

Lectura Primera
Ética y moral y derecho

I. El conocimiento mundano de la moralidad y su alcance.

1. Todo hombre que no sea débil mental hace constantemente juicios éticos o morales.

«Todo el mundo» (es decir: todo aquel miembro de nuestra sociedad que ha rebasado la primera infancia y que no es un *débil mental* o un *retrasado mental*) sabe muchas cosas sobre moral, de la misma manera a como todo el mundo sabe muchas cosas de medicina, de gramática o de arquitectura. En efecto, todo el mundo utiliza ideas, tiene opiniones o forma juicios *médicos* («fulano de tal está enfermo por haber bebido agua de un charco»), o *arquitectónicos* («esa torre es muy sólida, aunque es fea»), o *gramaticales* («me resulta muy difícil pronunciar bien la ll»). Estos conocimientos van ligados a la propia o ajena conducta o praxis moral, arquitectónica, médica o lingüística, aunque de diverso modo. No es exactamente lo mismo el caso de la medicina que el de la arquitectura, el caso de la moral que el de la gramática.

En todos estos casos, es cierto, los conocimientos mundanos son, de algún modo, conocimientos sobre lo que otros hombres o nosotros mismos hacemos. Pero mientras que la medicina o la arquitectura, sobre todo en las sociedades avanzadas, son actividades muy técnicas y que además dicen referencia esencial a leyes naturales (biológicas, físicas), en cambio la moral o la gramática son actividades cuyas referencias son todas ellas humanas, o por lo menos, dicen referencia a leyes de índole cultural, lingüística o moral. Esto no significa que la moral o el lenguaje puedan darse al margen de las leyes naturales, sino sólo que las estructuras morales o lingüísticas, si existen, se mantienen todas ellas en el terreno antropológico, un terreno que comporta ya un saber o experiencia. Los co-

nocimientos morales se refieren a la moralidad, pero la moralidad implica ya conocimientos característicos de las personas que la realizan, no se realiza en las moléculas o en las células; los conocimientos gramaticales se refieren al lenguaje, pero los lenguajes nacionales son los hablados por los hombres que forman los diferentes pueblos.

Un ciudadano normal forma necesariamente juicios y razonamientos morales previamente a cualquier reflexión filosófica «formalizada», así como hace frases en su lenguaje nacional previamente a cualquier ciencia gramatical. (Otra cosa es que los juicios y razonamientos morales del «ciudadano normal» impliquen una filosofía mundana ejercida, del mismo modo a como las frases del habla ordinaria implican una cierta gramaticalización mundana, es decir, un «metalenguaje» mínimo al margen del cual el habla sería imposible.) Un gramático latino de hoy, por mucha lingüística clásica que venga a poseer, difícilmente podrá llegar a hablar el latín como lo hablaba la cocinera de Cicerón (decía Descartes), en cambio, un médico o un arquitecto de hoy puede saber hoy mucho más acerca del cáncer o de la resistencia de materiales no sólo de lo que sabía la cocinera de Cicerón sino de lo que sabía Cicerón mismo. Es cierto que, en nuestros días, se reivindica la medicina popular, el saber médico popular o étnico, tendiéndose a hacer menos abruptas las diferencias entre una «medicina mundana» y una «medicina académica». Pero, a pesar de todo, siempre prevalecerá el hecho de que la medicina científica, como la arquitectura, tendrá que decir referencia a las leyes generales que gobiernan las relaciones entre células, tejidos, órganos, palancas o fuerzas que rigen tanto para los hombres como para los animales o para los sistemas termodinámicos, mientras que la lingüística o la moral, aunque lograsen tomar la forma de una ciencia, tendrán que decir referencia esencial a las leyes específicamente humanas que gobiernan las relaciones entre las palabras o entre los hombres. Y de aquí algunos podrán sacar la consecuencia de que la moral, como la gramática, y en general, los conocimientos de *segunda potencia o segundo grado*, han de considerarse inútiles, por redundantes o idempotentes, y que, propiamente, no pueden enseñar nada en virtud de la circunstancia de que quien debiera aprenderlos debe ya saberlos para poder ponerse en disposición de escuchar. La oposición que Platón dibujó entre Protágoras y Sócrates podría verse a la luz de la anterior paradoja. Protágoras se presenta como un maestro de moral, él «quiere enseñar a ser hombres a los ciudadanos». Pero Sócrates le responde que esto no es enseñable, porque el ciudadano ya debe ser hombre para poder aprender a serlo:

«Yo opino, al igual que todos los demás helenos, que los atenienses son sabios... Cuando nos reunimos en asamblea, si la ciudad necesita realizar una construcción, llamamos a los arquitectos... si de construcciones navales se trata, llamamos a los armadores... pero si hay que deliberar sobre la administración de la ciudad, se escucha por igual el consejo de todo aquél que toma la palabra... y nadie le reprocha que se ponga a dar consejos sin haber tenido maestro.» (*Protágoras*, 319 b-d).

2. ¿Para qué entonces la «reflexión» (científica o filosófica) sobre estos juicios éticos o morales?

Esto es lo que hace muy peculiares los conocimientos morales, gramaticales y, en general, los de *segunda potencia*. ¿No habría que considerar como idempotentes, en efecto, a estas operaciones de segundo grado? El conocimiento de los procesos que se desarrollan por mediación de la experiencia de otros hombres, que necesariamente han de tener un conocimiento experiencial, operatorio, mundano de tales procesos, no podría añadir ninguna novedad esencial. «¿Cómo te atreves a hablar en público –le decía un gramático griego a un orador tan excelente como mal gramático– si no sabes definir una metonimia?» El orador respondió: «no sé definir la metonimia, pero si escuchas mi discurso, seguramente oirás muchas.» Análogamente podríamos interpretar aquella sentencia de Tomás de Kempis (I,1,3): «Más deseo sentir la contrición que saber definirla.» Parece, pues, que hay muchos conocimientos mundanos, ligados a ciertas actividades humanas prácticas tales que los conocimientos científicos correspondientes o bien no pueden rebasarlos o, aunque los rebasen, han de seguir teniendo como materia aquellas mismas prácticas o conocimientos. Y esto se aplica, en principio, a muchas más cosas que la gramática o la moral. También la religión del pueblo, la música popular e incluso la filosofía serían originariamente prácticas mundanas («cultura popular», «filosofía del pueblo») y sus correlatos académicos o científicos tendrían que tomar de ellos su materia.

Kant llegó a utilizar esta fórmula: la filosofía mundana es la verdadera *legisladora* de la razón, mientras que el filósofo académico es sólo un *artista* de la razón. La importancia de la distinción kantiana estriba en que ella constituye la crítica radical a toda concepción individualista de la razón filosófica, la crítica a toda concepción que tienda a ver a la filosofía, incluso a la «académica», como resultado de la actividad de un individuo que, por su genio o carácter propio, y retirado de la plaza pública, hubiera obedecido a una «vocación» estrictamente «personal». Pero Kant, dentro de la Ilustración, sobrentendió que la «filosofía mundana» era la «filosofía universal», común en principio a todos los hombres; no tuvo en cuenta que el «mundo», legislador de la razón, es el *estado del mundo* característico de cada tiempo y lugar, que existen diferentes «estados del mundo» y que estos «estados del mundo» no son siempre compatibles entre sí. La dificultad estriba, por tanto, en diferenciar «legislación» de «arte». En casos como el de la religión o el de la música es evidente que el arte (el «arte del teólogo» o el «arte del sinfonista»), sin perjuicio de que tome su inspiración muchas veces de la fe popular o de la música vernácula, llega a ser principal responsable de la existencia de importantes formaciones religiosas o musicales.

3. Comparación de la pregunta anterior con la reflexión gramatical sobre el lenguaje.

Nosotros no podemos entrar aquí en el fondo de la cuestión de las diferencias entre «legislación» y «arte», entre la «legislación lingüística» de la lengua

hablada por un pueblo y el «arte gramatical». Tan sólo nos importa subrayar que, desde luego, consideramos erróneo todo criterio de distinción basado en considerar a la «legislación popular» como ciega (ignara, intuitiva acaso) frente al «arte académico», entendido como único punto de arranque del conocimiento racional. Ya la misma lengua ordinaria incluye, en su misma estructura primaria, una cierta función gramatical (como subrayó Jakobson); por tanto, no cabe hablar de un «lenguaje mundano» (de un *román paladino* agramatical), por un lado, y de un «metalenguaje gramatical», por otro, enteramente sobreañadido al primero. El lenguaje ordinario supone ya algo de gramática, tanto como la gramática supone el lenguaje. *Mutatis mutandis*, diremos lo mismo de la moralidad. Por lo demás, cuando hablemos «de moralidad» (o de la vida moral), en un sentido lato, nos referiremos tanto a la moral en el sentido estricto (relativo a los *mores* de una sociedad dada), como a la ética, o incluso al derecho (a la «vida jurídica»); puesto que no sólo el estudio de los *mores*, sino también el de las normas éticas y aún el de las jurídicas se engloba (aunque sea por analogía de atribución) en la esfera de los «estudios morales» o en la de las «ciencias morales» (en cuanto puedan ser consideradas como contradistintas de las ciencias de la religión, de las ciencias psicológicas o de las ciencias estéticas).

La *moralidad mundana* (en este sentido lato) incluye ya no sólo una determinada práctica moral (por ejemplo un *buen corazón*) sino también unos conocimientos sobre esa práctica, un análisis diferencial de sus componentes, como lo demuestra la realidad de los vocabularios morales de una sociedad determinada. En el vocabulario de los lenguajes ordinarios figuran, en efecto, palabras tales como «bueno», «malvado», «perverso», «generoso», «mentiroso», «prudente», que son palabras de la *constelación* moral, de la misma manera a como en esos mismos vocabularios figuran palabras de la constelación médica («sano», «venenoso», «doloroso», «enfermo», «ciego»...). El vocabulario de una lengua nacional, clasificado en constelaciones pertinentes, constituye uno de los más evidentes indicios o testimonios de presencia objetiva de los tipos de conducta correspondientes a las constelaciones identificadas. Esto no significa que los indicios o testimonios del vocabulario o del lenguaje sean los únicos caminos que pueden conducirnos a la realidad de una vida moral, como si tan sólo a través del análisis del lenguaje moral pudiéramos llegar a determinar algo positivo sobre la naturaleza de esa misma vida moral (como pretende la llamada *filosofía analítica*). El *lenguaje moral*, en cuanto es un lenguaje ordinario, es, sin duda, un material objetivo de primer orden para penetrar en el mundo de la moralidad —o en el de la medicina, o en el de la religión—. Pero ese material es insuficiente y la prueba principal es ésta: que la propia interpretación (*hermenéutica*) del lenguaje moral nos obliga a salir del estricto terreno lingüístico, porque las palabras nos remiten siempre a las cosas (en este caso: a las operaciones no lingüísticas de los sujetos) o a los significados. En realidad, lo que se llama «lenguaje moral», o «análisis del vocabulario moral» sólo aparentemente es una tarea que se mantiene en el terreno del lenguaje, que es, por lo demás, el terreno propio del lingüista. Ya el filólogo tiene que apelear a contextos extralingüísticos; y es evidente que la vida moral no se agota en el

lenguaje moral. Aun cuando un juicio moral se exprese en palabras, en una proposición moral o ética («N es un malvado»), sin embargo el juicio moral no versa sobre palabras únicamente. Las palabras que aparecen en estos juicios son testimonios objetivos o *síntomas de la vida moral*, más aún, instrumentos o contenidos de ella. Pero el análisis de la «vida moral» no se agota en el análisis del lenguaje moral, como tampoco la vida moral se agota en el *decir* las palabras morales. Es sobre todo un *hacer*, una *praxis* y por ello también, un *decir*, pero en la medida en que el *decir* es también un *obrar* (como ya lo sabía Platón cuando escribió su *Crátilo*, veinticuatro siglos antes de que J.L. Austin escribiese *How To Do Things with Words*, 1962). La disyuntiva tan frecuente: «queremos obras, no palabras» es muy confusa, puesto que el hablar es también un obrar, tanto como pueda serlo el martillear o el amasar. Hablar es componer (operatoriamente) sonidos, moviendo los músculos estriados de nuestros órganos de la fonación, de modo semejante a como movemos nuestras manos al componer (descomponer) o construir (destruir) cosas corpóreas. Por ello, tanto el «hablar» como el «manipular» tienen «logos» (lógica material), es decir, son conductas operatorias de ensamblamiento (por ejemplo, de los mimbres de una cesta) o de descomposición (por ejemplo, en la talla de un sílex). Y muchas veces al hablar estamos operando con nuestros órganos de la fonación (correspondientemente, con los sonidos vocales y consonantes producidos por aquellos órganos) de forma que ellos reconstituyen (imitan) la *esencia* de las cosas significadas, aunque éstas no sean de naturaleza sonora (no se trata sólo de onomatopeyas, como ya explícitamente advirtió Platón). Así, al decir «río», la «r» vibra y corre *imitando* el correr del agua; para significar las cosas pequeñas utilizamos la vocal más cerrada, la «i», en casi todos los idiomas («mínimo», «mikrós», «petit», «klein») y para significar las cosas grandes o amplias, utilizamos la vocal más amplia o abierta, la «a», en casi todos los idiomas («máximo», «magno», «makrós», «weite» [pronunciado «vaite»]). Hablando pueden realizarse obras tan inmorales o tan morales como martilleando o amasando.

4. *Los juicios éticos o morales formulados en la vida cotidiana son muy heterogéneos, poco coordinados entre sí y no siempre compatibles: necesidad de una reflexión de «segundo grado».*

Sin embargo, y una vez reconocido que el saber mundano es efectivamente un saber, tenemos que añadir, de inmediato, que *no es un saber universal, absoluto, una legislación de la razón intemporal y ahistórica*, tal como sugieren las fórmulas kantianas. Si el saber mundano, en particular la experiencia moral, fuera absoluto, entonces la ciencia de la moral podría redefinirse como un simple arte o artificio para alcanzar el conocimiento genuino de la moral, «el conocimiento legislador», que sería el de la moral popular, reflejada acaso en el lenguaje de un pueblo. Pero el postulado de una equivalencia, sin más, entre el saber de un pueblo y el saber de la humanidad (*la legislación de la razón humana*), es un mero

postulado metafísico. Habría que declarar a ese pueblo, entre los diversos pueblos realmente existentes en la historia, como el verdadero representante histórico de la «razón universal». Y sólo en virtud de una gratuita petición de principio podría afirmarse que existe un saber popular moral absoluto, *vox Dei*, en el cual habría que resolver cualquier análisis del lenguaje moral en el que se expresase la sabiduría moral de ese pueblo. Este supuesto no sólo es inadmisibile por su carácter gratuito (¿cómo probar el carácter absoluto de ese saber legislador, cómo explicar el hecho de la presencia constante, en el propio saber popular, del recuerdo de «legisladores» históricos o de míticos héroes culturales?). El supuesto es inadmisibile también porque contradice el hecho histórico de la multiplicidad de los pueblos con sus «saberes morales» respectivos: no hay un pueblo único, una legislación única, sino diversas legislaciones morales, que, además, evolucionan y cambian según ritmos característicos. Esta circunstancia limita radicalmente cualquier pretensión populista porque, desde su reconocimiento, ya no podrá admitirse el proyecto de construcción de una «ciencia de la moral» como la ejecución de una suerte de pleonismo o «representación idempotente» del saber moral popular o mundano ejercido (de un saber de los códigos o tablas de valores morales, así como de un saber acerca de los fundamentos y tipos de tales códigos o tablas de valores) de una sociedad determinada.

Reconoceremos, por tanto, la necesidad de distinguir entre el *conocimiento mundano* de la moral de un pueblo por el mismo pueblo, y el *conocimiento científico* que de la moralidad de ese pueblo pueda constituirse desde una perspectiva *etic*, y que ya no tendrá por qué considerarse idéntico al conocimiento mundano *emic* del pueblo de referencia, aunque no sea más que porque la perspectiva *etic* tendría que aplicarse a otros pueblos.

Con las consideraciones anteriores queremos subrayar el *pluralismo* de los saberes mundanos, *no su relativismo*. Lo que la tesis del relativismo postula en realidad, y paradójicamente, es que los saberes de cada pueblo son absolutos; que la moral es, por tanto, relativa a cada cultura y que tanto valen unas culturas como las otras (si fueran absolutos sus saberes respectivos). Pero el pluralismo no es por sí mismo un relativismo. De dos modos podrían separarse las tesis del pluralismo cultural de las tesis del relativismo cultural:

- a) Según el modo de la *unidad distributiva*, postulando la unidad de los diversos círculos culturales: una moral universal (la «moral natural», el «derecho natural», el «lenguaje natural») estaría actuando en el fondo de todos los pueblos. Las diferencias entre estos pueblos serán interpretadas, al menos en lo que concierne a la «conciencia moral» en sentido universal, como accidentales, aparentes o superficiales. Si se supone que estas diferencias se han agrandado a lo largo de la historia humana, cabría concluir que para encontrar las reglas universales de la moral habrá que buscarlas en los momentos anteriores a la diversificación (a la corrupción, a la degeneración), habrá que regresar a los orígenes, al *buen salvaje* o al *comunismo primitivo*.

- b) Según el modo de la *unidad atributiva*, postulando la unidad de concatenación de los conflictos históricos que hayan tenido lugar entre las diversas culturas. En el proceso de esa concatenación, en tanto él conduce a una sociedad universal, irán configurándose, y no por mero arbitrio o convención, las leyes universales de la ética, de la moral o del derecho, mediante la intersección, eliminación o decantación de las *sabidurías particulares* de cada pueblo. Las leyes universales no relativas, si las hay, no habría, por tanto, que ir a buscarlas a los orígenes de la humanidad cuanto a los resultados de su historia, constitutivos de nuestro presente. La ética, la moral y el derecho serían históricos sin por ello dejar de ser resultados determinados de leyes necesarias y, en este sentido, naturales (no «convencionales»). El *Primum* no es siempre el *Summum*.

Entre estas dos opciones extremas –y teniendo en cuenta que, por los datos que nos suministra hoy la antropología prehistórica, el *buen salvaje* era algo así como un pitecántropo, y la *comunidad primitiva* podría ser muy bien una banda de antropófagos– parece más racional escoger la segunda. Sin embargo, tanto si adoptamos la primera como la segunda opción, ya no habrá ningún motivo para considerar como idempotentes a los conocimientos de *segunda potencia* respecto de los de *primera potencia*. Refiriéndonos a los saberes morales: no se trata de que los saberes de segundo grado constituyan una fuente de reglas o de leyes morales inauditas (en el primer grado) que haya que añadir (o sustituir) a las de la sabiduría mundana. En algún sentido cabría decir que el saber de *segunda potencia*, más que añadir o dejar como está, intacto, al saber mundano, resta, quita, suprime, es decir, critica o analiza. Porque, en cualquiera de las dos opciones, el saber mundano, o «la experiencia real» de la moralidad, ya no podrá tomarse como la experiencia de un saber absoluto. Es un saber que, o bien está mezclado con determinaciones concretas que lo encubren o distorsionan (lo asocian al mito, al error, o simplemente lo mantienen fragmentario), y que será preciso segregar, o bien ni siquiera existe, aun en estado de confusión, en todos los lugares y tiempos. Sería preciso, por tanto, proceder a la evacuación de los contenidos o valores morales específicos para obtener la apariencia de que hemos probado la existencia de las normas morales, separándolas de «aplicaciones accidentales». La banda antropófaga –se dirá– conoce las leyes morales si reparte equitativamente la carne; lo demás sería accidental, a saber, la sustitución ulterior de los hombres por animales en la dieta de la banda. Pero la regla moral que se desconoce en este caso no sería la regla de la equidad; lo que desconoce la banda es la *ilegitimidad moral* del banquete antropófago. Por así decirlo, la equidad o la justicia del reparto no suprime la brutalidad de la acción; la supuesta equidad o la justicia en el reparto no podrían considerarse como componentes genéricos de la bondad moral, como un valor moral que pudiera estar presente tanto en el reparto de carne humana como en el reparto de la carne animal, como si estas especificaciones fueran meras variantes accidentales de un género cuya calificación moral pudiera mantenerse «sin peligro de contaminación» en sus diversas determinaciones específicas. Son estas determinaciones específicas las que confieren el verdadero significado ético o moral a la acción.

II. El conocimiento científico de la moralidad y su alcance.

1. ¿Cabe una reflexión de carácter científico sobre la vida ética o moral?

Hemos reconocido la realidad de un saber moral o ético de carácter mundano, un saber ligado a la propia vida o experiencia moral de los individuos. Este saber no es por sí mismo un saber científico, sin que por ello haya que decir que es un saber menos seguro, menos certero o incluso menos importante; lo que es evidente si tenemos en cuenta la idea de la *legislación de la razón* que hemos considerado. Es un saber de otra índole que el saber científico, aunque es una cuestión muy compleja determinar la naturaleza de la diferencia. Podríamos ensayar una reconstrucción de esta distinción utilizando la famosa oposición de Aristóteles entre la *prudencia* (*phronesis*), como saber práctico, y la *ciencia* (*episteme*) como saber especulativo. Mientras que la ciencia es un conocimiento especulativo, que se produce en el momento en el que, a partir de premisas ciertas y universales, se extraen conclusiones silogísticas correctas, en cambio, la prudencia es un conocimiento práctico que, aunque también puede asumir la forma silogística (*silogismo práctico*), sin embargo no versa sobre lo universal, sino sobre algo que ocurre en una determinada situación concreta, temporal por tanto, irrepetible. Los aristotélicos agregaron otra forma de saber, también práctica, a este saber prudencial, la *sindéresis*, como conocimiento de los primeros principios prácticos, tales como lo «bueno debe ser hecho», «lo malo debe ser evitado». (Habría personas, acaso inteligentes, en ciencias especulativas, que carecerían de sindéresis, verdaderos *imbéciles morales* que han perdido, o no han alcanzado aún, el sentido de la diferencia entre el bien y el mal moral, como aquellos médicos de los campos de concentración nazis que realizaban «experiencias científicas» con vivisecciones humanas).

De acuerdo con este criterio aristotélico cabría decir que el saber moral de carácter mundano, ligado a la vida moral, es un *saber prudencial*, que incluye también la *sindéresis* —mientras que el saber moral científico, en tanto es especulativo, no incluiría la prudencia. Sin embargo, esta cuestión fue ya sumamente debatida. Algunos escolásticos (los tomistas, sobre todo, como Juan de Santo Tomás) defendían la tesis de la posibilidad de una «ética científica especulativa» (*non includens prudentiam*), mientras que otros, sobre todo suaristas, rechazaban la posibilidad de una ética que, aunque fuese «científica» (en sentido aristotélico: discursiva, demostrativa a partir de principios), no incluyese la prudencia (¿cómo podría tener lugar un conocimiento del mundo moral al margen de la prudencia o de la sindéresis?).

Es interesante notar que esta discusión escolástica se reproduce, con otros términos, en el horizonte del marxismo, para no hablar aquí del positivismo o, en general, o de las teorías de la ciencia que postulan la llamada «libertad de valoración» (*Wertfreiheit*), en el sentido de Max Weber; una libertad que supondría la neutralidad o liberación de toda tabla de valores por parte del científico, a la vez que el de-

recho a valorar fuera de la actividad científica. Los clásicos del marxismo presentaron su doctrina política y moral como una *praxis* (política y moral) que implica necesariamente una toma de posición partidista (el *partinós*) ante las diversas alternativas que se configuran en los conflictos de clase (principalmente), de suerte que (decían) quien pretendiera adoptar una posición neutral (que no fuera ni la del explotador ni la del explotado, ni la del patrono ni la del obrero) no podría entender nada. El *partidismo*, por tanto, no limitaría la percepción de la realidad moral, al menos en el caso en el cual la *clase* por la que se toma partido sea la clase universal, la clase que tiene como destino histórico la supresión de las clases, el proletariado. Cabe decir, según esto, que la corriente más tradicional del marxismo exigió, como los escolásticos tomistas, la condición práctica del conocimiento moral, aún en el supuesto de que este conocimiento se considerase científico. Otras corrientes, como la representada por Althusser, distinguieron entre una *práctica práctica* y una *práctica teórica*; distinción que, a su vez, no hacía sino reproducir, en el seno del marxismo, la distinción escolástica entre lo especulativo y lo práctico.

Planteamos la cuestión, por nuestra parte, por medio de este dilema:

- si la «ciencia moral» no incluye la prudencia, ¿cómo puede ser moral?
- si la incluye, ¿cómo puede ser ciencia?

Para liberarnos de este dilema será necesario desbordar la distinción entre «ciencia especulativa» y «ciencia práctica», y esto sólo puede llevarse a efecto a partir de una adecuada teoría de la ciencia. Desde la teoría constructivista de la ciencia que nosotros presuponemos (la teoría del «cierre categorial») toda ciencia, aun la más «especulativa», comienza siendo construcción de *términos* por medio de *operaciones*. Pero si toda ciencia es operatoria, toda ciencia será, en sus orígenes, práctica y, por tanto, la misma ciencia teórica, aunque no sea una de las ciencias morales, deberá ejercitar también, de algún modo, la prudencia y la *sindéresis*, es decir, podrá tomar ya de su propia experiencia el significado de lo bueno y de lo malo.

2. *Diversas perspectivas desde las cuales puede llevarse a cabo una reflexión de segundo grado sobre la vida ética o moral.*

¿Con qué alcance puede hablarse, por tanto, de un «conocimiento científico» del mundo moral?

Nos referimos aquí al conocimiento científico en la medida en que pueda contradistinguirse del conocimiento filosófico (para los aristotélicos, como para otras escuelas de pensamiento, el conocimiento filosófico debiera también entenderse como un conocimiento científico). Nosotros partimos aquí del supuesto de una distinción profunda entre el conocimiento científico y el filosófico: las ciencias son categoriales y pueden alcanzar un cierre categorial circunscrito a sus campos respectivos; pero la filosofía no puede circunscribirse a ninguna categoría

(matemática, física, biológica) y no porque se vuelva de espaldas a todas ellas, sino porque intenta percibir las conexiones o ideas determinables entre las más heterogéneas categorías. Pero ninguna construcción filosófica alcanza un cierre categorial que sea capaz de transformarla en una «ciencia rigurosa».

Existen de hecho ciencias morales, pero no ya en el sentido de la filosofía moral (la cuestión de si la filosofía moral es especulativa o práctica tomará aquí un valor peculiar), sino en el sentido, más próximo, de la ciencia empírica. La expresión *ciencias morales* es arcaica. Aparece en la *Lógica* de Stuart Mill, pero allí toma un sentido equivalente al que tomó la expresión *ciencias del espíritu*; subsiste aún en la denominación de la institución denominada en España «Academia de ciencias morales y políticas». Debe tenerse en cuenta que, aunque ambigüamente, el adjetivo *moral* se refiere más bien al objeto de estas ciencias (los *mores*, las costumbres de los pueblos, por ejemplo) que a las ciencias mismas. De esta manera cabría decir que las *ciencias morales* podrían no ser morales ellas mismas, por parecida razón a como decimos que la palabra «perro» no muerde. Las ciencias morales (empíricas, no filosóficas) serían las ciencias de los *hechos morales*, la ciencia de la moral en el sentido objetivo del genitivo *de*, más que en su sentido subjetivo. Durkheim, en el pasado siglo, desde supuestos positivistas, tratando de explicar la posibilidad de una ciencia moral que al mismo tiempo fuese ciencia neutral, no partidista ni normativa, es decir, que fuese una ciencia de hechos, decía que las ciencias morales (la sociología, por ejemplo) se ocupaban, desde luego, de hechos, pero de *hechos normativos*. Es la misma idea que algunos de los llamados filósofos analíticos del lenguaje moral de nuestros días (Anscombe, Searle) utilizan al considerar al *hecho institucional* como punto de partida para derivar el *deber ser* del *ser*.

No hay una sino *varias ciencias empíricas de la moralidad*. Por ejemplo, la Sociología, la Etnología, la Psicología. Lo que interesa, sobre todo, es distinguir, tanto como las diversas ciencias o metodologías científicas para el estudio empírico de la moralidad, los diferentes aspectos gnoseológicos que puedan ser adscritos, no ya a una ciencia determinada, sino a cualquiera de las ciencias humanas consideradas.

En efecto: hay que distinguir las dos líneas principales de operaciones que llevan a cabo las ciencias morales (en su sentido lato) y, en general, las ciencias humanas:

- A. La línea de las operaciones que se refieren al *orden de las realidades morales, éticas o jurídicas (ordo essendi)*.
- B. La línea de las operaciones que se refieren al *orden del conocimiento de esas realidades (ordo cognoscendi)*.

A. Por lo que respecta al *ordo essendi*, primer orden de operaciones que hemos distinguido, conviene diferenciar:

- a) Aquellas operaciones que van orientadas a determinar cuanto se refiere a la *existencia* de la moralidad (y, en general, a la existencia del lenguaje, o de la religión, o del arte).

- b) Aquellas otras operaciones orientadas a determinar cuanto se refiere a la *esencia o estructura* de la moralidad.

La importancia de esta distinción puede advertirse cuando tenemos en cuenta que la moralidad (como el lenguaje o como la religión) se nos ofrece dada en una multiplicidad de círculos culturales, en sociedades a veces muy alejadas entre sí y con contenidos (*esencia o consistencia*) en sus códigos morales notablemente diferentes entre sí y aún mutuamente contradictorios.

¿Qué sentido podría tener, en esta hipótesis, hablar de moral (de «existencia de la moral») con referencia a una determinada sociedad cuyos códigos suponemos que son totalmente opuestos al código que tomamos como referencia? Si se entiende la «esencia» en sentido unívoco ¿no habría que hablar más bien de amoralismo (como habría que hablar de arreligiosidad o de anestesia estética) en sociedades muy primitivas o en estados tempranos de la infancia? O acaso ¿no estará mezclada, y sin diferenciar, la vida moral de esas sociedades con otros momentos de su propia vida (religiosos, estéticos, militares)? Son también cuestiones de existencia las que se refieren al origen o génesis de las normas morales en determinadas sociedades. Las cuestiones históricas son, en general, cuestiones de existencia; pero estas cuestiones sólo pueden plantearse en función de hipótesis relativas a los contenidos «esenciales» (unívocos o análogos), estructurales o sistemáticos. Por ejemplo: ¿cuál es el código moral efectivo —no siempre explícito— en una tribu ágrafa? ¿hay un *código universal* o, al menos, componentes universales, aunque abstractos, comunes a todos los códigos? ¿existen *universales morales*, abstractos o intemporales, como existen *universales lingüísticos*, que se irán determinando en el curso de la historia? Estas cuestiones sistemáticas son cuestiones de esencia.

La importancia de la distinción que comentamos se manifiesta a propósito de una cuestión central, a saber, la del *relativismo moral*. Pues el concepto de relativismo moral suele ir referido a la esencia («no hay una moral universal; la moral cambia con los ríos, con las fronteras») más que a la existencia. Se supondrá que la moral cambia en los contenidos materiales de sus normas (es decir, no sería posible hablar de una esencia unívoca, porfiriana, en las descripciones etnológicas), aunque se admitirá, sin embargo, la posibilidad de hablar de «moral» en las diferentes sociedades consideradas.

Una situación inversa es la planteada por el «derecho internacional». Parece que, en lo tocante a su esencia y a su contenido, el derecho internacional no podría dejar de ser único (precisamente por ser internacional). El problema surge ahora a propósito de su existencia. ¿Existe el derecho internacional en el sentido estricto de un «ordenamiento autónomo de normas jurídicas»? ¿Es que hay una instancia superior al Estado? El derecho internacional ¿no sigue siendo un derecho nacional, estatal, cuyas normas derivan de cada Estado en cuanto suscribe tratados con otros Estados y los apoya con su autoridad? Esta es, en realidad, la opinión de Hobbes, de Hegel y aun de Kelsen, frente a la tesis de Vitoria, de Suárez o incluso del Kant de la *Paz perpetua*.

B. Por lo que respecta al *ordo cognoscendi* la distinción más importante es la que media entre el nivel fenomenológico o descriptivo y el nivel teórico u ontológico. El conocimiento *fenomenológico* de la moralidad de una sociedad o de un individuo puede llevarse a cabo desde una perspectiva *emic* (es decir, adoptando el punto de vista del agente, del «nativo» de los antropólogos) o bien desde una perspectiva *etic* (es decir, adoptando el punto de vista del investigador). Pero el punto de vista *etic*, no por ser *etic* necesita abandonar sus pretensiones descriptivas, fenomenológicas. Cuando el etnólogo llama «padre», en el sentido de genitor, al *kada* de las islas Trobriand, lo hace en un sentido *etic* y quiere limitarse a describir el hecho de que efectivamente este individuo es el padre biológico, aunque las funciones que en nuestra cultura atribuimos al padre las desempeña allí el tío materno; si bien no lo es en perspectiva *emic*, si son ciertas las descripciones de Malinowski acerca del desconocimiento de los isleños sobre el mecanismo de la procreación. El nivel *ontológico* o teórico comienza en el punto en el cual pretendemos determinar causas psicológicas, por ejemplo en el sentido del psicoanálisis (la conciencia moral es un *superego*), o causas sociales (funciones sociales o pragmáticas, en el sentido del funcionalismo) de las normas morales. Conviene advertir que el nivel teórico puede mantener, en gran medida, sus pretensiones de ciencia, y no de filosofía moral. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que la descripción de las explicaciones o teorías míticas de la moral, utilizadas por los propios individuos, siguen manteniéndose en el nivel fenomenológico, aunque el fenómeno sea aquí el propio mito más o menos complejo, incluso dado al nivel de una teoría (mítica).

En la medida en que los dos órdenes considerados se dan en obligada confluencia, así también las perspectivas correspondientes se intersectan de modo necesario, por lo cual cabe hablar de una dualidad de aspectos (tomando el término «dualidad» en un sentido similar al que se utiliza en Geometría) abiertos a las ciencias de la moral en cuanto ciencias de *segunda potencia*:

- I. Habría *ciencias fenomenológicas* de la moral, puramente analíticas, tanto en el plano existencial (histórico) como en el plano esencial (estructural, sistemático). El análisis de los usos del vocabulario moral, dados en una sociedad o en un individuo determinado, se mantiene en un plano fenomenológico.
- II. O bien, habrá posibilidad de hablar de las *ciencias ontológicas* de la moral, tanto en un plano existencial como en un plano esencial o estructural.

Si cruzamos estos criterios podremos distinguir, en resolución, las siguientes cuatro perspectivas, a las que corresponden tipos de análisis también diferenciados:

A. Ordo essendi	a) cuestiones de existencia. Historia	b) cuestiones de esencia o estructura
B. Ordo cognoscendi		
I. Nivel fenomenológico	(1)	(3)
II. Nivel ontológico	(2)	(4)

- (1) Análisis *fenomenológico* de las realidades morales.
- (2) Análisis de *fundamentación* (causas sociales, funciones, motivos psicológicos).
- (3) Análisis *constitucional* (códigos morales, moral comparada, &c.).
- (4) Análisis *sistemático* (axiomática, álgebra del parentesco).

3. *Necesidad de la crítica de las reflexiones científicas ilustrada por un análisis sobre el posible alcance de la reflexión científica sobre la ética y la moral al estilo de Piaget o de Kohlberg.*

Analícemos, a título de ilustración, aunque sea muy brevemente, utilizando los criterios recién expuestos, la naturaleza y alcance gnoseológico de una disciplina instituida sobre el campo de la moral con pretensiones de llegar a ser una disciplina científico-positiva, a saber, la «ciencia evolutiva de la moralidad» tal como fue planeada por Jean Piaget y desarrollada por Lawrence Kohlberg. La clave de esta disciplina estriba en tratar a las normas morales y éticas como un «material fenoménico» que estuviera sometido a un proceso de desarrollo individual, susceptible de ser analizado empíricamente en los niños desde los 0 años hasta los 14 (ampliándose hasta los 18 y los 21 años) a la manera como se analiza el desarrollo de la inteligencia o incluso el desarrollo de la musculatura.

Los objetivos del análisis empírico se orientan, por tanto, a la determinación de las fases, en principio universales, de desarrollo de las normas morales. Los resultados más conocidos de esta investigación se concretarán en la posibilidad de distinguir seis etapas sucesivas del desarrollo moral, agrupadas en tres niveles con dos etapas cada uno: el nivel de las normas *preconvencionales* (en el cual el niño actúa egocéntricamente, de modo individualista, alcanzando, en el segundo estadio, un proceder «por designios pragmáticos» que se guían por la norma del intercambio instrumental de servicios o de favores), el nivel de las normas *convencionales* (en el que las normas se objetivan como reglas ligadas a los papeles diversos desempeñables por los sujetos) y el nivel de las normas *postconvencionales*, o nivel de los principios morales (que pretenden situarse más allá de toda convención y de todo fenómeno, alcanzando, por así decir, el nivel esencial o estructural en su sentido ontológico).

No nos corresponde entrar aquí en la discusión del detalle de las etapas distinguidas o de otras etapas o bifurcaciones alternativas que diversos investigadores han señalado. Sólo queremos referirnos a las relaciones que esta disciplina empírica o fenomenológica ha de mantener con los principios ontológicos de la ética o de la moral. Y señalaremos principalmente la necesidad de no olvidar en esta cuestión el carácter *abstracto* del concepto de desarrollo ético o moral de los individuos, a fin de justipreciar el alcance de los resultados de esta disciplina. El desarrollo que se investiga es, en efecto, un desarrollo abstracto respecto (principalmente) del proceso histórico, y por tanto, social, en el que tiene lugar el desenvolvimiento de la humanidad y, dentro de él, el desenvolvimiento de sus

normas éticas, morales y jurídicas. No es nada extravagante reconocer (pero no ya sólo en los hombres, sino también en los primates, en las aves o en los insectos) la presencia de pautas de comportamiento mutuo sin las cuales no sería posible el equilibrio del grupo y de los individuos dentro de él. Más difícil será considerar a estas pautas como normas éticas o morales (por ejemplo, las pautas del reparto de la presa en una manada de leones). Pero del mismo modo que no llamamos éticas o morales a las pautas que regulan la conducta de un animal, tampoco llamaremos morales o éticas a las pautas de conducta de un niño en los primeros estadios de su desarrollo. Las normas éticas y morales, tal como las hemos presentado, implican un «estado de construcción lógica del mundo», vinculado a la posesión de un lenguaje con pronombres personales, que haga capaz a los individuos de utilizar, en su comportamiento, clases, relaciones de pertenencia entre términos y clases, operaciones diversas entre términos significativos de la individualidad propia y de la individualidad de los demás. Ahora bien, el estado lógico de referencia, que sólo se alcanza a partir de un determinado estadio histórico, podría ser equiparado a una «función de estado» de las que definen ciertos sistemas mecánicos o termodinámicos. Característica de esta función de estado es su naturaleza «estructural», que permite «segregar» a las diversas trayectorias (genéticas) a través de las cuales haya podido alcanzarse el «estado de equilibrio» del sistema. Pero el estado lógico que consideramos implícito en toda vida regulada por normas morales o éticas, acaso mantenga con las trayectorias o fases de desarrollo evolutivo individual que conducen hacia él, las relaciones de una función de estado termodinámico con las trayectorias genéticas correspondientes conducentes a ese estado. De otro modo: el análisis de esas trayectorias tendría mucho de análisis empírico que sólo es posible partiendo ya del supuesto del estado de equilibrio (individual y social) en el cual el sistema de normas esté ya consolidado; por respecto de este estado podrán analizarse ciertos pasos abstractos capaces de conducir al sistema. Análisis útiles, sin duda, en el momento de establecer comparaciones; menos útil en el momento de establecer la naturaleza de las normas éticas o morales que han de darse ya por previamente establecidas.

4. *Algunas críticas a la costumbre de reducir la reflexión «ética» a «metaética».*

Parece conveniente exponer algunas consideraciones críticas sobre la interpretación, hoy frecuente, de la filosofía moral como «metaética».

La llamada «escuela analítica», que se inspira sobre todo en los escritos del «segundo Wittgenstein», ha pretendido orientar las tareas de la filosofía como si ellas pudieran reducirse a los límites del análisis de los usos y juegos de lenguajes previamente dados como, por ejemplo, los lenguajes políticos, los lenguajes religiosos, los lenguajes científicos o los lenguajes morales. Así, por ejemplo, a la filosofía de la ciencia se le prescribirá como tarea propia el análisis de los usos que del lenguaje hacen los científicos; pero la filosofía de la ciencia no interviene en la ciencia, la deja intacta, busca mantenerse neutral. Otro tanto habría que de-

cir de la filosofía de la religión o de la filosofía política o de la filosofía moral. La filosofía moral, en particular, se concebirá como un análisis de los usos y juegos lingüísticos que puedan tener lugar en los lenguajes morales. Se constatará, por ejemplo, que estos contienen proposiciones normativas —en las cuales aparecen términos como «debe», «bueno», «malo»— y se intentará establecer el alcance, significado y modos de estas proposiciones, es decir, si pueden considerarse como simple expresión de emociones («emotivismo») o bien si son prescripciones o reglas, o quizá, formulación de verdades, proposiciones apofánticas. La «metaética» se atenderá a la consideración y análisis de la *forma* de los enunciados morales (¿es esta forma cognoscitiva o es emotiva? ¿es prescriptiva o es desiderativa?; los mandatos o imperativos morales, ¿son categóricos o hipotéticos, expresan un ser o un deber ser?) mientras que la «ética» entraría en la consideración de los *contenidos* (de la *materia*) de tales enunciados.

En cualquier caso, habría que decir que las propias *formas lingüísticas* de los enunciados morales o éticos están, a su vez, determinados por factores extralingüísticos (económicos, sociales, culturales...); en general, el *uso* lingüístico no puede tomarse como referencia absoluta y firme para el análisis del significado, puesto que es relativa y cambiante. (Si se quisiera determinar el concepto —que, en realidad, sería un concepto *emic*— de «cine religioso» por su *uso* en la España de 1950, habría que referirse a circunstancias extralingüísticas tales como pudieron serlo las Juntas de Censura que establecían los límites de ese uso —situando, fuera del concepto, el «cine antirreligioso»— en función de los intereses del Estado y de la Iglesia católica.)

El *uso* sólo puede ponernos delante de «fragmentos» *emic* de significados, que habrán de ser reconstruidos en un plano *objetivo*, incorporando eventualmente componentes que ni siquiera han sido usados en un lenguaje de palabras y, acaso, no puedan *usarse* jamás.

Un análisis de los lenguajes morales supone, sin duda, un metalenguaje moral, a la manera como la gramática de un lenguaje L_k se lleva a cabo en el metalenguaje ML_k . Apelando a esta distinción, se trata de preservar la neutralidad (moral, axiológica) de la filosofía moral como meta-ética. Entre la ética y la meta-ética —se dice— no hay relaciones necesarias de carácter lógico: dos personas con convicciones éticas distintas podrían estar de acuerdo en sus concepciones meta-éticas.

Como *metaética*, la filosofía moral sería neutral. No valora ni prescribe normas, no es «edificante», no es «normativa». Tan sólo analiza y trata de esclarecer los usos y formas del lenguaje moral y normativo mediante un complejo sistema de «instrumentos» analíticos. Por ejemplo (como dice H. Albert en su artículo «Ética y Metaética», crítico él mismo ante las pretensiones de la filosofía analítica), para cada enunciado que se analice habrá que buscar la descripción de la situación a la que el enunciado hace referencia (es decir, su aspecto «frástico») y el tipo de relación que el enunciado guarda con esta situación que da el carácter al enunciado, su modo de validez (aspecto «neústico»). Distintos enunciados pueden tener un contenido frástico análogo, pero diferentes caracteres neústicos (como puedan serlo el carácter de *orden*, el de *deseo*, el de *predicción*, el de *pregunta*...).

El contenido frástico de la proposición: «El señor López firmando mañana el contrato» puede tener los siguientes neústicos:

Orden: «¡Señor López, firme mañana el contrato!».

Deseo: «¡Ojalá que el señor López firme mañana el contrato!».

Predicción: «El señor López firmará mañana el contrato».

Pregunta: «¿Firma el señor López mañana el contrato?».

Ahora bien, el análisis de los diferentes usos formales del lenguaje es, desde luego, tarea necesaria para la filosofía y habitualmente reconocida desde la tradición platónica, aristotélica o epicúrea (*Initium doctrinae sit consideratio nominis*, decía Epicteto). Pero el proyecto de llevar adelante el desarrollo de la filosofía moral como metaética es ante todas las cosas, antes que erróneo o estéril, confuso o equívoco, es un proyecto capaz de distorsionar y encubrir la verdadera problemática filosófica implicada por las normas éticas, morales o jurídicas. Ni siquiera habrá por qué esperar obtener del análisis de los enunciados criterios para determinar qué sean las normas éticas en cuanto contradistintas de las normas morales o de las meramente tecnológicas, políticas o deportivas. Y decimos esto sin necesidad de negar la utilidad de los análisis lingüísticos o su capacidad para instaurar una disciplina académica abierta ante un campo objetivo.

(1) Es confusa y equívoca la transposición de la distinción gramatical entre lenguaje y metalenguaje al terreno de la moral. Como prefijo, «meta» puede significar dos cosas muy diferentes, aunque muy ligadas:

- (a) Re-flexión o re-exposición del «lenguaje objeto» que no quiere desbordar su estricto ámbito si ello fuera posible. Es el sentido del metalenguaje gramatical cuando la gramática se entiende como descripción exhaustiva de términos relaciones y operaciones immanentes a la lengua objeto.
- (b) Regresión (o *progressus*) hacia los componentes implícitos que actúan en el lenguaje pero que no son lingüísticos sino extralingüísticos. Es el sentido que tiene el prefijo «meta» en «meta-física».

(2) Es confusa la reducción lingüística de las tareas de la filosofía moral a términos de una metaética.

Podría afirmarse que la transposición (1), proporcionada por muchos cultivadores de la filosofía analítica de la moralidad, es fuente de confusiones y equívocos que llegan a un nivel de tosquedad e ignorancia tales que difícilmente pueden justificarse cuando contamos con una tan larga tradición especulativa. Por su parte la reducción lingüística (2), en tanto se basa, desde luego, en la presencia real de la actividad lingüística en la vida moral, ofrece un campo muy abundante para la realización del proyecto, que puede alcanzar niveles muy elevados de refinamiento en las técnicas de distinciones y subdistinciones «escolásticas»: las suficientes para enmascarar la tosquedad antes denunciada, pero también las necesarias para distorsionar la pro-

blemática filosófica efectiva. No pretendemos, con todo, descalificar en su conjunto los trabajos de la «escuela analítica» en el campo de la moral, puesto que cabría interpretar la transposición y reducción consiguiente de la que hemos hablado, como una suerte de «experimento mental» del que siempre cabe extraer resultados interesantes, incluyendo el eventual resultado negativo del experimento mismo.

En efecto, lo que hemos llamado «transposición» se apoya en una supuesta correspondencia entre el par *lenguaje/metalinguaje* de la lingüística y determinadas oposiciones dadas en el campo moral. ¿Cuáles? Las más frecuentes (por su analogía con distinciones dadas en otros campos gnoseológicos) son las que ponen frente a frente al «saber mundano» y al «saber científico», por un lado, al «saber científico» y al «saber filosófico» por otro y, en tercer lugar, al «saber mundano» y al «saber filosófico». La «vida moral» de una sociedad determinada (por la Etnología, o por la Historia) incluye, sin duda, algún lenguaje característico, integrado, por lo demás, en el lenguaje común y en otros lenguajes especializados, porque este lenguaje está relacionado con significaciones muy diversas, políticas, religiosas o tecnológicas. Si el lenguaje de la vida moral «mundana» (el lenguaje moral de una sociedad musulmana o cristiana medieval) se interpreta como *lenguaje-objeto*, entonces una disciplina filológica que tome como campo de investigación a esos lenguajes morales ordinarios podría ser considerada como un metalinguaje; por tanto, como una meta-ética. Pero no necesariamente como una filosofía, siempre que reconozcamos que cabe hablar de «ciencias de la moral» no filosóficas tales como la «Etnología», la «Psicología», la «Filología» o la «Sociología» de la moral.

Desde una gnoseología «descripcionista» (que es la del positivismo, incluyendo en él la fenomenología de Husserl, en tanto pretendía ser una «mera descripción de vivencias de la conciencia pura» y recordaba su condición de «verdadera ciencia positiva»), las «ciencias morales positivas» se concebirán como el contenido mismo de la ética o moral descriptiva. Pero la teoría descripcionista de la ciencia es una gnoseología muy discutible. Las ciencias morales o gramaticales describen estructuras que contienen, a su vez, gramáticas éticas o lingüísticas y difícilmente puede entenderse cómo sea posible «describir» tales estructuras prescindiendo de todo sistema constructivo metalingüístico. En el caso de las ciencias morales, es también prácticamente imposible comprender cómo puedan describirse los «hechos normativos» (como llamó Durkheim a los contenidos a los que se refieren las ciencias morales) sin reconocer que tales «hechos» han de estar incluidos, a su vez, en la jurisdicción de algunas de las normas descritas capaces de afectar al propio sujeto gnoseológico empeñado en la tarea de describirlas. En todo caso, es gratuito dar por supuesto que las ciencias morales –al igual que las ciencias de la religión o que las ciencias políticas– sean ciencias en un sentido pleno.

Si tomamos, como condición necesaria de plenitud científica, la capacidad de rebasar el campo fenoménico para alcanzar el nivel de una estructuración esencial (la que en el campo de la Química, por ejemplo, correspondería al sistema periódico de los elementos) habría que concluir que las ciencias morales no alcanzan este nivel, aunque sí habrían de alcanzar el nivel de las «estructuras fenoménicas» (como puedan serlo aquellas estructuras algebraicas del parentesco elemental –que son es-

estructuras normativas— que Weyl ofrece, en «metalenguaje matemático», en la obra de Lévi-Strauss, *Estructuras elementales de parentesco*). Las ciencias morales fenomenológicas —consideradas en función de la tabla anterior— se corresponderían, por tanto, con la primera fila, con los cuadros (1) y (3). Esta fila contiene disciplinas que pueden considerarse como «metalenguajes» de lenguajes dados en el campo moral. Pero no por ello habría que concluir que la segunda fila de la tabla se corresponda con la llamada «filosofía moral» (como metalenguaje interpretativo o hermenéutico de orden superior al metalenguaje descriptivo) puesto que también esta fila segunda puede contener a investigaciones científicas de índole etnológica, psicológica o sociológica. La tabla de referencia no puede utilizarse para diferenciar la ciencia de la filosofía, pues esta distinción se forma en otros contextos. La perspectiva de la filosofía moral, sin embargo, en la medida en que quiera mantenerse como saber «de segundo grado» en contacto con las ciencias positivas, tendrá que incorporar los diferentes cuadros (en realidad todos) por los que pueden discurrir las ciencias positivas, aunque desde otros puntos de vista; en particular, desde el punto de vista del *regressus* de las ciencias morales a la vida moral, en tanto ella incluye también, de algún modo, a la misma racionalidad filosófica (desde este punto de vista la «neutralidad axiológica» de la filosofía es un simple deseo utópico).

En cualquier caso, es un absurdo tratar de representarse el lenguaje objeto moral, el metalenguaje descriptivo (*ética descriptiva* o *científica*) y el metalenguaje interpretativo (*metaética* o *filosofía*) como si fuesen tres capas dadas de manera sucesiva. En realidad, estas capas dejan de serlo desde el momento en que advertimos su mutua interacción e implicación. Los lingüistas, como Jakobson, han subrayado, en los lenguajes de palabras «mundanos» ordinarios, la presencia ineludible de una «función gramatical», metalingüística por tanto, al margen de la cual la actividad lingüística «primaria» sería imposible.

Para referirnos a lo que hemos llamado «reducción lingüística» de la filosofía moral, es preciso denunciar las profundas distorsiones que una tal reducción determina en el propio campo de la moral y no ya sólo en su relación con las tareas de la filosofía. No puede darse por supuesto, en efecto, que no hayan de producirse distorsiones graves como consecuencia de la prescripción de recluir a la filosofía en las tareas de un metalenguaje (metaética) interpretativo (hermenéutico) de lenguajes morales-objeto. La principal distorsión tomará aquí la forma de una transformación de la filosofía en filología —en cuanto esta disciplina se contradistingue de la gramática—, dado que la filología es la disciplina que ha acumulado por tradición —desconocida por un diletante como lo era Wittgenstein— las más refinadas técnicas de la interpretación lingüística. Por ello la filología no puede faltar en el «análisis de los usos y juegos lingüísticos». Lo que suele ocurrir es que los llamados filósofos analíticos practican una suerte de filología-ficción que sólo de vez en cuando coincidirá con los resultados de la filología positiva.

Pero la distorsión más importante, derivada de la concepción de la filosofía moral como metaética, tiene lugar en el campo mismo de la moralidad y ello debido, sencillamente, a la circunstancia de que la moralidad, en sentido lato (ética, moral, derecho), no puede ser reducida a sus componentes lingüísticos, aunque

estos sean, sin duda, esenciales. Comporta también operaciones, estructuras sociales, económicas o políticas. El lenguaje es, sin duda, un componente interno de la vida moral que está intercalado en todo su campo, a la manera como las conexiones eléctricas son componentes internos del automóvil, que no podría funcionar sin ellas. Por consiguiente, siempre puede tomarse como una «plataforma de acceso» a la vida moral, que desborda ampliamente el recinto ocupado por la propia plataforma. Ahora bien, cabría proyectar, como «experimento mental» interesante, el análisis del automóvil en términos de un puro sistema eléctrico. Este proyecto obligaría, para poder incorporar los procesos termodinámicos y mecánicos, psicológicos y sociales que hacen posible la realidad de un «automóvil en marcha», a habilitar conceptos nuevos capaces de reconducir todos los componentes extra-eléctricos, al plano del «lenguaje electrotécnico», a formular distinciones sutiles que sean capaces de reproducir, desde la perspectiva electrotécnica (oblicua a la termodinámica, a la mecánica, a la sociología), las distinciones termodinámicas o mecánicas... pertinentes. *Mutatis mutandis*, un «experimento mental» semejante, en el mejor de los casos, es el que se desprendería del proyecto de una filosofía moral como metaética, como análisis metalingüístico del mundo moral reducido a la condición de un lenguaje moral.

III. Tratamiento filosófico de la moralidad: tipología de las cuestiones que la moralidad plantea al análisis filosófico.

1. La «filosofía moral» presupone la moral (o la ética), pero también la ética (o la moral) constituyen de algún modo una filosofía.

De lo que hemos dicho se deduce que *no podemos*, desde luego, *asignar a la filosofía la misión de instaurar la conciencia moral*, como tampoco podemos asignar a la gramática la misión de crear el lenguaje. Todo tratamiento filosófico de la moral presupone ya *en marcha* el juicio moral, el razonamiento moral, en los individuos a quienes se dirige y, en este sentido, no puede tener la pretensión de ser *edificante*. De aquí podría sacarse una conclusión equivocada: que el tratamiento filosófico de las cuestiones morales es superfluo; que la *filosofía moral*, a lo sumo, es asunto de especialistas. Lo importante sería cultivar, con autonomía o independencia de toda problemática filosófica, el juicio o el razonamiento moral; un tal cultivo debería ser el objetivo de la disciplina moral en la escuela. Una disciplina que tendría que mantenerse enteramente desligada de la filosofía, a la manera como le ocurre, por ejemplo, a la Geometría.

Una tal conclusión estaría totalmente equivocada. Primero porque, si efectivamente suponemos que el juicio moral está ya «en marcha», no hay mayor razón para pensar que va a desarrollarse en el aula de filosofía peor que en cualquier otro lugar de la vida pública o privada —en la plaza, en la fábrica, en la casa—. Se-

gundo, porque precisamente el cultivo explícito del juicio o razonamiento moral, dada la naturaleza de sus contenidos, requiere el enfrentamiento con múltiples *Ideas* y, por tanto, un tratamiento filosófico. La consideración de las diversas alternativas con las que debe enfrentarse el juicio moral o ético, en el momento en que comienza a tomar la forma de un debate argumentado, ya constituye un ejercicio filosófico, de mayor o menor altura o profundidad.

Sólo de un modo muy genérico cabe comparar el juicio moral con el juicio geométrico. Concedamos que el «juicio geométrico» puede educarse y formarse sin la ayuda de la filosofía geométrica. Pero el juicio moral o ético está cruzado por *Ideas* (*justicia, libertad, deber, felicidad, &c.*) que interfieren en él de modo muy distinto al que puede tener lugar en el juicio geométrico. Muchas veces estas ideas y sus desarrollos bloquean la adecuada formación del juicio moral, actuando como prejuicios; será necesario, en estos casos, proceder al análisis de tales ideas, no ya tanto para instaurar el juicio o el razonamiento moral cuanto para «desbloquearlo» (y aquí la filosofía moral ejerce la labor de una *catarsis* del razonamiento moral). En su misma «autonomía» cuando la formación ética se hace filosófica. Además, muchas escuelas filosóficas (estoicos, epicúreos) defendieron también la proposición recíproca, al afirmar que la verdadera filosofía es precisamente la filosofía moral, en cuanto núcleo de la filosofía práctica.

2. *La filosofía moral (o ética) no tiene fuentes diferentes de las que emanan de los mismos juicios o conductas éticas o morales de los hombres.*

El conocimiento filosófico no tiene, en todo caso, fuentes distintas de las que tiene el conocimiento mundano o científico ni, por tanto, han de esperarse de «la filosofía» descubrimientos inauditos acerca de la moralidad. La filosofía moral no comporta saberes acerca de materias insospechadas, a la manera como la Astronomía descubre galaxias totalmente desconocidas o la Física nuclear partículas elementales de comportamientos sorprendentes. El conocimiento filosófico lo entendemos como un conocimiento de segundo grado, por relación al conocimiento mundano o al científico y, por tanto, no debe hacerse consistir en *ir más allá, en saber más*, cuanto en *saber de otro modo*. Un modo que podemos caracterizar como *crítico-sistemático*. En efecto, él tiene que reanalizar los saberes mundanos y científicos confrontados, tiene que hacer balance, tiene que *reflexionar* sistemáticamente sobre ellos (la *reflexión* no tiene aquí, pues, un sentido psicológico sino lógico, el sentido de saber de «segundo grado») para tratar de determinar la estructura interna del mundo moral, sus límites, la comparación de los diversos códigos morales en cuanto a su valor último, su razón de ser. En cierto modo, cabría afirmar que la filosofía de la moralidad, en tanto que es un saber crítico, acaso termina *sabiendo menos* de lo que cree saber sobre la moral el conocimiento mundano o el científico enciclopédico; en todo caso, muchos de los conocimientos científicos o mundanos sobre la moral no son, propiamente, conocimientos que puedan ir referidos formalmente a la moral.

3. Comparación del tratamiento filosófico de las cuestiones morales con el tratamiento científico o mundano de las mismas.

Pero el *método crítico-sistemático* del análisis filosófico tampoco podría ser radicalmente distinto de los métodos científicos o de los modos de conocimiento mundanos. Participa de ambos y si nos apurasen, a efectos de una determinación coordinativa, acaso pudiéramos señalar estas analogías y estas diferencias:

- a) Con el *método científico* (cuyos resultados habrá de tener en cuenta el análisis filosófico, aunque críticamente) comparte las preocupaciones críticas de naturaleza gnoseológica, las distinciones entre los marcos *emic* y *etic* de la interpretación fenomenológica, el interés por las explicaciones funcionales o causales.
- b) Pero con el *saber mundano* comparte la necesidad de *juzgar* moralmente, de llevar adelante no sólo la crítica gnoseológica, sino la crítica moral, que incluye prudencia, es decir, que *valora* moralmente, que se compromete y toma partido o, en el límite, concluye acaso que no hay ningún motivo racional para tomar partido (escepticismo moral). En ningún caso se abstiene metódicamente (especulativamente) de cualquier toma de partido, como hace el método científico. En este sentido, la filosofía moral recupera el contacto con la vida moral mundana, sin perjuicio de llevar adelante su proceso crítico de sistematización, de comparación y de creciente pérdida de la *ingenuidad*.

4. Las innumerables cuestiones características que constituyen la filosofía moral o ética pueden agruparse en cuatro tipos generales.

Ateniéndonos a la doctrina expuesta sobre las cuatro perspectivas gnoseológicas desde las cuales puede ser considerada la «moralidad», podríamos clasificar las cuestiones filosóficas, en tanto ellas vuelven sobre la misma materia científica y mundana, en estos cuatro tipos:

- (1) El primero corresponderá al que pudiéramos llamar «grupo de las *cuestiones fenomenológico-hermenéuticas*». En efecto, se trata de considerar los mismos fenómenos morales, descritos por las ciencias morales (etnológicas-lingüísticas), en sentido hermenéutico, es decir, interpretando los fenómenos descritos a la luz de las Ideas morales que pueden suponerse actuando implícitamente, incluso en los mismos científicos. Por ejemplo, cuando un etnólogo describe el comportamiento moral de una sociedad en un capítulo distinto del que dedica al comportamiento religioso, es evidente que está utilizando una Idea de moralidad y una Idea de religión determinadas; la filosofía es ahora crítica de las ciencias morales, de las cuales toma, sin embargo, sus datos.

- (2) *Cuestiones de fundamentación*, que corresponden a análisis causales (sociológicos, funcionales) de las ciencias morales, o a la ideología etiológica de la moral mundana (por ejemplo: «las leyes morales obligan porque son mandamientos revelados por Dios a Moisés»). Ahora bien, las ciencias sociales o históricas, al ofrecer sus análisis causales, no pretenden juzgar moralmente, es decir, *justificar* o *condenar* (valorar, estimar) sino solamente *explicar* (si los cartagineses, según Diodoro Sículo, consideraban como una norma moral el sacrificio de los niños a Tanit o Baal Hammon, el científico tratará de explicar esta costumbre, supuesto que la información de Diodoro sea fiable, como un medio de control de la población –lo que requerirá investigaciones demográficas precisas, ecológicas, &c.– o por cualquier otra hipótesis). Pero la fundamentación filosófica tendrá que juzgar a partir de los fundamentos transcendentales de la moral (que envuelven al propio filósofo moral) y no meramente a partir de fundamentos sociológicos o psicológicos; tendrá que establecer si estos fundamentos permiten «tomar partido», lo que implicará un tratamiento histórico del desarrollo de la moral. En todos los casos la filosofía se diferenciará también del conocimiento mundano en sus procedimientos dialéctico-sistemáticos.
- (3) *Cuestiones fenomenológico-críticas*, es decir, suscitadas por el análisis de normas mundanas (recogidas por los científicos o tomadas directamente de la realidad social o política) constitutivos de cada código moral, lo que comporta análisis comparativo crítico de diversos códigos y, muy especialmente, de la casuística moral. Cada «caso de moral» habrá de ser insertado en un escenario fenomenológico muy preciso.
- (4) *Cuestiones de axiomática*, relativas al código moral, al análisis de sus principios implícitos, a la sistemática de las virtudes morales, a su coordinación con otras normativas, al orden eventual de las diferentes normas, &c.

Las cuestiones filosóficas clasificadas en estos cuatro grupos están *entretnejidas* y desde cada una de ellas podemos pasar a las otras, directa o indirectamente. Pero esto no excluye la posibilidad de distinguir objetivamente los diferentes grupos o tipos de cuestiones morales y, sobre todo, la posibilidad de que una determinada filosofía moral prefiera plantear las cuestiones morales a partir de algún aspecto más bien que a partir de otros. La *Ética* de Espinosa, como la *Filosofía del Espíritu* de Hegel (que contiene una filosofía moral), podrían ser presentadas como filosofías fenomenológicas (el mismo Hegel dice que no quiere ser edificante); en cambio, la *Crítica de la razón práctica* kantiana se habría atenido, ante todo, a las cuestiones de fundamentación. Los *Diálogos* de Platón, de contenido moral, podrían verse como diálogos fenomenológico-críticos, mientras que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles se movería, ante todo, en el terreno axiomático, como una teoría (según principios) de las virtudes.

En lo sucesivo, y a efectos de la composición de este libro, escogeremos la perspectiva de la *fundamentación* (la que corresponde a la segunda de las cuatro señaladas), sobre todo en aquellos aspectos en los que interseca con la *perspectiva sistemática* (la que corresponde a la cuarta de las representadas en la tabla).

TRATADO DE ETOLOGÍA



TRATADO DE ÉTICA



Dos disciplinas profundamente entrecruzadas: la Etología y la Ética. Por de pronto, la raíz de sus respectivos nombres (*ethos* = carácter, actitud vital) es la misma (en el libro de Alberto Hidalgo Tuñón, *¿Qué es esa cosa llamada ética?*, Cives, Madrid 1994, encontrará el lector un fino análisis de esta etimología).

Sin embargo, la Etología y la Ética no se confunden, a pesar de que algunos pretenden *reducir* la ética a la condición de capítulo particular de la etología. Un capítulo que no tendría, es cierto, por qué borrar las características específicas de la ética humana (reduciéndolas a la condición de meras reiteraciones o caracteres subgenéricos de los primates), como tampoco la etología de las aves tiene por qué borrar las diferencias características de su conducta respecto de la de los peces. Por el contrario, la etología, sin perjuicio de establecer leyes genéricas o comunes a la conducta de todos los animales (por ejemplo, el SGA de Selye), se preocupa en determinar las leyes específicas de cada especie animal. Las leyes características de una especie, en tanto se consideran en el conjunto de las demás especies del género, constituyen las propiedades cogenéricas de esa especie. Desde este punto de vista las leyes específicas de una especie E_x respecto del género G , aunque irreductibles a las de E_q son cogenéricas con ellas en G , es decir, no autorizan a poner a la especie E_x de G fuera del «género» animal. ¿Podría concluirse, por tanto, que la Ética es una parte de la Etología, una Etología específica, sin duda (Etología humana), pero cogenérica con la Etología de las aves o con la de los insectos? No, porque sin perjuicio de reconocer incluso la realidad de muchos rasgos subgenéricos en la conducta humana (respecto de los primates, mamíferos, reptiles, peces, &c.) también hay que tener en cuenta que las «leyes de la Ética» son, respecto de las leyes etológicas, no sólo cogenéricas, sino transgenéricas. La Ética se refiere a la persona humana (a su *praxis*) más que al individuo humano (a su *conducta*). Las virtudes o los vicios éticos sólo pueden configurarse tras un largo proceso social e histórico que sitúa a los hombres en un plano definido a escala distinta del plano en el que actúan los animales. Por ejemplo, ningún animal puede influir en la conducta de otros animales de su especie al cabo de dos mil quinientos años de su muerte, como influye, por ejemplo, Platón, a través de sus libros, sobre los hombres de hoy. La praxis ética no es, por tanto, un caso particular (subgenérico o cogenérico) de la conducta etológica, aunque únicamente puede desarrollarse a través de las leyes etológicas de esta conducta.

IV. La cuestión de la fundamentación de la moral: formalismo moral y materialismo moral.

1. La distinción entre formalismo y materialismo en filosofía moral.

La distinción entre *formalismo* y *materialismo* en la moral o en la ética fue propuesta por Max Scheler en su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (*Der Formalismus in der Ethik und die materialen Wertethik*, 1913; traducida por Hilario Rodríguez Sanz al español bajo el título *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*; nueva edición corregida en Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires 1948, 2 tomos). Esta distinción discrimina las filosofías de la moralidad en función de los diferentes fundamentos que cabe atribuir a la moral o a la ética. La distinción propuesta por Scheler era, por lo demás, una generalización de la distinción propuesta por Kant entre la *materia* y la *forma* de la «facultad de desear». Pero Kant entendía la materia en el sentido subjetivo (inmanente al sujeto deseante) que afecta a cualquier objeto empírico que pueda ser apetecido por la facultad de desear regulada por el *principio del placer*, de la felicidad subjetiva ligada a la consecución del acto. Kant llama *imperativos*, y no meras *máximas* (reglas subjetivas que puedan estipularse arbitrariamente por la facultad de desear), a las reglas objetivas que, en cuanto deberes, obligan a una acción, mejor que a otra. Pero Kant advierte que cuando los imperativos son las reglas que la voluntad reconoce como necesarias para conseguir la materia previamente deseada, habrán de considerarse como *imperativos hipotéticos* (la materia deseada es la condición o la hipótesis) y, por tanto, carentes de significado moral. Constituyen un simple episodio de la concatenación causal material y, por tanto, a través de ellos no podremos encontrarnos con una verdadera autonomía moral, puesto que ahora la voluntad se determina por una regla que, en realidad, viene impuesta por una materia empírica. Para que la regla se convierta en ley moral —dice Kant— la voluntad habrá de limitarse a suponerse a sí misma, es decir, habrá de eliminar toda materia y actuar en virtud de su propia forma, a saber, la universalidad y la necesidad de su mandato: ahora podremos considerarnos delante de los *imperativos categóricos* de la libertad. El imperativo categórico kantiano («obra de tal modo que la *máxima* de tu acción pueda valer como *ley moral*») elimina toda materia subjetiva y se presenta, por tanto, como un imperativo formal.

Max Scheler, que considera correcta la distinción formulada por Kant, en cuanto opone imperativos categóricos a imperativos hipotéticos, subraya, sin embargo, la *presencia necesaria de una materia en todo acto de desear*, pues sin materia alguna el acto de desear sería vacío; si bien concede a Kant que tal materia no debe ser subjetiva y señala a otras materias, no subjetivas, sino objetivas (no inmanentes, sino trascendentes), como determinantes adecuados de la acción moral. Distingue, por ello, en general, las *éticas formales* (formalistas) de las *éticas materiales* (materialistas). Es una distinción certera y ello explica su éxito.

Pero, con todo, nos parece que la distinción, en la forma dicotómica que le imprimió Max Scheler, no recoge todos los tipos posibles de respuestas a la cuestión de la fundamentación de la moral sino que, más bien, recoge los dos *tipos límite* de respuestas posibles. Hay que agregar, en efecto, otras dos, a saber: la respuesta negativa –la que niega tanto el fundamento formal como el material– y la respuesta afirmativa –es decir, la que establece la naturaleza, a la vez formal y material, del fundamento de la moral (porque reconstruye la distinción materia y forma de otro modo). Habría, según esto, cuatro tipos de respuestas posibles a la cuestión de la fundamentación de la moral:

- (1) El *positivismo moral*: la moralidad no tiene un fundamento ni formal ni material transcendental, sino factual, positivo.
- (2) El *materialismo moral*: la moralidad tiene un fundamento material transcendental.
- (3) El *formalismo moral*: la moralidad tiene un fundamento formal transcendental, *a priori*.
- (4) El *materialismo formalista*: la moralidad tiene un fundamento tal, que es, a la vez, material y formal-transcendental.

En esta sección nos ocuparemos, aunque sumariamente, de los tres primeros tipos de fundamentación de la moral.

2. *El positivismo moral o ético.*

El *positivismo moral* se manifiesta escéptico ante cualquier tesis que defienda la naturaleza transcendental de la moralidad. La moralidad de un individuo o la de un pueblo es tan sólo un hecho (normativo) cuyas causas o fundamentos habrá que buscarlas en el terreno empírico de la Antropología funcionalista (la norma de la poligamia será moralmente buena en determinadas sociedades de agricultores-ganaderos), de la Sociología o de la Psicología; aun cuando, en realidad, también podrían considerarse como positivistas aquellas respuestas fideístas que acuden a algún mandato *positivo* (que se supone dado históricamente) emanado de una causa transcendente, para encontrar en él la fundamentación última de la moral. Así, algunos teólogos judíos, cristianos o musulmanes defienden la tesis de que la moralidad sólo es posible a partir de la fe en los mandamientos o imperativos revelados por Moisés, Jesús o Mahoma, considerando esta revelación como un *hecho positivo*, aunque transcendente; en realidad (en la opinión de los teólogos «voluntaristas») externo a la misma conciencia humana, no vinculado transcendentalmente a ella, puesto que Dios podría cambiar las normas morales en virtud de su libérrima voluntad (no sometida a la «lógica de los hombres»). Guillermo de Occam llegó a sostener la tesis de que si consideramos bueno no matar o no mentir es porque Dios nos lo ha mandado así por Moisés; pero si Dios nos hubiese mandado matar (como en una ocasión mandó a Abraham sacrificar a su hijo

Isaac) sería moralmente bueno el asesinato. Importa, en este contexto, destacar hasta qué punto la fundamentación *teológico-positiva* de la moral es filosóficamente (gnoseológicamente) equivalente a la fundamentación *científico-positiva* de la misma (aunque ésta sea, por su contenido, tan distinta de aquélla). Cuando algunos sofistas griegos (Critias, por ejemplo) sostuvieron que el fundamento de la moral era el poder del más fuerte, no estaban muy lejos, cuanto al fundamento, de Occam, que también apelaba a un Dios todopoderoso. Entiéndase que *los más fuertes* pueden ser los grupos constituidos por los más débiles, siempre que sean los más numerosos; para decirlo en terminología de Nietzsche, el *rebaño*. La moral burguesa, que es la moral del resentimiento, dice Nietzsche, tendría su fundamento en el «rebaño». (Habría que distinguir, en todo caso, una «moral de los señores» y una «moral de los esclavos».)

Con frecuencia, el positivismo moral tomará la forma de un *relativismo moral*. La moral cambiará según las condiciones empíricas que la determinan. El *pragmatismo* también equivale muchas veces (según el alcance que se le atribuya) a una negación de todo fundamento transcendental de la moral.

La principal dificultad con la que se encuentra el positivismo moral, desde el punto de vista filosófico, es precisamente la de no ofrecer ningún fundamento específico de la moral. Propiamente, el positivismo sólo alcanza su significado filosófico en cuanto se presenta como una *crítica negativa* de las demás fundamentaciones filosóficas de la moral; pero entonces el positivismo moral se hace equivalente en la práctica a un *amoralismo transcendental*. Lo que ocurre es que muy pocas veces este amoralismo se atreve a presentarse como tal, y prefiere manifestarse como positivismo teológico o científico, como crítica de la filosofía moral. Esto explicaría el significado filosófico de las tesis de Nietzsche sobre la moral. Nietzsche habría sido uno de los pocos pensadores que habría formulado la tesis de que la moral, cuando tiene como único fundamento determinaciones positivas, no es moral: el superhombre estará *más allá del bien y del mal* y su conducta ya no podrá ser llamada conducta moral. La moral sería propiamente una categoría que habría que circunscribir a la sociedad burguesa.

3. *El materialismo moral o ético.*

La expresión *materialismo moral* puede ser utilizada como nombre de una familia de concepciones filosóficas acerca del fundamento de la moralidad que, aunque muy distintas y aun contrapuestas entre sí, convienen en apelar a determinados contenidos *materiales* como a los verdaderos criterios que determinan, o bien a la conducta moral (obligándola específicamente, como causas morales, en una dirección incluso necesaria o no libre) o bien al juicio moral (obligando a la *conciencia moral* a diferenciar la bondad o maldad de tales contenidos, pero sin que este juicio obligue físicamente o psicológicamente a una acción más bien que a otra, según la famosa fórmula de Ovidio –*Metamorfosis* VII, 20-21–: *Video meliora proboque, deteriora sequor*). En este sentido, el positivismo moral guarda

cierta afinidad con el materialismo (cuando pone también algún contenido positivo como motivo o razón de la conducta o juicio ético) pero se diferencia de él en que el positivismo no considera el contenido determinante como específico de la conducta o del juicio ético o moral, ni, menos aún, como transcendental. En cambio, el materialismo moral pone en determinados contenidos específicos, dados objetivamente, la raíz de la moralidad y del acto o juicio moral. Según esto, para el materialismo moral, la conducta, la voluntad o el juicio es ético o moral (bueno o malo, recto o erróneo) precisamente cuando se ajusta a determinados contenidos materiales, que desempeñan la función de normas de la bondad o de la maldad ética o moral. Estos contenidos materiales, en tanto se consideran como contrapuestos de algún modo (el modo de Kant o el modo de Scheler) a la forma transcendental misma de la moralidad, podrán presentársenos, bien sea como si fueran inmanentes, bien sea como si fueran transcendentales a la subjetividad (tomada como referencia).

Por lo demás, los *contenidos* propuestos como normas o *fuentes materiales* de la moralidad han sido muy variados. En todo caso, no han sido siempre contenidos materiales corpóreos (*primogénicos*). Los materiales o contenidos (inmanentes o transcendentales) propuestos como fundamentos transcendentales de la moralidad se toman, unas veces, de la subjetividad psicológica (los consideraremos como contenidos *segundogénicos*) y, otras veces, de la materialidad ideal (*terciogénica*). Podemos, según esto, distinguir tres tipos de materialismo moral:

(1) El *materialismo moral*, según la primera especificación, es un materialismo primogénico, un *materialismo corpóreo*. Lo bueno y lo malo moral se identificarán ahora, por ejemplo, con la salud biológica del animal humano, o con las riquezas exteriores del ciudadano o con cualquier otra disposición de naturaleza física. El hombre moralmente bueno será lo mismo que el hombre moralmente sano; el bien es la salud (en el sentido médico) y el mal es la enfermedad: el delincuente sería, en realidad un enfermo; el malvado sería también un enfermo. La ética será la «medicina del alma» y el alma no otra cosa sino la armonía entre las partes del organismo. Estas ideas fueron ampliamente discutidas en los círculos hipocráticos y socráticos en la antigüedad y de ellas nos da testimonio el *Gorgias* de Platón o la *Ética a Eudemo* de Aristóteles; pero también estas ideas fueron resucitadas en la Europa del nazismo.

Para citar otro ejemplo de fundamentación materialista «primogénica» de la ética o de la moral nos referiremos a la curiosa teoría del físico W. Ostwald, quien ponía, como fundamento y canon objetivo de la ética (o de la moral), a la «ley entrópica de la energía», alegando que, puesto que las transformaciones de la energía en el Universo suponen siempre una degradación de la misma, en forma de energía calorífica irrecuperable, será buena toda acción humana (individual o social) que comporte un ahorro de la energía transformable.

(2) El *materialismo moral*, según una segunda especificación, apela a ciertos contenidos psicológicos como canones materiales de la moralidad que giran

todos ellos en torno a la idea de la felicidad, entendida en sentido psicológico (puesto que la *felicidad* tiene también un sentido político, el *bienestar económico* o el equilibrio social, compatible con la infelicidad personal de los ciudadanos). El placer, principalmente, la tranquilidad, o acaso simplemente la falta de dolor (la *aponía*, o la *anestesia*) son también propuestos muchas veces como contenidos materiales del bien ético o moral.

La ética epicúrea es una ética material, aunque no en un sentido primogénico, sino más bien en un sentido psicológico, pero no empírico. En efecto, ella tiene en cuenta la dimensión temporal de un *ego corpóreo* (una «esfera» finita, limitada en el espacio por la piel y en el tiempo por el nacimiento y la muerte) como lugar en el que ha de hacerse el cálculo ético, la prudencia que nos enseña a obtener en la vida el máximo global de placeres y el mínimo de dolores. El epicureísmo es, por ello, un *eudemonismo*, no un *hedonismo*, si éste se entiende como la defensa del placer instantáneo (la moral de Aristipo y los cirenaicos, la moral del *carpe diem*).

Pero el materialismo ético segundogenérico no es necesariamente *egoísta*, puede ser *altruista*. Más aún, el altruismo ético puede muchas veces reducirse a la condición de un materialismo segundogenérico, si como canon de la moralidad se toma la felicidad de los demás, la acción encaminada a producir el máximo placer en los otros (en el sentido de la «aritmética del placer» de Jeremías Bentham). El altruismo podrá considerarse como inmoral (incluso como indecente) el ideal moral de la felicidad individual, sustituyendo este ideal egoísta por la felicidad de los demás (vecinos, amigos); pero no por ello deja de ser material este ideal altruista. El eudemonismo metafísico o teológico que pone en Dios el canon supremo de la bondad, en la medida en que Dios se concibe como el dispensador de una felicidad eterna —*el cielo que me tienes prometido*—, es también un materialismo moral segundogenérico, un egoísmo de tipo metafísico; pero también puede tomar la forma de un materialismo altruista cuando la consideración del *Dios sacrificado*, *de su cuerpo escarnecido*, se convierte en motor de la acción moral.

La ambigüedad, en este terreno, es casi consustancial. Según Max Weber el protestantismo, especialmente su versión calvinista, inclinó a los «hombres de fe» de la época moderna (comerciantes, empresarios, &c.) a cumplir lealmente sus contratos, a trabajar «a conciencia», ofreciendo mercancías auténticas, a reinvertir las ganancias obtenidas en el propio negocio a fin de verificar si Dios los había efectivamente «elegido», sobre el supuesto de que el éxito en los negocios constituía la prueba (una suerte de «ordalía») del favor divino. De este modo se habría ido conformando una característica *ética protestante*, cuya influencia en el desarrollo del capitalismo moderno habría sido decisiva. La ambigüedad estriba en la dificultad de deslindar si esta «ética de los negocios» hay que verla como una suerte de reconocimiento de la Gracia de Dios (como un *oración* del triunfador que, en lugar de envanecerse con sus triunfos, o de atesorar sus ganancias, sigue reinvirtiéndolas confiando en la ayuda divina, aunque arriesgándose continuamente) o bien si la apelación a la Gracia de Dios es sólo el revestimiento teológico de un cálculo tan certero como ramplón sobre la rentabilidad económica del comportamiento ético.

(3) La *versión terciogenérica del materialismo moral* es precisamente aquella de donde se tomó el nombre de materialismo moral: la teoría de los valores de Max Scheler (en su *Ética*, antes citada) y de Nicolai Hartmann (*Ethik*, Berlín 1926). Los valores son concebidos por esta escuela, la llamada *Axiología objetivista*, como esencias ideales; los valores no son seres, pero son absolutamente objetivos, como las relaciones geométricas (aunque los valores no son concebidos como relaciones sino como *esencias* axiológicas). Los valores (que tienen siempre una polaridad, positiva o negativa) no resultan de la abstracción de los bienes que los soportan, sino que se conciben como «cualidades» independientes, materiales, captadas por *intuiciones emocionales a priori*. Los valores son múltiples y forman reinos o esferas independientes que Ortega (en «¿Qué son los valores?», *Revista de Occidente*, 1923, inspirándose en Scheler) clasifica en cuatro órdenes (advuértase cómo en esta clasificación, los valores económicos que fueron el punto de partida de la teoría de los valores —en cierto modo, una generalización a otras esferas axiológicas de la teoría económica— aparecen reducidos a una subclase de los valores útiles):

- (a) Valores *útiles* (capaz/incapaz; caro/barato; abundante/escaso...).
- (b) Valores *vitales* (sano/enfermo; selecto/vulgar; fuerte/débil...).
- (c) Valores *espirituales*, que comprenden tres géneros:
 - 1. Valores *intelectuales* [lógicos] (exacto/aproximado, verdadero/falso...).
 - 2. Valores *morales* [incluyendo los éticos y los jurídicos] (bueno/malo, justo/injusto, leal/desleal...).
 - 3. Valores *estéticos* (bello/feo, gracioso/tosco...).
- (d) Valores *religiosos* (santo/profano, divino/demoníaco...).

Ahora bien, estos valores deben ser *realizados*, y al acto de realizarlos corresponderá otro valor. Aunque muchos autores sostuvieron que este «valor de realización» pertenece a la misma esfera a la que pertenece el valor realizado, sin embargo, Max Scheler definió la esfera de los valores morales precisamente en función de los valores que realizan o tienden a realizar la existencia o inexistencia de los demás valores. En este sentido, podríamos decir que los valores morales son *transcendentales* a los demás valores, teniendo además en cuenta que, según Scheler, hay una jerarquía *a priori* entre las especies de valores (por ejemplo, los valores espirituales serían superiores a los vitales y serán siempre preferidos axiológicamente, independientemente de que sean o no esquivados: es el *video meliora proboque, deteriora sequor*, antes citado, de Ovidio). Cabría definir entonces el ámbito de la moral diciendo que el acto de realización de un valor es bueno cuando este valor corresponde al que ha sido preferido y será malo en caso contrario. Así pues, tampoco la ética objetiva de los valores es una ética de bienes o de fines y en esto la *ética material axiológica coincide con el formalismo* de Kant. Pero mientras que Kant vinculaba la posibilidad de disociar el apriorismo

moral de los bienes respecto de los fines del formalismo, Scheler vincula el apriorismo al materialismo de los valores, que ya no se suponen ligados a la razón formalista sino a una intuición no racional, emocional.

En resumen, según la versión terciogenérica del materialismo moral, el deber moral o la norma moral no son previos o independientes de los valores morales: son los valores morales (que de algún modo son responsables de la realización de los demás valores) los verdaderos fundamentos que preceden al deber y lo condicionan. No es el sujeto moral o su libertad quien condiciona los valores, sino que son los valores los que condicionan al sujeto. Un valor no comienza a ser bueno porque lo quiero, o porque deseo realizarlo, sino que quiero realizarlo porque advierto que es bueno realizarlo, prefiriéndolo a otros con los cuales puede estar en conflicto. Lo que hace el sujeto moral o ético es descubrir valores, tomar conciencia de ellos. Y si, en un momento histórico dado, un conjunto de valores comienza a ser estimado, no es porque este conjunto haya sido creado *ex nihilo*—los valores serían intemporales e inespaciales— sino porque se encuentran situados en el lugar *hacia el cual se dirigen los ojos*. Un sujeto que no es capaz de intuir un valor es simplemente un sujeto ciego o daltónico ante los valores morales. Los juicios de valor serán distintos de los juicios de hecho: de las proposiciones en indicativo no cabrá inferir proposiciones en imperativo, ni del *ser factual*, el *deber ser* normativo.

Es interesante constatar que, aunque desde otras perspectivas, el *intuicionismo moral* de los axiólogos fue también defendido por G. Moore, considerado fundador de la llamada filosofía analítica anglosajona, en sus *Principia Ethica* (Londres 1903): Moore sostuvo la tesis de que *bueno*, en sentido moral, es una cualidad irreductible (como pueda serlo *amarillo* para el sentido de la vista) y que no cabe explicarlo por otras propiedades naturales (por ejemplo «bueno es lo que produce felicidad» o «lo que satisface la voluntad de Dios») como tampoco *amarillo* significa «lo que corresponde a una cierta vibración en la luz». Definir la bondad moral apelando a eventuales causas, propiedades o efectos naturales o sobrenaturales de lo bueno moral equivaldría a incurrir en lo que Moore llamó *falacia naturalista* (que se manifiesta sobre todo en la pretensión de reducir el *deber ser* al *ser*).

El materialismo moral es una concepción filosófica que se enfrenta al formalismo moral y que, por consiguiente, tiene que responder a las críticas y argumentos de éste. Por nuestra parte objetamos al materialismo moral, en cualquiera de sus formas expuestas, no ya su condición de materialismo, sino su insuficiencia, en el caso de que esa condición se dé al margen de su dimensión transcendental. No solamente el fundamento de la moral ha de ser material, sino que ha de ser también transcendental a las distintas partes de la materia; no basta con «contar» con una materialidad empírica o metafísica, aunque esta fuera la realidad misma de Dios. Podrá ser Dios un dispensador de felicidad universal, pero, para ser propuesto como fundamento de la moral, sería preciso no sólo probar su existencia, sino también su condición de «dispensador» efectivo de bienes o de valores. Aristóteles, que defendió la tesis de un Dios inmaterial

único, sin embargo negó que ese Dios conociera siquiera la existencia de los hombres.

Los valores, tal como son concebidos por la Axiología objetivista, podrán ser *esencias morales*, pero si son exteriores a los hombres, transcendentales a ellos ¿por qué habrían de imponérsenos como normas universales compatibles con la libertad? Además, no habría criterios, salvo muy alambicados, para distinguir los valores morales de los valores estéticos o de los valores religiosos. San Ignacio lavaba a su caballo para mayor gloria de Dios —la acción se presenta ahora en forma de religión (aun cuando paradójicamente, para los escolásticos, la religión natural era considerada, a su vez, como una virtud moral, parte de la virtud de la justicia)— mientras que Don Quijote limpiaba su caballo «porque estaba sucio». Ahora bien, este *bonum honestum* ¿no es lo mismo que un *pulchrum*?

La teoría de los valores, incluso la terminología de los valores, que había pasado a un segundo plano después de la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial (la idea de una «jerarquía de los valores» fue ampliamente utilizada por el nacionalsocialismo, en la Alemania de Hitler, y en España por José Antonio Primo de Rivera, que había definido al hombre, con fórmula scheleriana, como «portador de valores eternos»), ha experimentado un notable resurgimiento (en España y en otros países) en manos de los administradores de la educación pública en la última década del siglo que acaba. La «educación en valores» se ha convertido en el objetivo primordial (idéntico o paralelo al objetivo ético) que inspira las reformas pedagógicas en todos los campos. Estrechamente vinculado a este resurgimiento advertimos también el creciente interés por las técnicas de la «evaluación» (técnicas desarrolladas, en principio, en el terreno económico, comercial, militar, ecológico, &c., de los correspondientes proyectos o realizaciones de proyectos), puesto que las «técnicas de evaluación» implican, explícita o implícitamente, determinadas «tablas de valores».

No es difícil «justificar» la importancia concedida a la «educación en valores». Con este proyecto se sale al paso, sin duda:

- (1) De los planteamientos pretendidamente neutrales (axiológicamente neutros) de las tareas educativas: carece de sentido una actividad pedagógica, un plan de estudios, &c., de características estrictamente técnicas, como si la orientación «técnica» fuese algo posible al margen de los valores (la técnica, por sí misma, puede interpretarse como un valor positivo o negativo, como un contravalor).
- (2) Del supuesto (muy discutible, incluso erróneo) de que los valores «se manifiestan por sí mismos» y, por tanto, nadie necesita ser educado en ellos (las mismas concepciones intuicionistas de los valores no excluyen la idea de la necesidad de educar la intuición: aun cuando la estimación del valor de una sinfonía sea un proceso «intuitivo», nadie podría menospreciar la importancia de la «educación del gusto musical» como preparación para que pueda tener lugar la estimación adecuada).

Ahora bien, dicho esto, conviene advertir también algo sobre los peligros de la fórmula «educación en valores» cuando se utiliza sin más especificaciones, porque, en este caso, la fórmula puede comenzar a tener un uso ideológico encubierto. En efecto, la fórmula «educación en valores», cuando va referida globalmente a los valores, no puede menos sino confundirlos a todos, y por tanto equivale a una «legitimación» de algunos por el hecho de ser *valores*. (Un proceso análogo a lo que ocurre con el adjetivo *cultural*, utilizado confusivamente en sentido ponderativo: tanto las *Meninas* de Velázquez como la silla eléctrica son bienes culturales.) La «educación en valores» sólo tiene sentido cuando se da por supuesta una tabla de valores determinada, que está siempre, además, enfrentada, en todo o en parte, a otras tablas de valores. Pero si no se hace referencia a la tabla presupuesta (lo que implica, por tanto, referencia a las tablas opuestas) se estará sugiriendo que los valores de los que se habla son exentos y absolutos o, por el contrario, que todas las tablas de valores tienen el mismo peso (que son todas compatibles con todas, lo que se opone a la tesis de la jerarquía de los valores), y que son los «valores de la tolerancia» aquellos que se toman como referencia principal para la «educación en valores». Pero los valores se encuentran siempre en conflicto con otros valores, así como están en conflicto las diferentes maneras de establecer las jerarquías de valores: quien pone en el lugar más alto de la jerarquía a los valores nacionalistas (en nombre de los cuales el grupo terrorista asesina a quienes no comparten su tabla de valores) o a los valores «vitales» del racismo o de la xenofobia, no puede ser «tolerado» por quien considere que, por encima de los valores del nacionalismo, del racismo o de la xenofobia, están los valores éticos; quien pone en el lugar más alto de la jerarquía a los valores religioso-místicos, no puede ser «tolerado» por quien pone, si no en el lugar más alto de la jerarquía, sí por encima de los valores místicos, a los valores lógicos de verdad. Es muy probable que quien se guía por la fórmula «educación en valores» sobreentienda sencillamente valores situados en la zona neutra (para los grupos sociales implicados) de la tabla, tales como valores democráticos, valores o virtudes vitales de autoestima, &c. Pero aún en este caso será preciso explicitar estos sobreentendidos, puesto que la «educación en valores» sólo tiene sentido en función de la crítica de los valores opuestos, y de su «experimentación» como contravalores. La educación del gusto musical, la educación en valores musicales de determinado rango, implica la «experiencia» con la *materia* valiosa (pongamos por caso, el *Clavecín bien templado*) y la experiencia del aborrecimiento de los contravalores. No cabe una «tolerancia» con los contravalores, porque la tolerancia no puede confundirse con equiparación; a lo sumo, se practicará la tolerancia con los que «carecen de gusto», pero no con los valores que ellos estiman. Tampoco tiene sentido, como un valor, el «respeto» a las necesidades que urde un echador de cartas, un adivino, un clarividente, un «resucitado» o quien dice tener relaciones sexuales con un extraterrestre. Tanto más «respetaremos» su persona cuanto menos respetemos las necesidades que sostiene, es decir, cuando tratemos de «curarle» de ellas destruyendo sus valores mediante los valores opuestos.

4. El formalismo ético o moral.

El *formalismo moral* es la tesis que apela a la mera *forma de la ley moral*, una vez evacuada toda materia, como único fundamento transcendental y *a priori* de la vida moral, de la acción y del juicio ético. El formalismo kantiano tiene como precedente la doctrina estoica de la virtud (Séneca: «el único premio que debe esperar el virtuoso es la virtud misma»). Kant cree poder afirmar que cualquier contenido material condicionante de la *facultad de desear* (él se refiere a los contenidos inmanentes al sujeto) suprime su carácter moral y la convierte en un episodio más de la concatenación causal del orden natural de los fenómenos, en virtud del cual, la voluntad, en cuanto determinada por el principio del placer o del interés, dejará de aparecer como autónoma, es decir, como una facultad que se guía por la propia forma de su ley. Y como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón y, por tanto, no es objeto alguno de los sentidos (consequently, tampoco pertenece a los fenómenos), será la representación de esa forma el fundamento de la determinación de la voluntad. Un fundamento que sería distinto de todos los fundamentos propuestos para la determinación de los sucesos de la Naturaleza, según la ley de causalidad, porque en el terreno de estos sucesos, los fundamentos determinantes tienen que ser, ellos mismos, fenómenos (Kant, *Crítica de la razón práctica*, párrafo 5). La autonomía de la conciencia moral, que sólo se muestra a través de la ley moral formal, es la *libertad*. Por tanto, la libertad no podrá ser considerada como una propiedad o facultad previa a la ley moral («soy libre —puedo realizar una acción moral— y por eso me determino a hacerla, quiero hacerla»), sino una consecuencia de la propia acción moral («puedo, porque debo»).

La ley fundamental de la razón práctica, el *imperativo categórico*, se formulará así: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.» La ley moral, puramente formal, resulta ser así una ley de la causalidad por la libertad y ha de entenderse como una *causalidad nouménica* (es decir, de la razón o *Nous*) y no fenoménica. Porque el objeto de la ley moral es lo bueno y lo malo (*Guten und Bösen*); pero lo bueno y lo malo no pueden ser determinados antes de la ley moral, sino sólo después de la misma y por la misma. El respeto hacia la ley moral es el único, y al mismo tiempo inmutable, *motor* moral. El deber y la obligación a la ley moral es la virtud, la *buena voluntad*, antes que sus resultados concretos materiales (aquí podría verse un eco secularizado de la «justificación por la fe y no por las obras» de Lutero). Y de aquí la *antinomía dialéctica* entre la *ley moral* y la *inclinación natural* (pero no moral) hacia la felicidad. El enlace entre *virtud* y *felicidad* no es analítico, dice Kant. Los epicúreos definen la virtud como felicidad, los estoicos definen la felicidad como virtud. En realidad, enseña Kant, ambos conceptos son heterogéneos y entran en contradicciones constantes. El *conflicto dialéctico* alcanzará su resolución última por mediación de los *postulados* de la razón práctica.

En efecto, la tesis de que la tendencia a la felicidad es el fundamento de una disposición de ánimo virtuosa, es, dice Kant, absolutamente falsa; pero que la dis-

posición virtuosa produzca necesariamente la felicidad, no es absolutamente falso, sino sólo cuando se la considera como la forma de la causalidad del mundo sensible. Pero en el mundo inteligible (*nouménico*) cabe postular, como puros ideales de la razón práctica, el *postulado de inmortalidad del alma*, el *postulado de la existencia de Dios* y el *postulado de la libertad* o causalidad en el mundo inteligible. Estos postulados, de cualquier modo, no habrán de ser entendidos como proposiciones especulativas que amplíen nuestros conocimientos, porque las pretensiones, en el sentido de esta ampliación, ya habían sido limitadas por la *Crítica de la razón pura*.

En todo caso, estos postulados que, según algunos intérpretes, constituyen una recuperación de los principios de la metafísica tradicional (Alma, Dios, Mundo), una recuperación que haría de Kant una suerte de «teólogo protestante laico», podrían recibir una interpretación no metafísica, más filosófica o intramundana: el postulado de la inmortalidad del alma equivaldría al postulado moral de la supervivencia de nuestras obras en la posteridad; la existencia de Dios, como Sumo Bien, tendría que ver con un postulado sobre la posibilidad de una soberanía efectiva de la ley moral sobre cualquier otra legalidad natural alternativa, vinculada al postulado de un Mundo objetivo, campo de la acción de la praxis moral y del encuentro entre las diversas «almas».

La concepción kantiana de la *transcendentalidad* de la moral, es decir, la doctrina según la cual el motor moral de la voluntad no puede ser ni inmanente al sujeto ni trascendente a él, puede considerarse como definitiva. Constituye una purificación conceptual de la moral estoica que, en opinión de muchos, es el prototipo de toda la moral filosófica.

Pero Kant ha llevado su análisis dentro de unos *presupuestos idealistas* que consideramos inaceptables. Principalmente los siguientes:

- 1º La disociación entre forma y materia y la *hipóstasis* (sustantivización) de la *forma*, como si la forma no tuviera que ser, no ya algo independiente de una materia, sino la misma conexión entre las partes de una materia necesariamente plural (en este caso, los actos del sujeto y los distintos sujetos entretreídos en la vida real).
- 2º La consideración de un sujeto formal, de una *conciencia moral pura*, que pudiera quedar disociada de toda materia subjetiva, corpórea, fenoménica (la corporeidad para Kant es sólo un fenómeno, lo que equivale a reintroducir el espiritualismo, el mentalismo).
- 3º La concepción de la *causalidad* como una relación binaria (entre la causa y el efecto) también de carácter formal, lo que conduce a la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, y al oscuro concepto de «causalidad por la libertad» en el mundo nouménico.
- 4º De ahí la necesidad de introducir sus *postulados prácticos*, que sólo a condición de reinterpretaciones muy enérgicas, tales como las que hemos sugerido, dejarían de significar la reintroducción del horizonte de la antigua metafísica (*Dios, Alma, Mundo*).

5º Pero sobre todo, en el terreno de la moralidad estricta, el formalismo transcendental, al retirar toda materia de la acción moral, no ofrece ninguna posibilidad de determinación o deducción de los *contenidos* y, más bien, abre el camino a la *autofundamentación* de la moral, a quienes justifiquen sus máximas, acaso aberrantes (inmorales), como mandatos del imperativo categórico. La condición de *universalidad* no garantiza la universalidad de una norma; podríamos elevar a la condición de máxima universal la relativa a un plan de asesinatos recíprocos y recurrentes entre los hombres, si este plan se hacía derivar de una buena voluntad, fundada en la compasión (Schopenhauer), que se ha propuesto alcanzar la instauración de la *paz perpetua*.

V. El materialismo filosófico como perspectiva «transcendental».

1. Transcendentalidad apriorística y transcendentalidad positiva.

En la sección anterior hemos desarrollado una tipología de familias de respuestas filosóficas posibles a la cuestión del fundamento de la moralidad, y hemos expuesto, críticamente, las líneas maestras según las cuales se organizan los tres primeros tipos de respuestas. En esta sección presentamos, como respuesta alternativa aquí defendida, el esquema de una doctrina sobre los fundamentos de una moral que habrá de ser incluida dentro del cuarto tipo de los allí señalados. Se trata de una doctrina basada en la concepción general de las formas, que las presenta no ya como un cierto tipo de entidades que hay que postular, como entidades específicas, ya sean entendidas en un estado de disociación de la materia («formas separadas»), ya sean entendidas como debiendo estar compuestas siempre con la materia (el hilemorfismo de la llamada por E. Bloch *izquierda aristotélica*), sino como siendo ellas mismas *las relaciones entre las partes materiales del campo de referencia*; unas relaciones que, en el caso de la moral, habrá que entender como relaciones *transcendentales* a los sujetos que las soportan. Parece necesario declarar, por tanto, si bien de modo sumario, el significado según el cual utilizaremos aquí el término «transcendental».

Transcendental, como concepto del vocabulario filosófico, es la característica de todo aquello que desborda cualquier región particular de la realidad y se extiende constitutivamente a la *omnitudo entis*. La filosofía antigua, escolástica, tomaba como referencia la multiplicidad de categorías, tal como Aristóteles las había concebido (sustancia, cantidad, cualidad, &c.); la filosofía moderna, a partir de Kant, toma como referencia la dualidad sujeto/objeto y, de este modo, «transcendental» equivale así a aquellas determinaciones del sujeto que se suponen también constitutivas del objeto o, como se dice en la tradición kantiana, constitutivas

de las condiciones de posibilidad de ese objeto. Se supondrá también, a veces, que esas «condiciones de posibilidad» podrían fijarse en términos absolutos fuera de todo sistema de coordenadas (perspectiva del *idealismo transcendental*). Pero también podría suponerse que aquellas determinaciones del objeto sólo pueden fijarse dado el sistema de coordenadas constitutivas del sujeto corpóreo: es la perspectiva del *materialismo transcendental*.

Sin embargo la acepción kantiana del concepto de lo *transcendental* —continuando y radicalizando la misma perspectiva escolástica— contenía, implícitamente al menos, una connotación que, aunque en muchos usos podía pasar desapercibida, en otros alcanzaba una importancia de primer orden: es la connotación de lo que es apriorístico, o, si se prefiere, de lo que parece convenir al término de un *regressus* a los orígenes. Según esto, lo que es transcendental lo es en virtud de una fuente originaria o principal a la que habríamos podido regresar para, desde ella, advertir cómo afecta, desde su principio *a priori*, a todas las determinaciones que en ella se contengan. En la tradición escolástica esa fuente era el Ser, a través de sus atributos *transcendentales* («res, aliquid, verum, unum...») que se aplicarán a todos los entes. En la tradición kantiana la fuente es la conciencia transcendental, a través de sus formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y del entendimiento (las categorías).

Pero la *connotación apriorística* no es necesaria para la idea de la transcendentalidad; incluso podría considerarse tal connotación como una influencia residual de la ontoteología metafísica, que concebía al Ser divino como fuente de todos los entes. Si prescindimos de semejantes connotaciones, podremos recuperar una acepción del término transcendental de cuño más dialéctico y positivo que metafísico. Habrá que partir de un contenido dado originariamente en un determinado círculo categorial, y sólo después le conferiremos su valor transcendental, no ya en la línea de un *regressus* hacia el origen, sino más bien en la línea de un *progressus* que tiene como límite la totalidad del campo de referencia. Una recurrencia en virtud de la cual la norma pueda desbordar, en primer lugar, los límites de su círculo original para, en segundo lugar, aplicarse, de modo recurrente pero constitutivo, y no meramente aislógico, a contenidos propios de otros círculos categoriales. Más sencillamente, cuando el predicado, afecto inicialmente al eslabón de una serie, o a una parte de la totalidad atributiva, pueda propagarse a los eslabones antecedentes y consecuentes, «coloreándolos», por así decir, con su luz. En estos casos, podríamos también decir que las características de ese eslabón, que podría ser el último de la serie, son *transcendentales* a los eslabones de la serie íntegra, puesto que éstos quedarán reinterpretados en función suya. Por ejemplo, la larga serie de los años consagrados por un científico a una investigación científica, depende, para su valoración, de su resultado: diremos entonces que este resultado es *transcendental* para que todos los años invertidos («contexto de descubrimiento») puedan quedar «justificados», y no «condenados» a la condición de un simple delirio (en el supuesto de que el objetivo de la investigación fuera utópico). Por esta razón podemos considerar a esta acepción del concepto de lo transcendental como una acepción *dialéctica*,

en tanto expresa el proceso constitutivo de determinaciones que se extienden a círculos categoriales distintos de aquellos que albergaban las determinaciones originarias. Lo que implicaría, de algún modo, rectificar la apariencia de circunscripción de la determinación a la categoría originaria.

En cualquier caso, esta acepción *no apriorística*, sino *positiva* de lo que resulta ser transcendental, en virtud de la cual algo llega a ser transcendental, no porque lo sea *a priori* desde el principio, sino porque ha resultado serlo tras su recurrencia o propagación, a partir de un círculo dado, a otros diferentes, es una acepción mucho más próxima al uso mundano del término «transcendental» en español, como puede testimoniarse en giros como los siguientes: «Se concede a don Josef Antonio Baquero la gracia de nobleza transcendental a sus hijos y sucesores» (Decreto de las Cortes de Cádiz de 26 de noviembre de 1813) o «Doña Leonor de Vibero, mujer de don Pedro Cazalla, fue condenada con infamia transcendental a sus hijos y nietos» (utilizado por don Juan Antonio Llorente, el autor de la celebre *Historia crítica de la Inquisición en España*, 1817). La nobleza y la infamia que originariamente afectaría a las personas de don Josef y de doña Leonor rebasarán, en virtud del decreto y la sentencia, el círculo de su personalidad, para aplicarse constitutivamente a sus hijos y nietos. De modo parecido –cabría decir– a como el pecado original de Adán resultaba ser, en el dogma cristiano, *transcendental* a todos sus descendientes; pues ellos nacen constitutivamente, según el dogma, con ese pecado: lo que obligará a rectificar el carácter exclusivo del individuo Adán como sujeto del pecado (para decirlo con el Sören Kierkegaard de *El concepto de la angustia*, no fue Adán como individuo, sino como especie quien pecó mortalmente). Y, en todo caso, esta acepción dialéctica del concepto de «transcendental» podemos también constatarla en un uso escolástico muy preciso y restringido, pero de importancia decisiva, del término *transcendental*, a saber, el que parte de la categoría de «relación» y llega («por desbordamiento») a las denominadas por los escolásticos «relaciones transcendentales». Un predicado de relación estricta, la llamada «relación predicamental», se entendía, originariamente, desde Aristóteles, como una determinación accidental que sobrevenía a un sujeto ya previamente constituido, a la manera como, en general, los accidentes recaen sobre las sustancias. Tal será el caso de un hombre, ya configurado en sus facciones, a quien la aparición de un *sosias* le hace adquirir la relación de «semejante a...»; este accidente (el «ser semejante a otro») desaparecerá en el momento en el que el *sosias* muera. Pero en las relaciones transcendentales la situación es diferente: comienza un predicado a presentarse como relación que recae sobre un sujeto; pero luego resulta que ese predicado relacional (o concebido como tal), desbordando el círculo categorial al que originariamente parecía pertenecer (el accidente-relación), se aplica al propio sujeto de un modo no accidental, sino constitutivo, puesto que el sujeto resultará no poder concebirse al margen de esa relación. Esto obligará a rectificar la idea originaria de este predicado relacional, redefiniéndolo como una relación *secundum dici* y *no secundum esse*. Además, este tipo de relación «vaga por todos los predicamentos», no se circunscribe a ninguno. Así, Suárez (*Disputacio-*

nes *Metafísicas*, 47, III, 11 &c.) considera transcendental a la relación de inherencia aptitudinal del accidente a la sustancia, pues ella afecta a la acción, en cuanto se refiere al paciente, a la cualidad en cuanto inclinación y propensión del grave al lugar medio, &c.

Por lo demás, el concepto de la *transcendentalidad dialéctica* deberá ir asociado a contenidos *materiales*, dotados de determinaciones capaces de «propagarse» por sí, o por sus consecuencias, más allá de sus límites originarios; contenidos que, por tanto, podrán considerarse, dadas ciertas circunstancias, como «condiciones de posibilidad» de los términos que van siendo afectados por las determinaciones de referencia. Así, por ejemplo, cabría decir que el sujeto corpóreo operatorio, o su lenguaje, pero no la «conciencia pura», es la *condición transcendental* de la racionalidad de las obras por él producidas. El «Ego transcendental» podrá ser entendido, en este contexto, no ya tanto como un principio originario, sino como un proceso que resulte, *in medias res*, en la recurrencia histórica del sujeto operatorio, o como un *límite* de esa recurrencia.

2. *Crítica al transcendentalismo formalista.*

Kant ha establecido, incorporando la tradición estoica, que el fundamento de la moralidad ha de ser un *fundamento transcendental*. Pero, ateniéndose a la crítica de las fundamentaciones materiales inmanentes de la moralidad, juzgó necesario, como hemos dicho, eliminar la materia y acogerse a la pura forma de la ley moral para encontrar ese fundamento. Los críticos de Kant, y en especial los axiólogos, como hemos visto, reconociendo que la fundamentación materialista inmanente de la moral es ilusoria, han propuesto ciertas materialidades transcendentales (*los valores*) como los auténticos fundamentos de la moralidad. Pero el carácter transcendente de tales fundamentos no da cuenta, salvo por un decreto *ad hoc* enteramente gratuito, de la naturaleza transcendental reconocida a la ley moral, puesto que lo que no puede mostrarse es el enlace entre determinados *valores*, postulados como si fueran transcendentales y la estructura misma de la subjetividad (de la voluntad, de la facultad de desear) que parece estar conformada por tales valores.

En el momento en que reconozcamos que las formas no pueden separarse de la materia, puesto que ellas mismas son materia, y en el momento en que concedamos el carácter transcendental que ha de acompañar al fundamento de la moralidad, nos veremos obligados a postular un *contenido material transcendental* que desempeñe una función fundadora, similar a la que Kant asignó a la *forma* de la ley moral. ¿Cabe determinar una *materia formal* —materia, por su contenido corpóreo, *formal* por su capacidad conformadora de otras materias— susceptible de desempeñar el papel específico de fundamento transcendental de la moralidad, y que sea también capaz de conducirnos a la diversificación de sus especificaciones? Suponemos que esta pregunta tiene una respuesta afirmativa, refiriéndonos a la misma *individualidad corpórea* constitutiva de las subjetivi-

dades operatorias (los individuos humanos) que, en cualquier caso, se nos dan, desde luego, como los agentes propios de las conductas éticas y de las conductas morales.

3. *Leyes naturales y leyes normativas. Las normas como «rutinas victoriosas».*

Suponemos referida la moralidad, en efecto, a los sujetos humanos, pero entendidos, no ya como «espíritus», «conciencias» o «mentes» inmateriales o formales —perspectiva que excluiría su pluralidad—, sino como *sujetos corpóreos*, como organismos: la individuación multiplicativa tiene lugar precisamente por la mediación de la materia corpórea. Nuestros sujetos corpóreos son *múltiples* (la idea de un hombre único, Adán, es biológica y antropológicamente tan contradictoria como lo sería la idea de un triángulo con dos lados). Ellos constituyen una clase o conjunto definido $[x_1, x_2, x_3 \dots x_n]$. Asimismo hay que dar por supuestos los caracteres inherentes a estos sujetos corpóreos en cuanto *sujetos operatorios*, en particular su actividad proléptica, su capacidad, por tanto, de *planificar* (respecto de personas), y *programar* (respecto de cosas), según normas; de construir, en suma, objetos normalizados. En este contexto habría que decir que el *ser originario del hombre* consiste en un *deber ser*, por cuanto su praxis esta canalizada, constantemente, por normas que se enfrentan con otras rutinas o normas alternativas que puedan ser eventualmente elegidas. La normalización la entendemos como una resultante de la confluencia de diferentes rutinas operatorias habilitadas para configurar objetos o situaciones repetibles (caza, producción de flechas, símbolos lingüísticos) cuando en esta confluencia prevalecen, en una suerte de lucha por la vida, unas determinadas rutinas sobre las otras, también posibles, pero que quedan proscritas, vencidas o marginadas, sin perjuicio de que sigan siendo siempre virtualmente realizables, frente a la rutina victoriosa. Las normas, consideradas desde una perspectiva genética, son las *rutinas victoriosas*.

La conducta *normada* (o normalizada) es la forma de conducta mediante la cual caracterizamos a los hombres por respecto al resto de los animales. La conducta normada de los hombres (a diferencia de la conducta meramente *pautada* de los animales, que analizan los etólogos) implica el lenguaje fonético articulado, la composición o descomposición operatoria (artificiosa, prudencial) de términos según planes o programas tecnológicos, de caza, &c., a través de los cuales se estructura la vida humana, en cuanto tal. Por este motivo las *conductas normadas* (por ejemplo, las *ceremonias*) son siempre algo más que *rituales* zoológicos (rituales de cortejo, rituales de ataque); implican *mitos*, contruidos con palabras, a través de las cuales las propias operaciones, «ritualizadas» o no, o sus resultados, se organizan según figuras características (por ejemplo, la figura de una «ceremonia de coronación» o la figura de un «palacio»). Desde un punto de vista gnoseológico podría decirse que las *normas* desempeñan en el ámbito de las ciencias humanas (Lingüística, Economía política, Ciencias morales, Etnología,

Ciencias de la religión...) un papel análogo al que desempeñan las *leyes naturales* (la Ley de Snell o la Ley de la gravitación) en el ámbito de las ciencias físicas o naturales. Las leyes naturales nos permiten entender la organización de los *fenómenos cósmicos* (mecánicos, químicos, termodinámicos, biológicos...) de modo parecido a como las *normas* (podríamos denominarlas: leyes normativas) nos permiten entender la organización de los *fenómenos antropológicos* (lingüísticos, políticos, tecnológicos, culturales...).

Sin embargo, las leyes naturales y las leyes normativas tienen características muy diversas, una diversidad que se deriva de la distinta posición que ante ellas corresponde ocupar a los sujetos operatorios que las determinan. En el *Manifiesto comunista* de 1848 figuraba una norma política que estaba llamada a desempeñar un papel principal en las décadas sucesivas: ¡proletarios de todos los países, uníos! Sería absurdo que Newton hubiera expresado su ley de la gravitación diciendo: «planetas de todas las órbitas, atraeos.» Las leyes normativas, las normas, en general, en su más amplio sentido (preceptos, reglas, decretos, recomendaciones, canones, órdenes...) pueden ser *justificadas* (pues la justificación consiste en insertar la acción o el proyecto en alguna norma), así como también pueden, en principio, ser *des-obedecidas* o corregidas; las leyes naturales pueden, en cambio, ser *explicadas* (carece de sentido, salvo que adoptásemos una perspectiva ontoteológica, cualquier intento de «justificar» la ley de la gravitación), pero no pueden ser desobedecidas (aquí cabe recordar la sentencia estoica *Fata volentem trahunt, nolentem ducunt*: los hados conducen al que los acepta y arrastran al que los resiste), aunque sí pueden ser *controladas* mediante la composición con otras leyes naturales. Las leyes naturales se controlan mediante otras leyes naturales, pero no mediante normas o decretos, de la misma manera a como las normas se corrigen mediante otras normas, pero no mediante leyes naturales. No tendría sentido tratar de «justificar» normas a partir de leyes naturales, como cuando Ostwald pretendía justificar las normas morales en la ley de la entropía, pasando del «ser» (natural) al «deber ser» (moral).

4. *Leyes normativas para multiplicidades humanas distributivas y atributivas.*

Las multiplicidades o conjuntos de los sujetos corpóreos, con-formados por normas, que hay que admitir como ya dados a partir de un cierto nivel de desarrollo antropológico en el que pueda reconocerse que ha sido traspasado el horizonte genérico pitecoide, se constituyen en *totalidades*. Por consiguiente, han de poder ser analizadas desde las perspectivas correspondientes a las dos dimensiones lógicas propias de cualquier totalidad, a saber, la dimensión *distributiva* y la dimensión *atributiva*:

- I. Los sujetos corpóreos x_i , en cuanto individuos de una clase o *totalidad distributiva* (*unidad isológica*), se nos configuran como individualidades repetidas (el individuo como «sexto predicable» de los escolásticos) por

relación a las diversas operaciones que cada cual puede, en principio, realizar según su nivel de desarrollo tecnológico y social.

- II. Los sujetos corpóreos x_i , en cuanto elementos de un conjunto o *totalidad atributiva (unidad sinalógica)*, se nos configuran como partes de esa totalidad, unas partes que ya no pueden, sin más, considerarse superponibles o idénticas a las otras partes atributivas (sin perjuicio de las relaciones de isología que puedan mediar entre ellas). Los elementos de una totalidad distributiva y las partes correspondientes a escala de la totalidad atributiva son inconmensurables, como lo son cada uno de los pentágonos regulares de un conjunto de pentágonos iguales entre sí con las caras de un dodecaedro, en cada una de cuyas aristas han debido fundirse los lados de los polígonos consecutivos.

Ahora bien, los sujetos corpóreos de referencia, en cualquiera de estos dos contextos en los cuales los consideramos y fuera de los cuales, por hipótesis, no pueden existir –por lo que los contextos son transcendentales– cuando actúan, mediante sus *prolepsis normadas* correspondientes, en función de esas virtualidades transcendentales de su existencia, se constituirían precisamente como *sujetos morales* y como tales podrían ser llamados *personas*, en su sentido moral.

De acuerdo con lo que venimos exponiendo, las obligaciones morales o los deberes éticos, habrán de referirse siempre a un *campo de términos personales*. No tendría ningún sentido hablar de una ética o de una moral referida a las cosas impersonales, como pretenden algunas escuelas ecologistas de nuestros días. Sólo en la medida en que el mundo natural (las selvas, los mares, los cielos) se consideren como algo personal, en el sentido panteísta, tendría algún sentido hablar de «deberes para con el Mundo», de «obligaciones para con la Naturaleza». Pero las cosas impersonales, es decir, todo aquello que se dispone en el *eje radial* del «espacio antropológico», no son sujetos morales, salvo indirectamente: si *debemos* preservar incontaminados a los mares no será por su condición de partes de la Naturaleza –lo que equivaldría a convertir la ética en estética– sino porque ellos son necesarios para la vida humana.

El orden moral y ético se constituye en el ámbito del *eje circular* y se extiende, según algunos, al *eje angular*. Es evidente que el concepto de un «derecho de los animales» es menos desproporcionado de lo que podría serlo el concepto del «derecho de las rocas». Aunque una tradición antropocéntrica –a la que pertenecen tanto Santo Tomás como Kant– tiende a equiparar los derechos *angulares* y los derechos *radiales* (Kant decía que nuestros deberes con los animales son sólo indirectos, a diferencia de los deberes con los demás hombres, que serían directos); sin embargo, una época como la nuestra (en la que están constituidas «Sociedades protectoras de animales» y «Frentes para la liberación de los chimpancés») tiende a otorgar algún sentido mayor a quien considera como una «salvajada» (como un delito ético) la tortura de los animales en el circo que a quien considera como una «salvajada» (o un delito ético) a la trituration de las rocas en un molino.

VI. La distinción ética/moral desde la perspectiva del materialismo transcendental.

1. Ley normativa fundamental de la vida moral o ética.

La Idea de moralidad, en función de las coordenadas establecidas, aparece en el momento en el cual los sujetos corpóreos operatorios realizan operaciones que puedan, de algún modo, considerarse transcendentamente determinadas. Esto es tanto como decir que las operaciones o acciones de los sujetos corpóreos entrarán en el horizonte de la moralidad (rebasando el horizonte meramente psicológico o económico en el cual, sin duda, también están insertos) en la medida en que ellos estén formalmente dirigidos o determinados —o por el contrario, desviados— a la preservación de la misma existencia y que, por tanto, puedan considerarse como partes de las condiciones de existencia de los términos de la clase de los sujetos humanos en cuanto tales. Las ideas éticas y las ideas morales implican, según esto, un notable *nivel de abstracción* (por respecto del niño, o del primitivo y, desde luego, del animal). Abstracta es, en efecto, la percepción de los individuos de una clase como tales individuos, en la formalidad de tales y no en sus detalles o en sus peculiaridades diferenciales. En cualquier caso, habrá que tener en cuenta que tanto la ética como la moral (y, por supuesto, el derecho) han de ir referidos a sujetos operatorios humanos, caracterizados (respecto de los parientes animales) por su conducta *normalizada*. La «normalización», es cierto, no se circunscribe al terreno de la ética, de la moral o del derecho: las *normas* afectan al proceso de tallar un sílex, al proceso de gramaticalización del lenguaje fonético o al proceso de establecimiento de relaciones de caza depredadora. Los animales, como hemos dicho, no se conducen por *normas*, aunque ajusten sus conductas, en general, a *rutinas* muy firmes. Desde un punto de vista materialista y evolucionista no es posible admitir la idea de que las normas humanas hayan sido «creadas» por los hombres o hayan «bajado del cielo» reveladas por los dioses. Supondremos, como venimos diciendo, que las normas proceden de rutinas y, más concretamente, de rutinas que confluyen en un determinado grupo social: *la rutina victoriosa será la que se constituya en norma*. Esto explicaría que una norma, a diferencia de una *ley natural* (por ejemplo, la ley de la gravitación), admita incumplimientos o excepciones (el individuo, o el grupo, que se regía por una rutina que ha sido vencida podrá, en ciertas circunstancias, seguir practicándola).

Las acciones y operaciones normadas, orientadas a la preservación de la existencia, y a la constitución de las condiciones personales que, para esta preservación haya que establecer en cada caso, tienen una materia bien precisa, a saber: las subjetividades individuales corpóreas; pero esta materia no es, sin embargo, por sí misma, de una naturaleza meramente subjetivo-psicológica. Es decir, no se define formalmente como un sujeto que «busca el placer o la felicidad de los existentes», sino su propia existencia operatoria (la felicidad o el dolor se darán como «armónicos» acompañantes; pero constituiría una distorsión de todo el sistema

moral el erigirlos en objetos sustantificados de la moralidad). Ni cabe tampoco hablar de «altruismo» o de «egoísmo de principio», puesto que no estamos suponiendo que las acciones éticas van orientadas a preservar al otro en cuanto tal otro, ni a mí mismo en cuanto soy yo mismo, sino a *cualquiera* bajo la razón formal de subjetividad corpórea humana existente.

La *ley fundamental* o norma generalísima de toda conducta moral o ética, o, si se prefiere, el contenido mismo de la *sindéresis*, podría enunciarse de este modo: «*debo obrar de tal modo (o bien: obro ética o moralmente en la medida en) que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto son sujetos actuantes, que no se oponen, con sus acciones u operaciones, a esa misma preservación de la comunidad de sujetos humanos.*» La moralidad, según esto, sólo existe *in medias res*. La moralidad no es la causa primera de la existencia de los sujetos corpóreos sino que, ésta supuesta, se constituye en el momento en el cual aparece la necesidad de considerar como moralmente buena su recurrencia, y con una bondad irreductible (no subordinable a cualquier otra bondad que pueda ser postulada como superior, por ejemplo, la preservación de una raza distinta de los hombres). De donde se deduce que la *ética*, como la *moral*, son predicados *transcendentales* a todos los actos y operaciones (técnicas, económicas, políticas, estéticas...) de las personas humanas.

El *principio fundamental*, o contenido de la *sindéresis*, de esta ética o moral materialista, es necesariamente muy general y su misma esfera de aplicación no puede ser definida por ella misma, precisamente porque ella sólo puede brillar *in medias res* y porque no siempre están determinadas las existencias a las cuales ella se refiere (¿un feto?, ¿un monstruo?, ¿un débil mental irrecuperable?). Las determinaciones de esta esfera constituyen además un *proceso histórico* que no depende propiamente de la moralidad, sino del desarrollo económico, tecnológico y social. Sería puro idealismo moral erigir a la *sindéresis* en «motor de la historia». O, dicho de otro modo, sería puro idealismo moral suponer que la historia humana no es sino la ejecución o la realización de lo que *debe ser*. La *sindéresis* supone la sociedad humana y su historia ya en marcha; está dispuesta incluso a reconocer que la «evolución de la humanidad» no es otra cosa sino el resultado de un despliegue acumulativo de estructuras suprapersonales (desde los lenguajes articulados, hasta las sociedades de millones de ciudadanos o los sistemas tecnológicos que imponen su ritmo «por encima de la voluntad de los individuos»); y sin embargo, la *sindéresis* conoce la necesidad de su actuación en el seno de estas estructuras suprapersonales, como un componente de su curso global.

2. El principio fundamental de la *sindéresis* se desdobra en dos planos: el que contiene a la ética y el que contiene a la moral.

Pero, en cualquier caso, el principio fundamental de la vida ética o moral, tal como lo hemos definido, se descompone necesariamente, y de modo inmediato, en *dos leyes generales* correspondientes a los dos contextos (el distributivo y el

atributivo) en los cuales se da la existencia de los sujetos corpóreos. El principio fundamental de la *sindéresis*, aplicado al *contexto distributivo* establece, como deber general de la vida ética, la ordenación de las acciones y las operaciones a la preservación de la existencia de los sujetos corpóreos, en general, en su condición de individuos distributivos; aplicado al *contexto atributivo* el deber afecta también a los individuos, pero en tanto que son partes de las sociedades constituidas por los diferentes conjuntos de individuos humanos.

El primer contexto delimita, como esfera ideal del deber, la idea misma del hombre como individualidad corpórea distributiva; es la acepción del hombre en cuanto idea moral y no meramente anatómica o antropológica (una acepción que interviene, por ejemplo, a todo lo largo de la *Declaración de los derechos del hombre*). El deber o el derecho podrán referirse ahora a la existencia de estos mismos individuos humanos en aquello que tienen de más universal, a saber, su propia corporeidad operatoria. Ahora bien, su esfera no tiene un radio definido, salvo una previa delimitación convencional. Podría invocarse aquí, a modo de criterio de delimitación de la esfera de la ética, la célebre sentencia de Terencio: *Homo sum et nihil humani alienum puto*. Pero esta sentencia sólo es operatoria en apariencia, pues ella contiene una petición de principio. En efecto, se puede decir que si *nada de lo humano* me es ajeno es porque previamente, por contraposición, he establecido que lo que me es ajeno no es humano. Los conquistadores a quienes no les afectaba el dolor de los prisioneros torturados dirían que les era ajeno ese dolor, en tanto no considerasen hombres a los indios. Pero esto significa que no es suficiente apelar al concepto zoológico de «especie» o de «género» (el *Género humano*, el *Homo sapiens* de Linneo) para delimitar el círculo de los sujetos a quienes afectan las normas éticas. No faltan quienes, en efecto, como hemos dicho, amplían el radio de este círculo hasta incluir en él a otros géneros de *Homo* (australopitecos, pitecántropos), en tanto sus individuos, entre sí, se comportarían ya según normas éticas y morales; e incluso a otros órdenes o clases de animales, al hablar de «Ética animal» y al proclamar una «Declaración universal de los derechos de los animales». ¿Cómo utilizar el concepto de especie (o de género, o de orden, o de clase) como un transcendental *a priori* capaz de establecer el radio de nuestro círculo ético, moral o jurídico? Más adecuado parece renunciar a cualquier tipo de transcendentalidad zoológica *a priori*, como criterio de delimitación del campo de la ética, y atenernos a los «transcendentales positivos» de carácter histórico. Por ello, prácticamente, habría que decir que la primera esfera real de aplicación del principio ético a la clase distributiva de los sujetos éticos tiene lugar en el *ámbito de la familia*, porque, en ella, los individuos aparecen eminentemente en su dimensión corpórea y en sus funciones más próximas a la vida orgánica (nacimiento, alimentación, cuidados en las enfermedades, acompañamiento en la muerte).

El segundo contexto limita, por un lado, con la esfera del deber ético y, por otro lado, con la humanidad, en cuanto sociedad de todos los hombres; pero *de facto*, la esfera real del «deber atributivo» comenzará siendo el *grupo social* (la tribu, la clase y, ulteriormente, el Estado o la ciudad).

En resolución, y utilizando términos acuñados tras la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789, cabría advertir que la esfera de los deberes, que hemos englobado en el primer género, tiende a superponerse a la «esfera del *hombre*», mientras que la esfera de los deberes englobados en el segundo género tiende a superponerse con la «esfera del *ciudadano*».

3. Los términos ética y moral no son sinónimos.

Ahora bien, la diversificación inmediata del principio fundamental de la *sinéresis*, según estas dos formas del deber (a las que corresponden derechos correlativos), se coordina puntualmente con la diversificación de los deberes en *deberes éticos* y *deberes morales*; al menos así, tenemos la posibilidad de aplicar un criterio de distinción entre *ética* y *moral* que no es de todo punto arbitrario, no ya en cuanto a la distinción de los significados, sino también en cuanto a la distinción de los significantes.

En efecto, los términos *ética* y *moral*, sólo superficialmente pueden considerarse sinónimos. Algunos pretenden, sin embargo, que estamos ante dos nombres distintos (acaso con connotaciones *expresivas* o *apelativas* muy diferentes) para designar la misma idea —algo así como cuando hablamos de *oftalmólogo* y de *oculista*—. En ambos casos cabría sospechar que los términos de raíz griega (oftalmólogo, *ética*) pertenecerían al vocabulario de *minorías cultas*, mientras que los términos de raíz latina (oculista, *moral*) serían propios del vocabulario *popular*. (Se ha observado a veces que, en la España del presente, la palabra *ética* es preferida por políticos de «izquierda», mientras que la palabra *moral* es preferida por políticos de la «derecha»; pero esta tendencia, que en todo caso es muy débil, carece de relevancia filosófica.) Otros redefinen gratuitamente el término «ética» para designar con él al *tratado de la moralidad*. De este modo, entre «ética» y «moral» habría la diferencia que existe entre la «geografía» y el «territorio», o bien entre «gramática» y «lenguaje», o entre «biología» y «vida». *Ética* sería el estudio de la *moral* («la investigación filosófica del conjunto de problemas relacionados con la moral», dice Günther Patzig en su libro *Ética sin metafísica*, 1971), sin perjuicio de una ulterior transferencia metonímica mediante la cual «ética» pasaría a designar la moralidad analizada, como cuando hablamos de la «accidentada geografía» de España.

Sin embargo tenemos que rechazar semejante distinción entre *ética* y *moral* a pesar de que ella se haya propagado ampliamente en España a través de muchos representantes de la llamada «filosofía analítica». Los motivos de nuestro rechazo son de dos tipos:

- (1) El primero tiene que ver con la consideración del carácter meramente estipulativo (gratuito) de la asignación de los términos *moral* y *ética* a los significados de referencia («*contenidos* de las normas o instituciones morales» e «*investigación filosófica* del conjunto de problemas relacionados con la moral»). Si partiéramos de términos sin historia nada habría

que objetar a una propuesta meramente estipulativa en el momento de asignarles significados. Pero, en nuestro caso, la etimología y la historia semántica de estos términos nos advierten que *ethos* (una transcripción de dos términos griegos emparentados, uno de ellos escritos con epsilon y el otro con eta) alude a aquel comportamiento de los individuos que pueda ser derivado de su propio *carácter* (esta raíz se conserva en su derivado más reciente, «etología»), mientras que *mos*, *moris* alude a las «costumbres» que regulan los comportamientos de los individuos humanos en tanto son miembros de un grupo social. En cualquier caso, no sería este el motivo principal de nuestro rechazo, sino el siguiente.

- (2) El segundo tiene que ver con la denuncia de la peligrosidad de una tal distinción. Pues al asociar la «investigación filosófica de la moral» a la Ética, en cuanto ocupación de un gremio, cofradía o «comunidad» (la autodenominada en España «comunidad de filósofos morales») se está muy cerca de presuponer que la conducta moral (incluyendo aquí lo que llamamos conducta ética) puede tener lugar al margen de toda reflexión filosófica, de acuerdo con aquella recomendación de Wittgenstein: «No pienses, mira.» Como si dijera: «No pienses, actúa.» (Unamuno había recomendado muchos años antes: «Primero dispara, y luego apunta.») Ahora bien, desde nuestra perspectiva ni la conducta ética ni la conducta moral pueden tener lugar al margen de una mínima intervención filosófica («mundana») destinada a establecer incesantemente las conexiones entre los comportamientos personales éticos y morales dentro de algún sistema de fines o de valores mejor o peor definidos, a través de los cuales puedan «reabsorberse» los conflictos entre las normas de diversos tipos que se entrechocan invariablemente en la vida real. Un comportamiento humano que se ajustase a la normativa tenida como buena, si no funcionase como inserto en ese «sistema de fines», no se diferenciará de hecho de la conducta rutinaria de un *primate*.

En el uso ordinario del español el término «moral» supone, de algún modo, la presión de unas normas vigentes en un grupo social dado (*mores* = costumbres) como lo confirman los sintagmas: «moral burguesa», «moral tradicional» o «moral y buenas costumbres»; mientras que quien declara: «esto lo he hecho por motivos éticos», está aludiendo vagamente a un deber que supone que ha emanado de la «propia intimidad» de su conciencia subjetiva, y no de la inercia y, menos aún, de alguna presión exterior.

Ahora bien, si los deberes morales fueran meramente normas sociales, no serían transcendentales; si los deberes éticos fuesen dictados de la conciencia, tampoco serían transcendentales a las más diversas acciones y operaciones de la persona, porque la conciencia, si no va referida a una materia precisa, es una mera referencia confusa, asociada a una metafísica mentalista (que podría elevar a la condición ética la conducta inspirada por la «íntima conciencia» de un demente). Por estas razones, si necesitamos redefinir los términos *ética* y *moral* en un horizonte transcendental a las

diversas acciones y operaciones de la vida humana, sin desvirtuar las connotaciones semánticas originarias (la connotación social de la moral y la connotación individual de la ética), difícilmente podríamos dar de lado a la coordinación ya expuesta: la que establece que los *deberes éticos* tienen que ver con los *deberes distributivos*, relativos a la preservación de los individuos corpóreos en cuanto tales; y que los *deberes morales* tienen que ver con la existencia de esos mismos individuos corpóreos, pero en tanto *son partes de totalidades sociales atributivas*.

4. Principios del sistema de los deberes éticos.

El fundamento transcendental atribuido a la *ética* permite dibujar el *sistema de los deberes éticos*: sistema que se funda en la organización de todo aquello que es conducente a la existencia de los sujetos corpóreos. La *fortaleza* sería, según esto, la principal virtud ética. Y utilizando la terminología de la *Ética* de Benito Espinosa (parte III, proposiciones 58 y 59; parte IV, proposición 30, &c.) diríamos que esta virtud ética suprema de la *fortaleza* (o fuerza) del alma, se manifiesta como *firmeza* cuando la acción (o el deseo) de cada individuo se esfuerza por conservar su ser (la firmeza impide considerar como ética cualquier acción destinada a hacer de mi cuerpo lo que yo quiera, limitando la posibilidad ética del suicidio), y se manifiesta como *generosidad* en el momento en el cual cada individuo se esfuerza en ayudar a los demás. La fortaleza no es, pues, simplemente egoísmo o altruismo, porque la firmeza sólo es firmeza en tanto que es fortaleza, como sólo en cuanto fortaleza es virtud la generosidad. Una generosidad desligada de la fortaleza deja de ser ética y, aun cuando pueda seguir siendo transcendental en el sentido moral, sin embargo puede llegar a ser mala (perversa, maligna) desde el punto de vista ético: como veremos, las virtudes éticas y las morales se relacionan entre sí dialécticamente.

La generosidad, según su sentido ordinario, puede degenerar en prodigalidad, pero puede simplemente consistir en la acción graciosa de regalar, en el *don*. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el *don*, practicado como un deber moral, es decir, como deber de reciprocidad que obliga moralmente a devolver el regalo de modo proporcional, tiene siempre, desde el punto de vista ético, algo de falso y de maligno, en cuanto expresión de una *voluntad de dominación*. Por ello sus efectos éticos pueden ser catastróficos, al crear «deudas morales» (sociales) que no pueden satisfacerse. «Los regalos hacen esclavos, como los latigazos hacen a los perros», dice un refrán esquimal (entre los kwakiutl, cuando un notable quiere hundir a su rival no tiene más que mostrarse con él «generoso» en extremo: le hace dones tan sobreabundantes que al no poder ser correspondidos pueden llegar a determinar el suicidio del «agraciado»).

En la práctica del *don* (por ejemplo, los «regalos» de Navidad a los jefes de compras de empresas privadas o directores generales de instituciones públicas) o en otros actos que crean obligaciones condicionales (más o menos definidas) en el otro, como en los contratos, podremos, sin embargo, en general, apreciar in-

cluso elementos de chantaje. En efecto, suele entenderse por chantaje una suerte de «propuesta», por parte del chantajista (que posee ciertos datos secretos del chantajeado: fotografías, recibos, documentos), a destruir, anular o entregar las pruebas comprometedoras a cambio de dinero, bienes o servicios. En un principio los datos privados, secretos, se suponía que eran de aquellos que se llamaban «deshonestos»; aunque, por extensión natural, el concepto de chantaje se extendió enseguida a cualquier otro «secreto», fuera de índole política, militar, familiar, religiosa o económica. Lo esencial del chantaje parece residir en esa serie de propuestas amenazadoras de revelar condicionalmente secretos de una persona a cambio de bienes o servicios suyos (es obvio que si la persona afectada concede poca importancia a la revelación de sus secretos, el chantaje se desvanece). Por tanto, el chantaje es una extorsión, aunque no toda extorsión tiene por qué ser un chantaje: un secuestro, con amenaza de muerte, no es propiamente un chantaje en sentido riguroso. Ahora bien, mientras que la extorsión es un delito relativamente bien tipificado (artículo 243 del Código penal) el chantaje suscita cuestiones más sutiles, precisamente por implicar la «obediencia» (ética) a las condiciones del chantajista, en relación a contenidos de la propia vida privada (que pueden ser ellos mismos delictivos o simplemente privados). Por este motivo, el chantaje plantea situaciones muy similares a las que analiza la teoría de juegos, en cuanto comportamientos de animales o de hombres condicionados al comportamiento de otros animales u hombres mediante estímulos condicionados (amagos, engaños: el propio término *chantage*, que tiene que ver con *cantar*, procede de un método francés de pesca con engaño). No todos los juegos tienen este componente, sean juegos de «información abierta», como el ajedrez, sean juegos de «información cerrada», como los juegos de cartas cubiertas. Sin embargo, el chantaje es un juego que, sin dejar de ser cogenéricamente etológico, es también específicamente humano, pues implica una «cooperación» de la víctima (que tiene que medir o contrapesar la decisión que le resulte más soportable) con el «cazador» o chantajista (que tiene que calcular la reacción desconocida que producirá su propuesta en el otro). El planteamiento del chantaje como un juego etológico suscita cuestiones del mayor interés desde el punto de vista ético o moral: ¿en qué medida podrá hablarse de chantaje en transacciones ordinarias en la vida civil, como puedan serlo las que tienen que ver con el don o regalo, o con los contratos sinalagmáticos? En estas transacciones no existe, sin duda, chantaje en el sentido estricto del *chantaje primario* (es decir, con secreto previo). Pero, ¿hasta qué punto no cabe hablar muchas veces de chantaje con secreto inducido por la propia transacción ordinaria, de *chantaje secundario*? Un regalo no tiene por qué presentarse como chantaje: puede no implicar secreto previo. Pero, ¿acaso el regalo, y, desde luego, ciertos regalos, no tienen siempre un tanto de soborno, de aceptación de la obligación secreta contraída por la «víctima» del regalo? Las partes implicadas no querrán revelar su secreto, aunque este secreto se les haya manifestado precisamente a raíz del acto mismo del regalo: el chantaje es aquí recíproco, mutuo, y esto lo aleja del campo estrictamente jurídico. Algo similar cabría decir a propósito de las negociaciones laborales entre sindicatos y patronales: ¿qué tanto de

chantaje mutuo, secundario, envuelven estas negociaciones con secretos inducidos que pasan a sepultarse en la falsa conciencia de las partes, y con amenazas recíprocas sobreentendidas? Un *consenso* social o político tiene casi siempre mucho de chantaje recíproco: el contrato feudal envuelve en algún sentido un chantaje mutuo entre el señor y el vasallo, en cuanto a las promesas recíprocas de servicios o bienes que están formuladas libremente, sin coacción y sin amenaza, precisamente porque las amenazas o las coacciones entran en situación de «secretos inconfesables» tras el contrato mismo.

En cualquier caso, *la generosidad ha de entenderse como una virtud sólo cuando es eficaz*. No ha de entenderse sólo como un impulso psicológico, como una «buena voluntad», sino que busca el perfeccionamiento de un objetivo personal. Si se tuviera la seguridad de que nuestras acciones generosas son inútiles carecería de valor ético realizarlas. En tales casos, cabría suscribir aquellos célebres versos de Lucrecio (*De rerum natura*, II, 1-2):

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
e terra magnum alterius spectare laborem

En general, podría decirse que las virtudes éticas derivadas de la fortaleza, en tanto atienden a la existencia real de cada individuo corpóreo, no se inspiran tanto en la «igualdad aritmética» entre estos diferentes individuos cuanto en la consideración de las necesidades de cada cual («igualdad geométrica»); necesidad de cada cual; para decirlo con palabras consagradas, *las virtudes éticas se inspiran antes en la fraternidad que en la igualdad*, o, en términos de Aristóteles, *se guían por la amistad antes que por la justicia*.

Las normas éticas tienen un campo virtual de radio, en principio, mucho más amplio (extensionalmente hablando) que las normas morales, puesto que «atravesan» las barreras de clanes, naciones, Estados, partidos políticos y aun clases sociales; su horizonte es «la Humanidad», puesto que el individuo humano corpóreo es la figura más universal del campo antropológico. Las normas morales, en cambio, tienen una universalidad distinta, pues las esferas en las que ellas actúan son múltiples y muchas veces contrapuestas entre sí. Por ello, las normas éticas son más abstractas (si tomamos como referencia las «esferas» sociales o políticas en las que se reparte la humanidad, y sólo por ello son más universales). De hecho, los llamados «Derechos humanos», podrían verse principalmente (salvo el punto 3 del artículo 16, que se refiere a la familia) como un reconocimiento y una garantía de las *normas éticas* en la medida en que ellas estén amenazadas precisamente por *normas morales* (ligadas a los «derechos de los pueblos»). Sin embargo sería excesivo afirmar, como única alternativa posible, que las normas éticas (al menos por su estructura, o cuanto a su validez) son anteriores y, por decirlo así, *a priori* respecto de las situaciones históricas y sociales que vayan constituyéndose, acaso de modo meramente coyuntural. Y sería excesivo suponer que las normas éticas se derivan de la misma condición específica (en el sentido mendeliano) de la «especie humana», por cuanto sabemos que los límites de esta espe-

cie (tanto filogenéticos como ontogenéticos) no están dados de antemano, sino que van estableciéndose, consolidándose y ampliándose dialéctica e históricamente, y precisamente a través, en parte, de las normas morales, en tanto normas conjugadas con las normas éticas. En efecto, las normas éticas sólo pueden abrirse camino en el seno de las normas morales: el individuo sólo se conforma como tal en el seno de la familia, del clan, de la nación, &c.

Sin embargo, el sistema de las normas éticas puede ser considerado como un sistema de normas universales, en contra de la tesis del «relativismo ético». Las abundantes situaciones que los relativistas éticos suelen aducir en apoyo de sus tesis (algunos pueblos primitivos, «nativos» australianos, hindúes, &c., tienen como norma ética matar a los niños deformes, a los enfermos inválidos o a los ancianos, mientras que otros pueblos consideran a los actos cumplidos según estas normas como crímenes horrendos) piden el principio, suponiendo que los individuos que constituyen esos pueblos primitivos son «ya» personas. Podría pensarse, sin embargo, que acaso en tales pueblos las normas éticas están simplemente «neutralizadas» por sus normas morales, destinadas a salvaguardar la cohesión del grupo; cabría decir, por tanto, que en los pueblos primitivos la moral prevalece sobre la ética. En otros muchos casos, sin embargo, la diversidad o particularismo de las normas éticas puede interpretarse como un efecto de la aplicación particularizada de normas primarias universales. De este modo, el relativismo ético podría tener el mismo alcance *fenoménico* que el que tiene, en general, el relativismo médico, que muchos propugnan. Suele decirse, en efecto, que «la medicina es relativa», porque la necesidad de vitamina D, por ejemplo, que el organismo humano (en cuanto «mono desnudo», es decir, expuesto a las radiaciones solares) necesita para el buen funcionamiento de su sistema óseo no es la misma, no es universal, sino que es relativa a los lugares geográficos en los cuales ese organismo humano vivió o vive desde sus orígenes. Ahora bien: este «relativismo médico» es la expresión fenoménica de una función universal que toma naturalmente diversos valores según los valores asignados a las variables. Puede decirse, por tanto, que los *valores* son relativos a las variables (que aquí se toman, principalmente, del área geográfica); sin embargo la *función* es universal. Esta función tiene que ver aquí con la concatenación, bien establecida por la llamada «antropología molecular», entre la tasa de radiaciones ultravioletas, la tasa de melanina y la síntesis en la piel de vitamina D (que, tras sus dos sucesivas hidroxilaciones, se convierte en potente biocatalizador que estimula la absorción intestinal del calcio y del fósforo y regula el crecimiento óseo normal). Se puede afirmar que tanto el defecto como el exceso de vitamina D es una discrasia de consecuencias muy profundas: el defecto determina raquitismo, o deformaciones pelvianas que pueden acarrear la muerte o la enfermedad congénita de los fetos. Pero, ¿cómo determinar la línea eucrásica? Esta parece ser puramente relativa a las latitudes del habitat en el que viven los diversos pueblos de la Tierra. A 42º de latitud Norte la intensidad de radiación ultravioleta varía de 1 a 16 entre el invierno y el verano, y el nivel en sangre de vitamina D varía de 1 a 4 (y, paralelamente, el nivel del calcio). Por tanto, la frecuencia del raquitismo presentaría también variaciones latitudinales. Según la hipótesis de

Loomis este solo hecho explicaría la distribución de las razas humanas (del «mono desnudo») en la Tierra: ausencia de négridos en latitudes altas (seleccionados por el raquitismo; la tasa de mortalidad en nacimientos de madres negras que viven en el hemisferio norte, con pelvis deformada por el raquitismo, es del 40 al 50%, si no se suplementa la falta de radiación con dieta rica en vitamina D, es decir, con intervención médica) y ausencia de caucásidos en latitudes bajas (intoxicación clínica de vitamina D por la ausencia de melanina).

Así también, normas éticas aparentemente opuestas (en Esparta se permitía que los niños robasen, violando la norma de la generosidad, con tal de que el robo no fuese descubierto; en Atenas, el robo, aunque no fuera descubierto, era éticamente reprobado: historia del anillo de Giges) podrían interpretarse como determinaciones de valores opuestos según la diferencia de variables concatenadas según una misma función o norma universal (en el ejemplo, podría tomarse como norma universal el reconocimiento de la necesidad de mantener una proporción definida entre la firmeza y la generosidad, una proporción variable según el nivel económico, la coyuntura política o social, &c., del país).

5. Principios del sistema de las obligaciones morales.

Los principios de la ética no pueden ser aplicados a la moral: no tiene sentido hablar de la *firmeza*, en sentido moral, de un grupo, de una nación o de un pueblo (a lo sumo, hablaremos de la firmeza de los ciudadanos o de los gobernantes). El equivalente de esta firmeza habrá que ponerlo, en el terreno moral, en el grado de cohesión de ese grupo o pueblo (en función de su poder económico, tecnológico, político) en el momento de resolverse a mantenerse como tal. Menos sentido tiene aún el hablar de la *generosidad* de ese grupo, pueblo o nación, respecto de los demás, y no sólo ya por motivos tomados del término *a quo*, sino también de motivos tomados del término *ad quem*, dado que los destinatarios de esa «generosidad» son, en principio, competidores o enemigos nuestros, por lo que la generosidad con ellos podría menoscabar nuestra firmeza. La generosidad ética carece de todo análogo en la vida moral, porque los actos que suelen interpretarse ideológica o retóricamente como tales (ayudas a países vecinos, &c.) no son actos de generosidad sino de cálculo político orientados al fortalecimiento de la propia cohesión, ya sea en términos absolutos, ya sea en combinación con terceros. Son, en general, actos de «solidaridad» contra terceros, pongamos por caso, la solidaridad mutua de los Estados europeos frente a la competencia (otros dirán: frente a la amenaza) de Japón o de China.

Ahora bien, los sistemas morales que adscribimos a los diversos grupos sociales podrán ser semejantes, pero también pueden ser muy diferentes. Es cierto que no por ser semejantes las normas morales de grupos humanos dados puede considerarse garantizada la paz entre ellos, lo que se demuestra teniendo en cuenta la posibilidad de normas morales idénticas, en cuanto a su contenido «funcional», pero opuestas en el momento de la aplicación a sus variables: «mi primo y yo es-

tamos siempre de acuerdo: ambos queremos Milán»; es decir, la *norma moral* del reino de Francisco I, una norma de política expansiva, es la misma que la norma moral de Carlos I, y, por ello, por guiarse por la misma norma moral (política), los reinos respectivos entran en conflicto.

Pero es en el supuesto en el cual el sistema de las normas morales de un grupo o de un pueblo sea distinto del sistema de las normas morales de otro grupo o de otro pueblo cuando se plantea la cuestión del «relativismo moral». Sin embargo, el concepto mismo de relativismo moral es ambiguo, por cuanto en él se encierran dos situaciones factuales totalmente distintas, desde el punto de vista de su formato lógico, por un lado, y dos perspectivas también diferentes en lo que concierne a la cuestión de la fundamentación de esos sistemas.

Dos situaciones factualmente diversas:

- (A) La situación en la cual se constata, como cuestión de hecho, la diversidad de sistemas morales de diversas sociedades que suponemos mutuamente aisladas (o dadas en perspectiva «distributiva»).
- (B) La situación en la cual la diversidad de esos sistemas morales aparece cuando son adscritos a sociedades que se suponen en contacto o proximidad de contacto o confrontación mutua (es decir, en perspectiva «atributiva»).

Dos modos diferentes de entender la cuestión de la fundamentación:

- (a) El absolutismo moral, *a priori*, del sistema de la moral. Se supondrá que entre los diversos sistemas morales existentes debe ser posible una ordenación axiológica, de peor a mejor, en virtud de la cual sólo uno de los sistemas históricamente dados, o una selección entre ellos, haya de ser considerada como el único sistema moral de validez universal; un sistema que estaría «escrito en el cielo estrellado», más que en la propia sociedad humana. Sin embargo, acaso las evidencias con las que suele ser presentado el absolutismo del sistema de las normas morales se deba a que se tiene la mirada puesta en la universalidad de las normas éticas que, obviamente, han de darse siempre envueltas por las normas morales de la sociedad de referencia. Pero la compatibilidad, al menos parcial, de dos o más sistemas de normas morales dados con el sistema de las normas éticas (o con una parte de esas normas) no autoriza a deducir la compatibilidad de esos sistemas de normas morales entre sí.
- (b) El relativismo moral, que postula la equivalencia moral de los diversos sistemas morales constatados, al negar la posibilidad de declarar válidos o inválidos, en función de una tabla absoluta de valores universales, a determinados sistemas morales. Por ejemplo, las *normas morales* de un grupo V que existe en el seno de un Estado E pueden dirigirse al ejercicio de una



DOS MATERIALISMOS FRENTE A FRENTE

A un lado, materialismo oriental, masivo, carne humana, afinada bajo el imperio del número y de la estadística. Al otro, materialismo occidental: falta de principios humanos en el hombre, convertido en mero fanteche del instinto y de la estupidez. He aquí los dos polos entre los que fluctúa el mundo. A la vista de una playa soviética, lugar de esparcimiento para hombres que ya no lo son, y del «buzón», motivo de júbilo para hombres que no lo son todavía, Europa siente aún más que la salvación de la Humanidad sólo a ella le concierne.



LA HORA, Semanario de los estudiantes españoles. II época, nº 1. Madrid, 5 de noviembre de 1948, pág. 5.

He aquí una muestra de cómo una de las revistas más «progresistas» de la segunda década de la época franquista percibía la contraposición entre morales distintas correspondientes a diferentes sociedades políticas: la soviética y la yanqui. En realidad, a esta oposición habría que agregar una tercera implícita, la europea, enfrentada a las dos anteriores. Ahora bien, las contraposiciones se establecen por medio de dualismos simplistas que se superponen más o menos:

(1) El dualismo metafísico *espiritualismo* / *materialismo* sirve para poner a un lado a Europa y al otro lado, conjuntamente, a la URSS y a USA.

(2) El dualismo global anterior está doblado por otro, de inspiración «geopolítica»: *centro* (Europa) / *extremos* (extremo oriente: URSS; extremo occidente: USA).

(3) El dualismo entre *hombre* (Europa) / *subhombre* (URSS, USA).

Pero ulteriormente los segundos términos de las oposiciones se contraponen a su vez entre sí. Es como si el *espiritualismo*, por estar en el centro, fuese único, ocupando el presente; mientras que el *materialismo*, que ocupa los extremos, hubiera de desdoblarse contraponiéndose:

(4) Como se contraponen *materialismo oriental* de la «carne humana» hacinada (el texto contiene probablemente una errata) por *número y estadística* (se supone: impersonal) / *materialismo occidental* de la *estupidez*, arrastrada por el *instinto*.

(5) Sin embargo, el *materialismo oriental* se presenta como viejo decrepito, irreuperable, *pretérito* («ya no son hombres») / mientras que el *materialismo occidental* ofrece motivos a la esperanza, al futuro («todavía no son hombres»).

Aducimos aquí el montaje de *La Hora* como un ejemplo, no sólo de la percepción de la pluralidad y conflicto entre lo que nosotros llamamos *morales* (atribuidas) a sociedades coetáneas, sino también como ejemplo del partidismo ideológico desde el cual tiene lugar esa percepción. Un partidismo radical, que «prueba demasiado», porque ni siquiera reconoce (si fuera coherente) como morales humanas (sino infrahumanas o prehumanas) a las «costumbres» del extremo oriente y del extremo occidente. Un partidismo formulado además en términos metafísicos, que contraponen un *espiritualismo* difícil de entender con un *materialismo* aún más difícil de concebir, si no es como mera negación *ad hoc* del aquel *espiritualismo* no definido. Además, por supuesto, la delimitación «geopolítica» de las áreas que contienen a las diferentes morales y los dualismos que se sobrepone como armónicos no pueden ser más esquemáticos y gratuitos.

En resolución, estamos ante un caso de percepción confusa en extremo de una realidad indudable: la pluralidad de morales. Por eso pecaríamos de superficiales si a su vez identificáramos la confusión de esa percepción ideológica con la realidad de la multiplicidad misma.

política de violencia y de terrorismo. ¿En nombre de qué *principios morales* (no ya *éticos*) podemos condenar las normas de V? El relativismo moral propugnará que el sistema de las normas de V es tan válido (para V) como el sistema de las normas represivas de E lo es para E (tanto si éstas envuelven violencia terrorista como si no envuelven un «terrorismo de Estado»). Otro ejemplo: un grupo o un pueblo que se organice según el sistema de normas propias de la llamada «moral aristocrática» (la que Nietzsche llamó «moral de los señores») no podrá reivindicar una mayor «elevación moral» que un grupo o un pueblo organizado según un sistema de normas correspondientes a lo que Nietzsche llamó la «moral de los siervos»; pero tampoco esta moral podría reivindicar, según el relativismo moral, una «elevación mayor». Cada sistema moral tendría validez en el recinto de su propia esfera y no sería posible una ulterior discusión moral.

Ahora bien: los postulados del relativismo moral suelen ser planteados sin tener en cuenta las diferencias entre las situaciones (A) y (B) que hemos distinguido. En general, podría afirmarse que en las situaciones (A) el relativismo moral se encuentra ante sus fundamentos más plausibles: si las sociedades P_1 , P_2 , P_3 ..., con sistemas morales diversos, se suponen aisladas, manteniendo sin embargo su cohesión y fuerza política o social interna, habrá que decir que sus sistemas morales son equivalentes, de acuerdo con el principio general de la moral, a saber, la preservación del propio grupo. Relativismo moral significa aquí, en rigor, crítica a las pretensiones de fundamentación de la moral a partir de principios absolutos escritos con letras mayúsculas en «el cielo estrellado».

En la situación (A) el relativismo moral puede declarar equivalentes moralmente a los diversos sistemas de normas morales, pues aquí relativismo moral equivale a un formalismo funcionalista de los sistemas morales, apreciados por su forma funcional y no por su materia.

Pero en la situación (B) los postulados del relativismo se oscurecen. Ya no será posible, en virtud de la materia, mantener la tesis de la equivalencia moral de los sistemas morales enfrentados, puesto que ahora entran en liza los contenidos, la materia normalizada por esos sistemas morales. Si el grupo V de nuestro ejemplo anterior, al enfrentarse con E, manteniendo sus normas morales, llega a ser aplastado, habrá que concluir, en contra de todo relativismo, que las normas morales de E son superiores a las de V; su impotencia objetiva (siempre correlativa a la potencia de E) demostraría el carácter utópico (por tanto, contradictorio) de su sistema de normas morales (políticas), por tanto, su incapacidad para cumplir sus propios objetivos. Pero si, a su vez, las normas morales de E le condujesen a un estado tal en el cual V lograra sus objetivos, entonces el sistema moral de V demostraría ser superior al de E. Análogas consideraciones haremos a propósito de nuestro segundo ejemplo: proclamar que la «moral aristocrática» es superior aun cuando el «grupo de los señores» (por ejemplo, el grupo de los arios) resulta tener menos fuerza que el «pueblo», es tanto como mantenerse en el terreno de la estética (en el que se situó, por ejemplo, Carlyle, en *Los héroes*, o Nietzsche) o en el de la re-

tórica, y no en el de la moral. El relativismo moral carece ahora de aplicación en la perspectiva de la confrontación «atributiva» entre los diferentes grupos humanos. Pues en esta situación el *relativismo mutuo* en cuyo ámbito nos suponemos envueltos es precisamente el que nos obliga a *tomar partido* entre quien «obedeciendo a sus legítimos intereses» quiere destruirnos o extorsionarnos. ¿Me dejaré comer por un león sobre la base del respeto al «derecho» que él tiene a hacerlo, es decir, a la consideración de que el león tiene tanto derecho a comerme a mi como yo a comerme una vaca? Quien así «razonase», aunque no estuviera «identificándose o proyectándose» en el agresor (en terminología de Anna Freud), demostraría padecer, sin embargo, un «eclipse de sindéresis». Es el eclipse que padecen los afectados del llamado «síndrome de Estocolmo», tras haber sido secuestrados por una banda de terroristas. El relativismo lleva aquí a la víctima a lamer el cuchillo de quien está dispuesto a degollarlo (en Estocolmo, en el año 1973, y tras el asalto a un banco, se observó con asombro cómo los rehenes liberados protegían con sus cuerpos a los asaltantes de los posibles disparos de las fuerzas de seguridad).

¿Hay que considerar, por tanto, que el único fundamento de los sistemas morales, en situación distributiva, reside en su capacidad funcional (en su cooperación a la fuerza de cohesión del grupo) y que el único fundamento de los sistemas morales en situación de confrontación reside en su superior potencia, en su fuerza? Sin duda, de acuerdo con nuestros principios. Pero esta conclusión no significa que, *por tanto* «estamos reduciendo la moral a la ley del más fuerte». Puede siempre añadirse que el más fuerte lo es porque, entre otras cosas, tiene un sistema de normas morales que le permite serlo, es decir, porque reducimos la ley del más fuerte al sistema de las normas morales, materialmente entendidas, y no al revés.

6. Las normas éticas y las normas morales no son conmensurables.

Las normas éticas y las normas morales no son conmensurables. Esto no quiere decir que tengamos que contar con una contradicción mutua permanente. Hay franjas muy amplias del comportamiento humano en las cuales las normas éticas no parecen contradecir a las normas morales, ni recíprocamente; la diferencia de «escala» según la cual se aplican las normas éticas y las normas morales explica su habitual «coexistencia pacífica» y sugiere incluso la posibilidad de ver ambos tipos de normas como complementarias. Sin embargo esta posibilidad es sólo una apariencia. La misma inconmensurabilidad, que se manifiesta unas veces como complementariedad, toma otras veces la forma del conflicto. Y no de un mero conflicto entre «significaciones» (de un «conflicto semántico») sino de un conflicto entre personas o instituciones. Podemos dar por cierto, por ejemplo, que la obligación del servicio de armas deriva de una norma moral (ya sea de la «moral» propia de un grupo terrorista, ya sea de la moral propia de una sociedad política); una norma no caprichosa, sino ligada internamente a la misma posibilidad de pervivencia de ese grupo o de esa sociedad política. Pero también damos por cierto que esta obligación moral (o política) —puesto que las armas sólo tienen sentido como instrumentos de des-

trucción de la vida—, entra en conflicto frontal con la norma ética fundamental expresada en nuestra tradición, por medio del quinto mandamiento: «no matarás.» La resistencia al servicio de armas (la llamada «objección de conciencia» al servicio militar) tiene, desde este punto de vista, un innegable fundamento ético, que, por lo dicho, está envuelto en ideologías teológicas o metafísicas; una tal resistencia no puede además, en virtud de su propia naturaleza, expresarse por la vía armada, aunque no por ello haya que pensar que quien «desobedezca» a la norma militar hasta el final, soportando la cárcel, incluso el fusilamiento, es un cobarde. No será (ni querrá serlo) un «héroe», pero sí podrá ser un «mártir» (como San Maximiliano). Hay que tener en cuenta también que para que la resistencia al servicio de armas tenga un significado ético no puede limitarse a la objeción personal (individual) de conciencia (que pretende evitar para uno mismo el servicio militar, apelando a la propia objeción de conciencia como pudiera apelar a tener los pies planos) sino que tiene que extenderse a todo tipo de servicio militar, y no podrá darse por satisfecha hasta que el Estado hubiese derogado la norma del servicio militar obligatorio, a cambio de constituir un «ejército profesional». La «resistencia ética al servicio de armas» tendrá que enfrentarse también contra cualquier proyecto de ejército profesional, porque los soldados que se inscriban en sus filas, no por hacerlo «por voluntad propia» (y no en virtud de un encuadramiento obligatorio) dejarán de atentar contra el principio ético fundamental. Pero esto no quiere decir que la conducta de todo aquel que obedece a las normas del servicio militar obligatorio (o la de quien sienta plaza, como voluntario, en un ejército profesional), sea un *in-moral*. Por el contrario, la conducta de este voluntario puede alcanzar un alto significado moral y patriótico. No cabe concluir, por tanto, que el que resiste al servicio militar de armas es «bueno» y el que se llega a él es «malo»; o que quien no formula la objeción de conciencia, carece de «conciencia moral». Se trata de un caso de conflicto frontal entre *ética* y *moral*: las justificaciones morales (o políticas) podrán ser impugnadas «desde la ética», tanto como las justificaciones éticas podrán ser impugnadas (como utópicas o místicas) desde la moral. Cada cual tendrá que decidir, en cada caso, según su *sin-déresis*, el partido por el que opta, y el grado de tolerancia que puede soportar respecto del partido contrario.

La dialéctica interna a las virtudes éticas habrá que ponerla en la contradicción entre la *universalidad* del individuo corpóreo y la *particularidad* de las existencias (insertas siempre en grupos presididos por normas morales) a las que mi acción ética puede alcanzar. En este sentido, las virtudes éticas (aunque formalmente traspasan las fronteras de sexo, raza, religión), de hecho sólo se ejercen normalmente en círculos muy reducidos de individuos, en grupos cuasifamiliares, degenerando su alcance transcendental. Se ha observado que en las sociedades preestatales, pero también en las estatales, la flecha envenenada se reserva para los enemigos de la tribu, es decir, no se utiliza contra los individuos de la misma tribu, que, sin embargo, pueden reñir, disputar. Dice el *Antiguo Testamento*: «a un extraño puedes prestarle con usura, pero no a tu hermano.» Es decir: es más frecuente la conducta ética con el *prójimo* que la conducta ética con el *extraño*. ¿Habrá que decir, por tanto, que no puede hablarse en rigor de conducta ética,

sino, a lo sumo, de conducta moral, determinada por el funcionalismo de grupo? En parte, esto habría que concluir; pero también pueden verse las cosas de suerte que fuera posible interpretar la conducta generosa con los próximos como una conducta de estirpe ética, siempre que sea posible probar su virtualidad para desbordar el círculo inicial y extenderse a personas lejanas o desconocidas.

En cualquier caso podría decirse que la ética comienza por los grupos familiares, pero que sólo llega a ser transcendental a todos los hombres en la medida en que los individuos de los grupos originarios puedan comenzar a ser tratados (a consecuencia de experiencias sociales e individuales muy precisas) como individuos universales. El *mal ético* por excelencia es el *asesinato* (aunque, a veces, la muerte provocada o no impedida de otro pueda considerarse como una virtud ética, en ciertos casos de eutanasia). Pero también son males éticos de primer orden la *tortura*, la *traición*, la *dobleza* o simplemente la *falta de amistad* (o de generosidad). La *mentira* puede tener un significado ético cuando mediante ella logramos salvar una vida o aliviar una enfermedad. La desatención hacia el propio cuerpo, el descuido relativo a nuestra salud, es también un delito ético, por lo que tiene de falta de firmeza. La medicina es una actividad que marcha paralelamente al curso de las virtudes éticas. Podría decirse que la ética es a la medicina lo que la moral es a la política.

7. *La justicia es norma moral que puede estar en contradicción con la ética.*

El principio fundamental de la moralidad es la *justicia*, entendida como la aplicación escrupulosa de las normas que regulan las relaciones de los individuos o grupos de individuos en cuanto partes del todo social: de donde se deduce que la aplicación de la justicia en el sentido moral, puede conducir a situaciones injustas desde el punto de vista de otras morales. El principio de «dar a cada uno lo suyo», que es el principio de la justicia proclamada en el derecho romano, puede resultar ser profundamente injusto desde otros puntos de vista que definen lo «que es suyo» de otro modo a como lo definía una sociedad esclavista; y este principio hay que mantenerlo aun en los supuestos de «consenso» entre los miembros de una sociedad. Pueden llegar a ser morales actos que aún siendo muy poco *éticos* están orientados a eliminar a un individuo dado de un puesto social (lesionando sus intereses y aún poniendo en peligro su subsistencia), si sólo de este modo, es decir, «poniéndole en su lugar», se hace justicia a este individuo y a la sociedad que lo alberga.

8. *Eutanasia-Pena de muerte y Eutanasia como situación límite del conflicto entre ética y moral.*

El problema límite de la eutanasia, por ejemplo, en el campo de la ética (ver Lectura tercera, XI, 17), toma, en el campo de la moral o del derecho, la forma del problema de la «pena de muerte». En nuestros días está cada vez más extendida en muchos países la opinión de que la «pena de muerte» es un atentado con-

tra el principio fundamental de la ética, el principio que prescribe la norma de la preservación de la vida humana; un principio que marcharía en paralelo con el «quinto mandamiento» de Moisés, no matarás. Sin embargo la cuestión es más compleja, porque ningún principio (ni siquiera el quinto mandamiento) puede ser utilizado absolutamente, es decir, exento, como si pudiese tener sentido fuera de la co-determinación con los demás principios o normas éticas o morales. «Aplicar un principio a un caso particular» es sólo un modo simplificado de describir la verdadera estructura de esa «aplicación», que consiste, a saber, en la composición del principio con otros principios, composición en la que consiste el «razonamiento moral», de índole prudencial y casuística. Es un error casi infantil proceder como si un principio ético pudiese ser aplicado con abstracción absoluta de todos los demás principios o normas morales con los cuales ha de estar necesariamente vinculado en *symploké*. Así, la misma tradición cristiana limitaba el quinto mandamiento en los casos de «legítima defensa»: si alguien amenaza mi vida de un modo cierto yo podré dejar en suspenso (o «poner entre paréntesis») el *no matarás* y destruir a mi agresor (aunque no tenga la intención formal de destruirle). Es cierto que, en el caso de un criminal, que supondremos encerrado entre rejas, e incapacitado para atacarme de nuevo, no cabría justificar la aplicación de la «pena de muerte» en nombre del principio de la legítima defensa. Pero, ¿no cabría invocar algún otro principio ético? Sin duda: podríamos invocar el principio de la *generosidad*. A este efecto, convendría empezar impugnando el concepto jurídico mismo de la pena de muerte.

Hay que comenzar, en efecto, por denunciar el carácter confuso y oscuro del concepto mismo de «pena de muerte». Si este concepto conserva algún significado es en el supuesto de que se acepte la supervivencia del alma del ajusticiado, puesto que entonces podría afirmarse, efectivamente, que el sujeto (el alma del «compuesto hilemórfico») sufre la pena de perder el cuerpo (una suerte de «pena de mutilación», pero no de muerte total). Pero solamente los animistas podrían apelar al argumento del «alma en pena» para dar un contenido, al menos intencional, a la «pena de muerte». Ahora bien, si dejamos de lado el animismo, el concepto mismo de pena de muerte se nos revela como un absurdo. Si la muerte penal se asocia a la destrucción del sujeto que recibe la pena, ¿cómo podríamos hablar de una pena que determina la desaparición del sujeto penado que debiera recibirla? La pena de muerte será pena, a lo sumo, para los familiares o amigos del difunto.

Sólo cuando la pena se aplica manteniendo la existencia del penado puede considerarse como pena. Y esto cualquiera que sea la justificación teórica que se aduzca para aplicarla. Descartada, por motivos éticos, la idea de la pena como venganza; descartada la justificación de la pena en función de la intimidación de otros posibles delincuentes (puesto que ello no está probado), a fin de defender a la sociedad de un peligro cierto, habrá que tener en cuenta, sobre todo, el principio de la subordinación de la pena a la rehabilitación del delincuente, a fin de reinsertar a éste en la sociedad, y en el intervalo de tiempo más breve posible. Ahora bien: desde este fundamento perderá toda justificación el intento de encontrar una «compensación penal» al crimen horrendo, mediante la exigencia del cumpli-

miento de la totalidad de las penas (exigencia que sólo podría fundarse en la venganza, salvo suponer que el criminal es irrecuperable). Porque propiamente, desde la hipótesis de la prisión rehabilitadora (hipótesis que se funda en la equiparación del delincuente con un enfermo y, correspondientemente, de la cárcel con un hospital) lo que habría que pedir no sería tanto «el cumplimiento íntegro de la condena» ni la reclusión vitalicia del enfermo en el hospital, sino precisamente la utilización de las técnicas más avanzadas para la recuperación del delincuente, para la curación del enfermo en el intervalo de tiempo más corto posible. De este modo tendríamos que concluir que la conducta más «civilizada» que habría que seguir ante, pongamos por caso, un asesino convicto y confeso de haber matado a cinco mujeres y a dos ancianos, sería la del «tratamiento de choque» (por médicos, psiquiatras, psicólogos o moralistas) que pudiera conducir a su arrepentimiento en el intervalo más breve posible, un par de semanas mejor que cuatro. Una vez curado, rehabilitado, podría nuestro asesino ser puesto en libertad y reinsertado en la sociedad. Ahora bien: el absurdo práctico de este modo de plantear la cuestión obligaría, por sí solo, a retirar las premisas que le dieron origen, a saber, que el criminal es simplemente un enfermo y que la cárcel es simplemente un centro de rehabilitación, una escuela o un hospital.

Ahora bien, cuando consideramos al asesino como persona responsable, la «interrupción de su vida», como operación consecutiva al juicio, puede apoyarse en el principio ético de la generosidad, interpretando tal operación no como pena de muerte, sino como un acto de generosidad de la sociedad para con el criminal convicto y confeso. En efecto, el autor considerado responsable de crímenes horrendos, o bien tiene conciencia de su maldad, o bien no la tiene en absoluto, e incluso, como si fuera un imbécil moral, se siente orgulloso de ella. En el supuesto de que fuese un imbécil moral sería necesario conseguir, mediante un tratamiento pedagógico adecuado, que el criminal alcanzase la conciencia plena de su culpa, y cuando la hubiera adquirido habría que aplicarle el mismo principio que utilizamos ante el criminal ya consciente de su culpa: que, por hipótesis, la conciencia de una culpa tan enorme habrá de significar una carga tan insoportable para el actor que el hecho de mantener en la vida al criminal (impidiéndole incluso el suicidio) constituirá la forma de venganza más refinada. Sólo mediante una «muerte dulce» podríamos aliviar al criminal de la carga de su culpa. Por supuesto, descartamos la aplicación a nuestro caso de la hipótesis de la rehabilitación: suponemos que el crimen horrendo compromete de tal modo la «identidad» del criminal —en gran medida por la representación que de ella tendrán también las demás personas— que su culpa no pueda ser expiada. No le aplicaremos la eutanasia, por tanto, por motivos de ejemplaridad («para que el crimen no se repita», que es la fórmula que utilizan mecánicamente, una y otra vez, muchos familiares de los que han sido asesinados por grupos terroristas o delincuentes comunes, haciendo de menos al asesinato recién cometido), sino por motivos de su propia personalidad responsable, una e *irrepetible*.

Por otra parte nuestra propuesta de *eutanasia procesal* no la presentamos como un descubrimiento inaudito: podrían reinterpretarse desde su perspectiva

algunas fórmulas estoicas así como también pensamientos procedentes de otras tradiciones.

En el supuesto alternativo de que el criminal imbécil moral fuese resistente a todo género de recuperación de la conciencia de su culpa, habría que sacar las consecuencias, destituyéndole de su condición de persona. Las consecuencias de esta situación cualquiera puede extraerlas con el simple recurso de las reglas de la lógica.

9. *Correspondencias entre los valores éticos y morales con los valores de la salud individual y social. Crítica al concepto de «calidad de vida».*

Los valores *éticos* y los valores *morales* mantienen una interesante correspondencia, respectivamente, con la *salud del cuerpo individual* y con la *salud del cuerpo social* (podríamos decir, con los «valores vitales»). Brevemente: la salud del cuerpo individual tiene mucho que ver con la ética (tal como la venimos entendiendo), del mismo modo a como la salud del cuerpo social tiene mucho que ver con la moral; lo que equivale a decir que las relaciones que median entre la ética y la moral habrán de mantener estrecha analogía con las relaciones que median entre la salud del cuerpo individual y la salud del cuerpo social. Pero esta correspondencia no se circunscribe únicamente al terreno «formal» de la analogía de proporcionalidad (más o menos externa o metafórica); muchas veces sugiere relaciones «materiales» internas más profundas.

Que la analogía ha sido constatada, nos lo demuestra ya el lenguaje ordinario. Decimos que un hombre dotado de virtudes éticas, especialmente cuando nos referimos a su fortaleza, es un «hombre sano»; y hablamos de la salud del pueblo considerándola incluso como el valor moral supremo: *salus populi suprema lex esto*. No se trata solamente de una analogía metafórica. La fortaleza ética requiere un mínimo de salud, en el sentido médico del término. A un individuo aquejado de una depresión profunda no se le puede pedir *firmeza*, y los antidepresivos adecuados que el médico pueda prescribirle podrían hacer más para devolverle la fortaleza que todo los libros juntos, de literatura ética, que maneja el profesor de ética; a un individuo hambriento no se le puede pedir *generosidad*: antes que discursos éticos habrá que darle pan. Tal es el fundamento de la analogía, que ya hemos señalado, entre la medicina y la ética, si tenemos en cuenta que la medicina es siempre del individuo, y que la llamada «medicina social» es el nombre dado a la administración de la medicina en relación con un grupo social determinado; administración que no puede hacer olvidar que el arte médico mismo no se dirige a la sociedad sino al individuo.

La correspondencia entre ética y moral, y salud del cuerpo individual y salud del cuerpo social, se manifiesta también en los contraejemplos. Al asesino se le considera muchas veces como si fuera un enfermo, incluso se pide para él el hospital antes que la cárcel; hablamos comúnmente de corrupción social y de los efectos de «contagio» que esta corrupción habría de tener en los individuos. El

mismo concepto, hoy muy en boga, de «calidad de vida» (que fue puesto en circulación, en cierto modo, por Galbraith en 1958), cuando el concepto de calidad de vida (o la mejora de la calidad de vida) es propuesto como un ideal político y filosófico, tiene mucho que ver con la correspondencia de los valores éticos y morales con los valores vitales de la salud individual y social. Pues los «indicadores» utilizados para medir la calidad de vida de un individuo o de un grupo social (de un barrio, de una ciudad, de una nación) van referidos, desde luego, ante todo, a variables que tienen que ver con la salud, en el sentido médico, pero también a variables conductuales y a ideales filosóficos (sobre todo el ideal de felicidad, tanto en su sentido individual, cuanto en el sentido social de bienestar o equilibrio). Precisamente es la intrincación de variables biológicas, sociológicas, éticas y morales, entrañadas en el concepto de calidad de vida, lo que convierte fácilmente a este concepto en instrumento ideológico de la «sociedad de consumo». Por ello, paradójicamente, el propio concepto de calidad de vida, aplicado a escala moral (de un grupo social determinado) puede entrar en conflicto con la «calidad de vida», en sentido ético, o con la calidad de vida de otro grupo social. Por ello resultan ser escandalosamente ingenuas las declaraciones de quienes utilizan el concepto de calidad de vida en términos de autoexaltación y orgullo. El concepto de calidad de vida contiene en sí mismo todas las contradicciones que caracterizan las relaciones entre la ética y la moral, contradicciones que tienen un paralelo muy estrecho en el terreno de las relaciones entre la salud individual y la salud social. Podemos comparar a una sociedad humana compleja con una *biocenosis* (un complejo de organismos individuales pertenecientes a diversos grupos específicos interdependientes: una biocenosis no es un organismo). La salud («moral») de la biocenosis, del todo, implica no sólo la salud de las partes (de los individuos o de los subgrupos), sino también a veces su enfermedad o su muerte (la biocenosis mantiene su salud, o su «calidad de vida», gracias en gran medida a los fenómenos de parasitismo, de explotación, incluso de destrucción de unos organismos por otros organismos heterótrofos que constituyen la con-vivencia de esa comunidad). De este modo, la calidad de vida de las ciudades capitalistas del hemisferio norte exige la limitación drástica de la cantidad humana, el control de la natalidad y hasta la eugenesia y la eutanasia. El incremento de la calidad de vida de los grupos más jóvenes implica la reducción de la cantidad de vida representada por los viejos o por los enfermos (cuya vida está «deteriorada» o es de «mala calidad», según los indicadores). El concepto de calidad de vida, por cuanto pretende reunir en un «ideal de vida» los componentes de la salud médica y de la salud social, con sus paralelos valores éticos y morales, es intrínsecamente confuso, porque tiene que dar por supuestas determinadas tablas de valores que no pueden considerarse derivadas del concepto. Así, la calidad de vida de un jeque polígamo podrá graduarse en función de la cantidad de sus esposas, como la calidad de vida de un latifundista de la república romana se graduará por la cantidad de sus esclavos. ¿Habría que decir que Diógenes el Cínico, al arrojar su colodra, cuando vio que un niño, que bebía el agua del arroyo tomándola con sus manos, le superaba en sabiduría, estaba descendiendo muchos peldaños en la es-

cala de la calidad de vida respecto del nivel de calidad en el que habría que situar a un Heráclides Póntico, por ejemplo?

En suma, las relaciones entre la ética y la moral pueden ser analizadas a través de las relaciones entre la salud individual (médica) y la salud social (política) así como recíprocamente. Aun partiendo del supuesto de que el concepto de «salud» es originariamente un concepto médico (sano, decían los escolásticos, es un análogo de atribución cuyo «primer analogado» es el organismo viviente), lo cierto es que este concepto no puede tratarse de un modo «exento», por la sencilla razón de que el individuo no vive una vida absoluta, sino que depende, por lo menos, de los «aires, aguas y lugares» (para utilizar el título de un célebre escrito hipocrático) que también podían recibir el título de «sanos» si contribuyen a la salud por antonomasia. Todo el mundo reconocerá estas implicaciones, pero los modos de este reconocimiento pueden ser muy distintos y aun contradictorios. Muy distintos, por tanto, los modos de entender las relaciones entre la salud física y la salud social (o cósmica) y, correspondientemente, los modos de entender las relaciones entre la ética y la moral.

Nos referiremos, y muy esquemáticamente, a los dos modos más influyentes, en nuestra tradición, de entender la salud del individuo, en relación con todo lo que se engloba bajo el concepto de «salud social» (y «cósmica»): el modo de entender la salud que cabe asociar a Hipócrates (también: a Aristóteles) y el modo de entender la salud que habría que asociar a Galeno (también: a Platón y a los estoicos).

Hipócrates habría entendido la salud del individuo en función de su unidad, de la unidad orgánica resultante de la «buena mezcla» (*eucrasis*) de los cuatro elementos. La «buena mezcla» implica continuidad: en el organismo «no hay junturas naturales», porque todo en él es continuo. Por ello la enfermedad tiene siempre mucho de «solución de esa continuidad», de herida o de úlcera (*helkos*). El organismo, sin perjuicio de depender de los aires, aguas y lugares (así como de otros factores cósmicos), en una suerte de universo cerrado, es un «microcosmos» que tiende, por sí mismo, a mantenerse sano: la medicina es por ello un arte «de segunda especie», porque su obra no se sobreañade como algo enteramente nuevo a la naturaleza, sino que ya está prefigurada por la naturaleza misma (en este caso, en la *vis medicatrix Naturae*). Aristóteles recogerá la visión hipocrática desde su concepción hilemórfica: el organismo es una sustancia, compuesta de materia y forma. La forma es el fin (inmanente) del individuo; por consiguiente, y en virtud de su unidad sustancial, podrá decirse que el organismo tiende siempre, desde dentro, a la salud. El organismo del hombre, por otra parte, está inmerso, desde luego, como la parte en el todo, en la polis, en el Estado, y todo ello en la totalidad del Universo que se mueve eternamente atraído por un Primer Motor, que no sólo no ha creado al mundo sino que ni siquiera lo conoce (pues harto tiene con «conocerse a sí mismo»). Sin embargo, la unidad (y la salud, por tanto) corresponde a los organismos por naturaleza propia. La unidad constituida por la coordinación o armonía entre las diversas sustancias del Universo no es de índole sustancial: el Universo no es una sustancia. Los individuos humanos pueden enfermar

y corromperse; los individuos celestiales (los astros) son incorruptibles y gozan de salud eterna (no conocen ni la enfermedad ni la muerte).

Galeno, por su parte, imbuido de las tradiciones estoicas y platónicas, concibió la unidad del organismo individual (y, consecuentemente, la salud y la misión de la medicina) de un modo muy distinto al que hemos asociado a Hipócrates. Para Galeno, el organismo no es una unidad sustancial, pues no tiene una forma única (el alma) que se la confiera. Platón había hablado ya de tres almas: la primera, cerebral (el «alma racional»); la segunda alojada en el corazón (el «alma sensible») y la tercera en el hígado (el «alma vegetativa»). Entre las partes del organismo habrá por tanto junturas naturales, que el buen carnicero (el anatomista) sabrá discernir en el momento de cortar con su cuchillo o con su bisturí. La coordinación de estas tres almas depende además del mismo principio que coordina al Universo: el demiurgo, o como le llamaron los estoicos, el Logos. Lo que equivaldrá a decir que la teleología que mantiene a las partes del organismo en su unidad (en su salud, por tanto) no es ya meramente interna, puesto que en ella estará comprometido, del algún modo, el universo íntegro, el Logos. Galeno concibió al organismo como una especie de conglomerado de órganos, cada uno de ellos dotado de su *telos* propio: cada órgano (el hígado, el corazón, los pulmones) tiene su propia «facultad» o, si se prefiere, sus «automatismos característicos». Propiamente no habría un fin o telos global immanente al organismo. Por ello la visión galénica de la vida orgánica podrá ser considerada como la verdadera precursora de la concepción «moderna» del automatismo animal, la teoría del automatismo de las bestias y del hombre, en cuanto animal, desarrollada por Gómez Pereira y asumida por Descartes. Desde el punto de vista de la medicina galénica, por tanto, no cabría hablar propiamente de una «tendencia innata» del organismo hacia la salud. Esta resultaría de la «colaboración» de muy diversos factores, exteriores muchos de ellos al organismo (incluyendo al ambiente, al medio social, y también a los cielos). Y, por supuesto, al médico, que dejará de ser ya un «espectador», dispuesto a ayudar eventualmente a la Naturaleza (imitándola), para convertirse en algo así como un ingeniero, capaz de reparar averías e incluso de montar en el organismo dispositivos nuevos.

Ahora bien, el estoicismo y, con él, la medicina galénica, que fue ganando terreno al ritmo de expansión del Imperio romano (Galeno vivió en la época de Marco Aurelio) experimentaría, siglos más tarde, una suerte de reabsorción en el ámbito del cristianismo. El Logos cósmico tomará la forma de Espíritu divino y la enfermedad comenzará a vincularse con el pecado (Adán, en el Paraíso, en estado de Gracia, no conoció la enfermedad, y, si no hubiera pecado, tampoco hubiera conocido la muerte). En consecuencia, a la salud del cuerpo individual, y a la salud del cuerpo social, habrá que añadir, en los siglos del cristianismo, la salud del espíritu: las oraciones, las reliquias o las peregrinaciones, competirán con los medicamentos, con las sangrías o con las carreras de caballos. La misma Universidad se estructurará, en la Edad Media, en torno a este concepto ampliado de salud: la Facultad de Medicina se constituirá en torno a la salud del cuerpo individual; la Facultad de Derecho en torno a la salud del cuerpo social y la Facultad de Teolo-

gía en torno a la salud o salvación del espíritu. Además de estas tres Facultades superiores (en cuanto centradas en torno a fines prácticos) se instituirá una Facultad de Filosofía, entendida como instrumento al servicio de las Facultades superiores.

Pero lo cierto es que en la época moderna, y sin perjuicio de la pervivencia de esta organización universitaria, la Facultad de Teología, es decir, la Facultad de la salud espiritual, terminará redistribuyéndose entre las otras dos Facultades prácticas fundamentales, a saber, la Facultad que se organiza en torno a la salud del individuo y la que se organiza en torno a la salud del pueblo. No sería exacto, sin embargo, decir que hemos vuelto con ello a la situación previa al «reinado del cristianismo» en Occidente, es decir, a la situación polarizada por Hipócrates y por Galeno. La época moderna y, sobre todo, la contemporánea, podría caracterizarse, desde el punto de vista de la concepción de la salud, como una época en la que ni Hipócrates ni Galeno pueden considerarse como guías exclusivos, sin que por ello pueda decirse que sus esquemas han desaparecido por completo. En nuestra época —la época del descubrimiento de las enfermedades genéticas y del control del genoma— cabrá afirmar que el esquema hipocrático aristotélico ha sido desbordado, porque la unidad del «organismo» no es tanto una unidad sustancial, derivada de una forma sustancial, cuanto la unidad de un conglomerado de estructuras genéticamente programadas e interadaptadas (desde el cigoto), pero en el seno de un medio cósmico radiante que habrá de influir decisivamente en el curso, sano o enfermo, del organismo. Nuestra época, desde el punto de vista de la concepción de la salud, podría ser llamada «galénica». Y, sin embargo, la unidad que reconocemos hoy a los organismos es de un orden más alto que la que se atribuye a los meros «conglomerados»: no es la unidad de un telos o un fin, sino más bien la unidad de un telos resultante de la coordinación de otros organismos o partes que, lejos de ser a-morfos, tienen ya una morfología programada (un telos) en su código genético. El organismo es un telos de *teleoi*, y, por tanto, algo de la visión hipocrática sigue actuando entre nosotros.

De otro modo, tanto la perspectiva de Hipócrates, como la de Galeno, siguen viviendo, aunque actuando en un «escenario» más complejo, el «escenario molecular». Comprobemos esta apreciación, para mantenernos en la perspectiva de este libro, en algunas de las escuelas que se han ocupado de las cuestiones éticas y morales desde la perspectiva más próxima posible a lo que pudiéramos llamar perspectiva médica o «biológica»: me refiero a la escuela de Piaget y a la escuela de Skinner.

En efecto, el tratamiento que Jean Piaget (y sus discípulos, muy señaladamente L. Kohlberg) ha dado a las cuestiones éticas y morales bien podría considerarse, no ya sólo como un tratamiento llevado a cabo desde las categorías de la biología evolutiva, sino, sobre todo, como un tratamiento «hipocrático». Porque el método de análisis de la vida moral de Piaget se funda, sobre todo, en el supuesto de que los individuos humanos están sujetos a un «ley (biológica) de desarrollo evolutivo moral» según la cual habrá de ser posible distinguir diversos estadios, universales y regulares, que se mantendrán más allá de las diferencias de clase, de raza o de cultura. De este modo, los niños alcanzarán normalmente,

por ejemplo, el estadio 2 (el estadio de «intercambio instrumental de favores», &c.) a la manera como alcanzan normalmente la segunda dentición. Sin duda, viven en un medio social y natural, de él toman los alimentos; pero los asimilan según una ley propia, de suerte que podría decirse que al niño «le van saliendo las normas morales», a la manera como «le van saliendo los dientes». De aquí la estrecha relación entre el desarrollo moral y el desarrollo normal sano del organismo y de sus facultades intelectuales.

En cambio, el tratamiento que Skinner (pero también muchos otros) han dado a las cuestiones de ética y de moral, podría ponerse mejor en la línea de las concepciones galénicas. Sencillamente es el medio, y sobre todo el medio social, el responsable (como un verdadero logos) de que determinadas normas de conducta ética o moral puedan moldear, mejor que otras, a los individuos de una sociedad determinada y, por tanto, a la sociedad misma. La llamada «terapia de la conducta», muy vinculada a los principios skinnerianos (y que desempeña en nuestros días, muchas veces, las funciones que en otras épocas correspondía desempeñar a los educadores y moralistas católicos), podría también analizarse desde una perspectiva galénica, aplicada a los puntos de intersección entre la salud ética (o moral) y la salud médica (o social).

10. Sobre la «fuerza de obligar» de las normas éticas y morales.

Además de la consideración de las normas (o contenidos) y de sus tipos, y de la consideración de sus fundamentos, tenemos que tener en cuenta el concepto de *fuerza de obligar* o impulso capaz de conferir su vigencia a las mismas normas. La determinación de la fuerza de obligar o impulso, que confiere significado a una norma ética, tiene que ver ya con la fundamentación de esa norma, pero teniendo en cuenta que la fundamentación, como fundamentación del impulso, no agota la cuestión de la fundamentación de la norma en el contexto de las demás. Las tesis generales que presupondremos aquí a propósito de la fundamentación de la fuerza de obligar de las normas son las siguientes:

- (a) El impulso de las normas éticas es de índole etológico-psicológica y tiene, por decirlo así, una naturaleza hormonal. Esto significa que el impulso ético puede considerarse, hasta cierto punto, controlado por la educación o el adiestramiento de los individuos, que, también hasta cierto punto, es independiente de los contenidos. Es el individuo quien habrá de asimilar (a veces se dice: «interiorizar») la norma ética, de suerte que ésta se identifique con su propia voluntad individual práctica. De hecho, y en la medida en la cual el individuo está moldeado socialmente, cabe afirmar que, en general, la fuerza de obligar de las propias normas éticas procede también del grupo social o político en el que el individuo está insertado. Desde este punto de vista tiene poco sentido que los políticos exhorten a los ciudadanos a atenerse a un comportamiento ético, como si este comporta-

miento procediese de la «conciencia pura» de esos mismos ciudadanos. Tampoco puede fundarse la fuerza de obligar de las normas éticas en la *utilidad económica* que ellas pudieran reportar y que se destacan en una abundante literatura (por ejemplo, en el libro de James M. Buchanan, *Ética y progreso económico*, 1996). La conducta ética no está movida por el interés económico o político, ni se regula por el cálculo de utilidades, porque es *transcendental*, es decir, no se configura en la perspectiva de la estricta «individualidad egoísta», sino en la perspectiva del individuo como miembro de una clase. Los escolásticos decían que el bien ético es un *bonum honestum* y no un *bonum utilis*; los kantianos, que es un *imperativo categórico* y no un *imperativo hipotético*. Esto no significa que no deba intervenir el cálculo en la formación del juicio ético, sobre todo cuando la norma ética entra en conflicto con otras normas éticas, o morales, o políticas. Puede tener, sin embargo, algo que ver con la *firmeza* el llamado «comportamiento ético interno» en la vida económica («cumple tu trabajo escrupulosamente, aunque nadie te vea»; «no robes, aunque no tengas peligro de ser descubierto»...) si este comportamiento contribuye efectivamente, según la *idiosincrasia* del sujeto, a consolidar la «autoestima psicológica» del individuo; en estos casos el comportamiento ético interno puede tener un valor positivo, en cuanto a la fuerza de obligar.

- (b) El impulso de las normas morales procede, no tanto del individuo, cuanto del control o presión social del grupo, canalizado a través de un código deontológico o de un sistema de «leyes no escritas» y, no por ello, menos coactivas: la norma de la *vendetta* obliga a los miembros de la familia con una fuerza mayor, si cabe, que las normas legales de un Estado de derecho.
- (c) El impulso de las normas jurídicas tiene la naturaleza coactiva propia del Estado, que actúa (en cuanto Estado de derecho) a través del ordenamiento jurídico expresado en «leyes escritas» que pretenden sistematizar, coordinar y «racionalizar» los conflictos entre las normas éticas y las normas morales, así como los conflictos entre las diversas normas morales que presiden los grupos distintos que coexisten en un mismo Estado. Lo que no quiere decir que estas leyes escritas y solemnemente promulgadas sean siempre compatibles con las normas morales que ellas coordinan, o con las normas éticas: el Estado de derecho puede seguir siendo un estado inmoral o antiético, y ello, aun cuando las normas jurídicas hayan sido «democráticamente establecidas» o consensuadas por los partidos políticos.

Estos tres tipos de impulsos, o fuerzas de obligar, han de suponerse dados conjuntamente, dentro de una compleja dialéctica; por ejemplo, a veces, las normas morales prevalecen sobre las legales (un escándalo «privado» —la revelación de las relaciones de un político con su amante— puede en Inglaterra o en Estados

Unidos derribar a un gobierno); y la presión de la norma moral puede ser más fuerte que el impulso ético (un grupo terrorista asesinará a un individuo inocente, incluso a un familiar suyo, en nombre de la «causa» del grupo); una norma, no por ser moral, es buena para un grupo social distinto del que se guía por ella.

La conclusión principal que quisiéramos sacar de las ideas que preceden sería ésta: que la palanca de la conducta ética es principalmente la educación, pues sólo mediante la educación puede un individuo («instintos» aparte) identificarse con sus normas éticas. De aquí la paradoja de que la ética suela necesitar la contribución de una coacción legal emanada de una Ley de educación. Pues la fuerza de obligar asociada a la norma equivale a la energía cinética (o térmica) capaz de acelerar a las partículas de un sistema en estado inercial; los contenidos equivalen a las partículas o a las disposiciones de las máquinas y el fundamento a su composición con otras. Cuando un miembro de la «clase política» hace apelación a la ética «para que la democracia funcione» es porque confunde, por vía idealista, el contenido de las normas con su fuerza de obligar, es decir, con el impulso que las vivifica. Este impulso se canaliza a través del aprendizaje, que tiene lugar en los grupos primarios y también en la escuela; sin embargo, cabe observar en nuestros días un fuerte recelo hacia lo que se llama «adocctrinamiento» ético, y aquí otra vez se confunden los contenidos con su fuerza de obligar. Porque el adocctrinamiento se refiere a los contenidos, al juicio ético, pero la instauración del impulso (o la aplicación de otros impulsos dados a la norma) tiene lugar por otros caminos y debe suponerse ya establecida. El desconocimiento de la naturaleza *etológica* de la «fuerza de obligar» puede conducir al descuido de su «reforzamiento», en nombre de una metafísica y espiritualista «conciencia subjetiva» (aquella que aparece en la «objección de conciencia»). Por otra parte, cuando alguien denuncia la inutilidad de los códigos deontológicos de los grupos profesionales (de médicos, de periodistas o escritores, en cuanto se oponen a los editores) o los tacha de ser meras «declaraciones de principio», es porque echa de menos su fuerza de obligar (al advertir la debilidad del impulso ético de sus normas) y porque no tiene en cuenta que su fuerza de obligar ha de tomarla del grupo (por ejemplo, del colegio profesional) que la suscriba, y no de la norma misma.

11. La antinomia entre ética y moral en el análisis del héroe trágico.

Los imperativos éticos y los imperativos morales no son mutuamente armónicos, ni tendrían por qué serlo. Y no ya por motivos ocasionales (aunque históricamente habituales y prácticamente inevitables) sino por principio: las partes de una totalidad desplegada simultáneamente según su estructura *distributiva* y según su estructura *atributiva*, como hemos dicho, y aún dadas en la misma escala, no son conmensurables. También es cierto que tampoco tiene por qué interponerse entre estas esferas un desajuste general y global. La situación podría compararse a la que resultaría de la superposición de dos superficies onduladas, según curvaturas variables, y cuyas partes unas veces ajustan, otras veces no, y en diverso grado.

El desajuste entre la *ética* y la *moral* lo entendemos, por tanto, como un componente de la *dialéctica interna* de la vida social. Por consiguiente, la «dialéctica de la moralidad» no la entenderemos, al modo kantiano, como si derivase del supuesto conflicto entre la *ley moral* (el bien) y la *ley natural* (la felicidad), puesto que (si nos atenemos a lo expuesto en la sección v, 3 de esta Lectura) entre las *normas* (éticas, morales o jurídicas) y las *leyes naturales* no cabe conflicto alguno. La dialéctica interna de la que hablamos la entenderemos como un conflicto interno entre las propias «leyes de la moralidad» (el conflicto entre ética y moral, conflicto entre las esferas real e ideal de la legalidad ética y de la legalidad moral, por no hablar de los conflictos entre los diversos sistemas de normas morales entre sí). Estos conflictos dialécticos podrían considerarse como *contradicciones*, no ya iniciales (salvo que gratuitamente diésemos por supuesto un postulado de conmensurabilidad) pero sí *internas*, es decir, referidas a los sujetos en tanto se ven a la vez obligados por deberes opuestos. Una dialéctica que no tiene «solución posible» (como tampoco la hay en la «cuadratura del círculo»): ningún *diálogo* podrá conducir al consenso, a la armonía, a la paz moral o ética, salvo que las normas mismas sean modificadas. En ocasiones el diálogo es un instrumento que puede servir para formular los términos irreductibles de una situación de disenso o de discordia. Cuando las partes no están dispuestas a modificar sus normas, la opción *más ética* o la más prudente desde el punto de vista «moral», pudiera llegar a ser la de evitar el diálogo, la de mantener la incomunicación, al menos en todo aquello que tenga que ver con las normas en conflicto irreductible.

El reconocimiento de que los deberes que obligan a un sujeto, en un momento dado, no son siempre mutuamente compatibles es explícito, no sólo entre los moralistas antiguos y escolásticos sino también entre los axiólogos de nuestro siglo. Pero la formulación de la naturaleza de tales conflictos no es siempre la misma. Unas veces se explican los conflictos a partir de la oposición entre los deberes individuales y egoístas (*deberes para con uno mismo*) y los deberes sociales o altruistas (*deberes para con los demás*), pero sin que quede explicada la razón por la cual se da la posibilidad de este conflicto. Otras veces el conflicto entre deberes se fundamenta a partir de un conflicto entre valores, pero esta fundamentación es *ad hoc*, una petición de principio, como si se dijera: «hay conflicto de valores porque los deberes que ellos imponen están en conflicto.» Además, los conflictos entre los valores éticos y los morales, no son siempre conflictos entre los impulsos egoístas y los altruistas, por la sencilla razón de que los deberes éticos también pueden tener un sentido altruista. Una situación muy repetida en la última guerra mundial, llevada con frecuencia al teatro o a la novela, es la del soldado que, habiendo caído en una familia de país enemigo, es protegido por algún miembro de esta familia: los deberes morales (políticos, patrióticos) obligan a entregar al soldado; los deberes éticos obligan a protegerle.

Los conflictos entre las normas éticas y las normas morales explican algunas paradojas de la vida ordinaria, que fueron conocidas ya por los moralistas antiguos (Séneca, por ejemplo). ¿Por qué muchas veces el hombre justo suele tener muchas dificultades en su vida y no siempre es premiado por sus ciudadanos (a veces incluso es castigado) y por qué el hombre injusto suele tener éxito en su

vida personal o profesional? Es pura mitología recurrir a explicaciones teológicas: «Dios manda pruebas a los hombres precisamente para discriminar sus auténticas virtudes.» Sin embargo estas explicaciones mitológicas pueden tener un fundamento real: el de que en las «pruebas», en las «dificultades», es donde el «hombre justo», incluso el «héroe», tiene que demostrar efectivamente sus virtudes. «Hércules no hubiera sido Hércules sin el león con el que tuvo que luchar.» Ahora bien, la lucha que aquí nos interesa no es la lucha del atleta con el león, sino la lucha de quien mantiene su postura ética contra la moral dominante sin plegarse a ella, o recíprocamente. Se comprende, entonces, que quien mantiene su norma ética sin plegarse a las exigencias de la moral del grupo social o político que le envuelve, se encontrará con grandes dificultades y tendrá muchas probabilidades de recibir las sanciones del grupo. En cualquier caso, estas situaciones nos recuerdan que no cabe «justificar» la conducta ética por la esperanza de obtener, mediante ella, el éxito en los negocios o el premio de nuestros actos, porque las virtudes pueden llevar muchas veces al fracaso social o político.

La oposición tradicional de los dos sistemas más característicos de la filosofía griega, el sistema de la «moral epicúrea» (que interpretaremos como un sistema de ética) y el de la «moral estoica» (que interpretaremos como un sistema de moral política), podría, en gran parte, reconstruirse en términos de la oposición entre la ética (epicúreos) y la moral (estoicos). Desde este punto de vista habrá que decir que la oposición entre la ética epicúrea y la moral estoica no representa tanto (como pensó Kant) una oposición entre dos *concepciones* diversas del deber o de la virtud, sino una oposición entre dos momentos reales de la vida humana.

Por este motivo, la doctrina de la antinomia virtual entre la *ética* y la *moral* podrá utilizarse para interpretar situaciones o figuras muy características de la realidad histórica, por ejemplo, la figura del *héroe trágico*. Hay que decir que la antinomia entre ética y moral no es permanente y ubicua; no siempre hay conflicto entre ética y moral. Sin embargo, la antinomia virtual estaría «dispuesta a estallar», por decirlo así, en determinadas coyunturas. Una de ellas, aquella en la que aparece la figura del héroe trágico. Desde luego, es práctica común proceder al análisis de la figura del héroe trágico buscando determinar las fuerzas en conflicto irresoluble que confluyen en él. El héroe, por serlo, habría de asumir el conflicto de las fuerzas que en él convergen hasta el final. Un final que puede significar su muerte o su deshonra. Sin que la asunción de su destino signifique que pueda serle imputable culpa alguna.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, la cuestión estriba en determinar cuáles puedan ser las fuerzas en «conflicto irresoluble» (si el conflicto tuviera solución, no podríamos hablar de tragedia heroica). La determinación puede ser ensayada, ya sea desde una perspectiva *emic*, la del propio héroe y su mundo, ya sea desde una perspectiva *etic* que, en nuestro caso, es la perspectiva del materialismo filosófico.

El *héroe clásico*, Edipo o Prometeo, se nos muestra *emic* (mitológicamente) como sometido al conflicto entre un destino ineluctable, al que han de someterse también los mismos dioses que contemplan al héroe, y la vida personal del protagonista que, sin embargo, soporta el destino, y lo sufre como una *pasión*. El *héroe moderno*, Segismundo por ejemplo, aunque haya nacido bajo un «hado funesto»,

se siente libre. Por ello, lejanos ya los mitos griegos, el conflicto deberá ser formulado de otro modo: unas veces en los términos de la metafísica cristiana, la de Bañez o Molina —la oposición entre el Dios omnipotente y omnisciente y la criatura que «parece casi un sueño» siendo libre—; otras veces en los términos de la metafísica naturalista —la oposición entre el orden necesario de la Naturaleza y el orden de la Libertad, tal como se formula en la tercera antinomia kantiana—; o también, en los términos de la metafísica existencial, muy vinculada, por cierto, a la metafísica cristiana, que opone la *esencia* a la *existencia finita*, el *Ser* a la *Nada*.

Las limitaciones de estos análisis metafísicos o mitológicos de la figura del héroe trágico, habría que derivarlas de la misma naturaleza de las Ideas que se utilizan para formular el conflicto (Dios/Criatura, Naturaleza/Libertad, Todo/Nada...). Son términos que, además, se sitúan en planos que son, por definición, absolutamente heterogéneos. No otra es la dificultad de comprender cómo puede formularse con estas ideas una antinomia real: *Contraria sunt circa eadem*. ¿Cómo podríamos llamar heroico —y no, más bien, patológico, o psiquiátrico— al conflicto creado por la «voluntad titánica» de un político empeñado en conseguir, para el bien de su pueblo, el *perpetuum mobile*, cuando esa voluntad se enfrente con las «ominosas leyes de la Naturaleza» (o incluso con los grupos de oposición que, en nombre de esas ominosas leyes, consideran la ejecución del proyecto como un despilfarro económico intolerable)?

Las antinomias entre los imperativos *éticos* y los imperativos *morales* pueden constituir, en cambio, un marco racional para el análisis de la figura del héroe trágico. El héroe, envuelto por esa antinomia, se forma en la renuncia a los vanos intentos de reconciliación. Cuando la reconciliación se reconoce como posible, la figura del héroe desaparece: Cristo en la cruz deja de ser un héroe, en la medida en que cree saber que va a resucitar, que va a reconciliarse con el Padre (de hecho, nunca se apartó de él: el «conflicto» de Jesús y su padre es, teológicamente, mera apariencia). El héroe es el que asume los términos del conflicto irresoluble, el que toma un partido enfrentándose con el contrario heroicamente, es decir, aceptando las consecuencias trágicas de su oposición. Desde este punto de vista sería necesario distinguir el *héroe moral* —el que está dispuesto a sacrificar sus imperativos *éticos*— del *héroe trágico ético*. Entre las figuras de héroes españoles, Guzmán el Bueno podría ponerse como ejemplo de heroísmo *moral* (también como contraejemplo del «heroísmo ético», puesto que Guzmán el Bueno sacrifica ante el Estado los imperativos *éticos* para con su hijo); Don Quijote, liberando a los galeotes, sería en cambio un ejemplo de héroe *ético*, puesto que sacrifica las costumbres y las leyes a su imperativo ético para con los encadenados.

12. La antinomia ética y moral en sociedades primitivas.

Los deberes éticos y los deberes morales se manifiestan simultáneamente, pero su desarrollo, como hemos dicho, no tiene por qué ser armónico. Ni cabe suponer, por ejemplo, que las virtudes éticas fuesen las virtudes primarias y que, so-

bre ellas, fuesen superponiéndose virtudes morales (acaso para limitarlas o bloquearlas); porque las virtudes morales han de darse ya, según su concepto, desde el principio. El mito del «buen salvaje», lleno de virtudes éticas en su estado de naturaleza y corrompido por las costumbres (o normas morales) de la civilización es sólo un mito. El estado de naturaleza del hombre es un estado prehistórico; el buen salvaje es acaso el pitecántropo. En ese estado no cabe hablar (sino rudimentariamente, a lo sumo) ni de ética ni de moral. Numerosos casos de situaciones primitivas pueden proponerse, de hecho, como ejemplo de perversidad ética: «si queremos matar a un hombre –decían los melanesios dobuanos de la isla de Tewaera que estudió el doctor R. F. Fortune– nos damos nuestro momento, comenzamos por llamarle amigo.» Ceremonias instituidas como normas legítimas (morales), que son propias de la «identidad cultural» de muchos pueblos, son, sin embargo, de absoluta malignidad ética: cuando el dobuano quiere injuriar a alguien nunca lo hace públicamente; se muestra como amigo y acude a un hechicero que imita por anticipado la agonía del enemigo: se retuerce, chilla convulsivamente, o bien practica encantamientos verbales para producirle la enfermedad del cála. La «elevación ética» de los buenos salvajes dobuanos queda patente en esta letanía del hechicero:

«cála, morador de Siga-Siga / en la cúspide del árbol Iowana / corta, corta / desgarrar y abre / desde la nariz / desde las sienes / desde la garganta / desde la cadera / desde la raíz de la lengua / desde el ombligo... / desgarrar y abre...».

13. Ética, moral y derecho.

El conflicto permanente, actual o virtual, entre ética y moral se resuelve dentro del Estado (en tanto él mantiene integrados a grupos humanos heterogéneos con normas morales propias: familias, clases sociales, profesiones, bandas, iglesias...) a través del ordenamiento jurídico. La fuerza de obligar de las normas legales deriva del poder ejecutivo del Estado que, a su vez, es la esfera de la vida política.

Las relaciones entre «ética» y «política» suelen ser entendidas (por los partidos políticos socialdemócratas, de orientación «laica») desde coordenadas idealistas. Esto ocurre cuando desde premisas políticas «laicas» (es decir, que quieren mantenerse al margen de cualquier dogmática religiosa confesional: y no deja de ser pertinente observar aquí que la propia autodesignación de «laicas» sigue siendo tributaria de la visión religiosa del mundo que, desde las posiciones religiosas, denomina laicas a las que no lo son) se apela a la necesidad de un «comportamiento ético» de los ciudadanos, a fin de que el sistema democrático pueda subsistir. Pero la apelación al comportamiento ético de los ciudadanos se hace desde una perspectiva idealista, que es una mera secularización de la apelación que las confesiones religiosas hacen a la «conciencia del deber». La misma secularización que intentó llevar a cabo la moral kantiana y neokantiana, e incluso el llamado «marxismo ético» (el de Vorländer, por ejemplo). La apelación a la «conciencia ética» del deber, como «condición de posibilidad» para que los proyectos

políticos puedan llevarse a efecto, constituye también una coartada de los partidos en el gobierno para justificar sus fracasos, que atribuirán al «déficit» de comportamiento ético de los ciudadanos, incluidos los funcionarios y, a veces, los propios políticos. Decimos «a veces»; porque otras veces se supondrá que quienes tienen responsabilidades políticas, principalmente en el poder ejecutivo, podrían estar exentos de ciertas obligaciones éticas, si es verdad que la razón de ser del Estado, y de sus *arcana Imperii*, requieren, en ocasiones, un «trabajo sucio» más allá de la ética, «más allá del bien y del mal» ético; un trabajo sucio e ingrato que, por tanto, debiera ser compensado por el comportamiento según el *deber ser ético* de los ciudadanos ordinarios (como si los comportamientos éticos de los individuos pudiesen arreglar los problemas objetivos que se plantean en el terreno moral y político). Lo que con todo esto se nos viene a decir es lo siguiente: que la educación pública debe hacer lo posible para que los ciudadanos no sean corruptos, para que paguen sus impuestos al Estado, para que no roben en sus empresas, fingiéndose, por ejemplo, enfermos, o cometiendo actos de sabotaje o simplemente una actitud descuidada ante las máquinas, &c. En una palabra, la esperanza que tantos políticos ponen en la educación ética de los ciudadanos es sólo el trasunto «laico» de la esperanza que tradicionalmente, los teóricos de la política ponían en la educación religiosa del pueblo, a fin de hacer posible su «gobernabilidad». Pero esta esperanza no sólo estaba fundada en la fe, como ocurrió con los casos de San Agustín o de Santo Tomás. La esperanza en los efectos bienhechores de la educación religiosa también fue alimentada desde fuera de la fe religiosa: Platón consideró la educación religiosa como una «mentira política» necesaria para el gobierno de la República, y Napoleón expresó la naturaleza económica de esta «necesidad» con su célebre frase: «Un cura me ahorra cien gendarmes.»

Desde el punto de vista de los conceptos de ética, moral y derecho (al que reducimos la política de un «Estado de derecho») que venimos utilizando, resultará, desde luego, innegable que es imposible la vida política a espaldas de la vida ética de los ciudadanos, y este es el fundamento que puede tener la apelación, una y otra vez, a la necesidad de reforzar la «educación ética» de los ciudadanos a fin de hacer posible su convivencia política. Ahora bien, lo que, desde la política, suele entenderse por «educación ética» es, en realidad, el «moldeamiento moral» de los ciudadanos y, en el límite, la conminación legal a comportarse «éticamente», por ejemplo, pagando los impuestos, bajo la amenaza de penas legales, con lo cual, dicho sea de paso, las normas éticas se transforman en realidad en normas morales o en normas jurídicas. Desde la política, además, se encomienda a determinados funcionarios la misión de «educar éticamente» a la juventud en el marco de esta constante confusión entre deberes éticos y obligaciones morales o conveniencias políticas (se da por supuesto, por ejemplo, que la «conciencia ética pura» es la que nos inclina a pagar un impuesto sobre la renta; o que es la «conciencia ética pura» la que nos inclina a ser tolerantes y respetuosos, incluso con quienes profieren sin cesar necedades u opiniones gratuitas o erróneas). Pero la fuerza de obligar procede casi siempre de la norma legal coactiva, no de la norma ética, ni siquiera de la norma moral; como cuando alguien atiende a un herido para evitar

incurrir en delito penal. Las normas éticas son las que se refieren a la «preservación en el ser» del propio cuerpo y de los cuerpos de los demás; por ello es evidente que sin la ética, en su sentido más estricto, tampoco podría hablarse de moral ni de política; pero esto no autoriza a tratar de presentar como normas éticas lo que en realidad son normas morales o políticas. Es evidente que si creciese la minoría de ciudadanos que desatiende los «deberes éticos» (las virtudes de la firmeza) para su propio cuerpo (a causa de la drogadicción, o simplemente, del descuido de su salud en materia de alimentación, de enfermedades venéreas, &c.), la «salud pública» disminuiría y la economía, tanto como la moral, se resentirían hasta el punto de hacer inviable cualquier acción política.

Ahora bien, esto no autoriza a olvidar los conflictos regulares entre la ética y la moral. Puede darse el caso de que un trabajador, un funcionario o un desempleado, forzado por la necesidad, tenga que «robar» a su empresa, al Estado o al puesto de frutas del mercado, en nombre del deber ético de su propia subsistencia o de la de su familia (los moralistas cristianos reconocían esta situación bajo figuras como las de la «oculta compensación»); y, sin embargo, esta conducta ética del «ladrón» estará en contradicción frontal con las normas morales y jurídicas vigentes.

En general, habrá que tener en cuenta que la política (el Derecho) coordina no ya sólo la ética con la moral, sino también las diferentes morales de grupos, clases sociales, &c., constitutivas de una sociedad política. Por consiguiente habrá que tener en cuenta que la convivencia que la acción política busca hacer posible es siempre una convivencia de individuos y de grupos en conflicto. Es puro idealismo dar por supuesta la posibilidad de una convivencia armoniosa que hubiera de producirse automáticamente tan pronto como todos los ciudadanos «se comportasen éticamente», después de recibir una educación adecuada. Ni siquiera cabe decir, con sentido, que este ideal de convivencia armónica es la expresión de un *deber ser*, porque lo que es utópico, lejos de poder presentarse como un deber ser, siempre incumplido, habría que verlo como un simple producto de la falsa conciencia.

14. Necesidad del ejercicio del juicio ético y del juicio moral.

La dialéctica de la vida moral sugiere la necesidad de un ejercicio del *juicio moral*, de una utilización del *razonamiento moral* (porque no puede hablarse de una «conciencia intuitiva», espontánea, capaz de determinar infaliblemente y de modo súbito la justeza de una resolución ética o moral). El juicio ético o moral no es producto de un raptó místico; exige una reflexión o razonamiento tales que lo aproximan, a veces, al juicio geométrico. La prudencia ética o moral requiere cálculo, analogías, advertencia de las contradicciones, deliberación, consideración de consecuencias, apelación a principios; requiere «pensar». Un juicio ético o moral puede ser discutido siempre: el *dictado de mi conciencia*, si no se apoya en argumentos racionales, carece de todo significado moral o ético, aunque pueda

tener un claro significado psicológico o social. Sin duda, el debate sobre juicios éticos o morales no permite siempre llegar a conclusiones apodícticas y universales, como ocurre con los debates geométricos, pero permite llegar a conclusiones necesarias en algunos casos, los suficientes para quebrantar los principios del relativismo moral o ético.

Desde este punto de vista habrá que reconocer la conveniencia que, en principio, puede tener la educación ética de los ciudadanos y su presencia en los planes de estudio de la enseñanza pública, en los que tiene competencia el Estado. Lo que nos lleva a los intrincados problemas de las relaciones entre «ética» y «política».