrá su ética civil, que no será otra cosa que el grado de consenso alcanzado en materia moral por la sociedad humana. En la hora presente, las principales doctrinas morales, al menos en Occidente, convergen en el ideal del pluralismo. Pero no cabe descartar que en el futuro se vaya ampliando el acuerdo moral. Por ejemplo, A. Cortina alude repeti-

damente en *Ética civil y religión* a los derechos humanos de tercera generación y al principio de solidaridad como contenidos ya incorporados a la ética civil. Y hay quien confía en que, andando el tiempo, se haga realidad “el viejo sueño de una moral común para toda la humanidad” (VIDAL, 1995, p. 237). En este sentido se han de entender las esperanzadas palabras de A. Domingo: “La ética civil es una fuente inagotable en la dignificación de la convivencia” (DOMINGO MORATALLA, p. 277).

Una vez esclarecida la naturaleza de las dos concepciones de la ética civil, se advertirá sin dificultad que son incompatibles. La concepción estática entiende por ética civil la conducta que en una sociedad pluralista es exigible a cualquier ciudadano por el solo hecho de serlo. Pero la concepción dinámica, al permitir la incorporación a la ética civil de nuevos contenidos normativos, da al traste con el pluralismo encarnado por la concepción estática, ya que esos contenidos nuevos se referirán a menudo precisamente a máximos morales, cuya exigibilidad queda excluida por la misma definición del pluralismo.

Imagine el lector que una ética de máximos, digamos de inspiración religiosa, llegue a ser aceptada por el grueso de una sociedad. De acuerdo con la concepción dinámica, los imperativos de esa ética religiosa se incorporarían inmediatamente al contenido normativo de la ética civil, con lo que pasarían a ser exigibles a todos los ciudadanos, fueran o no creyentes. De este modo, la concepción dinámica de la ética civil terminaría por legitimar el Estado confesional, inaceptable para la concepción estática, pluralista.

Del análisis precedente se desprende que los partidarios de la ética civil han defendido a la vez dos teorías enfrentadas, tomándolas por aspectos complementarios de una misma doctrina. Para colmo, una de ellas, la concepción dinámica de la ética civil, es con toda seguridad falsa, pues incorporar al caudal de lo moralmente exigible lo acordado mayoritariamente equivale a entronizar el consenso fáctico como mecanismo legitimador de normas. Como se ha

observado a menudo, esto es inaceptable debido a que no cabe excluir la posibilidad de que los hombres convengan en la injusticia. Y no se escapará a esta objeción invocando la doctrina del progreso moral de la humanidad, pues ésta se refiere únicamente a la tendencia general de la evolución de la conciencia moral de las sociedades. El propio M. Vidal reconoce que “se constatan estancamientos y hasta desviaciones” en el desarrollo de esa conciencia (VIDAL, 1995, p. 157).

Por descontado, los autores aquí criticados saben muy bien que el acuerdo de la mayoría no es suficiente para legitimar una norma. Sin duda, nunca habrían defendido la concepción dinámica de la ética civil si hubieran contemplado su verdadero rostro. Pero el hecho de que se haya presentado ante su espíritu siempre amalgamada con la concepción estática ha impedido que reconocieran la verdadera naturaleza de una y otra.

#### **4. La experiencia histórica**

La incansable labor de difusión realizada durante los últimos años en nuestro país por los adalides de la ética civil ha sido recibida en algunos medios filosóficos y teológicos con una actitud que oscila entre el asentimiento tibio y el recelo. Tal reacción se explica sin dificultad a partir del anterior análisis de la ambigüedad de la ética de mínimos. Lo que inspira recelo en muchos –recelo justificado, según acabamos de ver– es el aspecto dinámico de la ética civil. Y lo que suscita asentimiento es la defensa del pluralismo entrañada en la comprensión estática de esa ética. Si ese asentimiento es poco entusiasta, no se debe ello a que la profesión de pluralismo no sea sincera, sino a que hoy se ha vuelto obvia.

Merece la pena insistir en este último punto. En el apartado anterior he mostrado que la concepción dinámica de la ética civil es inaceptable. En consecuencia, la variante estática ha de comprenderse

como única expresión genuina de esa ética. Ahora bien, si la defensa del pluralismo moral es la verdadera entraña de la ética de mínimos (de acuerdo con la concepción estática) y si el pluralismo es ya un hecho consumado entre nosotros (según sostienen a menudo los autores citados), parece inevitable concluir que huelga toda labor de difusión de la ética civil. El debate en torno a los mínimos morales sería un debate ocioso, puesto que existiría pleno acuerdo entre las partes; un debate en el que los campeones de la ética civil se habrían empleado con celo digno de mejor causa.

La misma trivialidad de la ética civil da que pensar. ¿Cómo entender que una concepción ética pretenda distinguirse por la proclamación de un principio que, por ser muy comúnmente aceptado, apenas tiene nada de distintivo? Creo que la respuesta correcta es ésta: la diferencia específica de la ética civil frente a otras posiciones no consiste en lo que ella proclama, sino en lo que calla.

Esta última característica no tiene nada de trivial. Tampoco me parece inocua. A mi juicio, la reducción de la ética a ética de mínimos comporta un considerable empobrecimiento del análisis moral. Dicho en dos palabras, asistimos hoy a la suplantación de la ética por el derecho. Obsérvese, sin ir más lejos, que “lo exigible” al ciudadano de una sociedad pluralista se identifica a menudo con lo que el Estado puede legítimamente imponer con medios coercitivos.

Precisamente porque el silencio sistemático sobre los máximos morales no tiene nada de trivial, se hace necesario apurar sus causas. El examen de los textos permite detectar un entramado de factores, tres de los cuales serán examinados en el resto de este trabajo.

El primero, en buena medida inconsciente, es el *miedo a una verdad sanguinaria*. Una y otra vez se nos recuerda que el pluralismo moral que hoy conocemos es fruto de un largo y dolorosísimo aprendizaje histórico que ha llevado a la humanidad a la convicción de que la verdad no debe imponerse a sangre y fuego. El amargo recuerdo de siglos de intolerancia, sobre todo religiosa, parece ejer-

cer un fuerte ascendiente en las conciencias de muchos moralistas (CORTINA, 1995, p. 73). Pero es de temer que este recuerdo, a menudo beneficioso, haya favorecido, en el caso de los autores mencionados, la asimilación inconsciente de verdad y violencia.

En efecto, en sus textos no faltan pasajes que sugieren vivamente que defender una teoría de la vida buena es inseparable de estar dispuesto a imponerla a los demás por la fuerza. Esta tendencia se aprecia muy claramente en estas líneas de A. Cortina: “¿Quién puede pretender hoy que posee el secreto de la vida feliz y empeñarse en extenderla universalmente, como si a todos los hombres conviniera el mismo modo de vida buena? ...En el ámbito de la felicidad, el monismo es ilegítimo y nadie puede imponer a otros un modo de ser feliz” (CORTINA, 1986, pp. 18-19). Parecidamente, cuando V. Camps define la tolerancia como “la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas” (CAMPS, p. 81), está dando a entender que quien crea conocer la verdad la querrá imponer por la fuerza. La consecuencia no se hace esperar: si toda doctrina de la vida buena es totalitaria, más vale declarar contingentes las condiciones de la felicidad individual.

No hará falta insistir mucho en que esta identificación de verdad y violencia es arbitraria. De hecho, la mayoría de las éticas de máximos hoy en circulación –la moral cristiana, por ejemplo– rechazan explícitamente el adoctrinamiento violento. El principio de tolerancia, lejos de verse mermado por la pretensión de verdad de esas éticas, es parte integrante de la verdad que ellas proclaman.

## 5. La prioridad estratégica

Entre las causas responsables del silencio programático sobre los máximos morales, destacan en segundo lugar, como factor plenamente consciente, ciertas *consideraciones de prioridad* o urgencia. El argumento parece ser el siguiente:

Se parte de la convicción de que los valores de libertad e igualdad proclamados por la ética civil, más la relación de derechos humanos que los tutela jurídicamente, son básicos e irrenunciables. A. Cortina se refiere a ellos como “mínimos decentes” (CORTINA, 1995, pp. 13 y 57 ss.), por debajo de los cuales no cabe hablar de existencia humana digna. Que estos mínimos son innegociables, parece generalmente admitido por nuestra sociedad. Pero esto no significa que se obre siempre en consecuencia. De hecho, todavía se registran numerosas violaciones de los derechos más básicos. De ahí que la tarea moral más urgente de cuantas incumben al conjunto de la ciudadanía sea, precisamente, velar por el respeto de esos mínimos decentes. Una vez satisfecho este requisito, podrá iniciarse un diálogo sobre los máximos, con la esperanza de alcanzar acuerdos cada vez más amplios. Proceder a la inversa, proponiendo desde un principio una ética de máximos, provocaría una dispersión de fuerzas contraproducente.

A esta luz, la ética de mínimos aparece, no como una doctrina moral con perfil definido –ya que deja abierta o aplazada la cuestión de los máximos–, sino como una *estrategia* para la moralización de la vida pública. Como nadie negará que este objetivo sea deseable, la discusión habrá de referirse a la presunta *eficacia* de la estrategia descrita. Más concretamente, se trata de averiguar si la mejor manera de promover el respeto de los derechos humanos consiste en promoverlos a ellos solos.

No es evidente que hayamos de dar una respuesta afirmativa. Nada absurdo hay en pensar que la estrategia propuesta peca por falta de ambición; que el objetivo de garantizar un mínimo decente se alcanza del modo más efectivo reclamando máximos. ¿No levanta su mira a las estrellas el arquero que quiere alcanzar un blanco distante?

Se dirá que todo esto es discutible, que tan razonable *prima facie* es la ambición como el comedimiento. Cierto, pero no se olvide que el silencio de la ética civil sobre los máximos –de cuyas gra-

ves consecuencias he advertido anteriormente— es el precio pagado en aras de la promoción de los derechos humanos. Ahora que la eficacia de ese silencio se revela dudosa, resulta inevitable preguntarse si el precio no se habrá pagado de balde.

Esta sospecha se ve confirmada por el examen de las medidas concretas en que se traduce la estrategia de promoción de los mínimos morales propuesta por los partidarios de la ética civil. Me centraré en la *pedagogía moral* inspirada en esta ética.

Valga como muestra el siguiente pasaje de M. Vidal, a quien no se puede negar coherencia en este punto: “Tengo la convicción de que la educación moral es una de las necesidades primarias de la sociedad. Ahora bien, soy del parecer que esa educación moral sea programada y realizada en la escuela ‘desde’ y ‘para’ la ética civil. La educación moral en la escuela no puede ser de carácter confesional (confesión religiosa o confesión laica). Ha de proyectarse un tipo de educación que tenga como punto de partida y como meta la moral civil. Esta forma de moral se desengancha de cosmovisiones religiosas y metafísicas y, basándose en la conciencia ética de la humanidad, proyecta un ideal común y abierto a las distintas opciones democráticas” (VIDAL, 1995, p. 159).

Intentaré mostrar que esta propuesta pedagógica es, en realidad, contraproducente. Para ello es imprescindible traer a la memoria dos enseñanzas de la ética clásica. La primera es el principio de la solidaridad de todos los aspectos de la vida moral. Según este principio, las distintas virtudes o excelencias que hacen de un hombre un hombre bueno se hallan en mutua dependencia. La presencia de cada una confirma a las demás, su ausencia las debilita. La vida moral es, por tanto, un todo orgánico cuyas partes no sobreviven aisladas. La ética clásica enseña, en segundo lugar, que esas excelencias se adquieren mediante habituación, por lo común en la infancia. Este aprendizaje rara vez es una conquista solitaria. Se ve favorecido por la existencia de modelos (familiares, maestros, amigos) que guían la ejercitación de las actividades virtuosas.

Cuando, pertrechados de estos dos principios aristotélicos, consideramos la pedagogía moral inspirada por la ética civil, caemos en la cuenta de que se trata de un experimento abocado al fracaso. En efecto, la educación moral que en ella se inspira habrá de consistir exclusivamente en fomento de los valores del pluralismo. Se enseñará a los niños a ser tolerantes, a respetar a los demás, a solucionar sus conflictos mediante el diálogo, a apreciar la democracia. En cambio, los valores y virtudes no directamente dependientes del ideal del pluralismo serán purgados del programa educativo. Tal ocurrirá a la generosidad, la austeridad, la valentía, la gratuidad o la modestia. Estos valores, que en algunas éticas de máximos hacen compañía a los valores del pluralismo, son característicos de cierta concepción de la vida buena. Y ya sabemos que la ética civil tiene vedado, so pena de entrar en conflicto con su propia definición, mostrarse favorable a alguna concepción de la felicidad humana. No lo perdamos de vista: la cicatería, la cobardía, la arrogancia, la competitividad o la indolencia no son en sí mismas contrarias al pluralismo.

Pues bien, no es razonable esperar que el individuo al que se le ha inculcado el solo valor de la tolerancia saque fuerzas de flaqueza y llegue a conquistar por cuenta propia las demás virtudes. Según se dijo, éstas se adquieren mediante un arduo adiestramiento que ha de ser acompañado por los agentes educativos. Desprovista de este apoyo, la sensibilidad moral natural quedará en barbecho. El daño será en muchos casos irreversible.

Al menos –se contestará– habremos salvado la tolerancia y la autonomía individual, cosa que hace imposible la educación moral basada en la ética de máximos. Pero tampoco esto es verdad. Si la vida moral es un todo orgánico en el que las partes se sustentan mutuamente, no cabe esperar que la tolerancia, aislada de las demás virtudes, se mantenga incólume. No tardará en agostarse, como una rama desgajada de su tronco.

¿Han de entenderse las líneas precedentes como profesión de monismo moral? ¿No se está justificando la imposición de una sola

escala de valores a toda la sociedad? Todo lo contrario. No se trata aquí de imponer por la fuerza, sino de convencer con argumentos. ¿O es que no tiene la ética derecho y aun deber de pronunciarse sobre tan graves cuestiones? En realidad, la pedagogía moral basada en la ética de máximos, lejos de socavar el pluralismo, es su mejor garantía, pues –lo diré una vez más– ni tolerancia ni autonomía pueden sobrevivir en el alma si no se injertan en el entramado de las virtudes. No es el desprecio del pluralismo, sino el compromiso con él lo que debe llevarnos a rechazar la ética civil.

## 6. Los límites de la razón

En los apartados anteriores he mostrado cómo el miedo a la verdad y la creencia en la prioridad estratégica de los derechos humanos favorecen la renuncia a la reflexión filosófica sobre los máximos morales. A estos dos factores se suma, en tercer lugar, la *desconfianza en el poder de la razón* que, diversamente matizada, caracteriza buena parte de la teoría ética contemporánea.

Si las éticas de máximos proponen ideales de vida inspirados en sendas cosmovisiones, la primera forma de desconfianza en la razón que se ha de considerar niega la posibilidad de la metafísica y, en consecuencia, declara arbitraria toda ética de máximos que se pretenda universalmente válida.

Un caso claro de esta actitud espiritual es el de V. Camps, que en este punto radicaliza las opiniones de J. Rawls. El eminente filósofo americano está persuadido de que “la filosofía como búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede (...) proporcionar una base factible y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática” (RAWLS, p. 37). Parecidamente, también V. Camps estima que no son hoy posibles teorías globales sobre la realidad o sobre la persona (CAMPS, pp. 124-125). Nadie tiene la verdad absoluta (p. 81), por lo

que “no hay modo de cualificar universalmente la vida buena” (pp. 21-22). De tales premisas se desprende que “en el ámbito de la vida privada no hay normas, todo está permitido” (p. 22). La moral es, por definición, asunto público y no privado (p. 24). Y la ética es, también por definición, ética de mínimos.

A mi juicio, el principal defecto de la posición de V. Camps estriba en que sus premisas escépticas parecen minar incluso los contenidos de la misma ética civil, que ella desea defender a ultranza. En efecto, si la fundamentación ética no puede dar por supuesta ninguna concepción de la realidad ni de la persona, parece muy difícil evitar la conclusión de que el pluralismo es tan arbitrario como cualquier otra opción. La propia autora parece advertir esta dificultad: cuando da la impresión de que su escepticismo metafísico nos va a dejar a la intemperie, reacciona invocando “los principios, derechos, criterios que nuestra sociedad ha ido registrando y aceptando como fundamentales” (p. 125).

Pero un hecho no prueba un derecho. El proceso histórico que conduce a la aceptación generalizada de un principio moral no puede ser invocado para probar la legitimidad de ese principio, a menos que a la vez se ofrezcan razones para pensar que ese proceso es un auténtico progreso, y no un retroceso o acaso un estancamiento. ¿Cuáles podrían ser esas razones? O una filosofía de la historia, o bien el principio mismo fruto del presunto progreso histórico. No es de esperar que la ética civil, tan remisa a admitir presupuestos cosmovisivos, se acoja a la primera opción. En cuanto a la segunda, no es difícil ver que comporta un círculo vicioso. (Además, la apelación a la historia que se acaba de rechazar no es, en realidad, sino una variación sobre el tema de la concepción dinámica de la ética civil; lo cual confirma el diagnóstico de confusión presentado más arriba).

El caso de A. Cortina es distinto. Esta autora está convencida de que es posible una fundamentación última de las normas que expresan deberes de justicia. En cambio, se muestra escéptica respecto a

la capacidad de la razón para establecer las condiciones de la felicidad humana. El pluralismo de concepciones de la vida buena distintas y aun inconmensurables es, a su juicio, insuperable. Esta convicción, que late tras su negativa a considerar estrictamente racionales los argumentos de la ética de máximos –confróntese el apartado segundo de este capítulo–, la lleva a sugerir que la felicidad no es objeto del que haya de ocuparse la filosofía; precisamente con esta sugerencia termina el libro *Ética mínima*.

Por mi parte, no puedo suscribir esta renuncia. Sospecho que mi discrepancia se debe, a última hora, a que en la idea que me hago de la razón humana tienen cabida datos o formas de experiencia que nuestra autora no admitiría. Como no me es posible perseguir más ampliamente este punto, me limitaré a reiterar una objeción ya sugerida. Si la negación de la capacidad de la razón para indagar el bien del hombre es plenamente consecuente, comportará la relativización de las virtudes humanas que no sean analíticamente derivables de la idea de pluralismo. Como sugerí más arriba, el egoísmo sería tan respetable como la generosidad, la valentía tan digna como la cobardía, la vigilia emprendedora no habría de preferirse a la pasividad y el embotamiento. ¿Es esto aceptable?



# 4

## Eclipse y recuperación del problema de la vida buena

Si en el capítulo precedente hemos criticado una de las formas más difundidas del reduccionismo contemporáneo, el periplo histórico que vamos a emprender en este nuevo capítulo se entiende como un regreso a las fuentes teóricas de ese reduccionismo.

La ética filosófica nació en la Antigüedad como reflexión sobre los contenidos de la vida buena. Es más, conservó esas señas de identidad durante veintitantos siglos, y sólo a finales del siglo XVIII experimentó un cambio de rumbo, o mejor una restricción de sus intereses, que la llevó de ser teoría de la vida buena a ser casi exclusivamente teoría del deber.

Como es sabido, en ese preciso punto de inflexión se encuentra la ética de Kant, que niega rotundamente que la felicidad sea el fin último del hombre e incluso que sea un objetivo lo bastante preciso y definido como para que se puedan derivar de él principios de conducta universales (KANT, 2003, pp. 21-24; KANT, 1981, pp. 346-350). El propio Kant creó el término “eudemonismo” (del griego *eudaimonía*, felicidad) para designar las doctrinas que –equivocadamente, a su juicio– sitúan la cuestión de la vida feliz en el centro de la reflexión ética (KANT, 1994, pp. 226).

La influencia de la ética kantiana en el pensamiento subsiguiente ha sido inmensa. A ella se debe, en buena medida, el largo eclipse filosófico sufrido por el tema de la felicidad. No es en modo alguno casual que muchos de los principales valedores de las posiciones éticas que renuncian por principio a abordar el tema de la felicidad entiendan su propia filosofía moral como prolongación o adaptación de la ética kantiana.

Estudiaremos en este capítulo las razones que tuvo Kant para rechazar el eudemonismo. Pero no daremos a este filósofo la última palabra, sino que expondremos también uno de los más interesantes intentos posteriores de recuperar para la ética el tema de la felicidad, el llevado a cabo por Max Scheler. La relevancia de este autor en el presente contexto obedece a que su posición está diseñada, precisamente, en diálogo polémico con Kant.

## **1. Antecedentes de la crítica moderna del eudemonismo**

Para entender adecuadamente el sentido y el alcance de la crítica de Kant al eudemonismo es preciso que recordemos algunas de las vicisitudes de la idea de felicidad en la filosofía del Renacimiento y de la primera Modernidad.

El concepto de felicidad vigente en la tradición aristotélica medieval presuponía una concepción finalista de la naturaleza, según la cual a cada especie natural le corresponde un *télos* propio, un fin último en el que alcanza su plenitud. En el caso del hombre, esa plenitud se llama felicidad (*beatitudo*). Este término no designa un estado de satisfacción pasajera, sino el conjunto de una vida lograda. En ella cabe distinguir un aspecto subjetivo (gozo, alegría, dicha) y otro objetivo (el bien en el que nos gozamos y por el que nos alegramos). Y es que tanto la felicidad limitada y precaria que el hombre puede alcanzar en esta vida como la consumada y definiti-

va que le es dada en la vida venidera pasan por el disfrute de genuinos bienes (en el caso de la felicidad definitiva, el goce de la unión con Dios, bien supremo). Entroncando con una tradición que se remonta a Platón, el aristotelismo medieval enseña que la felicidad presupone una medida objetiva: no merece el nombre de felicidad el disfrute, por intenso y prolongado que sea, de un bien sólo aparente. Como también es de raigambre platónica la tesis, igualmente asumida por el aristotelismo medieval, según la cual la virtud es condición necesaria de la felicidad. Sólo el justo puede ser feliz, por más que no sea su propio interés lo que él persigue al obrar con justicia.

Con ocasión del renovado interés de los filósofos renacentistas por las teorías antiguas de la felicidad, sobre todo la estoica y la epicúrea, el concepto de “bien supremo” (*summum bonum*), que en la escolástica se tomaba únicamente en sentido metafísico y servía para designar a Dios, cobra sentido práctico y se hace sinónimo de “felicidad” (SPAEMANN, 1974, p. 973). Sin embargo, el destino de estos dos conceptos gemelos había de ser muy distinto. Mientras la profunda transformación cosmovisiva operada en Europa a partir del Renacimiento provocó el progresivo orillamiento del concepto de bien supremo, en el que resonaba la posición platónico-aristotélica bosquejada en el párrafo anterior, el concepto de felicidad iba a cobrar un protagonismo creciente hasta muy entrado el siglo de las Luces. Ni que decir tiene que la pervivencia de este concepto fue posible gracias a que una decisiva modificación de su significado provocó que ya no se entendiera como sinónimo de bien supremo. Pero veámoslo más despacio.

Uno de los rasgos más conocidos del pensamiento moderno es su rechazo de la concepción finalista de la naturaleza que, entroncando con la tradición aristotélica, dominaba el pensamiento medieval. La nueva ciencia de la naturaleza propugnada por Bacon o Galileo sustituyó programáticamente el recurso a las causas finales, en las que se veía la cifra del oscurantismo y el prejuicio, por la explicación mecanicista de los procesos naturales.

Este “desencantamiento” del mundo no pudo por menos de afectar profundamente a la imagen que el hombre se hacía de sí mismo. Excluida la hipótesis de un *télos* específico del hombre, la praxis humana queda privada del principio normativo que le daba unidad y orientación. Nada tiene de sorprendente que, al quedar la naturaleza desposeída de su condición de instancia normativa, la interpretación subjetivista de los conceptos “bueno” y “malo” se abriera paso con fuerza. Según Hobbes, “estas palabras (bueno, malo y despreciable) se usan siempre con relación a la persona que las usa, no habiendo nada que sea simple y absolutamente tal, ni una regla común del bien y el mal que haya de tomarse de la naturaleza de los objetos mismos” (HOBBS, p. 51). El giro subjetivista es claramente reconocible también en Spinoza: “no nos esforzamos por nada ni apetecemos ni deseamos cosa alguna porque la juzgemos buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos por ella, la queremos, apetecemos y deseamos” (SPINOZA, p. 179). Y otro tanto cabe decir de Locke: “lo que tiene aptitud para producir placer en nosotros es lo que llamamos bueno, y lo que es apto para producir dolor en nosotros lo llamamos mal, por ninguna otra razón sino por su aptitud para producir placer y dolor en nosotros” (LOCKE, vol. 1, p. 342).

Este giro subjetivista comporta de hecho el abandono de la noción de bien supremo (tomada en sentido práctico), pues este concepto designaba, según vimos, una síntesis de vivencia subjetiva y contenido objetivo. La síntesis era posible gracias al carácter intencional del sentimiento de gozo o alegría, que es suscitado –no simplemente causado– por un bien objetivo. Ahora, en cambio, rechazado precisamente el supuesto de un bien objetivo, de un bien que resida “en la naturaleza de los objetos mismos”, sólo queda uno de los elementos de la síntesis: el placer que experimenta el sujeto. Dado que ese placer no responde intencionalmente a un bien, sino que es causado por un objeto al que por ser placentero –y sólo por eso– llamamos bueno, resulta perfectamente natural que el placer

sea concebido como una sensación cualitativamente uniforme que sólo presenta diferencias de intensidad y duración.

Desvanecida la ilusión de un bien supremo, la filosofía moderna continuará ocupándose de la felicidad, pero a partir de ahora la entenderá en términos de solo placer. Este paso, preparado por la reivindicación de Epicuro por autores como Lorenzo Valla o Gassendi, casa bien asimismo con la antropología sensualista que domina amplios sectores del pensamiento moderno. Por cierto que esta antropología se enfrenta a grandes dificultades a la hora de explicar la relación entre virtud y felicidad, y más en particular al abordar el problema de la motivación de la acción virtuosa. La razón es clara: si toda conducta humana se orienta al logro de la felicidad (es decir, del mayor placer) del propio sujeto, no se ve por ninguna parte cómo pueda entenderse el elemento de desinterés que lleva aparejado la idea común de virtud. Con lo cual se quiebra la unión de virtud y felicidad, que para la noción de bien supremo resulta constitutiva. Virtud y felicidad, *dissecta membra* del fenecido concepto de bien supremo, quedan enfrentadas como magnitudes inconmensurables. A lo largo de los siglos XVI al XVIII se suceden los intentos de superar esta dualidad, predominando ya las actitudes desenmascaradoras, que atribuyen segundas intenciones egoístas al comportamiento presuntamente virtuoso, ya las actitudes conciliadoras, que postulan una suerte de armonía preestablecida entre virtud y felicidad. En todo caso, el protagonismo recaerá en el concepto de felicidad, que en la Ilustración se convertirá en el tema por antonomasia de la filosofía práctica.

## 2. El punto de inflexión

Los párrafos anteriores nos han servido para reconstruir el contexto en el que se inserta la crítica kantiana del eudemonismo. Esta reconstrucción previa nos permitirá comprobar que Kant asume

muchos de los supuestos básicos del eudemonismo moderno contra el que él mismo se rebela, comenzando por la concepción hedonista de la felicidad.

Kant entiende la felicidad, en efecto, como el placer derivado de la satisfacción de todas las inclinaciones del sujeto. Cuáles sean estas inclinaciones, eso depende de la contingente constitución psicofísica de cada cual y, por tanto, sólo cabe determinarlo de manera empírica. Pero todas tienen en común que el placer que se deriva de su satisfacción es de una y la misma especie. Entre la más delicada fruición espiritual y el más craso deleite sensible no hay más que diferencias graduales relativas a la intensidad y duración de tales placeres. La definición kantiana de la felicidad es indiferente, por tanto, a la naturaleza intrínseca de sus fuentes objetivas, es decir, a la índole de las representaciones de objetos que resultan ser placenteras para este o el otro sujeto. La felicidad queda reducida a estado subjetivo de que goza un ser racional finito.

Hasta aquí, la concepción kantiana está en deuda evidente con el eudemonismo ilustrado. No cabe duda de que es esta tradición la que le proporciona los términos en que se plantea el problema de la orientación racional de la conducta. Pero Kant propondrá una solución sumamente original para este problema. Para empezar, negará que la felicidad sea una meta capaz de orientar la praxis del hombre considerado como ser racional. Le mueven a ello dos tipos de consideraciones. Las primeras se refieren a la indeterminación de que está aquejada la idea de felicidad. Se trata, en efecto, de un fin impreciso, cuyo contenido varía con los gustos y la idiosincrasia de cada individuo, e incluso en un mismo sujeto está expuesto a constantes cambios. “En qué haya de poner cada cual su felicidad –escribe Kant–, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento” (KANT, 1994, p. 43). Por tanto, no cabe extraer de la noción de felicidad principios de conducta fijos y universalmente válidos, es decir, aptos para

guiar la conducta de un ser racional en tanto que tal. (Por lo demás, la dificultad no estriba únicamente en la variación de los deseos y necesidades, pues aunque éstos se mantuvieran constantes en un individuo, tal vez su satisfacción terminara acarreándole la desgracia: a muchos ha hecho desdichados el dinero o la salud. De ahí que Kant observe que para determinar con exactitud qué nos hará felices sería preciso que fuéramos omniscientes: KANT, 2003, pp. 52-54). E incluso si, por un azar venturoso, el hombre alcanzara la posesión de cuantos fines se propone, no por ello sería feliz, “pues la naturaleza humana no es de tal especie que cese en alguna parte en la posesión y en el goce y esté satisfecha” (KANT, 1981, pp. 346-350).

El segundo tipo de consideraciones que llevan a Kant a apartarse de los caminos del eudemonismo ilustrado tiene que ver con la cuestión de las relaciones entre virtud y felicidad. Kant está persuadido de que la conducta de quien persigue ser feliz y la de quien quiere hacerse bueno son radicalmente heterogéneas, tanto si consideramos el motivo que las anima como si atendemos a la norma que las guía:

Quien persigue su propia felicidad lo hace en atención al placer que promete la realidad del objeto de su voluntad; obra, por tanto, por amor a sí mismo. En cambio, quien intenta hacerse bueno obra movido por el respeto que le inspira la ley moral. El primero actúa por impulsos sensibles, el segundo por un sentimiento de origen exclusivamente racional. Por otra parte, mientras las leyes morales mandan con universalidad estricta, las máximas de la prudencia sólo aconsejan, y además, por razones ya consideradas, están sujetas a múltiples excepciones.

La insuperable diferencia entre el principio de la moralidad y el de la felicidad tiene como consecuencia que la voluntad humana esté sometida a una tensión inevitable: en tanto que ser racional, el hombre se sabe obligado a observar la ley moral aun con quebranto de sus inclinaciones; pero en tanto que ser finito se ve continuamente inclinado a satisfacer los reclamos de su sensibilidad, la cual

le exhorta a cada paso a dejar el camino de la ley moral. Esta dualidad de principios, para colmo reñidos entre sí, sume al ser humano en la perplejidad, pues tener dos nortes con los que orientar la conducta equivale a no tener ninguno.

Los únicos caminos por los que se sale de esta aporía son: o renunciar a uno de los dos principios enfrentados, o mostrar que en el fondo son concordes. La primera opción es inviable, pues implicaría que el ser humano renunciara a su condición de ser racional o bien dejara de ser finito. En cambio, la concordancia de moralidad y felicidad (para la que Kant recupera la expresión clásica de “bien supremo”<sup>1</sup>) no entraña contradicción; es más, la razón pura práctica tiene que pensar el bien supremo como un fin *posible*, puesto que ella misma prescribe como deber incondicionado el contribuir a producirlo. La dificultad estriba más bien en que, por muy posible e incluso deseable que sea ese estado de cosas en el que la felicidad es proporcional a la virtud, las leyes a que está sometida la naturaleza están muy lejos de garantizarlo. De ahí que el bien supremo sólo pueda hacerse realidad en virtud de una intervención de Dios, con lo que “la moral conduce ineludiblemente a la religión” (KANT, 1991, p. 22). La existencia de Dios (así como la inmortalidad del alma) no son meras hipótesis ni menos aún recursos arbitrarios, sino presupuestos necesarios, es decir, objetos que la razón pura ha de suponer como condición del bien supremo, “supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente” (KANT, 1994, p. 146).

De este modo, la doctrina kantiana de los postulados de la razón pura práctica termina recuperando para la reflexión filosófica el tema de la felicidad. Puesto que en el mundo sensible el deseo de pleni-

---

1. KANT, 1994, pp.141-142. Si por supremo se entiende lo más elevado, el bien supremo es la virtud (*bonum supremum*); pero si, como aquí sucede, por supremo se entiende lo más completo, el bien supremo será la situación en que los hombres son felices en la misma medida en que son buenos (*bonum consummatum*). Los dos ingredientes del bien supremo no están simplemente agregados, sino que la virtud es condición de la felicidad.

tud representa, según vimos, un problema insoluble, la felicidad no podrá desempeñar en la filosofía de Kant la función de concepto orientador de la conducta, sino que, como elemento condicionado del bien supremo, será objeto de esperanza racional.

### 3. Virtud y felicidad

El que la crítica kantiana del eudemonismo haya constituido un verdadero punto de inflexión en la historia de la ética filosófica, es un hecho que sólo se puede explicar reconociendo la fuerza de los argumentos esgrimidos por dicha crítica. En efecto, Kant extrajo con lógica implacable las consecuencias, demoledoras para los intereses del eudemonismo, de ciertas premisas que él compartía en buena medida<sup>2</sup> con el sensualismo ilustrado, entre las que se cuentan el subjetivismo axiológico y la consiguiente reducción de la felicidad a placer. Y hay que reconocer que si se dan por buenas esas premisas, no sólo se vuelve forzoso aceptar la crítica kantiana del eudemonismo, sino que también se hace muy difícil eludir el formalismo moral propugnado por Kant.

Lo que se acaba de decir explica que la vigorosa y originalísima crítica de la ética kantiana expuesta por Max Scheler en su amplia obra *El formalismo en ética y la ética material de los valores* partiera, no del examen de la coherencia interna de la posición de Kant, sino de una discusión de sus presupuestos teóricos. Como es sabido, el rechazo de algunos de estos supuestos permitió a Scheler reivindicar, frente al formalismo kantiano, la posibilidad de una ética que no siendo formal, fuera sin embargo apriorica.

No es éste el lugar para exponer la amplia y compleja aportación de Scheler a la ética filosófica. Ni siquiera podremos presentar

---

2. A saber, si se considera al ser humano como ser natural, haciendo abstracción de la ley moral.

todos los aspectos importantes de su polémica con la ética kantiana. Nos limitaremos a recordar algunos elementos suyos indispensables para entender la sugerente reacción de Scheler ante el tratamiento kantiano del tema de la felicidad.

Hemos visto anteriormente cómo en la primera Modernidad la negación de una medida objetiva de lo bueno y lo malo conduce en línea recta a la comprensión de la felicidad como estado subjetivo dependiente de la contingente constitución psicofísica de cada individuo. Pues bien, la estrategia seguida por Scheler para reivindicar frente a Kant la decisiva relevancia ética del concepto de felicidad consta, si nos reducimos a lo más esencial, de dos pasos teóricos principales: (1) afirmará la realidad de una medida de lo bueno y lo malo plenamente objetiva y universalmente válida; y (2) procederá a una sutil reconstrucción fenomenológica de las esferas emocional y tendencial de la vida psíquica, es decir, de las esferas en las que cabe localizar la experiencia de la felicidad:

1. Por lo que hace a la recuperación de la medida objetiva del bien, la contribución decisiva de Scheler consiste en el desarrollo de una axiología sistemática que gira en torno a su novedosa noción de “valor”. Por valores entiende este autor ciertas cualidades *sui generis* —es decir, irreductibles a cualquier otra suerte de cualidades— de que están revestidas las cosas. Las cualidades de valor no son definibles, pero, dada su extraordinaria abundancia, no resulta difícil ofrecer ejemplos que ayuden a dirigir la mirada en la dirección adecuada. Pensemos en la calidad de un vino, en la belleza de una composición musical o en la nobleza de una actitud. Scheler no sólo sostendrá que el ámbito de los valores es un ámbito plenamente objetivo, sino que afirmará asimismo que está regido por leyes estrictamente necesarias susceptibles de ser conocidas por el espíritu humano. Y como además ocurre que las cualidades de valor tienen fuerza normativa, llegará a ver en las leyes aprióricas que gobiernan este ámbito el verdadero fundamento de la ética.

De la caracterización del reino de los valores llevada a cabo por este autor, interesa ahora destacar, por razones que en seguida se harán patentes, dos elementos principales (SCHELER, pp. 173-179). *Primero*, que el universo del valor, lejos de ser uniforme, está profusamente diversificado. Scheler menciona cuatro grandes clases de valores por los que se orienta la vida moral: los hedónicos, los vitales, los espirituales (que comprenden los estéticos, los intelectuales y los de lo justo) y los valores de lo santo. A ellos hay que añadir los valores morales propiamente dichos, más todas las especies subordinadas en que se desglosan esas cinco grandes familias de valor hasta llegar a sus matices últimos. *Segundo*, que las diversas clases de valor guardan entre sí relaciones jerárquicas. Los valores vitales y los espirituales, por ejemplo, no sólo son cualitativamente distintos, sino que poseen distinta “altura” (éste el término utilizado por Scheler), de suerte que los espirituales son considerados por él como más altos o superiores a los vitales.

2. Pasemos ahora a considerar, también brevemente, lo más característico de la novedosa psicología de la vida emocional elaborada por Scheler. El paso de la ontología del valor a la psicología de los sentimientos resulta aquí sumamente natural, dado que nuestro autor sostiene que la más originaria captación de los valores por el espíritu humano sucede en actos de naturaleza emocional (PALACIOS, 287-302). Y es justamente el haber establecido esta conexión entre valor y sentimiento lo que permite a Scheler explorar sistemáticamente el modo como la estructura esencial descubierta en el ámbito de los valores (en especial su variedad y jerarquización) surte un efecto diversificador de la vida emocional (y tendencial). Veremos que semejante planteamiento de la investigación termina arrojando como resultado una teoría de la felicidad bien distinta de la kantiana.

Kant, de acuerdo en esto con el sensualismo ilustrado, entiende el placer y el dolor como estados afectivos ciegos. Precisamente porque se trata de sentimientos no intencionales, no cabe “comprender”

un placer, sino sólo explicarlo aduciendo leyes causales, las cuales habrán de tomar en consideración la peculiar organización natural del ser que experimenta el placer. Por otra parte, la condición no intencional de estas vivencias sugiere vivamente que placer y dolor no presentan diferencias cualitativas, pues de tales diferencias en la vivencia subjetiva habrían de responder diferencias objetivas en un polo intencional por hipótesis excluido. De hecho, Kant, según vimos, reduce toda diversidad entre placeres a diferencias de grado, haciendo de los ciegos estados placenteros sensibles la forma genética elemental de todo otro placer.

Pues bien, frente a esta imagen sumamente reduccionista de los sentimientos de placer y dolor, Scheler reclama que se distinga, antes que nada, dos tipos de sentimientos bien distintos: aquellos mediante los cuales accedemos originariamente a las cualidades de valor, a los que Scheler denominará “sentimientos de valor” (*Wertfühlen*); y aquellos que consisten en “estados afectivos” del propio sujeto (*Gefühle*) (SCHELER, pp. 356-369). Como ejemplo de sentimiento de valor podemos considerar la experiencia estética por la que capto la serena belleza de un paraje natural; en cambio, el arrobamiento en que esa experiencia me sume sería un ejemplo de estado afectivo. Obsérvese que mientras los sentimientos de valor son siempre intencionales, los estados afectivos pueden serlo o no serlo. El arrobamiento, por ejemplo, se dirige claramente al valor del objeto de que he quedado prendado; pero el estado de embotamiento producido por un trabajo intelectual muy prolongado no tiene un objeto propio.

Considerada a la luz de esas distinciones, la caracterización kantiana del sentimiento de placer y de dolor resulta doblemente insuficiente: primero, porque Kant ha pasado por alto la peculiaridad irreductible de los sentimientos de valor frente a los estados afectivos; segundo, porque ha interpretado todo estado afectivo como no intencional, equiparando así el entusiasmo, la paz de espíritu o la tristeza a ciegos estados sensibles. El resultado es una imagen empobrecida y monocroma de la vida emocional.

Pero hay más: a la distinción “horizontal” de sentimientos de valor y estados afectivos, se añade la diferenciación “vertical” de estos últimos. Se recordará que Scheler concibe el reino de los valores como un ámbito jerarquizado en el que a cada cualidad de valor le corresponde una altura determinada. Pues bien, esta diversa altura de los valores tiene su reflejo en la “profundidad” (*Tiefe*) de los estados afectivos suscitados por ellos. La paz que procura la experiencia religiosa, por ejemplo, no sólo es específicamente distinta de un estado de placer sensible, sino que también es más profunda, más cercana al centro de la persona. En la terminología de Scheler, los estados afectivos correspondientes a las cuatro grandes clases de valores y disvalores (recuérdese: hedónicos, vitales, espirituales y de lo santo) son, respectivamente, el placer y el dolor, la alegría y la pena, la felicidad y la infelicidad, y por último la bienaventuranza y la desesperación (SCHELER, pp. 444-463).

Tras este presuroso resumen de la teoría scheleriana de los sentimientos, por fin estamos en condiciones de presentar los elementos básicos de la matizada posición de este autor ante el problema filosófico de la felicidad. Y lo primero que debemos decir es que Scheler, al igual que Kant, rechaza el eudemonismo –entendido aquí, nótese bien, como principio que hace de la búsqueda de la felicidad hedónica el fin último de la conducta–, pero lo rechaza por *otras* razones. La principal es que los únicos estados afectivos positivos que pueden ser provocados conscientemente por el sujeto son los placeres sensibles: puedo, en efecto, regalarme con una comida opípara o encender una pipa de mi tabaco favorito. Pero, de acuerdo con la taxonomía scheleriana de los sentimientos, el placer sensible es, de todos los estados afectivos, el más superficial, y no es capaz de procurar, por sí solo, verdadera felicidad (SCHELER, pp. 454s.). Más aún, la búsqueda consciente y sistemática del placer sensible es síntoma inequívoco de profunda insatisfacción en estratos más profundos de la vida del espíritu. El hedonismo práctico es siempre, en el fondo, una huida hacia delante (SCHELER, pp. 466-469).

Como se ve, a la base del rechazo por parte de Scheler del eudemonismo hedonista hay una concepción de la felicidad muy distinta de la de Kant. La felicidad verdadera no es la satisfacción de las inclinaciones de la sensibilidad, sino el estado afectivo al que líneas más arriba hemos llamado bienaventuranza. Se trata de una tonalidad afectiva suscitada por los valores más altos en el estrato más profundo de la vida emocional. La felicidad verdadera o bienaventuranza contagia su tono positivo a toda la persona, y no se ve afectada por los cambios que se originan en estratos más superficiales de la vida anímica. Es justamente esta manera de entender la felicidad la que permitirá a Scheler afirmar –nuevamente contra Kant– que existe un nexo esencial entre virtud y felicidad, de suerte que el hombre bueno siempre es feliz y el feliz siempre bueno.

Para terminar de entender esto es preciso acompañar un poco más lejos todavía a Scheler en sus admirables descripciones de las conexiones entre la vida emocional y la tendencial. La clave está en concebir la felicidad, no como meta de la virtud ni tampoco como consecuencia suya (supuestamente garantizada por un postulado teológico de la razón pura), sino como *fuentes* de la que brota la conducta virtuosa. Tengamos presente que, según nuestro autor, nuestros deseos y voliciones (y en general todos los actos de la esfera tendencial) se fundan en la aprehensión emocional del valor hacia el que esos actos se orientan. Tal aprehensión se da, como sabemos, en un sentimiento de valor que, a su vez, se corresponde con un estado afectivo cuya profundidad es proporcional a la altura del valor aprehendido. Pero este estado afectivo no es una consecuencia provocada por el acto tendencial, sino que es más bien su fuente, la *vis a tergo* que lo hace posible. En general, el acto tendencial referido a valores más altos nace de estados afectivos más profundos, mientras que el acto tendencial referido a valores más bajos brota de estados más superficiales. Y como los estados afectivos más profundos son –según vimos– la bienaventuranza y la desesperación, Scheler puede concluir que es de éstas de donde brota, respectivamente, la

conducta moralmente buena y la mala (es decir, la conducta que respeta y promueve los valores superiores y la que atenta contra ellos). Felicidad y bondad moral resultan ser inseparables.

No cabe duda de que la concepción scheleriana de la felicidad es mucho más matizada y precisa que la de la Kant, y también mucho más próxima a la intuición espontánea del hombre corriente. Esta conclusión resulta esperanzadora para las intenciones que guían este libro. En el imponente sistema de la filosofía práctica kantiana habíamos visto el principal obstáculo al desarrollo de una ética que tenga por núcleo la pregunta por la vida buena. Pero ahora hemos podido comprobar, ayudados por Scheler, que la demoledora crítica kantiana del eudemonismo se funda en realidad en una comprensión muy insuficiente de la vida feliz. La crítica kantiana alcanza eficazmente al eudemonismo sensualista de la Ilustración, pero deja intactas las aspiraciones del eudemonismo clásico.



# 5

## Sobre el fundamento de los derechos humanos

El estudioso cuya atención se vea solicitada por el tema de los derechos humanos no tardará en advertir una clara desproporción entre el amplio grado de acuerdo alcanzado acerca del contenido de esos derechos y la clamorosa discrepancia en lo tocante a su fundamentación. En efecto, los derechos humanos se yerguen ante la conciencia contemporánea como referentes morales que, a pesar de la profusa fragmentación cultural e ideológica de nuestro mundo, gozan de aceptación prácticamente universal; mas esta unanimidad se muda en su contrario tan pronto reclamamos se hagan explícitas las razones que garantizan la objetividad y universalidad de esos derechos. La situación no es nueva. Muchos recordarán la anécdota narrada por J.Maritain acerca de la comisión encargada de preparar el texto de la Declaración Universal de Derechos del Hombre de las Naciones Unidas. Los miembros de esa comisión, de la que el propio Maritain formaba parte, decían estar de acuerdo, pero a condición de que no les preguntaran por qué. Y es que, en tanto que representantes de diferentes ideologías políticas y confesiones, invocaban muy distintas razones para fundamentar unos mismos derechos.

Esta falta de acuerdo la ha interpretado el filósofo del derecho N. Bobbio como síntoma del carácter ideológico o manipulador de toda presunta fundamentación absoluta de los derechos del hombre. A su juicio, no es de extrañar que las distintas fundamentaciones no resulten convergentes, pues se apoyan en sendos prejuicios acerca de la naturaleza humana, prejuicios que en todos los casos reflejan y favorecen los intereses de quienes los propugnan. Consecuente con su rechazo de toda fundamentación absoluta, Bobbio ha sostenido que el consenso es la única fundamentación de que son susceptibles los derechos humanos. Más aún, a la vista del acuerdo alcanzado por las Naciones Unidas en 1948, ha declarado zanjado el problema de la fundamentación. Resuelto este problema, deberíamos dejarlo a un lado y dedicar nuestros esfuerzos a fomentar el efectivo respeto de los derechos del hombre (BOBBIO, pp. 117-155).

A mi juicio, esta propuesta de Bobbio no es aceptable. Más adelante saldrán a la luz algunas de las dificultades con que está gravado el intento de fundamentar consensualmente un juicio de valor. Baste por ahora con advertir que la exhortación a promover el respeto de los derechos humanos sin curarnos de su fundamentación es, literalmente, una exhortación a la irracionalidad, pues se apoya en la convicción de que todas las razones objetivas que avalan esos derechos son ideológicas –son malas razones o, mejor dicho, no son razones en absoluto–. Y no sólo es absurdo encarecer derechos al tiempo que se confiesa que no tienen razón de ser; también es contraproducente, pues allana el camino de quienes no se sienten inclinados a respetarlos.

Afortunadamente, si es cierto que al negar fundamento objetivo a los derechos del hombre los socavamos, también lo es que al ofrecer un fundamento semejante los consolidamos. Y aunque la identificación de ese fundamento no sea suficiente para garantizar el respeto de los derechos del hombre, parece claro que la tarea filosófica de fundamentación es absolutamente indispensable. A ella

querría yo contribuir en este capítulo con una propuesta que se aparta de la tendencia, hoy tan frecuente, a privar al edificio de la ética de cimientos cosmovisivos. En mi opinión, sólo una metafísica de la persona puede suministrar una fundamentación suficiente de los derechos humanos. Más aún, definiendo en estas páginas que la pieza clave de esa metafísica es una noción tomada de la tradición religiosa judeo-cristiana: la noción de dignidad humana.

## 1. Qué son los derechos humanos

Partiré de la definición de derechos humanos como aquellos que asisten al hombre por el solo hecho de serlo. Esta definición ha sido recusada por Bobbio, que la tiene por tautológica y estéril (BOBBIO, p. 120). A mi juicio, el filósofo italiano tiene razón sólo a medias. Es cierto que de la definición propuesta no se deriva el contenido de los derechos humanos, pero sí se siguen analíticamente –con tal de que demos a la palabra *hombre* el sentido de miembro de la especie humana– algunos rasgos formales característicos de estos derechos, cuyo conocimiento no es ni mucho menos irrelevante.

Entre esos rasgos característicos, el primero es la *universalidad*. En efecto, si los derechos humanos se poseen por el mero hecho de pertenecer a la especie humana, entonces todos los seres humanos sin excepción son titulares de esos derechos. Otra cosa ocurriría si la definición propuesta incluyera condiciones restrictivas del reconocimiento de esos derechos (relativas a la raza, el sexo o la edad de los presuntos beneficiarios, por ejemplo).

La universalidad de los derechos humanos implica una nueva característica esencial: que no puedan adquirirse ni perderse; son derechos innatos que sólo se extinguen con la muerte de su titular. Este segundo rasgo formal de los derechos humanos puede desglosarse en las tres siguientes tesis.

a) Se trata de derechos *inconculcables*, es decir, que no están sujetos al arbitrio de los demás. Otros podrán, a lo sumo, lesionarlos, mas es claro que esto no afecta a la legitimidad del título.

b) En segundo lugar, son derechos que tampoco están sujetos al arbitrio de su propio titular. Son estrictamente *intransferibles* e *irrenunciables*. Un hombre puede decidir no ejercer un derecho fundamental, por ejemplo no reclamar un juicio justo. Pero esta actitud suya ni anula la obligación por parte de sus jueces de proporcionarle un juicio con garantías legales, ni anula la facultad legítima del titular de deponer su actitud pasiva cuando lo estime oportuno, sustituyéndola por una actitud reivindicativa.

c) En tercer y último lugar, los derechos a que nos referimos no se ven afectados por el paso del tiempo: son *imprescriptibles*.

Bien mirado, el hecho de que los derechos humanos no puedan adquirirse ni perderse de ninguna de las maneras consideradas tiene su razón de ser en que ningún acto propio o ajeno, ni tampoco ninguna causa natural, puede determinar que un ser humano deje de serlo, como no sea quitándole la vida misma. Ni siquiera cabe ser hombre –en el sentido aquí relevante– en mayor o menor medida, por más que algunas expresiones del lenguaje corriente parezcan apuntar en esa dirección, como cuando celebramos la «profunda humanidad» de una persona o deploramos la «conducta inhumana» de otra. A la especie humana o se pertenece o no se pertenece, y no existen situaciones intermedias a estas dos. De aquí se sigue una nueva característica, la tercera ya, de los derechos humanos: la de *no admitir grados*. Asisten esos derechos a todos los hombres en la misma medida, puesto que todos poseen en la misma medida el título que los acredita para ello: ser miembros de la especie humana.

La reflexión precedente ha mostrado que los derechos humanos son universales, que son innatos y no se pueden perder o alienar, y que no admiten grados. Convendrá completar esta caracterización evitando un malentendido. Nada de lo anteriormente expuesto

presupone que todos los derechos humanos sean «derechos absolutos», esto es, derechos que hubieran de prevalecer frente a toda otra consideración en caso de conflicto de principios. Antes bien, se trata en muchos casos de derechos *prima facie*, de pretensiones que, caso de no entrar en conflicto con otras consideraciones de más peso, han de ser satisfechas. Mas nada impide que tales conflictos se den, en cuyo caso será menester sopesar los intereses enfrentados y resolver a favor del más importante. Cuando este proceder se traduzca en la postergación de un derecho humano (como cuando circunstancias de especial gravedad, bélicas por ejemplo, aconsejan la limitación de la libre circulación de personas), no será lícito hablar de una lesión de tal derecho.

De hecho, es de esperar que la necesidad de limitar la satisfacción de las pretensiones entrañadas en los derechos humanos se presente a menudo, toda vez que algunos de esos derechos se inhiben mutuamente. Así, la única manera de que el Estado satisfaga el derecho del ciudadano a ciertas prestaciones sociales como la atención sanitaria o la educación consiste en la aplicación de políticas fiscales que, inevitablemente, limitarán otro derecho básico: el derecho a la propiedad.

Con todo, tampoco se debe excluir de antemano la posibilidad de que se den algunos derechos humanos que sí sean derechos absolutos, de suerte que su postergación resulte en todos los casos moralmente reprobable. Por mi parte, estoy convencido de que existen tales derechos humanos absolutos.

## **2. Cuáles son los derechos humanos**

En el apartado anterior he indagado la naturaleza de los derechos humanos. Partiendo de su definición, he llegado a identificar algunos de sus rasgos esenciales. En cambio, en este nuevo apartado no se tratará ya de aclarar qué son los derechos humanos, sino cuáles son.

A esta pregunta se han ofrecido respuestas muy variadas. La más radical es, sin duda, la de Alasdair MacIntyre, quien niega sin ambages que haya algo así como derechos humanos. A su juicio, esos presuntos derechos son parte de la mitología propia del discurso moral de la modernidad, discurso que él considera fallido. “No hay tales derechos –escribe–, y creer en ellos es como creer en brujas y en unicornios” (MACINTYRE, p. 95). Más adelante tendremos ocasión de considerar una posible justificación de esta chocante postura de MacIntyre. Entre tanto, convendrá echar un vistazo al largo proceso histórico por el que distintos derechos humanos han ido emergiendo y consolidándose como referentes morales y jurídicos universales. Dentro de ese proceso es frecuente distinguir –prescindiendo de antecedentes remotos, por lo demás no exentos de controversia– tres grandes etapas, por lo que también es frecuente hablar de tres generaciones de derechos humanos.

Los derechos humanos de la *primera generación* son los registrados en los escritos fundacionales del pensamiento liberal, y solemnizados en textos legales como el Bill of Rights de Virginia de 1776 o la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. La defensa de estos derechos en la obra de Locke tiene como finalidad limitar el poder del Estado sobre el individuo, poniendo así freno al absolutismo propugnado por Hobbes. A esta primera generación pertenecen derechos tales como la libertad de conciencia y de expresión, la seguridad jurídica, la libertad de desplazamiento, el respeto a la intimidad, la propiedad privada y ciertos derechos políticos (sufragio censitario, derecho limitado de asociación). Todos estos principios delimitan un ámbito de libertad individual en el que las injerencias estatales no son lícitas. De ahí que quepa describir genéricamente estos derechos como “libertades negativas” (*freedom from*).

En cambio, los derechos de la *segunda generación* no pretenden restringir la actividad estatal, sino promoverla en cierta dirección. Concretamente, se reclama la intervención del Estado para

garantizar al ciudadano ciertas prestaciones como la atención sanitaria, la educación, el trabajo, la seguridad social o un nivel de vida razonable. Se trata, como se ve, de derechos de tipo económico, social o cultural, si bien cronológicamente coinciden con otras reclamaciones específicamente políticas, como el sufragio universal, la libertad de asociación o el derecho a la huelga. Como se trata de garantizar el acceso a ciertos bienes básicos, cabe hablar en este contexto de “libertades positivas” (*freedom to*). Si el concepto en torno al cual giran los derechos de la primera generación es el de libertad individual, los de la segunda se inspiran todos en el ideal de la igualdad social. Esta veta del pensamiento liberal, que se remonta hasta Rousseau, encuentra un amplio eco en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre suscrita por las Naciones Unidas en 1948.

Por último, asistimos en la actualidad a la reivindicación cada vez más frecuente de una *tercera generación* de derechos, tales como el derecho a la paz internacional, a un medio ambiente sano o a la convivencia armoniosa de las culturas. Con estas reivindicaciones se corresponde el auge de las sensibilidades ecologista y pacifista, así como el prestigio cada vez mayor del principio de tolerancia. Pero también se elevan voces que protestan contra esta inflación de presuntos derechos humanos, de la que se teme termine traduciéndose en banalización. Hay quien teme que la proliferación de supuestos derechos humanos haga perder eficacia jurídica al concepto, lo que perjudicaría a la defensa de los derechos humanos genuinos (HAARSCHEER, pp. 42-46). Estén justificadas o no estas alarmas, lo cierto es que la progresiva incorporación de nuevas pretensiones al inventario de los derechos humanos amenaza con desdibujar el concepto, que puede terminar por convertirse en el cajón de sastre al que vayan a parar todas las aspiraciones humanas ampliamente compartidas.

Se impone encontrar la frontera que separa los auténticos derechos humanos de otras reclamaciones que no entran en esta categoría. Ciertamente, este límite no nos lo brinda el estudio de las distintas proclamaciones positivas, pues éstas están sujetas a una varia-

bilidad histórica que precisamente se trata de superar. Esta superación exige que introduzcamos una distinción fundamental: la *distinción entre derechos legales y derechos morales*. Mientras los primeros son los recogidos en algún ordenamiento jurídico positivo, los segundos son los derechos que asisten a las personas con independencia de si han sido incorporados o no a los códigos legales. Por cierto que esta anterioridad e independencia de los derechos morales es la principal razón que cabe esgrimir para exigir su efectiva positivación. Así, la población negra de Sudáfrica tenía derecho moral a las libertades civiles que, tras la abolición del sistema de segregación racial, les han sido reconocidas por el derecho positivo.

Ahora estamos en condiciones de formular mejor el problema, toda vez que los derechos humanos son, sin lugar a dudas, derechos morales. No se tratará de hacer recuento de los derechos que las normativas positivas reconocen a todos los seres humanos, ni de anticipar cuáles les reconocerán en el futuro, sino de identificar los derechos morales que asisten a todo hombre por el solo hecho de serlo y que, por tanto, deberían ser tutelados por las normativas positivas.

En la misma medida en que hemos precisado el sentido del problema, hemos extremado su dificultad. Mientras nos mantuvimos en el plano del derecho legal, la cuestión se dejaba resolver mediante un sencillo escrutinio. Ahora, en cambio, al llevar el problema al terreno del derecho moral, estamos apelando a un controvertido concepto que ha sido impugnado por numerosos pensadores. Este rechazo se funda en razones de diversa índole, ninguna de las cuales nos fuerza, según creo, a abandonar la noción de derechos morales.

(i) Unas veces es consecuencia de presupuestos empiristas que prohíben la aceptación de toda entidad no contrastable empíricamente. Ante la imposibilidad de embarcarme aquí en una discusión del empirismo en general, se me disculpará que declare sin prueba –dogmáticamente– que se trata de una posición metafísica insostenible (RODRÍGUEZ DUPLÁ, 2001, pp. 69-78).

(ii) Otras veces es el recelo hacia el iusnaturalismo en general, o quizá hacia alguna de sus variantes, lo que lleva a rechazar la noción de derecho moral. Pero si bien es cierto que esta noción es compatible con el iusnaturalismo, es un error creer que lo implica necesariamente. En efecto, los derechos morales podrían tener su origen no en una ley natural cuya validez fuera independiente de su efectivo seguimiento e incluso conocimiento por parte de los hombres, como quiere el iusnaturalismo, sino en la voluntad humana. De hecho, no faltan autores tan solventes como Carlos S. Nino, que reivindican el concepto de derechos morales a pesar de sostener que la ética es una creación humana.

(iii) Más interesante parece la objeción que declara superfluo el concepto de derechos morales. El argumento es el siguiente. Los derechos son siempre correlativos de los deberes de quienes han de respetarlos: decir que alguien tiene derecho a algo equivale a afirmar que los demás tienen el deber de no impedirle el logro de ese algo. Por tanto, al hablar de derecho no estaríamos concediendo la existencia de unas misteriosas entidades, sino describiendo desde otro ángulo el hecho de que alguien posee un cierto deber moral. En rigor, el análisis filosófico debería prescindir por completo del término derecho, que resulta redundante.

Este argumento merece consideración atenta. Es, a mi juicio, la razón más fuerte que cabe invocar en favor de la negativa de MacIntyre a reconocer la existencia de derechos humanos, aunque este filósofo no lo mencione. Con todo, no parece imprescindible abordar aquí esta difícil cuestión, ya que, bien mirado, la referida objeción, caso de ser válida, no nos fuerza a abandonar el concepto de derecho, sino a lo sumo a redefinirlo en términos que lo reduzcan a significar la presencia de un deber ajeno. Resultaría justificado, por tanto, seguir hablando de derechos humanos, en el entendido de que de este modo se aludiría a ciertos deberes de justicia especialmente imperiosos –deberes a los que estarían sujetos, no los titulares de esos derechos putativos, sino las demás personas–.

### 3. Fundamentaciones insuficientes

La pregunta por el fundamento de los derechos humanos ha conocido multitud de respuestas. Consideraré las principales.

(i) El *positivismo jurídico* concibe el derecho como un orden coactivo cuyas normas no tienen por qué satisfacer exigencias morales. La lapidaria afirmación de Hobbes «auctoritas non veritas facit legem» expresa de manera admirable la entraña del positivismo. Según este modo de pensar, el único fundamento posible de los derechos humanos –o de cualquier otra norma– ha de buscarse en la voluntad fáctica del legislador, pues no existe algo así como un ámbito jurídico pre-positivo al que esa voluntad hubiera de acomodarse. Ahora bien, hemos visto que los derechos humanos han de entenderse como derechos morales, esto es, como pretensiones legítimas lógicamente anteriores a su plasmación en códigos positivos. De ahí que el positivismo no esté en condiciones de fundamentar los derechos humanos entendidos como derechos morales.

(ii) No son mejores las perspectivas del *utilitarismo*, corriente de gran empuje en el pensamiento anglosajón y que también se ha hecho presente en la teología moral centroeuropea de los últimos decenios. Según el utilitarismo, todas las normas de derecho han de perseguir un mismo objetivo: el mayor saldo de felicidad colectiva para la comunidad que se rija por esas normas. Pero la peculiaridad del utilitarismo no consiste en señalar el fomento de la utilidad pública como condición necesaria de la justicia de un sistema jurídico –cosa que concederá casi todo el mundo–, sino en afirmar también que esa es la condición suficiente. Esto equivale a sostener que cualquier institución o medida política, por impopular o contraria a nuestra sensibilidad moral que sea, queda legitimada si resulta ser el mejor medio para promover el mayor saldo de felicidad colectiva. Visto desde esta perspectiva, nada habría de

objetable en una política discriminatoria que se tradujera en la opresión de una pequeña minoría, si con ello se aumentara considerablemente el bienestar de la inmensa mayoría. Ni habría nada que objetar a un juez que condenara a un inocente si las repercusiones sociales de esa sentencia (vía disuasión, por ejemplo) fueran las mejores posibles. Dicho de la manera más sencilla: para el utilitarismo el fin justifica los medios.

Salta a la vista que este principio se encuentra en los antípodas de los derechos humanos, pues éstos se refieren, antes que nada, a límites a la injerencia externa en las libertades individuales, mientras que para el utilitarismo no hay libertad que no tenga su precio en términos de utilidad social. Por ello el utilitarismo, lejos de ofrecer una fundamentación de los derechos humanos, es su negación más explícita. (Nótese que el presente argumento contra el utilitarismo se apoya en la convicción de que algunos derechos humanos son derechos absolutos.) Y otro tanto hay que decir de cuantas ideologías políticas adoptan la forma de una escatología inmanente, mostrándose dispuestas a sacrificar a las generaciones presentes en aras de un futuro histórico de entera justicia.

(iii) Quizá sea la manifiesta insuficiencia del utilitarismo –teoría que ha gozado de enorme predicamento– una de las causas de que hoy se apele con frecuencia al *consenso* como fundamento suficiente de los derechos humanos. Tal es el caso del ya citado filósofo del derecho Norberto Bobbio, quien tras rechazar por ilusorio el ideal de una fundamentación absoluta, se declara partidario de una fundamentación consensual que presenta la ventaja de poder comprobarse fácticamente.

Las dificultades a que se enfrenta esta propuesta de Bobbio saltan a la vista. El más universal de los consensos no pasa de ser un puro hecho que, por contingente, no puede constituir el fundamento de una exigencia incondicionada como la expresada, por ejemplo, en la prohibición de torturar. La necesidad entrañada en esa norma

no puede tener un fundamento tan frágil y tan variable como un acuerdo fáctico. Nada impide, en efecto, que la mayoría cambie de opinión y abroge lo que hasta entonces se le antojaban derechos universales e inmutables. El único camino que quedaría para excluir esta eventualidad sería postular en los hombres una facultad infalible de conocimiento que les permitiera acceder a la verdad moral, pero esto equivaldría a recaer en lo que Bobbio denomina la ilusión del fundamento absoluto.

(iv) La incapacidad de los acuerdos fácticos para erigirse en fundamento de normas ha sido frecuentemente denunciada por la *ética discursiva*, que sostiene que sólo un consenso alcanzado tras una discusión desarrollada en condiciones ideales puede legitimarlas. En esa discusión deberían participar en condiciones de simetría todas las partes afectadas. En una discusión semejante sólo la fuerza de los argumentos determinaría la adhesión de los participantes a una u otra posición.

A pesar de que esta teoría del consenso ideal evita los errores de la teoría del consenso fáctico, no me parece que nos haga avanzar mucho en nuestra búsqueda del fundamento de los derechos del hombre. Que en una discusión en la que sólo contara la fuerza de los argumentos se impondría la mejor propuesta, esto me parece tan verdadero como tautológico, toda vez que «la fuerza de los argumentos» no es otra cosa que su grado de verdad y «la mejor propuesta» no es sino la más verdadera. Por lo demás, de poco nos sirve anticipar los frutos de un diálogo ideal, dado que sus condiciones no se dan nunca en la realidad: la capacidad discursiva y retórica de los interlocutores no es nunca la misma, ni se dispone de un tiempo indefinido para sopesar detenidamente la totalidad de las razones alegables. Adoptar el modelo discursivo equivale a aplazar *ad kalendas graecas* la fundamentación de los derechos humanos. Pero la ética, pensamiento urgido por la necesidad de obrar, consta de argumentos, no de demoras.

La razón última de la remisión al diálogo como única fuente de la legitimidad de las normas es, a mi entender, el postulado de que no existe una verdad moral objetiva cuya identificación fuera cometido de la ética. Los contenidos de la ética han de ser contruidos dialógicamente. La excepción a esta regla la constituye el dato de la respetabilidad del ser humano, que es anterior al inicio del proceso discursivo. Pero –a juicio de los partidarios de la ética discursiva– este dato no abre el paso a un proceso de fundamentación objetiva, ya que, lejos de presuponer una cierta concepción de la realidad, viene servido por la evolución de la conciencia humana a lo largo de la historia.

(v) Hoy, en efecto, es frecuente la apelación a la *historia* o la *psicología*, o a una combinación de ambas, como instancia normativa capaz de hacer plausible la idea de derechos humanos. La historia de la humanidad es vista como una sucesión más o menos continua de conquistas, como un arduo proceso de emancipación individual y social. Este progreso histórico, a su vez, va troquelando las conciencias haciéndolas avanzar desde sus formas más primitivas hasta las más evolucionadas. Precisamente, los derechos humanos forman parte conspicua de la herencia histórica y psicológica de la conciencia moral contemporánea, de suerte que nos resulta impensable –anacrónico, en el fondo– distanciarnos de ellos o siquiera considerarlos necesitados de justificación.

Me temo que tampoco esta presunta fundamentación es aceptable. La historia de la humanidad sólo puede considerarse instancia normativa si constituye un auténtico progreso y no un retroceso, si sus pasos decisivos son verdaderas conquistas y no claudicaciones. Pero este punto decisivo sólo puede establecerse con ayuda de criterios de valoración independientes, es decir, criterios que no sean inmanentes a la historia misma. Y una de dos: o esos criterios no existen, con lo que la historia no podría considerarse instancia normativa; o bien existen, en cuyo caso ellos mismos constituyen el fundamento de los derechos humanos, no la historia.

#### **4. La dignidad humana, fundamento de los derechos del hombre**

A la vista de los pobres resultados obtenidos en el apartado anterior, ¿deberemos declarar quimérico todo intento de fundamentación? No lo creo así.

Volvamos a nuestro punto de partida, la anécdota narrada por Maritain acerca del consenso alcanzado por los miembros de la comisión encargada de preparar el texto de la Declaración Universal de la ONU. Decían estar de acuerdo, pero a condición de que no les preguntaran por qué. Este hecho narrado por Maritain da que pensar. ¿Cómo es posible que, profesando concepciones del hombre y de la realidad divergentes, los delegados de las distintas naciones llegaran a las mismas conclusiones? A mi entender, esta convergencia final no es casual, sino un indicio elocuente de que la respetabilidad o dignidad del ser humano, por una parte, y la indispensabilidad para su plenitud de bienes como la libertad, por otra, no son en realidad conclusiones a las que nos empujen los sistemas de pensamiento, sino datos iniciales previos a toda teorización, datos que reposan en sí mismos y a los que toda filosofía ha de plegarse. Según esto, el verdadero fundamento de los derechos del hombre habría que situarlo en el dato de la dignidad humana.

Cuando Kant afirma que el hombre posee dignidad y no precio, pretende subrayar el carácter inconmensurable del ser humano, su especificidad frente a bienes que tienen un valor de cambio. Porque posee dignidad o valor absoluto, el hombre es acreedor de infinito respeto, fin en sí mismo no instrumentalizable por ninguna causa. A esta luz, las declaraciones solemnes de los derechos del hombre aparecen como medidas preventivas ante las amenazas a la dignidad humana. Pero sostener que la dignidad es en este contexto el dato primitivo al que han de acomodarse las teorías no equivale a dar por zanjado el problema. La axiología nos enseña que los valores no se encarnan azarosamente en objetos cualesquiera, sino que existe compenetración entre la complejión del objeto valioso y el valor

propriadamente dicho (entre el cuadro y su belleza, por ejemplo). Esta ley axiológica vale también para la dignidad, que es ciertamente un tipo de valor. De ahí que la tarea de fundamentación de los derechos humanos no pueda detenerse tras señalar la dignidad del hombre como su raíz más inmediata, sino que deba continuar explorando la hechura del ser humano a la búsqueda de los rasgos responsables de su dignidad. Dicho de otra manera: una fundamentación completa de los derechos humanos sólo puede tener lugar en el marco de una metafísica de la persona que, respetando el dato de su dignidad, busque sus raíces.

Todo indica que en la constitutiva moralidad de la existencia humana hay que ver una de esas raíces. Si el hombre posee un valor excepcional, inconmensurable con el de los demás seres, es gracias a que sus juicios de valor no son siempre función de sus apetitos, ni su conducta es en todos los casos la resultante de pulsiones y estímulos naturales. Declarar al hombre ser moral es reconocerle la capacidad de adoptar un punto de vista universal, de relativizar sus intereses y preferencias particulares. Porque es capaz de relativizarse a sí mismo, por eso deviene el hombre absoluto. Porque es capaz de jerarquizar sus propios fines y someterlos a criterios de justicia cuando sean incompatibles con los de los demás, por eso es fin en sí mismo.

Que la dignidad crezca en el humus de la moralidad tiene consecuencias de largo alcance.

(i) Un primer grupo de ellas se funda en el hecho de que la libertad es condición necesaria de la moralidad. Es contrario a la dignidad humana poner trabas al máximo desenvolvimiento de la libertad del individuo compatible con igual grado de libertad para los demás. De ahí que atente contra los derechos humanos la esclavitud, que convierte a la voluntad del siervo en prolongación de la voluntad del amo, o la tortura, que anula la libertad de elección mediante el dolor o el miedo. También lesiona la dignidad del hom-

bre la intromisión en el recinto de su conciencia, que es algo así como el telar en el que se va urdiendo la trama de la libertad. De ahí que la libertad de pensamiento y de religión hayan de considerarse derechos inalienables.

(ii) Hasta ahora me he referido a la libertad interna. Pero no podemos olvidar que ésta posee una tendencia inmanente a su exteriorización. Poner trabas a la libertad externa atenta también contra la dignidad. De ahí que los derechos antes mencionados tengan su complemento necesario en los derechos de expresión, de culto, de residencia, de desplazamiento o de participación en la configuración de la convivencia política.

(iii) Distintos de las libertades internas y externas son los derechos relativos a la manifestación de la dignidad (SPAEMANN, 1980, p. 27). El protagonista de una célebre novela de Malraux define la dignidad como lo contrario de la humillación. Y es que ciertas situaciones son objetivamente humillantes para el hombre (tales ciertos castigos físicos) precisamente porque presentan al hombre a una luz ignominiosa o ridícula. Todo hombre tiene derecho a que no se le trate así.

Esta última reflexión sobre las condiciones de la representación de la propia dignidad nos acerca decisivamente al grupo de derechos humanos relacionados con el ideal de igualdad. La pobreza que rebasa ciertos límites apenas cabe llevarla con dignidad, pues nos pone en manos de una caridad que, en un mundo como el nuestro, a menudo humilla (esto lo vio claramente Platón, que prohíbe la total enajenación de los bienes de un ciudadano). De ahí que el ser humano tenga derecho no sólo a que su propiedad no se le confisque arbitrariamente, sino también a un nivel digno de bienestar. De ahí se deriva el derecho al trabajo dignamente retribuido. A su vez, el derecho a la educación y a una información veraz se deriva, de una parte, de la naturaleza misma de la convivencia social, que hace vana toda proclamación de igualdad que no se apoye en una base

sólida de conocimiento; de otra, del hecho de que la conciencia no es un oráculo infalible, sino que está guiada por una razón cuya luz no se da por definición.

(iv) Hasta ahora no hemos hablado del derecho a la vida. En realidad, estaba supuesto por todos los derechos anteriores. Quien declare innegociables derechos como la libertad de conciencia, habrá de adherirse también, so pena de inconsecuencia, al principio que proclama intocable la vida humana inocente. ¿Qué sentido tendría atribuir al hombre derechos absolutos, si dependiera del arbitrio de otros quitarle la misma vida, condición evidente del ejercicio de esos derechos?

Esto que parece tan obvio, hoy es menester repetirlo. Asistimos al triste espectáculo de una civilización que, al tiempo que reivindica derechos individuales cada vez más amplios, socava esa misma pretensión al mostrarse permisiva con atentados al bien más básico: la vida humana. Además, esta actitud implica una flagrante tergiversación del sentido de los derechos humanos. Ya no se entienden como derecho morales universales, como derechos que asisten a todos los seres humanos sin restricción y con independencia de su reconocimiento positivo, sino como graciosas concesiones de unos hombres a otros, sujetas al cumplimiento de condiciones empíricamente comprobables, como el contar ya con algunas semanas de vida.

Si nuestra civilización es tan ciega a los peligros que encierra esta actitud, es porque cree poder mantener sus efectos negativos dentro de márgenes precisos. No otra cosa esperan las personas –muchas de ellas bienintencionadas– que se muestran partidarias de una ley de plazos que regule la interrupción voluntaria del embarazo. Pero esta esperanza peca de ingenua. A una lesión tan grave de los derechos del hombre no puede por menos de seguirle un imparable proceso de metástasis. Los hechos ya han empezado a confirmar este temor. Peter Singer, uno de los filósofos morales más célebres de nuestro tiempo, no sólo defiende el aborto, sino que se

muestra partidario del infanticidio en determinados casos. El horror que producen propuestas tan abominables no debe impedirnos captar la profunda coherencia de este pensamiento.

No podemos permanecer pasivos ante este panorama inquietante. He defendido que los derechos del hombre tienen su fundamento en la dignidad humana. Quienes creemos en ella tenemos, por tanto, un compromiso ineludible con los derechos humanos.

¿Qué aspecto concreto adoptará esta vocación humanitaria en el futuro inmediato? Resulta imposible decirlo. La civilización científico-técnica, que nos ofrece un bienestar siempre creciente, nos sorprende también con amenazas siempre nuevas a la dignidad del hombre. Dado que la proclamación de derechos universales es en buena medida una reacción defensiva contra tales amenazas, el contenido concreto de esos derechos reflejará siempre la naturaleza de las amenazas que pretenden paliar. Pensemos, por ejemplo, en la defensa del derecho a una muerte digna frente a la prolongación puramente artificial de la vida biológica mediante lo que ha dado en denominarse «encarnizamiento terapéutico». ¿Qué posibilidades nos brindará la técnica en el futuro? Dado que no somos capaces de imaginarlas, tampoco podemos predecir la dirección que habrá de tomar la defensa de los derechos del hombre. Sabemos que será preciso elevar la voz en defensa de la dignidad del hombre, pero ignoramos el contenido concreto de esas palabras necesarias. Con todo, una cosa es segura: esta actitud, eminentemente reactiva, no deberá entenderse nunca como una forma de mero acomodamiento a las ideas dominantes. Nada impide, en efecto, que las tendencias socialmente mayoritarias sean contrarias a la dignidad humana. Y ésta es innegociable.

# 6

## ¿Se ha vuelto anacrónica la ética cristiana?

El eclipse filosófico de la idea de vida buena es, en gran medida, una consecuencia directa de la crítica moderna de la tradición metafísica y religiosa. Que esa crítica está justificada y además ha alcanzado destructivamente sus blancos esenciales, lo da por supuesto buena parte del pensamiento contemporáneo. Este libro, en cambio, pese a no despreciar de ningún modo el pensamiento moderno, sugiere la necesidad de volver a sopesar el verdadero alcance de sus logros. El modo como lo hace es ensayar en diversos terrenos hipótesis contrarias a las hoy dominantes: si en el capítulo anterior se ha reivindicado el papel decisivo que corresponde a la noción metafísica de la dignidad humana en el contexto de la fundamentación de los derechos humanos, en este nuevo capítulo se abordan las relaciones entre ética y religión cristiana.

### **1. Secularización y poscristianismo**

El proceso de secularización de la vida europea iniciado con el advenimiento de la modernidad no ha dejado de acentuarse hasta el

día de hoy. Las circunstancias desencadenantes de este amplio proceso histórico han sido descritas a menudo. La experiencia de las guerras confesionales de los siglos XVI y XVII había puesto de manifiesto que el ideal de la unidad religiosa, lejos de proporcionar el fundamento de la convivencia pacífica de las naciones, constituía la más temible amenaza para la paz. Por su parte, el triunfo incontestable de la nueva ciencia físico-matemática volvió sospechosa toda explicación de la naturaleza basada en principios metafísicos o religiosos. La convicción de que la fe religiosa no debía desempeñar ningún papel en la construcción de los saberes se vio confirmada también en el terreno filosófico por los sucesivos desarrollos del racionalismo, el empirismo y el criticismo.

A estos poderosos factores se fueron sumando otros no menos decisivos. Pensemos en el ideal ilustrado de emancipación respecto de las tradiciones heredadas –entre ellas, y no en último lugar, las de orden religioso–; en la derrota del absolutismo político por obra de las revoluciones inglesa y francesa; en el cambio social acelerado y el consiguiente desarraigo de los modos de vida tradicionales que trajeron consigo las sucesivas revoluciones industriales; en la crítica radical de la religión impulsada por la filosofía y la ciencia del siglo XIX; en la profunda crisis de la idea de la verdad, en fin, que late tras las diversas figuras del pensamiento posmoderno.

Estos y otros factores se han concitado para hacer de la secularización de la vida europea un proceso que todos juzgan irreversible. Pero no todo termina aquí. Hoy se dibuja en muchas conciencias la pregunta de si la secularización, una vez plenamente consumada, no habrá hecho desembocar la historia espiritual de Occidente en una nueva fase. Tal es, según creo, la hipótesis sugerida cuando hoy se habla, muy expresivamente, de poscristianismo. Hasta donde acierto a ver, lo distintivo de esta nueva etapa histórica consistiría en que el desafío a la fe cristiana ya no afecta únicamente a su dimensión pública, sino que se reproduce en el fuero interno de cada sujeto.

Conviene que precisemos esto. Recordemos ante todo que el Estado moderno secularizado ha ido purgando progresivamente sus fundamentos teóricos de cualquier presupuesto de naturaleza religiosa –pensemos en la distancia que media entre los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de Locke y la *Teoría de la justicia* de Rawls–, pero que ese mismo Estado ha proclamado la libertad ilimitada de las creencias individuales en la esfera privada, así como la libertad de culto en la esfera social. Lo característico del Estado moderno no es, por tanto, el acoso a la religión, sino el desplazamiento de las creencias religiosas desde la esfera pública a la privada. (Tal desplazamiento vendría justificado por la convicción de que *ni siquiera una religión verdadera*, caso de que la haya, puede imponerse por la fuerza y erigirse legítimamente en fundamento de la convivencia. Si el cristianismo en particular es o no una religión verdadera, ésta es una cuestión sobre la que el Estado secularizado no necesita pronunciarse; es más, no puede hacerlo so pena de infringir el principio de neutralidad cosmovisiva que para él es constitutivo).

Pues bien, lo característico de la mentalidad poscristiana, lo novedoso frente a la secularización anterior, estibaría en que ahora sí se produce un pronunciamiento –y más concretamente un pronunciamiento negativo– acerca de la pretensión de verdad del cristianismo y, en consecuencia, acerca del papel que puede desempeñar la fe cristiana en la vida privada de las personas. Se trata de que amplios sectores de la cultura contemporánea parecen persuadidos del *agotamiento objetivo* de la fe cristiana como fuente de sentido para el hombre. En la medida en que esta convicción viene respaldada por graves razones de orden teórico, confronta a la conciencia creyente con un desafío indeclinable, al menos para una fe que se pretenda adulta y renuncie a vivir de inercia y anteojeras.

Se dirá acaso que la crítica de la religión existe desde antiguo y siempre ha supuesto un desafío para lo que acabo de denominar fe adulta. Pero lo cierto es que el peso de las razones vertidas contra el cristianismo parece haberse incrementado en nuestro tiempo hasta

convertirse en una fuerza incontrastable, de suerte que muchos interpretan la actitud creyente como síntoma de ignorancia, de empecinamiento o, en el mejor de los casos, de audacia. ¿No ha mostrado con toda eficacia el método histórico-crítico lo arbitrario de la imagen recibida del Jesús histórico y de los dogmas fundados en ella? ¿No nos enseña la genética contemporánea más acerca del origen de la vida humana que los mitos próximo-orientales recogidos en el Génesis? ¿Podemos seguir creyendo en el pecado original después de la teoría de la evolución? ¿No ha sustituido la teoría del big-bang al creacionismo judeocristiano? Y a todas estas objeciones procedentes del dominio de la ciencia se deben sumar las cargas de profundidad arrojadas contra los pilares del cristianismo por el pensamiento posmoderno. Pienso sobre todo en la disolución del sujeto, en el adiós a la historia y en la renuncia a la verdad.

Así las cosas, confinada primero la fe cristiana en el ámbito privado y combatida luego con eficacia también en este último reducido, parece razonable que nos preguntemos si no deberíamos considerar al cristianismo una realidad en vías de extinción. Al historiador británico Toynbee debemos la hipótesis de que a las realidades históricas, como a las biológicas, les corresponde un ciclo vital limitado, de suerte que a su período de máximo esplendor sigue inexorablemente el declive y finalmente la desaparición, todo ello con arreglo a un esquema y una etiología constantes. Durante siglos, el cristianismo ha constituido el horizonte de sentido a partir del cual Europa se ha entendido a sí misma, pero ahora parece inevitable preguntarse si no estaremos asistiendo a la definitiva pérdida de vigencia de esta cosmovisión, cuando se cumplen dos mil años de la era que, con piadoso anacronismo, seguimos llamando cristiana.

Pero entiéndase bien que la crisis del cristianismo a que hacemos referencia no consiste en primer lugar en el patente retroceso de la práctica religiosa en los países de Occidente durante los últimos decenios. Este hecho sociológico no es sino el reflejo o el síntoma de un proceso más profundo y radical: la crisis de la pretensión de ver-

dad del cristianismo, crisis que tiene su localización precisa en la conciencia individual del creyente. Lo que está en juego no es tanto la *quaestio facti* de la pervivencia de la práctica religiosa en Occidente, sino la *quaestio iuris* de la legitimidad del cristianismo para seguir proclamándose verdadero y ofreciéndose como camino de salvación. El problema mayor no es si el cristianismo sobrevivirá, sino si existen fundamentos objetivos para desear que así sea.

La gravedad de la herida abierta en el costado del cristianismo por esta crisis de su pretensión de verdad queda patente cuando traemos a la memoria las condiciones que hicieron posible la temprana y asombrosa difusión del Evangelio en el mundo antiguo. Por más importancia que se conceda al avanzado proceso de descomposición que afectaba al sincretismo religioso pagano, o al aprovechamiento por parte del cristianismo inicial de la infraestructura constituida por la red de comunidades judías de la diáspora a lo largo y ancho del Mediterráneo, o al hecho de que los Evangelios —y acaso también la predicación del propio Jesús histórico— estuvieran desde un principio profundamente impregnados de helenismo, lo cual habría facilitado su recepción en todos los rincones del Imperio, o a los complicados avatares de la política imperial, que terminaron siendo favorables a la nueva religión; por más importancia que se conceda a estos factores, digo, la suma de todos ellos no bastaría para explicar el triunfo del cristianismo, a menos que se le añadiera su pretensión de ser la religión verdadera.

“Hay muchas sabidurías”, dice el emperador Adriano en la célebre novela de M. Yourcenar. En esa sencilla afirmación se condensa el espíritu del relativismo pagano, que hace de la renuncia a una verdad excluyente la condición de posibilidad del sincretismo religioso y, a través de él, de la estabilidad política del Imperio. Frente a este modo de pensar, el cristianismo entra en escena esgrimiendo la inaudita pretensión de ser la única sabiduría digna de ese nombre. La Buena Nueva no se presenta como un *mito* más, capaz de convivir con otros mitos, ni como la *costumbre* que surte un efecto

social de integración, sino como el *logos* de la Verdad que salva. Y fue precisamente esta vocación de verdad lo que determinó la pronta, natural alianza del cristianismo con la filosofía, que desde sus orígenes griegos se había entendido a sí misma como búsqueda racional de la verdad. Al cristianismo, que interpretó las invectivas de Jenófanes o Platón contra la religión mitológica como el equivalente griego de las denuncias de la idolatría realizadas por los profetas judíos y vio en el ser parmenídeo y en el Bien platónico sendas prefiguraciones del monoteísmo bíblico, le resultó sumamente natural verter su mensaje en los moldes de la filosofía, lo cual favoreció también que, a pesar de su modestísimo origen, pudiera presentarse en el mundo grecorromano como una religión universalista.

El precio pagado por esta temprana alianza con la filosofía no es otro que la permanente, constitutiva exposición de la religión cristiana a la crítica racional. Precisamente porque la pretensión de verdad es irrenunciable para el cristianismo y porque esa verdad se quiso desde un principio verdad reflexiva, ilustrada, cerrarse en banda ante las críticas procedentes de la filosofía o de la ciencia equivaldría para el cristianismo a su más sorprendente autoinmolación. Ante el auge de la mentalidad poscristiana, el cristianismo no tiene más alternativa que intentar identificar las objeciones –tarea no siempre fácil cuando éstas se difuminan en un “clima de opinión”– y afrontarlas. En las páginas que siguen se intenta realizar una modesta contribución a esta tarea. Pero no me referiré al cristianismo en general, sino a la ética cristiana y a las causas de su impugnación por parte de la mentalidad poscristiana.

## **2. Algunos rasgos definitorios de la ética cristiana**

En tanto que factor espiritual y cultural de primera magnitud, el cristianismo ha venido ejerciendo un influjo determinante en la vida de los hombres y de los pueblos de Occidente a lo largo de dos mil

años. Precisamente en ello estriba la dificultad de la tarea de caracterizar la ética vivida y pensada en el seno del cristianismo a lo largo de una historia tan compleja y dilatada. Y es que la moral cristiana no ha constituido algo así como un depósito inalterable, sino que se ha visto afectada, enriquecida, a veces distorsionada, por factores de muy diversa índole. A la variación caleidoscópica de las condiciones histórico-sociales a las que se han ido acomodando los principios cristianos a través de los siglos, así como a la diversidad de las sensibilidades y las vocaciones individuales, se debe el que la luz proyectada por el Evangelio se haya ido refractando en distintas actitudes y estilos de vida, en opciones o carismas muy diversos. El *ethos* cristiano se modula de diversa manera, qué duda cabe, en el calvinismo y en el catolicismo, en Francisco de Asís y en Tolstoi, en un hermano camilo y en un caballero cruzado, en una religiosa contemplativa y en un padre de familia. Si la expresión “ética cristiana” ha de designar esa pluralidad aparentemente ilimitada de estilos de vida, entonces se trata de un tema en verdad inabarcable, sobre todo en los límites de esta modesta contribución. Así las cosas, la única salida razonable consiste en intentar ir a lo esencial, a la matriz originaria de la que parten todos los desarrollos posteriores. ¿Y en que podría consistir esa matriz sino en la ética vivida y enseñada por Jesús?

Esta opción metodológica nos remite de inmediato al estudio de los Evangelios. (En la complicada problemática de la utilización de las fuentes extracanónicas, tal como es practicada de forma sistemática por autores como G.Theissen o J.D.Crossan, no podemos entrar aquí). Por cierto que los avatares de la transmisión textual a partir de las fuentes originales y la peculiaridad de la perspectiva propia de cada evangelista se han traducido en una cierta diversidad de doctrina ética, palpable incluso cuando nos ceñimos al estudio de los sinópticos (SCHRAGE, p. 12). Con todo, el tenaz esfuerzo de varias generaciones de especialistas (mencionemos al menos los nombres de Merklein, R.Schnackenburg, W.Schrage) ha dado lugar a un notable avance en la caracterización cada vez más precisa de la ética neotestamentaria.

Investigaciones recientes, tanto de lado judío (G. Vermes, D. Flusser) como cristiano (G.Theissen, R.Schnakenburg), han subrayado el enraizamiento de la ética de Jesús, a todas luces un judío piadoso, en las tradiciones de su pueblo, sin que el reconocimiento de este hecho prejuzgue la difícil cuestión de la originalidad de la ética cristiana. Nos movemos por tanto en el contexto de una ética teónoma. No se trata en primer lugar de satisfacer las exigencias fundadas en el análisis racional o en el sano sentido común o en la experiencia acumulada, sino de hacer la voluntad de Dios, de dar una respuesta proporcionada a su acción salvífica. Por lo mismo que la salvación que viene de Dios es un don gratuito, misericordioso, el modelo de conducta que ella inspira no es anticipable o reconstruible por la sola razón natural.

Esto no significa que la razón no desempeñe aquí ningún papel, sino más bien que fe y *ethos* son aspectos solidarios de una misma experiencia vital. Lo cual explica que en el Antiguo Testamento la fe sea entendida a menudo como principio de discernimiento moral. Es verdad que los preceptos del Decálogo, por ejemplo, poseen antecedentes en las culturas próximo-orientales, lo cual nos lleva a pensar que se trata de normas de conducta accesibles a la razón natural. Pero lo distintivo de la ética veterotestamentaria estriba, no en la impensable originalidad de cada uno de sus preceptos, sino en el principio de selección que ha llevado a elegir, en el abigarrado caudal de las tradiciones culturales, precisamente *esos* contenidos y no otros. Y ese principio de selección no es otro que la fe revelada y vivida.

Lo que se acaba de decir vale también para el Nuevo Testamento, como se ha hecho notar a menudo en el curso de la polémica sobre el *proprium* de la ética cristiana. Dicha polémica, que hasta hace pocos años revistió una considerable intensidad, giraba sobre todo en torno a la cuestión de si hay contenidos *normativos* específicamente cristianos, o si, por el contrario, la peculiaridad de la ética cristiana se registra únicamente en el orden de la *motivación*. Esto último han sostenido teólogos morales como J.Fuchs y B.Schüller,

para quienes la razón natural es capaz de alcanzar por sí misma los principios morales presentes en las Escrituras. Pero frente a este modo de pensar ha ganado terreno la opinión de que la ética cristiana posee, también en el terreno de los contenidos, una fisonomía propia. El argumento decisivo ha sido, precisamente, el de la solidaridad de fe y moral, que hace de la fe principio de discriminación en materia de costumbres.

En realidad, la originalidad reclamada en este contexto es doble. El siguiente símil puede ser de utilidad. Si comparamos la moral del Evangelio con un mosaico, veremos que la originalidad normativa del cristianismo reside *primeramente* en la selección de las teselas, que serían aquí los principios morales concretos. Esta selección es operada por la fe que, por ser solidaria de la moral, aporta lucidez también en materia de costumbres. Se dirá que a esos mismos contenidos normativos han accedido mediante la razón natural numerosos hombres pertenecientes a otras tradiciones culturales o religiosas. La regla de oro, por ejemplo, no es privativa de la tradición judeocristiana, lo que sugiere que se trata de una norma estrictamente racional. Pero en realidad la razón natural está lejos de ser un referente tan claro como se pretende. Ni la razón espontáneamente ejercida en el seno de las diversas tradiciones culturales ni la razón reflexiva de las diversas tradiciones y escuelas filosóficas han llegado a resultados unánimes en materia moral. Al postular la identidad de los principios normativos del Evangelio con los alcanzados por la razón humana, se escamotea el hecho de la diversidad irreductible de estos últimos.

*En segundo lugar*, la originalidad normativa de la ética cristiana estriba también en el “efecto de conjunto” resultante de la cooperación de los distintos contenidos previamente seleccionados. Por continuar con la misma imagen, ahora ya no se trata de las teselas, sino del motivo que todas ellas dibujan. Como se ha observado a menudo, el valor estético de una tesela, de una pincelada, de una sílaba o de cualquier otro material artístico depende orgánicamente de las relaciones que guarden con los otros elementos que integran la obra

de arte. Parecidamente, las distintas virtudes que integran la vida cristiana se ven redefinidas o redimensionadas por su inserción en el organismo de la vida moral.

Esta solidaridad de fe y *ethos* nos brinda la clave para determinar qué es lo específico y distintivo de la ética cristiana. Nuestro método consistirá en identificar primero el núcleo esencial de la fe proclamada por Jesús, para luego, tirando de ese hilo, determinar en qué consista la conducta proporcionada a ese anuncio.

Existe acuerdo generalizado en que lo esencial de la predicación de Jesús consistió en el anuncio de la venida del reino de Dios. Como es sabido, el concepto de reino de Dios aparece ya, con distintas modulaciones, en el Antiguo Testamento, y desempeña una importante función en las corrientes proféticas y apocalípticas judías. Sin embargo, Jesús no se limita a prolongar estas tendencias, sino que da al anuncio del reino un contenido novedoso. Jesús trae la buena nueva de la misericordia de Dios, de su amor al hombre, que ya se deja sentir en sus dones salvíficos y es a la vez prenda de su consumación en el futuro absoluto. Este anuncio de salvación no está reservado a un pequeño “resto de Israel” o a una “comunidad de los puros”, sino a todos los hombres: justos y pecadores, libres y esclavos, griegos y judíos, varones y mujeres, a todos por igual. Y no se limita a suscitar la esperanza de un consuelo futuro que se producirá con la llegada del nuevo eón, sino que Jesús proclama que el reino ya ha comenzado e invita a colaborar con él.

Esta tensión escatológica de presente y futuro, de realidad a la vez incipiente y aplazada, marca las diferencias con el profetismo y el apocalipticismo y resulta determinante a la hora de precisar en qué consiste el género de vida proporcionado al anuncio del reino. En efecto, si el reino estuviera situado *exclusivamente en el futuro*, ello se traduciría en una inmediata devaluación del presente, en el que habríamos de ver la cifra de todos los males. Esto, a su vez, podría inspirar dos actitudes muy distintas entre sí. Una es el repliegue del sujeto religioso en su propia interioridad, el horror del “alma bella”

a sufrir cualquier contaminación procedente del mundo, la indiferencia estoica hacia el dolor y la injusticia que se percibe alrededor, males en realidad aparentes puesto que un día serán juzgados y, llegado el caso, compensados con creces.

Apenas hace falta decir que semejante inhibición espiritualista no se compadece en absoluto con la intención de los Evangelios. El reino no es sólo un horizonte lejano, sino también una realidad presente, una fuerza moral que nos impulsa aquí y ahora a la acción social, al compromiso con la justicia, al servicio a los más necesitados. Además, la predicación de Jesús no pone el acento en el juicio implacable que retribuirá a cada uno según sus méritos y compensará los padecimientos, sino en la buena nueva de la misericordia de Dios que salva y enciende el deseo de tomar radicalmente en serio el sufrimiento de los demás hombres.

La otra actitud a que puede dar lugar la interpretación del reino como una realidad exclusivamente futura nace con la decisión de acelerar la venida del reino mediante la acción revolucionaria, para la que ningún precio pagadero en términos de dolor y destrucción es demasiado alto. Como es sabido, en tiempo de Jesús esta actitud era encarnada de manera paradigmática por los zelotas.

También en este caso la distancia con respecto a la imagen del reino transmitida en los Evangelios es muy considerable. Por más que el compromiso social sea un rasgo característico del *ethos* cristiano, la implantación del reino de Dios nada tiene de espectacular, como se encarga de recordarnos la parábola del grano de mostaza. Pero lo verdaderamente decisivo es que la relación entre la conducta moral y el reino no es instrumental, sino consecutiva. Jesús no nos dice en primer lugar: “haced el bien *para que* venga el reino de Dios”, sino “haced el bien *porque* el reino de Dios ya se ha iniciado” (SCHRAGE, p. 41). Como se ve, la dialéctica de presente y futuro resulta de nuevo determinante. Por otra parte, la idea de que el odio y la violencia sean un camino lícito hacia la salvación es demasiado contraria al espíritu de los Evangelios para que debamos demorarnos en ella.

A su vez, si el reino perteneciera *exclusivamente al presente* (*realized eschatology*), habría que entenderlo como “reino de la moralidad” gradualmente instaurado por el esfuerzo de los hombres en el curso de la historia. Los contenidos éticos correspondientes serían identificados por la razón humana que reflexiona sobre el orden invariable de la creación. Por cierto que esta interpretación del reino y de sus consecuencias de orden moral se ve favorecida por la presencia en la predicación de Jesús de elementos de género sapiencial, proverbios tradicionales que expresan una sabiduría intemporal fruto de la experiencia humana, la cual parece contar con la permanencia eterna de este mundo. Sin embargo, esta interpretación se estrella contra la evidencia de que no es posible para la razón derivar del orden constante de la creación los contenidos más característicos del mensaje moral de Jesús: ¿qué argumento estrictamente racional probará el acierto de los paradójicos juicios de valor vertidos en el sermón de la montaña o del precepto del amor al enemigo? Por otra parte, resulta muy inadecuado presentar el reino como una tarea exclusiva o incluso predominantemente humana, cuando la iniciativa corresponde en realidad a Dios, que es quien lo ha instaurado y quien lo llevará a su consumación. Esto explica que la mayor parte de los exégetas coincidan en sostener que los elementos sapienciales de la predicación de Jesús se hallan siempre subordinados a la perspectiva escatológica, que es la dominante.

Pero si tanto el retraimiento intimista como la violencia revolucionaria o el reino de la moralidad intramundana son en el fondo ajenos al cristianismo, ¿en qué consiste la conducta congruente con la irrupción del reino de Dios proclamada por Jesús? La respuesta de los Evangelios es que esa conducta se ha de regir por una *ética del amor universal* que sitúe a Dios en el centro del corazón del hombre y persiga instaurar la paz y la justicia mediante el compromiso con los pobres y marginados, los enfermos y perseguidos.

Tal es, en efecto, la actitud congruente con la misericordia y la salud recibidas. La experiencia de la misericordia divina, del apia-

damiento con el hombre, lleva a pagar amor con amor, el cual no sólo revierte hacia Dios, sino que, a imitación del amor originario, se irradia también hacia los otros hombres. Tal es la enseñanza de la parábola del siervo despiadado, que no perdona una deuda pequeña a pesar de habersele condonado una mucho mayor y por eso es condenado.

“Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”. Ésta es la cifra de la moral evangélica, formulada por el propio Jesús. Pero ¿acaso tiene sentido que se nos mande amar? ¿Es que no nos consta por experiencia, una y otra vez corroborada, que el hombre no es dueño de sus sentimientos, de suerte que no está en nuestras manos el resolernos a amar a quien nos plazca, y menos todavía a nuestros enemigos? ¿Y no ha sostenido Kant que el amor al prójimo pertenece al orden de la sensibilidad, empíricamente condicionado, y es por tanto moralmente irrelevante? En realidad, estas objeciones pasan de largo ante el hecho decisivo de que el anuncio del reino de Dios no sólo comporta el imperativo de colaborar con el amor divino, sino que nos capacita para esta tarea. ¿Cómo es esto posible? La respuesta la señala la parábola del comerciante que encuentra una perla preciosa y, lleno de alegría, vende todo lo que tiene y la compra. El que aquí la alegría se prolongue inmediatamente en acción arguye que el hallazgo de la perla viene a saciar el más profundo anhelo del comerciante, que no duda un momento en deshacerse de todos sus bienes. Por decirlo así, la buena noticia dispara un resorte largo tiempo contenido. Parecidamente, el anuncio de la venida del reino viene a colmar nuestro anhelo, que no es otro que el anhelo de amar y ser amados. Con esto tocamos un aspecto crucial de la antropología cristiana, según la cual el amor pertenece constitutivamente a la condición humana, si bien se encuentra atezado por el pecado. El anuncio del reino de Dios es sobre todo, ya lo hemos dicho, el anuncio del perdón de nuestros pecados, y porque nos libra del peso del pecado es capaz de liberar nuestra tendencia innata al amor. Y es que nuestra voluntad no es una facultad

estática o adormecida, sino dinamismo, pujanza; y un imperativo que no apelara a alguna tendencia ya presente en nosotros resbalaría sobre la piel de nuestra voluntad sin hacer mella en ella.

La idea de que el amor es la conducta proporcionada al anuncio del reino de Dios ha de ponerse a resguardo de malentendidos. Obsérvese, en primer lugar, que el hecho de que la salvación y el perdón ya se estén abriendo paso entre nosotros no sólo suscita la esperanza de un futuro de plenitud, sino que se traduce en amor al presente, a los hombres como son aquí y ahora, con sus limitaciones y sus debilidades, en su intransferible e irrepetible identidad personal. Esto excluye por principio la idea de integrar el dolor o la humillación de mi prójimo de carne y hueso en una estrategia de servicio a la humanidad considerada en abstracto. No se trata de alcanzar en un futuro próximo o lejano un balance positivo en términos de felicidad, de libertad o de cualquier otro ideal, sino de paliar en primer lugar y en la medida de nuestras fuerzas el mal que percibimos a nuestro alrededor. La dignidad de los hombres no es ante todo una meta que hayamos de alcanzar en el curso de la historia, sino un dato siempre presente que pone límites a nuestra libertad de acción.

En segundo lugar, se tergiversa el sentido de la ética del amor cuando se la interpreta como una estrategia interesada y calculadora, que especula con los beneficios que se obtendrán en el futuro mediante ciertas sabias renunciaciones en el presente. Es muy cierto que la esperanza de la consumación escatológica es inseparable del anuncio del reino de Dios y que esa esperanza actúa como un poderoso motor de la conducta cristiana. Sin embargo, también es constitutiva para la experiencia cristiana la certeza de que el amor al prójimo es suscitado o liberado por el amor previo de Dios a los hombres. El amor es ante todo don recibido, y por tanto no puede ser computado como mérito del hombre ni puede fundar ninguna pretensión retributiva por parte de éste. E inversamente, tampoco cabe ver en el temor al castigo el motivo característico del *ethos* cristiano: Jesús no puso el acento en el juicio, sino en la salvación y el perdón de los pecados.

En tercer lugar, el hecho de que el amor a Dios y al prójimo aparezcan juntos e incluso deban considerarse inseparables –pues no ama de verdad a Dios quien no comparte su amor a los hombres– no debe llevarnos a pensar que ambos amores son una y la misma cosa. Quien ama a Dios ama a su prójimo, pero esto no quiere decir que mi prójimo sea en todos los casos el “intermediario” de mi amor a Dios. La oración y el culto son actos que se dirigen directamente a Dios.

### **3. La impugnación de la ética cristiana**

Pero volvamos ya a nuestras consideraciones iniciales, en las que nos hemos referido a la crisis actual del cristianismo y más en particular del *ethos* inspirado en la fe cristiana.

Comencemos por reconocer que esa crisis está a la vista e incluso ha generado ya hace mucho un estilo de vida y unas costumbres nuevas de las que se ha desterrado cuanto se refiere al sentido cristiano de la existencia. El trabajo y el descanso, el disfrute de bienes materiales, las relaciones afectivas, los lazos familiares, el sentido de pertenencia a una comunidad, la actitud ante el valor de la vida humana, la educación, el complejo sistema del prestigio social: todas estas dimensiones de la existencia se rigen hoy por criterios dictados por el mundo económico y laboral, cuando no por el capricho personal de cada sujeto.

La situación resultante no puede, en justicia, describirse como un vacío moral. Nuestro siglo ha sido el de la proclamación de los derechos humanos y la reivindicación de la dignidad del hombre. Nunca la democracia, la tolerancia y el diálogo fueron afirmados con tanta fuerza y unanimidad. También la solidaridad para con los individuos y colectividades más desfavorecidos goza hoy de un indudable prestigio, como pone de manifiesto el llamativo auge del voluntariado. Pero estos principios y valores los percibe la conciencia con-

temporánea desgajados del tronco de la tradición cultural cristiana. El horizonte normativo de nuestra sociedad ya no es cristiano, por más que contenga muchos elementos que sin el cristianismo no se hubieran hecho presentes. Por lo demás, ese horizonte normativo se refiere exclusivamente al orden de la convivencia, desatendiendo en cambio el ámbito de la vida privada. Cunde la idea de que todo juicio de valor en este terreno pecaría de intolerancia.

La misma vigencia de este estilo de vida, al que con toda razón podemos denominar poscristiano, garantiza su reproducción. Cada hombre es hijo de su tiempo, y el nuestro está impregnado de esta mentalidad. De ahí que la asunción del nuevo estilo de vida poscristiano no requiera de una toma de posición explícita por parte del sujeto. Estamos habituados a vivir sin Dios y su ausencia ya no es sentida como una carencia. Buena parte de la humanidad occidental contemporánea carece de oído musical para la religión, por emplear una expresión que Max Weber refería a sí mismo.

Pero volvamos al peculiar fenómeno de amnesia histórica que ha borrado de la conciencia moderna el origen específicamente cristiano de muchos de los valores que el hombre de hoy siente como propios. Hoy se habla con entusiasmo de derechos humanos, pero casi siempre se olvida que a la base de esa noción está la idea judeocristiana de que todo ser humano, por estar hecho a imagen de Dios, posee una dignidad que lo hace acreedor de un respeto absoluto. La misma noción de persona, desconocida para el mundo griego, es una aportación de la teología cristiana de los primeros siglos.

Numerosos elementos de la cosmovisión y la moral cristiana, que siempre se quiso universalista, han pasado a ser patrimonio común de la humanidad, pero desprovistos de toda referencia al humus en que nacieron. La modernidad puso al servicio de esos valores trasplantados del cristianismo los poderosos instrumentos de su ciencia y de su técnica, reforzados por su plena confianza en el poder de la razón humana. En este nuevo contexto, la religión parece haberse vuelto perfectamente innecesaria para la promoción del progreso de

la humanidad. Más aún, para la conciencia contemporánea la religión es más bien un obstáculo que dificulta tal progreso. Pensemos en los escrúpulos morales de la Iglesia respecto a ciertas formas de experimentación científica, por ejemplo en el campo de la genética, o pensemos en sus reparos a ciertas estrategias de planificación familiar o demográfica. Al insistir en que no todos los medios de promoción del bienestar que la técnica pone hoy a nuestro alcance son lícitos, la Iglesia viene a aguar la fiesta del progreso. Con esto se cierra el círculo: si en un primer momento los valores humanitarios fueron privados de sus raíces cristianas, después esos valores han llegado a convertirse en argumento principal contra el cristianismo.

Pasemos ahora de la descripción de los hechos al análisis de sus causas. Un giro tan profundo en la conciencia moral de Occidente no hubiera sido posible sin la colaboración de un cúmulo de factores de honda significación cultural. Comenzaré por presentar brevemente cinco de esos factores responsables de la pérdida de vigencia del *ethos* cristiano, para a continuación sistematizarlos y discutir su alcance objetivo.

El *primero* es la proclamación de la autonomía de la razón y su consiguiente entronización como única fuente legítima de conocimiento. Aplicado al ámbito del conocimiento moral, esto significa que para la civilización moderna la razón es la única instancia capaz de ofrecer una justificación satisfactoria de normas morales que se pretendan universalmente válidas. Toda otra instancia normativa —el poder, la costumbre ancestral, la religión— ha de revalidar su presunta autoridad ante el tribunal de la razón. La fe revelada, por ejemplo, superará esta prueba únicamente en la medida en que haga autocrítica y consiga formularse convincentemente como “religión de la razón”. Volveremos enseguida sobre esto.

Mencionemos, en *segundo* lugar, la curiosa repercusión que ha tenido sobre la teoría ética contemporánea la separación moderna de las esferas pública y privada —por lo demás una conquista valiosísima de la modernidad—. Digamos que la ética se ha mimetizado con

la política. Porque la teoría política liberal proscibía el intento de imponer a la sociedad una ideología, religión o moral privada particular, la teoría ética –acaso temerosa de no parecer lo suficientemente moderna y pluralista– se creyó autorizada, más aún, obligada a guardar silencio acerca de los contenidos de la vida buena y acerca de los fundamentos cosmovisivos de las distintas interpretaciones de la existencia. Dicho con una expresión hoy corriente, la ética ha pasado a ser ética civil, es decir, discurso sobre las normas de justicia exigibles a los ciudadanos de una sociedad pluralista (cf. capítulo tercero). No hará falta insistir en que al dejar en la oscuridad cuestiones como la vida buena, los deberes para con uno mismo o los fundamentos metafísicos de la moralidad, se destierra a los márgenes de la discusión académica cuanto puede dar lugar a una aportación cristiana a la teoría ética.

En *tercer* lugar, el silenciamiento de lo distintivo de la ética cristiana se ha visto también favorecido por la misma evolución de la ética filosófica en la modernidad, evolución que puede ser descrita como una progresiva restricción o recorte del objeto de estudio de esta disciplina (RODRÍGUEZ DUPLÁ, 2001, pp. 218-221). Recordemos que la ética surgió en la Grecia del s.IV a. de C. como disciplina filosófica independiente cuyo objeto de estudio era la vida buena para el hombre. En la imponente construcción platónico-aristotélica, que había de determinar el curso de la filosofía moral durante siglos, la vida buena consiste esencialmente en la práctica de las virtudes, las cuales se adquieren por inmersión en tradiciones morales vivas. Pero con el paso del tiempo los conceptos de virtud y felicidad fueron perdiendo protagonismo. Cuando comparamos un tratado ético de Aristóteles con uno de Kant, por ejemplo, salta a la vista que la ética ya no se ocupa de la felicidad, sino del deber, que para los autores clásicos no era sino uno de los aspectos de la vida buena. En el pensamiento poskantiano la tendencia a restringir el objeto de la ética se ha acentuado todavía más: amplios sectores del pensamiento ético contemporáneo se ocupan únicamente de

un determinado tipo de deberes, los llamados deberes de justicia. No hace falta decir que con estas reducciones sucesivas se cierra cada vez más el camino por el que el cristianismo hubiera podido seguir contribuyendo al desarrollo de la teoría moral.

En *cuarto* lugar, debemos recordar el poderoso influjo ejercido en la filosofía y la teología moderna por la reducción kantiana del cristianismo a ética. Va de suyo que cuando Dios pasa a ser un postulado de la razón práctica y la vida religiosa se cifra en la observancia de preceptos morales, resulta luego mucho más fácil diluir la vigencia cultural del cristianismo, sea impugnando la validez de esos preceptos, como ocurre en Nietzsche, sea asimilándolos en bloque después de haberlos purgado de connotaciones religiosas.

Mencionemos *por último* que en nuestros días buena parte de la teología moral ha iniciado un camino que, inadvertidamente, puede haber acelerado el proceso descrito. Me refiero a la tendencia, hoy frecuente, a negar que exista un código normativo específicamente cristiano, diferente en alguna medida del código moral accesible a la razón de cualquier hombre. Si la moral cristiana fuera una moral peculiar, dotada de un perfil propio, resultaría mucho más difícil borrar las huellas de su enraizamiento en la fe transmitida. Pero también a la inversa: al negar que exista un *proprium* de esta moral se facilita el olvido de su filiación religiosa (cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, 1998).

#### **4. La crítica comunitarista de la razón ilustrada**

Tengo para mí que los cinco factores que se acaban de mencionar han favorecido de manera decisiva el proceso de pérdida de vigencia de la ética cristiana en las sociedades avanzadas. Apenas hace falta decir que la anterior enumeración de precisamente cinco factores no pretende ser exhaustiva. Pero creo que todos ellos son relevantes y merecedores de nuestra reflexión.

Cuando los consideramos más atentamente, no tardamos en advertir que en realidad no se trata de magnitudes independientes, de fenómenos azarosamente superpuestos que se hayan ido sumando para favorecer un mismo resultado. Antes bien, no es difícil mostrar que esos cinco factores están íntimamente relacionados, e incluso identificar el factor principal del que dependen los otros cuatro.

Ese factor principal no es otro que la *exaltación moderna de la razón* como única fuente de conocimiento autorizado. Vimos que, juzgada desde esa instancia implacable, la religión se veía constreñida a ser religión de la razón o a no ser. Pero ¿qué es la *reducción kantiana* de la religión a ética sino precisamente eso: la racionalización a ultranza de la religión, toda vez que la ética propuesta por Kant es justamente una ética de la pura razón? Por su parte, la *negación de la especificidad* categorial de la ética cristiana, la idea de que la fe profesada no tiene repercusión alguna en la especificación de los contenidos de la conducta de la persona creyente, resulta tan sorprendente, tan inesperada, que parece diseñada *ex professo* para favorecer la hegemonía de la razón autónoma y en todo caso no hubiera sido posible sin el influjo poderoso de la mentalidad racionalista. Y resulta asimismo evidente que, siendo razón moderna y tradición recibida incompatibles, por una parte, y siendo por otra solidarios los conceptos de tradición, virtud y vida buena, la hegemonía de la razón autónoma había de terminar expulsando del dominio de la filosofía moral el problema de la felicidad, el cual quedaba remitido al criterio individual. No hace falta insistir en que este abandono favoreció decisivamente el triunfo de la idea liberal de que el Estado no debe proveer a la felicidad de sus miembros, sino crear los medios para que ellos la busquen por su propio camino; pues al no poseer la felicidad un contenido universalizable, tampoco puede funcionar como ideal político de una sociedad.

La certeza de que la hegemonía de la razón autónoma es el principio del que depende lógicamente el conjunto de los factores

señalados tiene consecuencias inmediatas para el propósito que nos habíamos marcado al inicio. Sostuvimos entonces que la cuestión candente que late tras la expresión “poscristianismo” no era de orden sociológico, sino más bien una cuestión de honradez intelectual y moral que se plantea en el fuero de la conciencia. No se trata, en efecto, de describir ni tampoco de explicar la pérdida de vigencia fáctica del *ethos* cristiano en los países occidentales, sino de preguntarnos si esa pérdida de vigencia trasluce falta de validez objetiva. Esto nos obliga a preguntarnos por las razones que hablan a favor de los cinco factores mencionados –y, por supuesto, de cualesquiera otros que pudieran salirnos al paso–. Sólo que ahora, habiendo comprobado que la cuestión estriba básicamente en la pretensión hegemónica de la razón moderna, nuestro problema, ya que no se alivia, al menos se simplifica. Se trata de averiguar si la razón moderna ha cumplido su promesa de justificar las normas de una ética universal (normas que, se recordará, en muchos casos son de inspiración cristiana), haciendo de este modo superfluo e incluso nocivo todo intento de fundamentación que apele a una fe revelada.

Pues bien, quiero terminar este capítulo reflejando el hecho de que la mencionada pretensión de la razón ilustrada de constituirse en un fundamento suficiente y universal de la moral ha sido vigorosamente rechazada en nuestros días, y a mi juicio con visos de plausibilidad, por varios autores a los que se suele denominar “comunitaristas”. Entre ellos ocupa un lugar muy destacado el filósofo escocés radicado en los Estados Unidos Alasdair MacIntyre, cuya obra *Tras la virtud* se convirtió en un *best-seller* filosófico al poco de ser publicada en 1981.

El punto de partida de la reflexión de MacIntyre lo constituye la comprobación de que todo intento de zanjar de manera argumentativa las principales polémicas contemporáneas en materia moral resulta infructuoso. El análisis de estas polémicas pone de manifiesto la razón por la que resultan inzanjables, a saber, que las partes enfrentadas parten de premisas distintas e irreductibles. De ahí la

aspereza con que se conducen algunos de esos debates: llega un momento en que los argumentos a favor de una u otra postura se acaban y ya no queda sino levantar la voz. En realidad, no podía ser de otro modo, si se tiene en cuenta que las premisas a que apelan cada una de las partes proceden de tradiciones culturales que a su vez son inconmensurables, como ponen de manifiesto los análisis de MacIntyre.

De esta imposibilidad para alcanzar acuerdo extrae nuestro autor la conclusión de que el lenguaje moral contemporáneo se encuentra gravemente dañado. No es, en efecto, un lenguaje compartido que permita el entendimiento, sino una amalgama de principios de muy diversos e incompatibles orígenes. Por otra parte, las modernas sociedades liberales, herederas de la Ilustración, son en el fondo sociedades emotivistas, puesto que las tomas de postura individuales y colectivas que se registran en ellas responden a opciones intelectuales que a última hora no pueden ser justificadas. Y son, además, sociedades hipócritas, pues ocultan sistemáticamente esta naturaleza arbitraria de sus fundamentos.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? MacIntyre hace responsable al fracaso de la razón ilustrada en su intento de proveer a las normas morales y políticas de un fundamento estrictamente racional. A su juicio, este fracaso era en realidad inevitable, toda vez que la razón ilustrada se había propuesto una tarea insoluble: justificar las normas morales heredadas de la tradición desgajándolas de la cosmovisión de la que formaban parte inseparable, concretamente la cosmovisión aristotélica. Según la concepción teleologista ahora rechazada, a cada ser natural le corresponde un *télos* o forma de plenitud. En el caso del hombre, ese *télos* recibe el nombre de *eudaimonía*, felicidad. Ésta no se alcanza por el mero desarrollo espontáneo de las potencialidades inscritas en nuestra naturaleza, sino que exige la lenta adquisición y constante práctica de la virtud. En el marco de este planteamiento clásico, las normas morales tienen como cometido prescribir los hábitos y formas de conducta que per-

miten al hombre alcanzar su plenitud. La modernidad, en cambio, habiendo abandonado la concepción teleologista de la naturaleza en favor de la nueva ciencia físico-matemática, conservó, sin embargo, los principios morales heredados, viéndose así forzada a intentar la cuadratura del círculo: justificar unos principios al tiempo que se prescindía del contexto que les daba sentido.

A juicio de MacIntyre, el primero en advertir con plena lucidez el fracaso del proyecto ilustrado de encontrar un fundamento racional para la ética fue Nietzsche. Su actitud puede ser descrita como una huida hacia adelante: la autoafirmación del superhombre que, ante el inconfesado vacío normativo de la modernidad, pasa a crear él mismo sus propios valores. Como se ha observado a menudo, en esta opción se encuentra una de las raíces del pensamiento posmoderno –y, por lo que hace a nuestro tema, el origen de numerosas objeciones contemporáneas a la validez del cristianismo que no han de ser consideradas aquí–.

El propio MacIntyre entiende su propuesta como una alternativa a la opción nietzscheana. Se trata de recuperar la noción premoderna de virtud, pero evitando apelar a lo que MacIntyre llama la “biología metafísica” de Aristóteles. El filósofo escocés movilizará para ello los conceptos de práctica, narración y tradición, que a continuación presentamos brevemente.

Una práctica es una *actividad* compartida y socialmente establecida que se orienta al logro de ciertos “bienes internos” que le son propios. El ajedrez, por ejemplo, es una práctica, ya que es una actividad en la que cooperan varios jugadores, se desarrolla de acuerdo con reglas establecidas y además permite el logro de ciertos bienes como lo son la emoción y el placer propios de este juego. El que se califique de internos a tales bienes se debe a que, a juicio de nuestro autor, no es posible alcanzarlos más que en el contexto de la práctica a la que van aparejados. Tan estrecho es este lazo, que quien se mantiene al margen de la práctica en cuestión ni siquiera es capaz de apreciar el valor del bien que ella proporciona. En cam-

bio, un bien externo (el ejemplo más claro es el dinero que gana el ajedrecista profesional) se puede obtener de muchas otras maneras; y su valor lo capta también quien no conoce las reglas del ajedrez.

Nótese, por otra parte, que en el ejercicio de las prácticas caben muy distintos grados de maestría. Esta observación permitirá a MacIntyre definir la virtud precisamente como una forma de maestría, es decir, como la cualidad humana adquirida que habilita para el logro de los bienes internos a las prácticas. También advertirá que algunas virtudes son indispensables para cualquier práctica (como ocurre con la sinceridad o el coraje), mientras que otras son peculiares de una determinada práctica.

El que las virtudes sean varias hace que sea imprescindible jerarquizarlas de acuerdo con su mayor o menor importancia, si es que queremos que nuestras decisiones sean racionales. La tesis de MacIntyre es que el horizonte común que nos permite relacionar las virtudes entre sí lo brinda la unidad *narrativa* de la vida humana. En efecto, la forma espontánea de entender la conducta de los otros hombres y la nuestra propia consiste en insertar las acciones en los contextos narrativos más amplios que las hacen inteligibles. La praxis humana, con sus planteamientos, nudos y desenlaces, es siempre narración puesta por obra. Añadamos a esto que la narración que es mi vida está siempre entretejida con muchas otras narraciones vitales y, a última hora, con la historia de la narración de la que formo parte. Mi “punto de partida moral” es social, histórico: formo parte de una tradición viva que se mantiene en parte gracias a la práctica de las virtudes.

Con esto llegamos al punto decisivo. Frente al postulado ilustrado de una razón impersonal y abstracta, capaz de ofrecer un fundamento universal a la moral, *Tras la virtud* sostiene que la razón práctica se nutre de *tradiciones*, de historia compartida, de formas de experiencia cambiantes. Pero si se concede esto y se concede, por otra parte, que la más poderosa tradición cultural europea durante los últimos dos mil años ha sido sin duda el cristianismo, entonces

salta a la vista la ingenuidad de la imagen moderna de la razón. Esta imagen nos presenta a la razón como ajena a la fe religiosa e incluso enfrentada a ella. Vimos, en efecto, que todos los factores que minan los fundamentos objetivos de la ética cristiana eran en el fondo subsidiarios de la exaltación moderna de la razón autónoma como única instancia de conocimiento autorizado. Ahora, en cambio, gracias al tenaz esfuerzo de los autores comunitaristas –y antes aún de Hegel– se ha hecho plausible la idea de que esa razón autónoma es pura fantasía. Con ello se despeja provisionalmente el camino de la colaboración entre razón y fe, también en el terreno de la ética. Tal vez la idea de una ética cristiana no sea puro anacronismo.



# 7

## El final de la utopía

En el capítulo precedente he sugerido que la causa principal de la pérdida de vigencia de la ética cristiana en nuestra cultura es la entronización de la razón como única fuente legítima de conocimiento. En el predominio de una razón abstracta, muchas veces identificada con la razón científico-técnica, hemos de ver asimismo la causa del descrédito de la metafísica, y por tanto de todo intento de elaborar una doctrina de la vida buena que se pretenda universalmente válida. Estamos, por consiguiente, ante la raíz última del reduccionismo criticado en este libro.

En el presente capítulo me ocupo de la razón específicamente moderna bajo una óptica especial, la de su capacidad para generar utopías en las que se condensan las esperanzas de la humanidad. Se trata de mostrar que las esperanzas emancipatorias a que dio lugar la razón moderna han terminado por revelarse ambiguas, y no pocas veces peligrosas.

## 1. La utopía moderna

El término español utopía, al igual que sus equivalentes en otras lenguas cultas, se caracteriza por su ambigüedad. A menudo utilizamos este término para designar una situación ideal de la sociedad, un *happy new world* en el que los hombres, abandonando su “minoría de edad culpable”, se vean por fin libres de la ignorancia, la opresión y de tantas otras lacras de las que sólo ellos son responsables. Se trata, desde luego, de un ideal lejano, de una meta apenas entrevista por la imaginación de aquellos hombres que se niegan a aceptar como su destino definitivo el mundo de dolor e injusticia en el que les ha tocado vivir. Pero no por ser lejano o improbable carece de eficacia el ideal utópico; antes bien, es capaz de tensar la voluntad de los hombres, de guiar la acción y de inspirar un esfuerzo que sin la utopía quizá nunca hubiera llegado a producirse. El famoso sueño de Martin Luther King de un mundo sin discriminación racial fue precisamente eso, un sueño, como no tardaron en demostrar las balas de sus asesinos. Pero al ser propuesto a la sociedad americana se convirtió para muchos en referente moral y en fuente de inspiración. En utopías como la de King se da a conocer la sed de libertad y de justicia de la humanidad, a despecho de tantos motivos como tenemos para pensar lo peor de nosotros mismos. Sueños como ése mantienen viva la llama de la esperanza. No es de extrañar que el término utopía, así entendido, vaya siempre acompañado de un aura de prestigio.

Sin embargo, esa misma palabra se utiliza a menudo en una acepción peyorativa. Pienso en los casos, nada infrecuentes, en los que al calificar de utópica una propuesta la descalificamos, la declaramos quimérica, inalcanzable. No la condenamos porque no nos parezca deseable su contenido, sino porque nos parece absolutamente irrealizable. Es un ideal condenado a verse siempre refutado por la realidad, y por tanto un ideal irresponsable, pues el tiempo

y la energía que le dedicamos bien pudieran emplearse en proyectos hacederos. K.Marx, autor de una utopía –en el primer sentido de la palabra– de enorme repercusión en la historia universal, no dudaba en calificar de utópicos –en el segundo sentido del término– a sus precursores en la tradición socialista, a los que acusaba de quedarse en ociosas divagaciones sobre una sociedad mejor, en vez de señalar el camino para instaurarla.

Es sabido que la modernidad ha confiado en la sola razón como motor del imparable, ilimitado progreso del género humano hacia su emancipación. Con independencia de la idea que cada pensador se haga de la etapa final de la historia, en la que la humanidad vivirá plenamente emancipada, se trata siempre de un estadio futuro, radicalmente distinto del actual e incomparablemente mejor que él. Y puesto que además se trata de un proyecto moral, ya que se nos invita a colaborar activamente con la razón que opera en la historia, preparando el advenimiento de esa edad dichosa –el ejemplo obvio de esto es el marxismo–, parecería justificado que hablemos en este caso de una utopía en el mejor sentido del término. Sin embargo, como quiera que el postulado ilustrado del progreso inevitable e ilimitado promovido por la razón humana ha sido sometido a severas críticas en nuestros días, muchos pensarán que también resulta justificado en este caso hablar de utopía en sentido peyorativo.

¿A qué carta quedarnos? ¿Elogiamos la cultura occidental moderna al atribuirle como uno de sus rasgos principales su carácter a la vez utópico y racionalista? ¿O más bien condenamos esa cultura, tomando esa utopía como ejemplo máximo del tipo de monstruos engendrados por el sueño de una razón abstracta?

Mi hipótesis es que haríamos mal en decidimos a favor de una de esas opciones con exclusión de la otra. Si no me equivoco, la ambigüedad señalada no incapacita al término utopía para caracterizar la cultura moderna de manera inteligible, sino que lo hace espe-

cialmente apto para este fin, y ello porque la modernidad es, precisamente, un proceso histórico ambiguo.

Conviene aclarar el sentido de esta afirmación. No se trata simplemente de que la modernidad, como todo otro período de la vida de la humanidad, presente luces y sombras a la mirada del historiador. La ambigüedad consiste más bien en que son los aspectos positivos de la modernidad, sus más altas conquistas e ideales, los que al radicalizarse cobran un carácter amenazador, en ocasiones siniestro. Es innegable que en el ansia de lucidez, de superación de todo prejuicio, que caracteriza a la razón moderna hemos de ver un poderoso factor de humanización, pues sin lucidez, sin contacto vivo con la verdad, no hay libertad individual que merezca ese nombre, ni cabe organizar la convivencia de manera que ella se convierta en el marco de la plenitud humana. Pero también es cierto que esa misma razón emancipadora, al dejar atrás sus condicionamientos históricos y naturales, al volverse razón abstracta, razón de nadie, termina convirtiéndose en la peor amenaza para la humanidad que tantas esperanzas había cifrado en ella. Precisamente porque esta tendencia a degenerar en razón abstracta es característica de la razón moderna, por eso califico la cultura moderna de ambigua. Su ideal racional es, en el doble sentido antes considerado, un ideal utópico.

Para mostrar esto de manera convincente sería preciso emprender un análisis cultural de gran envergadura que reconstruyera críticamente la génesis y el desarrollo del fenómeno moderno en toda su amplitud y riqueza. Evidentemente, una tarea de esa magnitud desborda con mucho las pretensiones de este trabajo. Mi propósito es únicamente el de ilustrar la tesis que acaba de ser enunciada considerando sucesivamente tres vertientes de la utopía racional moderna. Me refiero a la emancipación del ser humano de las tutelas ejercidas por la naturaleza, por la tradición y por el poder político. Se trata de mostrar en cada caso la ambigüedad de los logros obtenidos por la razón moderna.

## 2. La emancipación de la naturaleza

El primer aspecto de la utopía moderna que debemos considerar es la emancipación del hombre frente a los límites que impone a su libertad la naturaleza madrastra. Estos límites son de dos clases. Unos son de naturaleza *fáctica*, como el dolor y la enfermedad, las plagas y los cataclismos, la limitación de nuestras fuerzas y la brevedad de la vida. La respuesta humana a la continua resistencia que la naturaleza opone a nuestros deseos es la técnica, el intento de vencer a la naturaleza sometiéndonos a sus leyes. En realidad, los triunfos alcanzados por la técnica premoderna son siempre victorias pírricas. Con perfecta indiferencia, la naturaleza reabsorbe los efectos de la técnica humana como el lago borra las ondas que produjo la piedra arrojada contra su superficie. La usura del tiempo todo lo nivela. Sólo queda la naturaleza impenetrable, testigo de la vanidad de nuestras empresas. A estos límites empíricos se suman los de índole *normativa*. La tradición filosófica antigua y medieval ha interpretado la naturaleza como cosmos, como orden inteligible cargado de instrucción moral. La vida buena para el hombre pasa por la inserción orgánica en ese orden que le precede y que constituye el último horizonte de sentido. Y a la inversa: ignorar el orden natural es prueba de desmesura y arruina la existencia.

El proyecto de emancipación respecto a estos dos tipos de construcción natural –la fáctica y la normativa– nace en la primera modernidad gracias a un cambio muy profundo en la concepción de la naturaleza. Frente al modelo aristotélico heredado, que concebía cada ser natural como tensado dinámicamente hacia un *télos* específico en el que consistía su plenitud, el mecanicismo moderno denuncia el antropomorfismo de las presuntas causas finales y termina reduciendo la naturaleza a pura extensión inerte. Bacon comparará descarnadamente las causas finales con las vírgenes consagradas a Dios: unas y otras –escribe el Lord Canciller– resultan igualmente estériles (BACON, p. 5). Esta purga de la finalidad natu-

ral tiene como *primera consecuencia* el que el ideal de una vida conforme a la naturaleza haya de ser reformulado. En efecto, una naturaleza inerte, carente de dirección, privada de sentido, vaciada de toda pujanza hacia su propio bien, una naturaleza así resulta radicalmente extraña al hombre y se revela incapaz de ofrecer orientación a su conducta. Después de todo, también el hombre es un ser natural, de modo que si en la naturaleza no hay finalidad, entonces tampoco al ser humano le corresponde un *télos*, una forma de plenitud, un bien supremo. Recusada la autoridad de la cosmovisión heredada y del orden ético y político basado en ella, el individuo se ve privado del marco de referencia normativo que le permitía orientar su acción. En buena lógica, a partir de ahora no podrá aceptar otra ley que la que él se dé a sí mismo. Como se ve, el ideal de emancipación de la naturaleza es inseparable del de autonomía.

La *segunda consecuencia* del abandono de la concepción finalista de la naturaleza es el nacimiento de la moderna ciencia físico-matemática de la mano de Bacon y Galileo. El nuevo método científico objetiva la realidad reduciéndola a los aspectos susceptibles de cuantificación. La naturaleza no sólo es purgada de toda presunta tendencia teleológica, sino que es despojada asimismo de las llamadas cualidades secundarias, de las cualidades axiológicas como bondad o belleza, y en suma de cuanto constituye el aspecto “humano” de las cosas. El resultado obtenido por este programa reduccionista es el más asombroso desarrollo de la técnica humana, cuya finalidad será ahora, no la coexistencia armoniosa del hombre y la naturaleza, sino el sometimiento despótico de la naturaleza a los objetivos que el hombre se vaya proponiendo. Al ya citado Lord Bacon le resulta de lo más natural comparar el método de investigación por el que el hombre arranca sus secretos a la naturaleza con el tormento de que se vale el juez para arrancar la confesión al reo. Y su discípulo Hobbes definirá el conocimiento en los siguientes términos: saber qué es una cosa es “imaginar qué podemos hacer con ella cuando esté en nuestro poder” (HOBBS, p. 30).

Que el desarrollo de la técnica moderna, verdadero nervio de la ciencia de la naturaleza, ha deparado múltiples beneficios a la humanidad, es algo que nadie pondrá en duda. Sin embargo, la experiencia acumulada a lo largo de los últimos decenios enseña con abundancia de pruebas que el progreso de la técnica humana se caracteriza por su *ambigüedad*, más aún, que lo que en un principio se entendió como factor de emancipación del género humano puede terminar convirtiéndose en su peor maldición. Para mostrar este rostro oscuro del proceso científico baste recordar brevemente tres rasgos característicos de nuestra época: la crisis ecológica, el auge del cientificismo y la tendencia antihumanista de la ciencia moderna.

El factor desencadenante de la actual *crisis ecológica* es el aumento desmesurado, en amplias zonas del planeta, de una actividad industrial cada vez más agresiva hacia el medio ambiente. La naturaleza se revela hoy incapaz de continuar reabsorbiendo y neutralizando los efectos secundarios de la tecnología humana. Los daños infligidos a la biosfera por el hombre son en muchos casos irreversibles, y hoy sabemos a ciencia cierta que no seremos capaces de legar a las generaciones venideras un medio ambiente en las mismas condiciones en que lo recibimos. La polución atmosférica, la lluvia ácida, los vertidos radiactivos, el agujero cada vez mayor en la capa de ozono y el consecuente recalentamiento del globo terráqueo, el agotamiento de los recursos naturales o la degradación de la tierra cultivable por el empleo masivo de abonos químicos, son algunos de los aspectos más conocidos de la actual crisis ecológica.

La situación es particularmente preocupante por cuanto es el propio progreso tecnológico el que se aguijonea a sí mismo al crear condiciones en las que la única reacción posible es la huida hacia adelante. Los progresos de la ciencia se han traducido en una mejora general de las condiciones de vida de la humanidad, lo cual ha favorecido la explosión demográfica de los últimos decenios. El

aumento exponencial de la población mundial ha provocado un aumento proporcionado de los índices de consumo, con la consiguiente necesidad de incrementar la producción. Esto sólo cabe hacerlo mediante la multiplicación de la actividad industrial, lo cual provoca los efectos indeseados a los que antes se hizo referencia. Como ha observado Hans Jonas, la civilización tecnológica ha entrado en una profunda crisis, y no por incapacidad para resolver problemas, sino por “exceso de éxito”. Según este autor, es la misma pervivencia del género humano lo que hoy está en peligro. Esto ha llevado a Jonas a proponer una “ética de emergencia” que salga al paso de esta situación apocalíptica (JONAS, p. 232).

El triunfo incontestable de la moderna ciencia físico-matemática y de la técnica que en ella se funda ha traído consigo cambios profundos en la conciencia contemporánea. Uno de los más llamativos es el auge de la *mentalidad cientificista*, que ve en el conocimiento científico de la naturaleza el modelo de toda otra forma de experiencia humana y, correlativamente, desprecia todas las dimensiones de la realidad inaccesibles al método de la ciencia empírica. Ocurre que este método, tal como se ha constituido históricamente, prescinde por principio de toda consideración axiológica. El resultado es una *wertfreie Wissenschaft* que de manera implacable va desencantando el mundo, desmitologizándolo, purgándolo de cuanto ha ido proyectando sobre él la ignorancia y el prejuicio. La experiencia ética, estética o religiosa son desmitologizadas, es decir, privadas de un referente objetivo que las funde, y ello precisamente porque Dios, el bien y la belleza no son objetos empíricamente contrastables ni manipulables en un laboratorio.

Y ahí no termina todo. El proceso de *deshumanización* del mundo promovido por la hipertrofia del método científico termina afectando al propio sujeto humano. Las ciencias del espíritu se mimetizan con las de la naturaleza, adoptan su método y con ello la objetivación implacable de la realidad hace presa también del hom-

bre. Al igual que el resto de la realidad, el ser humano pasa a ser considerado pura *res extensa*, naturaleza desencantada, materia prima sujeta a las mismas leyes que gobiernan el resto del universo y disponible para toda manipulación. El título de la conocida obra de Skinner *Más allá de la libertad y de la dignidad* es el mejor resumen de la nueva concepción del hombre. La reproducción de la vida humana en el laboratorio, la clonación de personas, el asesinato industrializado en Auschwitz, son testigos de lo que ocurre cuando el empuje de la ciencia barre de las conciencias “residuos premodernos” como la idea de dignidad.

Crisis ecológica, cientificismo y antihumanismo constituyen el reverso oscuro de los múltiples beneficios aportados por el progreso tecnológico. Esta ambivalencia de los resultados obliga a reconsiderar el presunto potencial emancipador de la ciencia natural. Es indiscutible que el radio de acción de la técnica seguirá creciendo en el futuro a un ritmo cada vez más acelerado. Pero ¿podrá la ciencia por sí misma, abandonada a su propia dinámica imparable, generar los mecanismos correctores que eviten la completa deshumanización de la existencia? Siendo el método de la ciencia refractario a toda consideración axiológica, ¿de dónde tomará la ciencia los criterios que orienten su acción transformadora de la realidad? Como ya señaló C.S.Lewis en su admirable opúsculo *La abolición del hombre*, cuando la ciencia se erige en instancia última de nuestro acceso a la realidad y desaloja residuos precientíficos como la idea de un bien y un mal objetivos, la empresa científica en su conjunto se pone al servicio de fines que en el fondo no son sino los fines de la elite tecnocrática que la dirige. Es la idiosincrasia de los investigadores, o más bien de quienes financian la investigación, la que decide. Pero como esa idiosincrasia no es sino el fruto de una constelación de factores naturales, resulta que al final es la propia naturaleza la que elige. Ésta es su revancha: el intento de emanciparnos de su tutela termina poniéndonos en sus manos.

### **3. La emancipación de la tradición**

El segundo aspecto de la utopía moderna que queremos considerar es el empeño por emancipar al género humano del peso muerto de la *tradición*. La primera modernidad vio en las tradiciones heredadas –en particular las de orden metafísico o religioso, es decir, las que no son susceptibles de comprobación empírica– la cristalización de prejuicios nada inocentes que perpetuaban el sojuzgamiento de unos hombres bajo la autoridad indiscutible de otros.

El instrumento con el que la conciencia moderna quiere sacudirse el yugo de la autoridad tradicional es la razón. Ya no bastará citar a un filósofo antiguo o un pasaje de la Biblia para avalar una tesis. El argumento de autoridad ha de ser sustituido por la presentación de pruebas convincentes ante el tribunal de la razón. Esto no sólo hará avanzar el conocimiento de la naturaleza, como no tardará en mostrar la ciencia galileana, sino que permitirá fundar la convivencia política sobre bases justas, pues sólo la superación del particularismo garantiza la justicia. La firme decisión de someter toda pretensión de verdad al escrutinio de la razón autónoma permite al ser humano salir de su prolongada minoría de edad y tomar las riendas de su propia existencia. Se trata, qué duda cabe, de un paso de gigante en el camino de conquista de la propia dignidad por el hombre. Pero es de la mayor importancia evitar que la nobleza, el atractivo infinito de este proyecto nos haga perder de vista la magnitud de su dificultad.

Ésta consiste sobre todo en la aclaración de la naturaleza y el funcionamiento de la razón, instrumento con ayuda del cual el hombre quiere alcanzar su emancipación definitiva. No basta, en efecto, con proclamar a la razón instancia decisoria en toda cuestión disputada, pues muy a menudo las partes enfrentadas conciben a ese árbitro de manera radicalmente diversa.

Unas veces el pensamiento se deja deslumbrar por los constantes éxitos de la ciencia natural y adopta sin más su método. Esto sig-

nifica que la razón se reduce, al modo empirista, a reglas de la lógica más datos de la sensibilidad. Pero es evidente que, aunque con tan menguados recursos sea posible quizá manejarse en un laboratorio, no cabe en cambio abordar las cuestiones relativas a los fines y el sentido de la existencia individual y colectiva.

La única alternativa razonable consiste en renunciar a esa manera restrictiva de concebir la razón humana. Pero la superación del empirismo en nombre de la autodenominada “razón pura” marca el verdadero comienzo del debate y no su solución definitiva. Una y otra vez, desde los inicios de la filosofía, se ha hecho notar que la razón se alimenta de presupuestos históricos y naturales. La pretensión de universalidad de la razón se modula en cada caso de manera particular, a través de mediaciones concretas. Y el intento de dejar atrás todo particularismo en beneficio de una presunta razón abstracta termina revelándose como interés no menos particular que los otros intereses que se intenta superar.

Esto se echa de ver con particular claridad cuando reparamos en la dependencia de la ética filosófica respecto al saber moral prefilosófico. La ética filosófica no genera los contenidos normativos presentes en la conciencia moral vulgar, sino que, dando por supuestos esos contenidos, trata de purgarlos de contradicciones y lagunas para integrarlos en la idea de una vida buena para el hombre. Es verdad que en ocasiones denuncia como ideológicas o irracionales algunas normas vigentes. Pero incluso esa denuncia se hace en nombre de *otras* normas, también recibidas, cuya validez no es puesta en tela de juicio.

¿De dónde proceden los contenidos normativos examinados por la ética filosófica? No de la filosofía, desde luego. El hombre de la calle no necesita leer gruesos tratados para saber que se debe mantener la palabra dada o que la amistad es un componente esencial de la vida feliz. Esos contenidos preceden siempre a la conciencia individual, que los toma de la sustancia moral de la sociedad. Por eso la ética de Aristóteles no es apriórica, no deduce las normas a

partir de una estéril idea abstracta del bien, sino que procede de manera inductiva, tomando como punto de partida la vida moral de la polis (SPAEMANN, 1980, p. 29).

La crítica de Aristóteles a la ética platónica tiene su prolongación, más de dos mil años después, en la crítica de Hegel a la ética de la razón de Kant (TAYLOR, pp. 368-377). Hegel niega que del imperativo categórico kantiano sea posible deducir contenidos normativos, a menos que esos contenidos se den por supuestos y posean una realidad institucional previa. Es cierto que la idea de un préstamo que me fuera lícito no devolver es en sí misma contradictoria y que por tanto no me es posible erigirla en ley moral universal. Pero este argumento presupone que haya previamente propiedad privada como institución de una sociedad, cuestión esta de naturaleza empírica. Por eso el “formalismo vacío” de la moralidad kantiana ha de ser superado por el estadio de la eticidad, que toma en cuenta la sustancia moral dada a cada presente histórico.

Todavía en nuestros días nos encontramos con un nuevo y poderoso eco de este viejo debate. Me refiero a la polémica protagonizada durante los últimos años por los autores de orientación liberal, partidarios de prolongar el proyecto moderno de una fundamentación racional de la ética, y sus críticos comunitaristas. Estos últimos han sostenido de manera hartamente plausible que ni siquiera los más sutiles y refinados modelos de fundamentación propuestos por el liberalismo contemporáneo –pensemos ante todo en la teoría de la justicia como equidad de J. Rawls– surten los efectos deseados a menos que se introduzcan soterradamente en la teoría ciertos presupuestos ideológicos que nunca llegan a hacerse explícitos. Dicho de otra manera, también el liberalismo resulta ser una tradición y vive por tanto de unos presupuestos antropológicos y axiológicos previos a la construcción teórica, por más que se presente como abanderado de la transparencia racional.

Es importante advertir que lo dicho no comporta una apología del conformismo, de la tendencia a aceptar pasivamente los valores e ide-

ales recibidos. Como enseñan los diálogos socráticos, la existencia responsable pasa por el examen constantemente repetido de las creencias, casi todas recibidas, en que se apoya nuestro vivir. La crítica racional de lo que se piensa es elemento indispensable de una vida que merezca la pena vivirse. Pero sería ilusorio creer que esa crítica parte de cero. Antes bien, se hace siempre desde dentro de una tradición viva de pensamiento y en un momento preciso de la historia del espíritu humano. Estos condicionamientos no impiden la innovación, a veces radical, sino que la hacen posible. Esto es particularmente claro en el caso del desarrollo del gusto estético. Los grandes innovadores en la historia de arte, los iniciadores de nuevas sensibilidades, han sido siempre extraordinarios conocedores de las formas artísticas precedentes, de sus recursos y posibilidades. Porque conocían a la perfección el molde que les brindaba la tradición, por eso llegaron a sentir su estrechez y a quebrarlo desde dentro, inaugurando posibilidades a las que no habrían llegado nunca si hubieran iniciado su viaje sin contar con el viático que les ofrecía el arte precedente.

En el caso de la conciencia moral, las cosas no son de otro modo. La reflexión racional no puede aportar la sustancia moral, sino sólo recibirla y luego criticarla, purificarla, quizá abrirla a nuevos horizontes. Pero estas tareas ulteriores siempre presuponen la previa inmersión en una moral vivida que ha hecho posible el desarrollo de la sensibilidad moral y el consiguiente deseo de superar la estrechez del *ethos* heredado. El espíritu humano se encuentra constitutivamente tensado entre el rechazo del tabú y la evidencia de su densidad, entre la herencia y la reflexión, entre el origen y el futuro. Intentar superar esta tensión ha de querer decir una de estas dos cosas: o entronizar la costumbre recibida, renunciando a toda recepción crítica del modo de vida heredado, o aspirar a una perfecta transparencia racional para nuestra conciencia. Ambas opciones son funestas. La primera es el conformismo moral, del que ya nos hemos distanciado antes. ¿En qué podría consistir la segunda, sino en la funcionalización de la conciencia, es decir, en el sometimiento de la

conducta a criterios de estricta utilidad al servicio de fines previamente establecidos? ¿Y cómo podríamos elegir esos fines cuando hemos dejado atrás todo prejuicio, todo tabú heredado? Salta a la vista que en este afán de transparencia, en este intento de dejar atrás todo particularismo cabe recelar una voluntad particular que lucha por imponerse y aun por perpetuar su dominio descalificando como tabú irracional cuanto pudiera esgrimirse en su contra. Para evitar que los extremos se toquen, que emancipación sea sinónimo de sometimiento, es preciso que a la promesa de una emancipación definitiva llevada a cabo por una sedicente razón pura opongamos el ideal de una ilustración consciente de sus raíces, capaz de horror sagrado ante el tabú.

#### **4. La emancipación del poder**

Consideremos, por último, el proyecto moderno de emancipar a la humanidad del sometimiento al poder político. Esta vertiente del proyecto emancipatorio tiene su ejemplo máximo en la filosofía de la historia de Marx, que ha formulado la utopía de una sociedad sin clases, en la que la sobreabundancia de bienes de consumo haga desaparecer los problemas de distribución y con ello vuelva innecesarias las relaciones de dominación.

El punto de partida de esta utopía es la evidencia de que el sometimiento del hombre a una voluntad ajena es algo que no va de suyo, algo que ha de ser justificado, en el entendido de que la superior fuerza física de quien reclama el poder no constituye una justificación suficiente de su pretensión. La legitimidad del poder político procede más bien del asentimiento libre de quienes le están sometidos. Y este asentimiento sólo lo otorgará quien esté persuadido de ser gobernado de manera racional y no arbitraria. Al obedecer una ley que estimo justa me someto, no a la voluntad particular del gobernante, sino a un punto de vista universal, impersonal.

El problema estriba en que no es fácil decir qué leyes o qué gobernantes son racionales y cuáles no. Como aprendimos en el apartado anterior, acerca de la naturaleza de la razón no hay acuerdo. Por eso todo ejercicio de poder está de antemano bajo sospecha de ser la expresión de intereses particulares.

La solución a esta dificultad propuesta por la filosofía política clásica consiste, por una parte, en hacer cada vez más transparentes, más abiertos y más libres los procesos públicos de toma de decisión, para así aumentar en lo posible la probabilidad de que resulten ser auténticas mediaciones discursivas de la razón universal; y por otra en crear mecanismos institucionales que impidan la excesiva concentración y la personalización del poder.

En cambio, la utopía marxista considera que la única salida al problema de la legitimación de la autoridad consiste en su abolición. Marx da por buena la hipótesis rusioniana de la bondad natural del hombre, que es luego corrompido por la sociedad. A su vez, la realidad social viene determinada unívocamente por las relaciones de producción. La lucha de clases, verdadero motor de la historia, es provocada por la opresión que ejercen quienes poseen los medios de producción. Pero es justamente esta relación de dependencia de la superestructura jurídico-política respecto a la infraestructura económica la que abre la puerta a la esperanza utópica: puesto que la corrupción y el sojuzgamiento del hombre es secuela de determinadas formas de organización de la producción, cabe esperar que una modificación adecuada de éstas traiga consigo la redención del género humano. Más aún, la filosofía de la historia marxista está persuadida de que la modificación de la infraestructura material de la existencia sigue leyes necesarias, y está de hecho encaminada a una fase terminal caracterizada por la propiedad colectiva de los medios de producción, el final de la escasez de bienes de consumo y la consiguiente superación de las tensiones sociales. La única actitud política lúcida consiste en contribuir en la medida de lo posible a accele-

rar el advenimiento, por otra parte inevitable, de la utopía emancipadora de la humanidad. Conviene tener en cuenta, eso sí, que la transición del capitalismo al comunismo no será inmediata, sino que habrá de recorrer una fase intermedia en la cual una vanguardia tecnocrática ejerza el poder con vistas a crear las condiciones materiales de la emancipación definitiva, en las que el hombre alienado que hoy conocemos se convierta en el “hombre verdadero” del futuro.

¿Hará falta insistir en el carácter quimérico de la utopía marxista, cuando los hechos le han dado ya el mentís más concluyente? Y no me refiero sólo al acontecimiento decisivo de la caída del Muro de Berlín, pues siempre cabría contestar que lo que allí se reveló inviable no era propiamente marxismo, sino su peor adulteración. Pienso más bien en la vanidad de la esperanza de crear una sociedad en la que la abundancia de bienes de consumo haga desaparecer los problemas de orden distributivo. Como ha demostrado hasta la saciedad la crisis ecológica de la que nos ocupamos arriba, es impensable que el planeta Tierra soporte el crecimiento de la actividad industrial exigido por el proyecto de proporcionar a toda la humanidad el grado de bienestar de que disfrutaban los países desarrollados. Pero si la utopía marxista ni siquiera es posible, no será necesario que nos detengamos a examinar la cuestión de si es o no deseable –por cierto que H.Jonas ha argumentado con fuerza que no lo es.

Por lo demás, ¿quién no experimenta un escalofrío al pensar en el poder absoluto que ejercerá la vanguardia de tecnócratas en la fase previa a la institución del comunismo? El saber técnico nunca ha garantizado la integridad moral. ¿Por qué no habrían de decidir los tecnócratas perpetuar su poder en vez de dar paso a la sociedad sin clases? Si el poder corrompe, como gusta de subrayar el marxismo, el poder absoluto corrompe absolutamente.

Pero lo realmente reprochable de la utopía marxista no es la ingenuidad de esperar que el progreso de la técnica humana termine con

la escasez e inaugure el reino de la justicia. Lo inadmisibile es más bien que la escatología inmanente propuesta por el marxismo otorga a ese reino un valor absoluto y, de este modo, legitima cualquier medida que acelere su instauración definitiva. Con esto se abre el paso a la violencia revolucionaria capaz de sacrificar a las generaciones presentes en los altares de la historia, en aras de una emancipación que disfrutarán otros.

Es de la mayor importancia advertir que esto no es un rasgo accesorio de la teoría, sino la consecuencia inevitable de una de sus premisas características, a saber, la tesis de que sólo en la sociedad sin clases será una realidad el “hombre verdadero”. Lo que hoy conocemos –*der Mensch wie er geht und steht*– es el hombre alienado, en contradicción con su verdadera esencia. Precisamente por eso la dignidad o santidad del ser humano no es pensada por el marxismo al modo como la pensó siempre la tradición cristiana europea, es decir, como un dato ya siempre presente, sino como una tarea, como un objetivo por alcanzar. Y al proceso que permite conquistar la dignidad es a lo que se denomina emancipación, en el sentido ahora considerado. Ahora bien, si sólo el hombre emancipado posee dignidad, el hombre corrompido de la hora presente queda reducido en la visión marxista de la historia a la condición de mero medio, de instrumento al servicio de una emancipación que él no disfrutará. De nuevo sale a la luz la ambigüedad del proyecto emancipador moderno, que aquí viene a coincidir con el mayor desprecio de la humanidad.

Hay todavía otro aspecto de la utopía marxista que debe ser mencionado si deseamos que salga a la luz esa ambigüedad. Nos referimos al hecho de que el motor de la emancipación del ser humano frente a toda forma de dominio es la razón; no en vano hemos hablado desde un principio de una utopía racional. Según vimos, el ideal moderno de racionalidad presupone la eliminación de todo particularismo histórico o natural. Esto sale a la luz con especial cla-

ridad cuando consideramos la posición de Marx acerca del problema de la “emancipación de los judíos”. El judío Marx no vacila en dar a esta expresión el sentido de un genitivo objetivo. No se trata, para él, de que los judíos en tanto que tales accedan a la condición de ciudadanos de pleno de derecho, sino de que dejen de ser judíos, dejen de distinguirse de los demás. Se trata, en definitiva, de librar a la humanidad del judaísmo, y como del judaísmo de cualquier otra tradición, de cualquier otro particularismo. La humanidad resultante se compondrá de “hombres sin atributos”, de seres humanos desligados de sus raíces y condicionamientos y, por ello mismo, aptos para el ejercicio de la razón emancipadora. Uno no puede por menos de preguntarse si esa emancipación no es en el fondo profundamente deshumanizadora.

Terminaré subrayando una vez más que las reflexiones que se acaban de hacer no deben entenderse como una suerte de “impugnación de la modernidad”. Semejante propósito pasaría por alto que a este período decisivo de la historia de Occidente debemos logros y conquistas que hoy nos parecen irrenunciables. ¿Cómo no sentir el más vivo agradecimiento hacia la ciencia moderna, que tan favorablemente ha transformado las condiciones de nuestra existencia? ¿Podríamos descuidar el examen racional las convicciones que sostienen nuestra conducta y pretender sin embargo que la nuestra es una existencia responsable? ¿Y no debemos plantear una y otra vez la pregunta por la legitimidad de cualquier restricción de las libertades individuales? La ciencia, la lucidez racional y la crítica del poder político son, ciertamente, tres valores modernos irrenunciables; pero parecía preciso recordar –no otro era el objeto de este trabajo– que esos logros son esencialmente ambiguos y pueden terminar volviéndose contra el hombre. Para que esto no ocurra, la investigación científica habrá de someterse a criterios morales que ella misma no puede aportar; la tendencia a racionalizar los principios de conducta tendrá que contar con el dato previo de una sustancia moral que

no se deja funcionalizar, sino que constituye el límite irrebasable de toda funcionalización; la acción y el pensamiento político habrán de reconocer que su objeto no es la abolición del poder, sino la identificación de las condiciones que permitan hablar de un poder justo y legítimo. Y todo esto sólo será posible si la razón humana es consciente de sus propios presupuestos.



# 8

## ¿El fin justifica los medios?

¿Cuál es la vida mejor para el hombre? Las respuestas más interesantes que se han ensayado en la tradición occidental no son unánimes. Pero sí coinciden en negar que el arte de vivir pueda ser entendido al modo de una estrategia utilitarista de optimización de resultados. La ética de raíz platónica sostiene que no existe ningún fin cuya bondad justifique todos los medios. En este capítulo se enuncia esta convicción antiquísima mediante la tesis de que existen “vetos absolutos”, deberes de humanidad que no admiten excepción alguna. El respeto de esas prohibiciones categóricas no ha de ser visto como una restricción impuesta desde fuera a nuestra aspiración a la vida buena y feliz, sino como un ingrediente de esa misma vida.

### **1. Teleologismo y deontologismo**

La pregunta que da título a este capítulo, antigua como el hombre, sigue siendo objeto de viva polémica en el pensamiento contemporáneo. La clara conciencia de que no se trata de una cuestión abstracta o erudita, sino de un debate con inmediatas consecuencias para nuestra vida individual y colectiva, no ha hecho sino atizar el debate.

Hemos de empezar por familiarizarnos con el sentido exacto de la discusión. Acudamos para ello a la pieza teatral *Los justos*, de A. Camus<sup>3</sup>, donde se formulan con gran plasticidad nuestro problema y sus posibles respuestas. La obra, basada en un hecho histórico, nos presenta a un grupo de terroristas rusos del Partido Socialista Revolucionario que, en febrero de 1905, atenta contra la vida del gran duque Sergio, tío del zar. Con este atentado, al que seguirá la proclamación de un manifiesto reivindicativo, pretenden desestabilizar el régimen zarista y así contribuir a liberar al pueblo ruso de la opresión: “estamos decididos a ejercer el terror hasta que la tierra sea devuelta al pueblo” (17), declara el jefe de la célula terrorista en el acto primero. Pero esta unanimidad acerca del fin perseguido no impide que se den muy graves discrepancias sobre los medios que es lícito utilizar para alcanzarlo. Este desacuerdo se manifiesta con gran dramatismo cuando Kaliayev, el protagonista de la obra, abandona su propósito de arrojar una bomba contra la calesa del gran duque al comprobar que con él viajan dos niños. Stepan, otro terrorista que acaba de escapar de un presidio donde sufrió terribles vejaciones, condena sin paliativos la conducta de su compañero. La pusilanimidad de Kaliayev ha echado a perder una operación preparada a costa de graves pérdidas y, lo que es peor, ha retrasado el logro del objetivo revolucionario: “Porque Yanek no ha matado a esos dos, millares de niños rusos seguirán muriendo de hambre durante años” (62). Frente a las protestas de Kaliayev –“matar niños es contrario al honor” (65)– y de Dora, que apela al sentimiento de vergüenza (60) y afirma que “incluso en la destrucción hay un orden, hay límites” (62), Stepan sostiene que “nada está prohibido de lo que pueda servir a nuestra causa [...]. No hay límites” (62).

---

3. Estrenada a finales de 1949 y publicada al año siguiente. Las cifras entre paréntesis que siguen a las citas remiten a las páginas del texto de la colección Folio, Gallimard, París, 1973.

Más adelante consideraremos otros aspectos de *Los justos*. Lo que ahora nos interesa es caracterizar las posturas encarnadas por Stepan y Kaliayev. El primero piensa que el fin justifica los medios. Dicho técnicamente, es un representante típico del *teleologismo* (de *telos*, –eos, que en griego significa “fin”). En efecto, Stepan comienza por identificar un fin último de la conducta (la revolución) y sostiene luego que cualquier acción es buena si es un medio conducente a ese fin. Lo que decide la calidad moral de las acciones no es, por tanto, su naturaleza intrínseca, sino su eficacia respecto al logro del fin último.

No es difícil advertir que el teleologismo implica el rechazo de todas las normas morales tradicionales, como las que ordenan no mentir o respetar la vida inocente. El teleologista sostiene que en cada caso se ha de comprobar cuál es la acción que tiene las mejores consecuencias –esto es, la que nos acerca más al fin último; una vez identificada, podemos estar seguros de que esa acción es nuestro deber, siendo irrelevante que se acomode o no a las normas tradicionales. En esto Stepan es consecuente. Cuando un compañero suyo expresa sus escrúpulos ante la mentira, él afirma: “Todo el mundo miente. Mentir bien, de esto se trata” (23); cuando la presencia de los dos niños en la calesa paraliza a su compañero, Stepan sostiene: “Cuando nos decidamos a olvidarnos de los niños, ese día seremos los amos del mundo y la revolución triunfará” (59); y cuando el jefe de célula, lleno de cólera, le pregunta si le parece lícito emplear dobles agentes, contesta sin ambages que, si ello es necesario para la revolución, sí (61). En resumen: hay un único principio moral, que ordena fomentar el bienestar humano. Toda otra norma o consideración queda anulada en aras de ese fin.

La posición contraria al teleologismo de Stepan la encarna Kaliayev, cuya adhesión a la causa revolucionaria, con ser sincera, se ve limitada por otras convicciones morales. Insiste en tener en cuenta no sólo las consecuencias de la conducta, sino también la índole de la conducta misma, pues estima que hay ciertos deberes de los

que no nos dispensa la bondad del fin perseguido. Por muy importante que sea la revolución, ésta no justifica la muerte de niños. Dicho de otro modo: el principio revolucionario no es el único criterio de la reflexión moral; existen asimismo otros deberes, como el respeto a la vida inocente o la veracidad, que limitan las pretensiones del principio revolucionario. Justamente por defender la validez de esos deberes frente a su anulación por el teleologismo de Stepan, la posición defendida por Kaliayev se conoce técnicamente como *deontologismo* (de *deon*, *-ontos*: lo debido).

Hemos escogido a dos protagonistas de *Los justos* para ilustrar los modelos de razonamiento moral que la ética filosófica conoce como deontologismo y teleologismo. En realidad, no hubiera sido difícil encontrar otras ilustraciones, toda vez que estamos ante una disyuntiva que nos acucia en múltiples ocasiones. Cuando Antígona invoca frente a Creonte el deber sagrado de enterrar al hermano, está adoptando una postura deontologista. Teleologista es, en cambio, el argumento de Caifás al entregar a Jesús: mejor que muera un inocente a que perezca todo un pueblo. Deontologista Alexis Karamázov cuando afirma que no torturaría a una niña pequeña ni siquiera si con ello se garantizara la felicidad del resto de los hombres. Teleologista, de nuevo, quien invoca la razón de Estado para legitimar actos o políticas que, abstractamente considerados, pueden parecer abominables.

## **2. El caso del periodista Wallraff**

Si de la caracterización ofrecida del teleologismo y el deontologismo descontamos todo lo accesorio o anecdótico —que el fin perseguido por Stepan sea precisamente la revolución; que el escrúpulo de Kaliayev se refiera precisamente a la inmolación de unos niños—, nos quedan, escuetos, dos modelos de razonamiento moral aplicables en principio a las más variadas situaciones. Arriba sostuvimos, en

efecto, que el debate en torno a la cuestión de si el fin justifica los medios no es de naturaleza meramente académica, sino que afecta directamente a la praxis cotidiana. Por eso parece aconsejable que a partir de ahora dirijamos nuestra atención a un ámbito concreto en el que ese debate se enciende a cada paso: el debate sobre las restricciones éticas a las que debería sujetarse la profesión periodística.

El informador puede guiar su conducta atendiendo a un repertorio de principios como los referidos a la veracidad, el respeto a la intimidad o el secreto profesional. Ya vimos que el solo hecho de reconocer validez a *varios* principios éticos hace de él un deontólogo. Pero también puede pensar que existe un fin supremo a cuyo logro debe estar encaminada toda su actividad, de suerte que sólo las actuaciones profesionales que favorezcan ese fin son moralmente aceptables. Defender esto último es abrazar el teleologismo.

Ambas posturas están presentes en el panorama periodístico contemporáneo. La mayoría de los profesionales de la información propugna, a través de sus órganos colegiados, el modelo deontológico. Buena muestra de ello es la proliferación de códigos éticos profesionales. Mas, cuando pasamos de las intenciones a los hechos, el panorama cambia ostensiblemente. El sometimiento de buena parte de la oferta mediática a criterios exclusivamente comerciales nos confronta con un caso claro de teleologismo, toda vez que el afán de beneficio económico devora toda otra consideración y justifica el morbo o la vulgaridad. Ciertamente incluso los programas de televisión más desaprensivos respetan ciertos principios. Pero cabe recelar que lo hagan en unos casos por coerción jurídica, y en otros por astucia: ciertas dosis mínimas de autocensura son indispensables para alcanzar a un sector amplio del público.

No merece la pena discutir casos tales de teleologismo. Sólo un cínico sostendría que se trata de una postura moral, siendo así que la máxima que la preside es francamente egoísta. En cambio, es del mayor interés examinar el tipo de periodismo practicado durante los treinta últimos años por el alemán Günter Wallraff –puede verse un

elenco de reportajes de este autor en WALLRAFF, 1979—. Aunque también él defiende el teleogismo, sus móviles no son egoístas: se vale del periodismo para denunciar implacablemente la injusticia política y económica propiciada por el capitalismo en Alemania. Lo notable de su proceder, lo que realmente le convierte en teleologista, es la convicción de que su fin denunciatorio justifica el empleo de medios que, según la opinión general, están vedados al periodista. Wallraff, un maestro de la caracterización, se vale del fingimiento, la suplantación, la falsa identidad, en una palabra: de todo tipo de engaño, para acceder a información reservada. Se finge estudiante y se ofrece como confidente a la policía política alemana que vigila a los grupos políticos juveniles. De este modo descubre que el Ministerio del Interior alemán sólo está interesado en controlar a los grupos de izquierdas, mientras a los de derechas los trata más benignamente. Haciéndose pasar por fabricante de napalm al que torturan los remordimientos, acude a confesarse y llega hasta un obispo católico, cuya moral pone a prueba. En otra ocasión, se hace pasar por un consejero ministerial y llega a averiguar la existencia de unidades paramilitares organizadas para defender las fábricas en casos de revueltas. Pero quizá el caso que más celebridad ha dado a Wallraff en Alemania es su denuncia de la manipulación de la realidad a manos del diario sensacionalista *Bild*. Con ayuda de una falsa identidad, logra Wallraff colaborar durante cuatro meses en la redacción del papelucho y reunir pruebas abundantes de la función intoxicadora que cumple.

He aquí un periodista atípico, que se vale de la mentira para llegar hasta la verdad y darla a conocer. Sin duda, hay algo de fascinante en la actitud camaleónica de Wallraff, capaz de trabajar durante años en distintas empresas para conocer desde dentro, las condiciones laborales en las fábricas alemanas, capaz de hacerse pasar por un inmigrante turco durante dos años para familiarizarse con la vida de los *Gastarbeiter* y mejor denunciar su explotación (WALLRAFF, 1988). También hay algo de heroico en este hombre, de quien sabemos que su compromiso con la justicia le ha llevado a asumir nume-

rosos riesgos y sacrificios. Por otra parte, no es difícil simpatizar con sus denuncias. Ciertamente que su actuación está inspirada por una ideología política concreta, que le lleva a arremeter contra los aspectos más despiadados del sistema capitalista. Mas no hace falta compartir los supuestos ideológicos del autor para aprobar su implacable denuncia de la explotación de los débiles, la manipulación de los más ignorantes, la parcialidad política de las instituciones, la connivencia del Estado con los más poderosos.

Con todo, ni la fascinación que ejerce su originalísimo modo de proceder ni la admiración que suscita su arrojo nos ahorran preguntarnos si nos hallamos ante un modo moralmente aceptable de entender el periodismo. Una vez más: ¿El fin justifica los medios? ¿Vale todo, con tal de que sirva para eliminar las lacras de la sociedad? ¿O más bien el periodista ha de renunciar a ciertos procedimientos que, valiéndonos de la expresión de Kaliayev, “son contrarios al honor”?

### 3. Crítica del teleologismo

La caracterización de deontologismo y teleologismo ofrecida en la primera sección nos permitirá formular de forma severa el problema. Se trata, en definitiva, de si la conducta del periodista ha de regirse por un único principio moral (que ordena la denuncia implacable de toda forma de corrupción), o por varios principios (entre los que se cuenta la denuncia de la corrupción, sí, pero también la prohibición de engañar, adoptar falsas identidades y muchos otros). Si hemos de reconocer, como quiere Wallraff, un único principio, entonces la deliberación moral revestirá en todos los casos una misma forma: se tratará de ver si la acción cuya aptitud moral se está considerando es un buen medio para el fin ordenado por el principio. Hacerse pasar por un consejero ministerial, por ejemplo, es una acción perfectamente legítima, puesto que es el medio mejor para

revelar a la opinión pública el escoramiento ideológico de la policía política alemana. En cambio, si el modelo deontológico que reconoce la validez de varios principios es el acertado, la deliberación moral ofrecerá mayores dificultades. Los casos más complicados se plantearán con los inevitables conflictos entre varios principios. Ante tales dilemas, no queda otra salida que estimar el peso de cada una de las exigencias enfrentadas y atender a la de mayor importancia. Más de un deontologista sostendrá que, por muy importante que sea desenmascarar la injusticia, ello no justifica el engaño de adoptar una falsa personalidad.

Un principio o varios, ésta es la cuestión. ¿Cómo abordarla? Una primera estrategia consiste en pedir las credenciales de ambas posturas: ¿en qué se fundan unos y otros para defender uno o varios principios, respectivamente? Este camino no nos llevará muy lejos, pues ambas partes alegan un mismo tipo de razones: a ambas les parece intuitivamente evidente la verdad de sus principios. Los partidarios de Wallraff se declararán convencidos de que la crítica social es el único fin del periodismo; sus rivales se dirán no menos convencidos de que también han de ser veraces. Es una opinión contra otra, y todavía no hemos dado con el procedimiento para decidir cuál es la correcta.

A la vista de este primer fracaso en nuestro intento de mediar en la polémica, probaremos suerte con un criterio puramente formal para cotejar teorías rivales. Aunque este criterio formal parece favorecer a una de las partes, veremos luego cómo, cuando se entiende bien, remite a un decisivo criterio material, que terminará dando la razón a la parte contraria.

El criterio *formal* a que hacíamos referencia se conoce comúnmente como “navaja de Occam”. Acogiéndose al conocido principio *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, este criterio declara preferibles las teorías simples a las complejas. De dos teorías astronómicas –digamos– que expliquen un mismo tipo de fenómenos, será preferible la que se valga de un aparato conceptual más sencillo.

Esto parece razonable y es comúnmente aceptado por razones operativas, pues es más cómodo aprender y manejar una teoría simple que una compleja. Con todo, no se debe pasar por alto que el criterio de simplicidad es de suyo secundario: se aplica para elegir entre teorías que poseen una misma potencia explicativa. Nadie adoptaría una teoría astronómica, por simple que fuera, si no nos permitiera predecir un sencillo eclipse. El criterio principal, por tanto, es la capacidad explicativa, no la economía conceptual. Justamente esta capacidad explicativa es el criterio *material* al que nos referíamos más arriba. Se funda en el hecho trivial de que la manera lógica de comprobar la calidad de una teoría es apreciar la medida en que es capaz de “reconstruir” el segmento de realidad sobre el que ella versa.

El criterio formal de simplicidad favorece claramente al teleologismo, que cuenta con un único principio moral, frente a la relativa complejidad del deontologismo. Pero acabamos de ver que ese criterio sólo resulta decisivo si hemos mostrado con anterioridad que ambas teorías tienen la misma eficacia explicativa. Veremos que esta prueba de la confrontación con los hechos no la supera el teleologismo.

Pero ¿cabe en ética algo así como una “confrontación con los hechos”? ¿No es claro que no se trata de una disciplina descriptiva, cuyo cometido fuera retratar con la mayor fidelidad posible un aspecto del mundo, sino de un saber normativo, la verdad de cuyos asertos no depende del efectivo comportamiento de las cosas? La dificultad suscitada por estas preguntas no es insuperable, como pondrá de manifiesto una breve excursión a otro ámbito normativo: la estética.

Considérese el caso de quienes se adhieren a una norma o preceptiva estética, digamos el canon de Policleto, la prohibición de quintas paralelas en la armonía medieval o la tesis de que el arte es revolución permanente. Cuando la adhesión a esas reglas sea algo más que un puro prejuicio, no inmunizará contra experiencias reacias: el discípulo de Policleto puede encontrarse con que la más

bella representación escultórica de un efebo que él haya visto no respeta las proporciones postuladas por el célebre canon; nada impide que llegue a oídos de un músico medieval una composición que, a pesar de utilizar quintas paralelas, sea bella; ni es absurdo que el revolucionario llegue a reconocer la perfecta inutilidad de una obra maestra. En todos estos casos es patente la discrepancia entre la teoría de que alguien venía pertrechado y una percepción que se impone por su evidencia. ¿A qué carta quedarnos? Uno puede recusar la percepción estética “anómala” alegando que no cumple los requisitos previstos. Pero entonces su concepción de la belleza se torna arbitraria y banal. La única actitud razonable consiste en abandonar la teoría antes aceptada, precisamente por su incapacidad para dar cuenta de fenómenos patentes como los que se acaba de mencionar. Son los hechos los que juzgan a las teorías, no a la inversa; y en este terreno los hechos en cuestión son las percepciones del propio sujeto.

Algo así ocurre en la ética: los hechos que las teorías están llamadas a reconstruir sistemáticamente, los datos últimos de la ética normativa son, justamente, percepciones que tenemos por irrenunciables. Como se verá seguidamente, esta averiguación es de la mayor importancia para nuestro examen de la polémica entre deontologismo y teleologismo, pues nos proporciona un criterio: se trata de apreciar cuál de las dos teorías se acomoda mejor a nuestras percepciones morales. Este examen, anticipémoslo, nos llevará a recusar el teleologismo como teoría moral insuficiente.

Para el teleologismo, el fin que ha de guiar la conducta es el máximo bienestar de la humanidad. Por ello, un juez teleologista obrará consecuentemente si condena a un inocente, en el supuesto de que la ejemplaridad del castigo disuadirá a otros de cometer el delito que falsamente se imputa al condenado. Cierto que se ha condenado a quien no lo merecía, pero el resultado global es favorable y por tanto la sentencia es, desde un punto de vista teleologista, justa. Parecidamente, el general teleologista bombardeará inmisericordemente a la población

civil enemiga si piensa que ése es el camino para terminar la guerra cuanto antes y, de ese modo, ahorrar vidas humanas en ambos bandos. Más aún: bombardeará a la población civil propia si está convencido de poder atribuir este crimen al enemigo y aprovechar el deseo de venganza así inducido para acelerar la victoria, y ahorrar vidas y dolor. Por su parte, el investigador teleologista torturará sistemáticamente a sujetos experimentales humanos si está persuadido de que estos experimentos se traducirán en espectaculares avances científicos de los que se beneficiarán millones de hombres.

Por más que estos ejemplos sean extremos, no dejan de ser instructivos. El teleologismo entraña consecuencias que no somos capaces de reconciliar con nuestras convicciones morales más incommovibles. Sabemos que no se debe castigar al inocente, ni combatir al desarmado, ni torturar en ningún caso. Mas al pronunciarnos de esta manera estamos defendiendo la validez de distintos principios morales que restringen el alcance del principio teleologista de la mayor felicidad. Dicho con otras palabras, estamos abrazando la causa deontologista.

#### **4. Nuevas razones contra el teleologismo**

La necesidad de rechazar el teleologismo, documentada por los ejemplos anteriores, se impone con mayor claridad aún a medida que van saliendo a la luz nuevas implicaciones de esta teoría.

La tesis constitutiva del teleologismo (“el fin justifica los medios”) tiene mala prensa. En la mente de muchos va asociada a la imagen del desaprensivo, y acaso nuestros ejemplos anteriores hayan abonado esta idea. Pero esta mala fama es puro prejuicio, pues aunque el teleologismo sea falso, de ahí no se sigue, ni mucho menos, que quienes lo defienden lo hagan con intención aviesa. No es lo mismo propugnar una teoría falsa que ser una mala persona. Más aún, el teleologismo posee un marcado carácter humanitario, por más que

se trate de un humanitarismo muy mal entendido. Lo que le interesa al teleologismo es hacer un mundo más justo y mejor, en el que los hombres sean por fin dichosos. Con tal de alcanzar ese fin, está dispuesto literalmente a todo. Lo que pasa por alto el teleologismo es que el verdadero servicio a la humanidad consiste no sólo en el intento de alcanzar el mayor saldo de felicidad colectiva, sino también y decisivamente en el respeto a la dignidad de cada hombre individualmente considerado. Un hombre no es una magnitud más en una estadística cuyo saldo positivo fuera el único objetivo moral. Atenta contra la humanidad quien da muerte al inocente, por muy buenas consecuencias que esa acción pueda tener en una situación particular. Éste es el sentido de la renuncia de Kaliayev a arrojar la bomba contra los niños.

Si es justo reconocer que el teleologismo puede estar inspirado en la adhesión, sincera aunque extraviada, a la causa de la humanidad, también es preciso advertir las siniestras consecuencias que llega a tener esa doctrina cuando es vivida con toda coherencia. En nuestra opinión, éste es otro de los mensajes decisivos de *Los justos*: por más que la revolución se proponga liberar al pueblo, la consecuencia inevitable de entenderla teleológicamente es la tiranía. “Detrás de lo que dices –advierte Kaliayev a Stepan– veo anunciarse un despotismo que, si llega a instalarse, hará de mí un asesino aunque trate de ser un justiciero” (63).

¿Exagera Kaliayev? En modo alguno. La lectura de la obra –y, más decisivamente aún, la historia europea reciente– obliga a darle la razón. Daremos dos muestras de ello. En la intensa escena en que se discute si es lícito sacrificar niños, Dora advierte que semejante conducta desacreditaría la revolución a ojos del pueblo:

*DORA. –Abre los ojos y comprende que la organización perderá sus poderes y su influencia si tolera un solo instante que los niños sean triturados por nuestras bombas [...]. Ese día, la revolución será odiada por la humanidad entera.*

STEPAN. –*Qué importa, si nosotros la amamos lo bastante para imponerla a la humanidad entera y salvarla de ella misma y de su esclavitud.*

DORA. –*¿Y si la humanidad entera rechaza la revolución? ¿Y si el pueblo entero, por el que tú luchas, rebúsa que sus hijos sean muertos? ¿Habrá que golpearle a él también?*

STEPAN. –*Sí, si es necesario, y hasta que comprenda. También yo amo al pueblo [59-60].*

Siniestro amor el de Stepan, pero consecuente donde los haya. Las palabras transcritas jalonan el paso del humanitarismo al fanatismo. Ni siquiera el consentimiento del pueblo, presunto beneficiario de la revolución, es ya necesario. El mayor amor a la humanidad se torna indistinguible del mayor desprecio. Unos pocos –la Organización– se erigen en jueces de todos, asumen heroicamente la responsabilidad de todos y, precisamente por ello, desahucian moralmente al resto, lo declaran insolvente, menor de edad. Pero insistamos en que no nos hallamos ante una convicción que el autor haya otorgado arbitrariamente a Stepan. Antes bien, es una consecuencia necesaria de sus premisas teleologistas. Sólo la falta de lucidez o la flaqueza evitarán que quien entienda el compromiso con la humanidad como lo hace Stepan llegue a sus mismas convicciones atroces. El teleologismo bien entendido es la antesala del totalitarismo.

En la segunda escena sobre la que queremos llamar la atención, asistimos a un íntimo diálogo entre Kaliayev y Dora. Ésta le pide que le declare un amor total, incondicionado. Tras varias evasivas rechazadas por Dora, Kaliayev le ruega que no siga hablando (86-88). ¿Qué es lo que sella los labios del joven revolucionario? ¿Por qué no puede manifestar un amor que, sin embargo, siente? La razón la deja adivinar Camus sin dificultad: un amor como el que Dora espera es incompatible con la revolución. También aquí se cumple el dicho de que no se puede servir a dos señores: la adhesión incondicionada a los ideales revolucionarios (única que puede empujar al terrorismo)

excluye un amor incondicionado, toda vez que esos dos compromisos se traducen en principios de conducta distintos y que, por ello mismo, podrían entrar en conflicto. (Ya sabemos que reconocer validez a varios principios equivale, justamente, a abandonar el teleologismo.) El teleologismo no sólo conduce a la tiranía: también devora los sentimientos más nobles, *tout ce qui fait qu'un homme consente á vivre* (64). He aquí uno de los aspectos más dolorosos del drama de Kaliayev.

Pudiera parecer que nuestro interés por *Los justos* ha resultado contraproducente: una cosa es utilizar ese texto para caracterizar las dos posibles respuestas a la pregunta por la justificación de los medios, pregunta que nos interesa por su incidencia en la ética periodística, y otra muy distinta embarcarse en un análisis de las raíces del totalitarismo, desviando así nuestra atención de la deontología periodística. Sin embargo, esta impresión es falaz. A ningún ser humano, periodista o no, pueden serle indiferentes las consecuencias lógicas de sus convicciones. Sepámoslo o no, querámoslo o no, nuestras actitudes nos sitúan en distintos frentes de batalla intelectual y moral. Decisiones aparentemente intrascendentes secundan ideologías lesivas de la dignidad humana, o bien promueven su respeto incondicionado.

## **5. ¿Vetos absolutos?**

Traslademos ahora los resultados de la discusión general al plano periodístico concreto. Hemos visto que la polémica entre teleologismo y deontologismo puede formularse como la alternativa entre uno o varios principios morales, respectivamente. Hemos visto también que el teleologismo no resiste la confrontación con los hechos. Por tanto, la deliberación moral del periodista ha de atender a varios principios morales, como reclama el deontologismo. Esto hace de la deliberación moral una tarea compleja, que a menudo se habrá de

enfrentar a casos dudosos. En efecto, el periodista se verá a menudo desconcertado por el hecho de que el celo en el cumplimiento de un principio pueda llevarle a incumplir otro principio. El respeto escrupuloso del derecho a la intimidad que asiste a los dignatarios públicos, por ejemplo, puede terminar lesionado el derecho a la información que asiste a la ciudadanía, a quien en ocasiones afectan decisivamente rasgos del carácter de aquellas personas públicas. A su vez, el excesivo énfasis en el derecho a la información también puede llegar a ser contraproducente, como cuando la información sobre atentados hace el juego al terrorismo. Otro conflicto muy común es el que se da entre calidad y financiación: la calidad es irrenunciable, pero el exceso de celo puede llevar a la bancarrota, con lo que las buenas intenciones no se realizarán ni siquiera en parte.

A la luz que arrojan los ejemplos anteriores, la deliberación moral del periodista cobra el aspecto de un difícil sopesamiento de exigencias enfrentadas. En muchos casos, no se tratará de optar exclusivamente por uno de los polos de la alternativa –respeto de la intimidad o derecho a la información, por ejemplo–, sino de averiguar hasta qué punto cada principio debe ceder en favor del otro. Se tratará, pues, de alcanzar un difícil equilibrio que haga justicia a ambas exigencias. En el proceso de identificación de ese justo medio apenas son de ayuda los principios generales (por ejemplo, los que recogen los códigos deontológicos), pues éstos, precisamente por ser generales, no pueden anticipar la multitud de casos diferentes que se presentan en la actividad profesional concreta. Además, los principios se enuncian haciendo caso omiso de su restricción por otros principios. De este modo, los principios deontológicos se limitan a ser mojones que acotan los intervalos dentro los cuales ha de situarse nuestra decisión.

La deliberación moral está lejos de ser un sistema exacto, provisto de un método mecánico de decisión. Pero esta inexactitud no puede esgrimirse como argumento contra el deontologismo: no es que el deontologismo como teoría ética sea impreciso o vago, sino

que la realidad moral sobre la que versa el deontologismo es ella misma proteica. Más aún: en ocasiones se registran en el panorama moral situaciones trágicas, en las que toda decisión es mala. Ni siquiera estos casos refutan al deontologismo. La función o misión de una teoría ética no es fingir una realidad cuadrículada y complaciente, sino reflejarla tal cual es. Nadie desdeña la economía porque esta ciencia no sea capaz de hacer predicciones tan fiables como las de la astronomía. Más bien, esta incapacidad se interpreta como indicio de una mayor movilidad del objeto de la economía. Una teoría moral que pudiera considerarse ciencia exacta sería una ficción absurda.

En las páginas precedentes nos hemos adherido al modelo deontologista, que exige se tengan en cuenta no sólo las consecuencias de las acciones, sino también su naturaleza intrínseca. Pero queda por dilucidar un punto que divide a los deontologistas entre sí: ¿existen acciones que no sea lícito realizar en ninguna circunstancia? O lo que es lo mismo: ¿hay normas que no admitan ninguna excepción?

Considérese el caso de un médico a quien se solicita que provoque un aborto, alegando el grave peligro que el embarazo supone para la vida de la madre, que tiene otros hijos de quienes cuidar. Si el médico es teleologista, no verá nada objetable en la interrupción de ese embarazo, dado que con ello se gana más de lo que se pierde: en ambos casos se pierde una vida humana, pero sólo mediante el aborto se garantiza el bienestar de los otros hijos. Si el médico es deontologista —éste es el caso que nos interesa—, su reflexión será distinta. No sólo tendrá en cuenta los resultados del aborto, sino la acción misma de provocarlo, que le parecerá en sí misma reprobable. Pero aquí no termina todo. Todavía hay que distinguir dos posibles actitudes del médico deontologista. 1) Este puede declarar el aborto reprobable en principio, con lo que quiere decir que una acción semejante sólo queda justificada en situaciones excepcionales y por razones gravísimas. Con esto se desmarca del

utilitarismo, que no reconoce que haya conductas malas en principio, como no sea el dejar de velar por las mejores consecuencias de nuestra conducta. 2) Pero también cabe, en segundo lugar, que el médico sea de la opinión de que el aborto es una acción tan abominable que no puede ser justificada bajo ningún concepto. Nos hallaríamos por tanto, ante, un veto absoluto, esto es, ante una prohibición que no conoce excepciones.

Quienes sostienen que realmente existen vetos absolutos, no afirman que lo sean todas las normas morales que prohíben algún tipo de conducta. Sostener que no hay excepción posible a la prohibición moral que pesa sobre el aborto, es perfectamente compatible con reconocer que otras normas, como la que ordena no mentir, admiten excepciones (por ejemplo, en el caso de un enfermo terminal a quien consolamos con la falsa expectativa de una pronta recuperación).

¿Existen realmente vetos absolutos? Más concretamente: ¿los hay en el ámbito del periodismo? Terminaremos este ensayo ocupándonos de estos dos interrogantes.

Para abordar el primero, será útil acudir una vez más a *Los justos*, donde se aborda el problema de manera sutil. Ya hemos visto que Kaliyev opina que no se puede sacrificar niños en ningún caso, ni siquiera si la revolución está en juego. Estamos, pues, frente a un veto absoluto. Pero esto no es todo. A nuestro juicio, la intención de Camus va más allá del rechazo del descarnado teleologismo de Stepan o de la aprobación del deontologismo de Kaliyev. El autor ha elaborado de manera magistral el resto fatal de contradicción que subsiste en la postura del propio Kaliyev. Ni siquiera éste, con su encendida condena del sacrificio de niños, va lo bastante lejos; y no ir hasta el final es contradecirse.

La incongruencia de Kaliyev, presente a lo largo de toda la obra, sale a la superficie a partir del acto cuarto. El terrorista, detenido tras el asesinato del gran duque, es interrogado en la cárcel por el jefe de policía Skouratov:

SKOURATOV. –¿Por qué [...] salvó usted a la gran duquesa y a sus sobrinos?

KALIAYEV. –¿Quién se lo ha dicho?

SKOURATOV. –Su informador nos informaba a nosotros también. En parte al menos [...]. Pero ¿por qué les ha salvado?

KALIAYEV. –Eso no es asunto suyo.

SKOURATOV (riendo) –¿Usted cree? Yo le diré por qué. Una idea puede matar a un gran duque, pero difícilmente basta para matar niños. He aquí lo que usted descubrió. Pero entonces se plantea la cuestión: si la idea no basta para matar niños, ¿merece que se mate a un gran duque?

Esto es poner el dedo en la llaga que lacera a Kaliayev desde el comienzo de la obra. La aguda sugerencia de Camus parece ser ésta: Stepan peca de inmisericorde, sí, pero es coherente; Kaliayev, que sí conoce la misericordia, peca de inconsecuente, pues quien tiene ojos para el carácter sagrado de la vida de un niño, también los tiene para reconocer lo abominable del terror. Y esto lo barrunta Kaliayev, no cabe duda. De hecho, las líneas transcritas nos brindan la clave para entender un rasgo paradójico de su actitud: desea ardientemente ser condenado a muerte y ejecutado. La razón es que sólo así puede el terrorista reconciliarse consigo mismo. “Morir por la idea es estar a la altura de la idea. Es la justificación” (38). Esta palabra es decisiva. Al confesarse necesitado de justificación, Kaliayev reconoce que el argumento revolucionario por sí solo no es bastante para legitimar su conducta; que sin su propia muerte, nada le distingue de un asesino. El terrorista no se perdona la atrocidad que, pese a todo, se cree obligado a perpetrar. De ahí que tema, más que ninguna otra cosa, ser indultado. “No podría soportar la vergüenza” (100), le dice a otro preso, que luego resulta ser su verdugo. Y al declararse la gran duquesa dispuesta a pedir al zar un acto de gracia, él la ataja: “Se lo suplico, no lo haga. Déjeme morir o la odiaré a muerte” (125).

Ahora se entenderá por qué decíamos más arriba que la intención de Camus va más allá de la simple condena del teleologismo. El mensaje cifrado en el trágico destino de Kaliyev parece ser éste: no basta con rechazar la tesis de que el fin justifica los medios, ni basta reconocer algunas limitaciones a ese principio siniestro. Quien no las reconoce todas, puede verse abocado a la situación de Kaliyev, que Dora describe incomparablemente: “es muchísimo más fácil morir de contradicciones que vivirlas” (141).

La lucidez moral no admite rebajas. Exige se tengan los ojos bien abiertos para captar todas las apelaciones de la realidad. ¿Y en el caso del oficio periodístico? ¿También aquí topamos con algo así como vetos absolutos? Los primeros casos de normas morales que se nos ocurren parecen indicar lo contrario. Considérese la norma, esencial para la deontología periodística, de respetar la verdad. Parece claro que en determinadas circunstancias la infracción de esta norma está justificada, como cuando el gobierno de un país en guerra oculta o retoca datos sobre las derrotas propias, para así mantener alta la moral de la nación. Pero si existe lo que Platón denominaba “noble mentira”, entonces da la impresión de que no debe de haber en el ámbito periodístico ni una sola norma deontológica que no conozca excepciones.

Sin embargo, miradas las cosas más de cerca, el caso de la noble mentira no prueba tanto, por más que la veracidad sea central para el periodismo. También el ejercicio periodístico está sujeto a restricciones incondicionadas. Los ejemplos de vetos absolutos localizados anteriormente pueden servirnos de guía. Afirmábamos la no-disponibilidad de la vida humana: no es lícito matar al inocente, ni siquiera si de ello se derivaran resultados ventajosísimos para el resto. Cada individuo posee una dignidad intocable, que le sustrae a todo cálculo meramente cuantitativo que pretendiera erigirse en criterio único de la conducta moral. A la raíz de esa no-disponibilidad la denominamos “dignidad humana”. Pues bien, también en el ámbito periodístico la dignidad humana funda vetos innegociables, ya se trate de

la dignidad de las personas que son objeto de la información, ya de la de sus destinatarios. Si hemos de dar la razón al personaje de Malraux que define la dignidad, por la que él lucha, como lo contrario de la humillación, entonces es ilícito siempre y sin excepción hacer de los medios de comunicación vehículo para la vejación de un hombre, sean cuales fueren sus culpas. Por ejemplo, incurrieron en una grave irresponsabilidad hace unos años los medios de comunicación de todo el mundo al difundir las conocidas imágenes de Abimael Guzmán, máximo dirigente de la organización terrorista Sendero Luminoso, vestido con un ridículo atuendo de presidiario de opereta, enjaulado como una fiera e increpado por docenas de personas. Lo humillante, lo que lesiona el honor de las personas, ha de ser destruido sin contemplaciones de la práctica periodística.

Tampoco es de recibo ningún contenido mediático que degrade al receptor, por ejemplo, la incitación al odio. Esta norma no conoce excepciones, como pone de manifiesto la reflexión sobre el racismo y las demás formas de discriminación. Ni siquiera un Estado embarcado en una guerra puede fomentar el odio a la nación enemiga, pues justamente el odio nos hace ciegos para la dignidad. Aunque hay situaciones en las que resulta legítimo combatir, ni siquiera en esos casos podemos olvidar el carácter personal del enemigo. (A esta percepción respondía, como es sabido, la distinción latina entre *inimicus* y *hostis*).

Estos ejemplos, al tiempo que ponen ante los ojos la existencia de límites morales intransgredibles, revelan la capacidad del periodismo para promover el respeto de la dignidad humana, como también para lesionarla. Muestran cuán grande es la responsabilidad del periodista y, por lo mismo, hasta qué punto es necesaria la reflexión sobre estas cuestiones.

# 9

## La pena de muerte

En el capítulo precedente hemos defendido, frente al utilitarismo, que nuestra libertad se encuentra limitada por “vetos absolutos”, normas morales que no admiten excepción alguna. En estas normas no hemos de ver cortapisas a nuestra aspiración a ser felices, y por tanto restricciones a las que sólo de mala gana cabe someterse. Si es verdad, como quiere la ética clásica, que sólo el hombre justo puede ser feliz, y si es verdad asimismo que son razones de estricta justicia las que fuerzan a reconocer la realidad de tales deberes incondicionados, habremos de admitir que el respeto de los vetos absolutos entra en la definición misma de la vida feliz. La virtud es interna a la felicidad. Una vida que se somete a la autoridad de ciertos vetos morales es, ya sólo por eso, una vida mejor.

La cuestión de cuál sea el contenido concreto de las normas que no admiten excepción resulta controvertida. En el presente capítulo se discute si el respeto a la vida humana es uno de los absolutos morales a los que ha de someterse la acción humana, como suelen afirmar los partidarios de la abolición de la pena de muerte.

También yo estoy firmemente convencido de que la pena de muerte debe ser abolida en todo el mundo. Algunas personas partidarias de la abolición opinan que semejante castigo es injusto en sí

mismo, y en consecuencia deniegan al Estado la capacidad de imponerlo legítimamente. Mi opinión es otra. Creo, como esas personas, que la pena de muerte debe ser abolida, pero no porque sea injusta en sí misma, sino porque hoy no se dan ni pueden darse las circunstancias que justificarían su aplicación. Mi objeción a la pena capital no es de principio, sino fáctica.

## **1. Presupuestos**

Para fundamentar esta opinión tendré que examinar los principales argumentos que se esgrimen a favor y en contra de la pena de muerte. Pero antes de hacerlo querría exponer algunos presupuestos básicos de todo mi análisis.

El primero es la libertad humana. Por más que la voluntad del hombre esté condicionada por múltiples factores psíquicos, sociales o educativos, esos condicionamientos no ahogan por completo nuestro libre albedrío. De muchas de nuestras conductas somos plenamente responsables. Esto explica que nos puedan ser imputadas y que, en ciertos casos al menos, nos puedan pedir cuentas por ellas e incluso imponernos legítimamente un castigo por haberlas realizado.

Lo que se acaba de decir puede parecer trivial, pero no lo es. Hay quien está convencido de que la libertad del albedrío es una pura fantasía y, en consecuencia, adopta ante el problema del castigo una de estas dos posturas: o niega que el Estado esté autorizado para castigar, ya que no hay razón para imponer una pena a quien no es responsable de sus actos; o afirma que las instituciones penales han de ser sustituidas por instituciones educativas que, mediante programas de modificación de conducta, corrijan las tendencias antisociales de los individuos que han delinquido. Esta última opinión fue defendida en los años sesenta por el psiquiatra norteamericano Karl Menninger, partidario no de abolir las penas, sino de entenderlas en términos exclusivamente terapéuticos. No hace falta decir que

ambas posturas excluyen por principio la pena de muerte: la primera porque, no reconociendo la legitimidad de ningún castigo, menos aún reconocerá la de la pena capital; la segunda porque la muerte del sujeto de conductas antisociales excluye su reinserción social, fin único que se reconoce al sistema penal.

La discusión del difícil problema de la libertad del albedrío rebasaría los límites de este trabajo. Por eso prefiero enunciar la tesis de la libertad humana como un supuesto con el que contaré en todo momento pero sin ofrecer ninguna prueba en su favor. Reconozco, claro está, que quien no comparta ese supuesto tampoco tiene por qué estar de acuerdo con mis conclusiones.

El segundo supuesto con el que operaré en todo momento es de naturaleza política. Al Estado le es lícito emplear medios coactivos para hacer que las leyes se respeten. Si el Estado no garantizara la observancia generalizada de las leyes, ya no podría reclamar obediencia a quienes en principio estaban dispuestos a cumplirlas, con lo que el Estado dejaría de existir como tal. La razón parece clara. La función de las leyes es fomentar una distribución justa de las cargas y beneficios en el seno de la sociedad. Quien acepta someterse a las leyes renuncia a las ventajas que quizá podría obtener por otros medios, pero sólo consentirá en ello si puede contar con que la mayoría hará otro tanto. Nadie querrá pagar sus impuestos, por ejemplo, a menos que los demás también lo hagan. Al Estado compete garantizar que así sea, y para ello habrá de recurrir en ocasiones a procedimientos penales. Éstos poseen una indudable eficacia disuasoria de conductas contrarias a la ley. Las multas impuestas a quienes defraudan al fisco no sólo hacen que el sancionado se lo piense dos veces antes de volver a defraudar (prevención especial) sino que además surten un efecto de ejemplaridad (prevención general).

Pero la función disuasoria del castigo no basta, por sí sola, para justificar su imposición. El castigo ha de tener carácter retributivo (“esto por aquello”). Lo cual implica, en primer lugar, que se ha de castigar precisamente a quien ha infringido la ley. El castigo impues-

to a un inocente, por muy buenas consecuencias que tenga desde el punto de vista de la prevención, es aberrante y de hecho no debe llamarse castigo. En segundo lugar, la pena ha de ser proporcionada al delito cometido. No sería justo que un ladrón de bicicletas recibiera el mismo castigo que un asesino.

Por último, las penas impuestas por el Estado han de favorecer, hasta donde ello sea posible, la rehabilitación del infractor de la ley. En este capítulo cabe distinguir la reinserción social de la expiación subjetiva de la culpa. Las medidas psicológicas, pedagógicas y laborales encaminadas a la reinserción social del delincuente no sólo se justifican porque disminuyen el riesgo de reincidencia, sino también por su carácter humanitario. Afirmar, como se hizo más arriba, que el hombre es responsable de sus actos no implica negar o banalizar los múltiples condicionamientos de la conducta humana. Al asumir los costes de los programas de reinserción, la sociedad reconoce que no todos han tenido las mismas oportunidades desde un principio. Por su parte, la expiación subjetiva de la culpa mediante la asunción del castigo sólo es posible si están previamente satisfechos todos los requisitos anteriores, de modo que quien ha delinquido pueda reconocer en su fuero interno que la pena es justa y merecida.

## **2. Argumentos a favor de la pena de muerte**

Posiblemente los dos argumentos más poderosos en favor de la pena de muerte son el que se funda en el deber del Estado de defender a sus ciudadanos y el que se funda en la idea de la proporcionalidad retributiva. Los examinamos a continuación.

1. El Estado puede y debe valerse de medios coactivos para imponer el cumplimiento de la leyes. Éstas tutelan los legítimos intereses de los ciudadanos, y antes que nada la propia vida. La falta de eficacia en el desempeño de esta función deslegitima el poder de los

gobernantes, pues el deber de obediencia a las leyes está ligado, según vimos, a que esté garantizado su cumplimiento por parte de la mayoría. Por eso afirma Kant que quien no es capaz de protegerme tampoco tiene derecho a mandarme.

De aquí parece seguirse un fuerte argumento en favor de la pena de muerte. Pues si se concede que la autoridad pública tiene el deber de proteger a los ciudadanos, entonces no se ve cómo podría denegársele la facultad de valerse de la pena de muerte en los casos en los que éste sea el *único* medio eficaz para garantizar esa protección.

Contra este argumento se puede replicar que en la actualidad esos casos no se dan ni pueden darse. El Estado moderno dispone de medios incruentos para impedir que el criminal convicto siga siendo un peligro para los demás. La condena a cadena perpetua cumple la misma función de protección de la sociedad, dejando además una puerta abierta a distintas consideraciones de tipo humanitario, como las relativas a la duración de la pena máxima efectivamente cumplida y las perspectivas de rehabilitación del delincuente.

¿Hasta dónde alcanza la fuerza de esta réplica? ¿Qué prueba y qué no prueba? Para contestar a esta pregunta hemos de tener presente que la mencionada capacidad del Estado moderno para evitar la reincidencia de los criminales más peligrosos sin llegar a quitarles la vida no pasa de ser un *hecho*. Debemos congratularnos, claro que sí, de que hoy existan alternativas viables a la pena capital, pero no deberíamos perder de vista algo de decisiva importancia. Me refiero a que nada garantiza que la situación haya de ser la misma siempre y en todas partes. Nada impide imaginar casos en los que la autoridad pública legítimamente constituida no disponga de otro medio para proteger a la población que quitar la vida al criminal empedernido (por ejemplo porque no dispone de un sistema penitenciario suficientemente fiable). Si en un caso así la autoridad no aplicara la pena de muerte, tampoco protegería a los ciudadanos ni podría reclamar legítimamente su obediencia; se contradiría a sí misma y se

disolvería como tal autoridad. De aquí se sigue que la pena de muerte no es injusta en sí misma (pues entonces lo sería en *todos* los casos), sino injusta en aquellas coyunturas jurídico-políticas en las que existan alternativas viables. Dicho de otro modo: lo más sensato que pueden hacer los Estados modernos es abolir la pena de muerte, supuesto que no lo hayan hecho ya; pero no por razones de principio, sino por las razones fácticas ya señaladas.

Es sabido que quienes no aceptan esta conclusión abolicionista alegan en ocasiones que la presencia de la pena de muerte en los sistemas penales como castigo de los delitos más graves surte un considerable efecto disuasorio y contribuye de este modo a la protección de la ciudadanía. Pero la hipótesis de la superior capacidad disuasiva de la pena de muerte nunca ha sido probada convincentemente. No existe constancia de que en los Estados que aplican la pena máxima se registren menos homicidios, secuestros o violaciones que en los que han abolido la pena de muerte y castigan esos delitos con penas de cárcel.

2. El segundo argumento a favor de la pena de muerte se funda en que es necesario mantener un criterio de proporcionalidad a la hora de establecer las penas. Parece claro, en principio, que conforme crece la gravedad del delito ha de crecer también el rigor de la pena que se le asigna. Luego el único castigo justo para un crimen monstruoso –pensemos por ejemplo en un genocida convicto– es la pena capital.

Creo que la fuerza de este argumento es más aparente que real. Por supuesto que el sistema penal ha de atender a consideraciones de proporcionalidad. Pero es evidente que este principio no debe entenderse de manera crudamente geométrica, pues ello nos llevaría al absurdo de exigir que a quien ha cometido varios crímenes que se juzguen merecedores de la pena capital se le castigue matándole varias veces. Está claro, por tanto, que mientras la gravedad de los delitos puede crecer ilimitadamente, el repertorio de las penas ha de

ser forzosamente limitado. El principio de proporcionalidad bien entendido exigirá que tanto los crímenes que alcancen un cierto grado de gravedad (el asesinato a sangre fría, digamos) como los que lo rebasen con creces (el genocidio) sean castigados con la misma pena, la máxima que reconozca el sistema penal. No se sigue del principio de proporcionalidad, en cambio, que esa pena máxima haya de ser precisamente la pena de muerte. Para probar que así es serían necesarios nuevos argumentos. Cuando éstos no se ofrecen, cabe recelar que el argumento proporcionalista a favor de la pena de muerte no sea más que el último vestigio de la ley del talión.

Además, el argumento proporcionalista da por supuesto que la magnitud de los castigos puede ser estimada en términos puramente objetivos. Con ello pasa por alto que, al ser todo castigo, por su misma definición, un daño o perjuicio que se inflige al que delinque, el punto de vista subjetivo de quien lo sufre influye decisivamente en su magnitud. En efecto, dependiendo de los rasgos de la personalidad del delincuente, un mismo castigo podrá resultarle insoportable o llevadero. (Quien ama la libertad de acción por encima de cualquier otra cosa, sufrirá indeciblemente en la cárcel; en cambio, el protagonista de la inolvidable novela de Miguel Delibes *Las guerras de nuestros antepasados* se encontraba a sus anchas entre los muros de la prisión.) Para que los castigos fueran justos desde el punto de vista estrictamente proporcionalista, habrían de tener en cuenta la peculiar idiosincrasia (las “preferencias”, si se quiere) de cada delincuente, lo cual es imposible. ¿Se sigue de aquí que la administración de justicia haya de renunciar por entero al criterio de proporcionalidad al establecer la cuantía de las penas? Desde luego que no. Lo que se sigue es la necesidad de relativizar o flexibilizar ese criterio, combinándolo con otras consideraciones (reinserción, medidas humanitarias, protección suficiente de la sociedad). Pero una vez se da entrada a estas consideraciones que restringen el alcance del criterio de proporcionalidad, el argumento favorable a la pena de muerte que estamos considerando queda muy debilitado, toda vez que su fuerza estriba-

ba en que se hiciera de la proporcionalidad estricta el único criterio para calibrar la gravedad de las penas que se han de imponer a los distintos delitos, y no un criterio entre otros.

### **3. Argumentos en contra de la pena de muerte**

Los dos argumentos favorables a la pena de muerte examinados hasta ahora poseen muy distinto valor. Mientras el argumento de proporcionalidad se ha revelado incapaz de justificar por sí solo la legitimidad de la pena de muerte, el argumento que partía del deber de protección que incumbe al Estado lleva a concluir que la autoridad legítima está facultada, en principio al menos, para imponer esa pena; si bien es preciso atemperar esa conclusión señalando que, en el momento histórico actual, lo más razonable es abolir la pena de muerte, dado que existen de hecho alternativas incruentas que garantizan en no menor medida la seguridad pública.

Esta conclusión provisional va a influir en el modo como se planteará a continuación el examen de los argumentos contrarios a la pena de muerte. El objetivo principal de este examen no será el de comprobar si estos argumentos aconsejan la abolición de la pena capital, pues la oportunidad de esta medida abolicionista es algo que debería conceder, según hemos visto, incluso quien afirme que la autoridad legítima está facultada en principio para imponer la pena de muerte. De lo que se trata es más bien de comprobar si de estos argumentos se sigue alguna objeción de principio a la pena de muerte; de si son capaces de demostrar que la pena de muerte es injusta en sí misma, y no por razones fácticas o coyunturales.

1. El primer argumento que debemos considerar alega que los procedimientos judiciales que intentan establecer la culpabilidad o inocencia de un acusado son siempre falibles. De aquí no se sigue, ciertamente, que deban desaparecer las instituciones que adminis-

tran la justicia penal, pues la impunidad generalizada multiplicaría las infracciones de la ley y haría imposible la convivencia social. Además, siempre cabe la posibilidad de revisar los procesos en los que se sospeche que se haya podido producir un error judicial y compensar en alguna medida a quien se ha visto injustamente perjudicado. La gran excepción la constituye precisamente la pena de muerte. Una vez aplicada, el error es irreparable; y aunque los familiares reciban compensaciones económicas o de otro orden, es evidente que con estas medidas, justas sin duda, no se produce una verdadera reparación del daño sufrido, no sólo porque la vida no tiene equivalente posible, sino porque quien recibe la compensación no es la misma persona que ha sufrido el daño. Pero si no cabe excluir errores en la aplicación de la pena de muerte y esos errores son irreparables, ninguna legislación penal debería reconocer validez a la pena capital. Por lo demás, existen abundantes datos empíricos que refuerzan esta conclusión. El número de casos en los que se han detectado errores judiciales cometidos en el pasado en procesos que han desembocado en la aplicación de la pena capital es verdaderamente espeluznante.

¿Se sigue de la falibilidad del juicio humano una objeción de principio contra la pena de muerte? Creo que no. También las escopetas de caza son muy peligrosas, pues su uso puede dar lugar a desgraciados accidentes; pero esto no nos lleva a pensar que se hayan de prohibir esas armas, sino a exigir que quienes las poseen o utilizan extremen sus precauciones. En el caso de la pena de muerte, lo único que se sigue de los casos de error judicial es la necesidad de perfeccionar todo lo posible los procedimientos conducentes a la convicción y condena de los criminales. Las investigaciones habrán de ser exhaustivas, las pruebas concluyentes, las garantías jurídicas escrupulosamente respetadas.

Quizá se alegue que el ejemplo de la escopeta de caza no está bien escogido, pues de este arma cabe hacer un uso útil y legítimo, mientras que en el caso de la pena capital eso es impensable. La

pena de muerte debería ser comparada más bien con cosas tales como la tortura, es decir, con cosas que son intrínsecamente perversas y respecto de las cuales no podemos conformarnos con reclamar un “uso cauteloso”, sino que hemos de exigir su completa e inmediata desaparición. Sin embargo, esta réplica sólo tiene fuerza si se demuestra a la vez que la pena de muerte se parece a la tortura en el aspecto señalado, el de la perversidad intrínseca. Y salta a la vista que el argumento que estamos estudiando ahora, el de la falibilidad de las sentencias judiciales, no aporta ni puede aportar esa demostración imprescindible, pues no se refiere en absoluto a la cuestión de principio de si la pena de muerte es en sí misma justa o injusta, sino a los riesgos que entraña su aplicación.

2. En ocasiones se intenta reforzar la objeción basada en la falibilidad de los tribunales aduciendo el hecho, muy conocido, de que los condenados a muerte suelen pertenecer a sectores sociales pobres o marginados, o bien a minorías que son vistas por los poderosos como enemigos políticos. En Estados Unidos los condenados a muerte son casi siempre negros, en China tibetanos. La injusticia de estos hechos es tan clamorosa que demuestra, según algunos, la perversidad de la pena de muerte.

Sin embargo, el uso perverso de un instrumento no prueba que el instrumento sea perverso. El que un asesino se valga de un bisturí para quitar la vida a su víctima no significa que debamos prohibir la fabricación de bisturís. Y lo que vale para los instrumentos quirúrgicos vale también para los jurídicos: *abusus non tollit usum*. Lo cual no quiere decir que los hechos aducidos sean insignificantes. Antes bien, ponen de manifiesto la necesidad de combatir la marginación social, caldo de cultivo del crimen, y de oponernos a los sistemas políticos totalitarios que se sirven de la pena capital como instrumento pseudojurídico con el que cohonestar crímenes de Estado. Pero todo esto –insisto– no afecta a la cuestión de principio, no prueba que la pena de muerte sea en sí misma injusta.

3. Más interesante es el argumento que parte del principio de la inviolabilidad de la vida humana. La vida, se nos dice, es un bien tan precioso que ha de considerarse intocable; en particular, debe estar sustraído a todo poder de disposición por parte del Estado. Está claro que si este principio fuera válido, la pena de muerte sería intrínsecamente injusta, pues al aplicarla se elimina deliberadamente la vida de quien ha sido condenado.

Este argumento ha de ser considerado con atención, pues, a diferencia de los dos estudiados anteriormente, se mueve en el nivel de los principios y afecta por tanto a la cuestión de la valoración que merezca la pena capital considerada en sí misma. Sin embargo, el argumento tiene un defecto muy visible: prueba demasiado. En efecto, si la vida humana fuera intocable por principio, se seguiría que toda guerra es injusta, ya que en la guerra se producen muertes deliberadas; y se seguiría asimismo que el concepto de “legítima defensa”, aplicado a quien mata a su agresor en un acto de defensa propia proporcionado, encierra una falacia jurídica y moral. Dado que estas consecuencias del principio de la inviolabilidad de la vida humana son inaceptables, pues no cabe negar a los individuos y a los pueblos el derecho a defenderse, parece claro que el principio en cuestión es falso.

Es más, es un principio que termina volviéndose contra sí mismo. Quien insiste en el valor de la vida humana para así demostrar la injusticia de la pena de muerte, proporciona argumentos a la parte contraria, pues hace que cobre peso la convicción de que la vida humana, precisamente por ser un bien tan precioso, ha de ser protegida con la mayor firmeza frente a los que la amenazan. Y es que quienes defienden la licitud *prima facie* de la pena de muerte la conciben precisamente como un instrumento jurídico con el que la sociedad tiene derecho a proteger la vida de sus miembros en aquellos casos en los que no exista ninguna otra medida de protección viable.

Una última consideración. Si, pese a ser falso, el principio de la inviolabilidad de la vida humana posee un halo de prestigio que lo

hace atractivo a ojos de muchos, ello se debe en mi opinión a que tiende a confundirse con un principio distinto y –éste sí– verdadero: el principio de la inviolabilidad de la vida humana *inocente*. Por supuesto que ni el Estado ni los particulares tienen derecho a disponer de la vida de quien no atenta voluntariamente contra la vida de los demás. Pero es evidente que este principio, básico e indubitable, no se puede movilizar en contra de la pena de muerte, dado que, por hipótesis, la vida que aquí está en juego de ningún modo puede calificarse de inocente.

4. En ocasiones se afirma que la pena de muerte es injusta por ser incompatible con los principios centrales de la ética cristiana, que ordenan amar y perdonar a nuestros semejantes. También este argumento se mueve en el plano de los principios y afecta, por tanto, al juicio que merezca la pena de muerte considerada en sí misma.

A este argumento cabría replicar recordando el carácter aconfesional del Estado moderno, que prohíbe hacer de las convicciones religiosas de algunos el fundamento de las leyes que han de ser respetadas por todos. El hecho de que la pena de muerte sea –como aquí se nos asegura– contraria a la moral cristiana no sería, por tanto, un fundamento jurídico suficiente para borrarla de los sistemas penales –aunque sí podría ser una razón de peso para que los ciudadanos de convicciones cristianas apoyaran a los partidos favorables a la abolición–.

Pero esta réplica, aun siendo en sí misma acertada, estaría aquí fuera de lugar, toda vez que no estamos discutiendo ahora si la pena de muerte debe ser abolida –ya vimos que sí– sino si es injusta en sí misma. El argumento que estamos considerando sostiene que lo es, alegando que es inaceptable para la moral cristiana. En consecuencia, quien desee refutar este argumento tendrá que seguir uno de estos dos caminos: o rechazar los principios de la ética cristiana, o mostrar que en realidad esos principios no son incompatibles con la pena de muerte.

Esto último es lo que yo creo. Es verdad que los principios del amor y del perdón ocupan el centro de la ética cristiana. Pero esta ética nunca ha negado a la autoridad legítima el derecho a defender a la sociedad de sus enemigos. Cuando la autoridad condena al débil a la indefensión, no da con ello espléndidas muestras de amor cristiano a los agresores, sino de falta de caridad para con las víctimas. Insisto: si se diera una situación en la que la *única* manera de defender a la sociedad de quienes la destruyen fuera quitar la vida a los agresores, la autoridad legítima estaría facultada para hacerlo. Es más, estaría obligada a hacerlo, pues en una situación así perdonar la vida al agresor equivaldría a condenar a muerte a su víctima (siendo así que el primero es culpable y la víctima, por hipótesis, inocente). Cada cristiano, a título individual, ha de perdonar a quien le ofende y buscar la reconciliación con sus enemigos privados. Pero la autoridad legítima no debe perdonar sin más al enemigo público, sino que debe neutralizar su capacidad de hacer daño. Es la vida de otros lo que está en juego.



## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- BACON, F., *De dignitate et augmentis scientiarum*, ed. Spedding/Ellis/Heath, Stuttgart-Bad Canstatt, 1963.
- BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Espasa, Madrid, 1990.
- CAMUS, A., *Los justos*, Alianza, Madrid, 2004.
- CICERÓN, *Sobre la república*, Gredos, Madrid, 1991.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- CORTINA, A., *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.
- DOMINGO MORATALA, A., “Ética civil. Aspectos filosóficos”, en: Vidal, M. (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós, Madrid, 1993.
- HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1987.
- HOBBS, T., *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1989.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.

- KANT, I., *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
- KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1991.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid, 2003.
- LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1980.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- MacINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona, 1989.
- PALACIOS, J.M., “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”, *Pensamiento* 36 (1980) 287-302.
- PLATÓN, *Diálogos*, 7 vols., Gredos, Madrid, 1981 ss.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, 1979.
- RAWLS, J., “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, en: *Diálogo Filosófico* 16 (1990) 11.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética*, B.A.C., Madrid, 2001.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “Ética cristiana y ética racional”, en: Murillo, I. (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo*, Diálogo Filosófico, Madrid, 1998.
- SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001.
- SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- SPAEMANN, R., *Crítica de la utopía política*, Eunsa, Pamplona, 1980.
- SPAEMANN, R., “Gut, höchstes”, en: Ritter et al. (eds.), *HWPh*, vol. 2.
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
- SPINOZA, B., *Ética*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- TAYLOR, C., *Hegel*, C.U.P., Cambridge, 1975.
- VIDAL, M. (ed.), *Diccionario de ética teológica*, Verbo Divino, Estella, 1991.

- VIDAL, M., *La ética civil y la moral cristiana*, Ediciones San Pablo, Madrid, 1995.
- WALLRAFF, G., *El periodista indeseable*, Anagrama, Barcelona, 1979.
- WALLRAFF, G., *Cabeza de turco*, Anagrama, Barcelona, 1988.



Colección  
**ÉTICA APLICADA**

*Director: Enrique Bonete Perales*

1. **¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética.** Enrique Bonete Perales
2. **Ética de los negocios. Innovación y responsabilidad.** Pedro Francés Gómez
3. **Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M.**  
Vicent Martínez Guzmán
4. **Una muerte razonable. Testamento vital y eutanasia.**  
David Rodríguez-Arias Vailhen
5. **Buscando la felicidad. La odisea de la conciencia moral en su peregrinar hacia el bien.** J. M<sup>a</sup>. G<sup>a</sup>. Gómez-Heras
6. **Ética de la televisión. Consejos de sabios para la caja tonta.** Isidro Catela
7. **Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria.**  
Agustín Domingo Moratalla
8. **Ética para jóvenes. De persona a ciudadano.** Marcos Román
9. **Ética de la vida buena.** Leonardo Rodríguez Duplá



Este libro se terminó  
de imprimir  
en los talleres de  
RGM, S.A., en Bilbao,  
el 6 de septiembre de 2006



# ÉTICA DE LA VIDA BUENA

DESCLÉE

Leonardo Rodríguez Duplá (Madrid, 1963) es catedrático de ética y filosofía política en la Universidad Pontificia de Salamanca, de cuya facultad de filosofía ha sido decano durante seis años. Estudió filosofía en Madrid, Salzburgo y Múnich. Es autor de numerosas publicaciones especializadas, entre las que destacan los libros *Deber y valor* (Tecnos, 1992) y *Ética* (BAC, 2001). También es autor de numerosas traducciones de textos filosóficos.



La ética filosófica nació en Grecia como disciplina que meditaba sobre el contenido de la vida buena, lograda, feliz. Esta manera clásica de entender el cometido de la ética ha sido la dominante en la tradición occidental. Pero desde finales del siglo XVIII el campo de estudio de esta disciplina se restringe considerablemente. La vida buena y feliz deja de ser considerada un tema susceptible de tratamiento filosófico. Amplios sectores del pensamiento contemporáneo, herederos precisamente de ese profundo cambio de orientación de la ética, la entienden casi exclusivamente como estudio de las reglas que hacen posible la convivencia en una sociedad pluralista, favoreciendo de este modo su absorción en el derecho.

A la vez, es frecuente que se excluya por principio la consideración de sus implicaciones cosmovisivas, sean de naturaleza metafísica o religiosa.

El autor está persuadido de la necesidad de volver a plantear, en toda su extraordinaria complejidad, la pregunta por la vida buena. En este libro se señalan algunas direcciones en las que sería preciso avanzar para cumplir ese objetivo.

DESCLÉE DE BROUWER

ISBN: 84-330-2077-3



9 788433 020772

www.edesclée.com