

# De los tópicos de la ética

*José María Vegas*

*Miembro del Instituto E. Mounier.*

## **1. ¿Crisis moral o situación de ignorancia?**

Hace algunas semanas un presentador de televisión anunciaba el advenimiento feliz de las fiestas de Carnaval diciendo: «De la tenebrosa Edad Media hemos heredado, sin embargo, el Carnaval». Es decir, de la Edad que rescató y salvó la cultura clásica, que consistió pese a todo en un diálogo secular entre Atenas y Jerusalén, entre la filosofía griega y la experiencia religiosa judía en su último y novedoso desarrollo, el cristianismo, que civilizó a los bárbaros al cristianizarlos, que afirmó con una fuerza inusitada su confianza en la razón, precisamente por creer en un Dios amor pero también «Logos», que inventó y multiplicó las universidades..., y así un largo etcétera, de esa Edad los telediarios hodiernos no saben descubrir otra luz que los carnavales. Lo demás es todo sombra.

Pocos días después, leyendo en un periódico una noticia sobre el fondo religioso de los conflictos del Ulster, se hablaba de «un regreso a la Edad Media». No sabía el indocto periodista que las guerras de religión son más bien fenómenos modernos, lo mismo que la Inquisición, el ocultismo, la alquimia y la teosofía, que asoman en la historia, sobre todo, a partir del Renacimiento.

Estos dos botones de muestra nos indican algo de la situación espiritual de nuestro tiempo: es una situación que aún en extraña alquimia orgullo y depresión. Nos creemos el cénit de la historia, como si nuestros predecesores recientes y remotos hubieran sido estúpidos, ignorantes, dependientes, faltos de razón, de criterio, mojigatos. (Viendo ciertos programas

de televisión, uno tiene la sensación de que algunos «progres», que se empeñan en educarnos sexualmente, piensan que el sexo es un invento tan reciente como el «chip» y que nuestros padres nos engendraron por vía telepática).

Pero, al mismo tiempo, cuando renunciamos a compararnos torpemente con otros tiempos, se apodera de nosotros la conciencia de la crisis: crisis económica, crisis de valores, crisis ecológica, crisis histórica que descubre un futuro lleno de amenazas, peligros e incertezas. El mundo se ha hecho pequeño en el espacio y en el tiempo y estamos palpando con desconcierto los límites del mundo.

Orgullo y depresión son dos actitudes contrapuestas, pero que tienen en común impedir la lucidez, esto es, el ver con claridad respectivamente los límites y las posibilidades de una época. Su extraña alquimia, como la que, en mi opinión, sucede hoy, habrá de multiplicar por fuerza sus efectos cegadores.

Por eso, tengo para mí que la crisis de nuestro tiempo no es sobre todo una crisis moral — aunque también lo sea —, sino sobre todo una situación de ignorancia. Vivimos tiempos en que, como decía Albert Einstein, nunca han sido tan poderosos los medios, pero nunca han estado tan confusos los fines. Sabemos muy bien cómo se hacen las cosas, multitud de ellas al menos, pero no tenemos tan claro para qué hemos de hacerlas, qué objetivos nos proponemos con ello. Desde la perspectiva de los saberes prácticos, es pavoroso comprobar cómo las más decisivas cuestiones (en la política, la vida social, la comunicación, la enseñanza, el dere-

cho, la ética...) van acompañadas al ser tratadas de una neblina de vaguedad y confusión crónica, de una superlativa tosquedad de medios conceptuales que contrasta con la sutil y sorprendente precisión de nuestros medios técnicos.

No quiero decir que estos tiempos que vivimos sean más ignorantes que ningún otro. Es obvio que acumulamos conocimientos como nunca en la historia. El problema está más bien en la calidad de nuestra ignorancia. Ésta es en cierto sentido inevitable. Lo que ignoramos es siempre infinitamente más que lo que sabemos. Pero la ignorancia puede ser «docta», la Docta ignorancia; la certeza de no saber; y entonces ella misma invita y empuja a buscar humildemente su remedio, en la disposición al aprendizaje permanente. O puede ser arrogante. Y entonces es doblemente ignorante, pues además de muchas otras cosas ignora su propia ignorancia y, en vez de buscar, grita lo que cree saber. Y aquí está el punto en el que crisis de saber y crisis moral se dan la mano, porque — como decía Ortega— «cuando los hombres no tienen nada claro que decir sobre una cosa, en vez de callarse suelen hacer lo contrario: dicen en superlativo, esto es, gritan. Y el grito es el preámbulo sonoro de la agresión, del combate, de la matanza. *Dove si grida non è vera scienza*—decía Leonardo—. Donde se grita no hay buen conocimiento.»

Vivimos entregados a la polémica de los problemas sociales, políticos, económicos. Pero en estas disputas y griteríos nos enredamos continuamente con las palabras y con los criterios, los valores y los conceptos que aquellas designan; sea porque a veces una palabra designa cosas distintas; sea porque designamos la misma realidad con palabras dispares; sea porque no estamos claros nosotros mismos de los contenidos reales de los valores y los criterios esgrimidos.

Cuando tal cosa sucede, cuando la confusión se apodera del discurso, cuando no se quiere además indagar en las realidades que podrían aportarnos algo de luz y sentido (porque se consideran esas indagaciones «metafísica» impropia de nuestros tiempos críticos y

postmetafísicos, o porque creemos tener claridad donde reina la confusión), entonces florecen los tópicos, los lugares comunes, las opiniones vulgares cuya fuerza consiste sólo en ser dichas por muchos, sin crítica, sin fundamento, sin prueba. Nos vemos invitados, casi forzados, a rendir homenaje a posturas prácticas que pasan por ser el «Summum Bonum» de la vida ética y social pero que, miradas de cerca, son en realidad el principio de su disolución.

## 2. Tópicos morales en circulación

Queremos considerar aquí brevemente algunos de esos tópicos. Se trata de aquellos que afectan más al fondo de nuestras convicciones éticas (y políticas) y que determinan después (no siempre con coherencia) otras tomas de postura más concretas.

Las enunciamos en cuatro breves proposiciones (que se enlazan entre sí muy íntimamente): i) La idea de objetividad moral o de verdad práctica (ley natural, orden objetivo de valores o cualquier otra forma de expresarla) equivale a totalitarismo, imposición violenta de soluciones a todos, negación de la libertad y del pluralismo; ii) El *ethos* democrático requiere, en consecuencia, la afirmación de un cierto *relativismo moral* que es, se piensa, la condición de la tolerancia; iii) Existe una contradicción entre *deber y libertad*: ser libre consiste sobre todo en no tener deberes; iv) La autonomía moral consiste en profesar una ética en la que uno mismo es autor de sus propias normas de comportamiento; de modo que una ética fundada en una fe religiosa o en cualquier forma de objetividad moral es necesariamente una ética heterónoma.

Estos tópicos y lugares comunes de la conciencia moral contemporánea son expresión de aquella doble característica de orgullo y depresión que adorna a nuestro tiempo. Nos consideramos los definitivos conquistadores de la libertad, la democracia, la tolerancia, el pluralismo, la autonomía individual. Al mismo tiempo, nos las habemos con problemas humanos, políticos, sociales, internacionales requeridos de respuestas cuya raíz última exige tomas de

postura ética: el reparto de la riqueza, la producción capaz de remediar las necesidades humanas sin destruir los recursos naturales, la superación de los desequilibrios mundiales, además de las cuestiones referentes al sentido de la vida, la recuperación de la institución familiar y el sentido de pertenencia social (capaz de conciliarse con la autonomía individual), por poner sólo unos pocos ejemplos. En estas graves cuestiones (la lista podría alargarse indefinidamente) no basta competencia técnica (económica, sociológica, psicológica, etc.), sino que es en el mundo de los valores de donde precede recabar las orientaciones y las exigencias fundamentales.

Pero nos encontramos con que nosotros mismos, al basar el motivo de nuestro orgullo (libertad, tolerancia, autonomía, pluralismo, democracia) en supuestos tópicos y engañosos (relativismo, subjetivismo, ausencia de deber, etc.), carecemos de los recursos para encarar con garantías esos graves problemas.

Carentes de principios verdaderos, de valores objetivos y de criterios sólidos, reducidos todos ellos al puro arbitrio subjetivo, pretendemos llegar, sin embargo, a conclusiones axiológicas (a tomas de postura prácticas) imposibles sin aquellos. Y entonces el discurso público se convierte en un enorme sermónazo («light», democrático, «crítico») que pretende «educar en valores» y nos exhorta contra actitudes indeseables y disolventes de la vida social. Como se ha dicho con lucidez: «Siempre —como en la tragicomedia de nuestra situación— que nos empeñamos en reclamar tales cualidades auténticas estamos, al tiempo, haciéndolas imposibles. Es difícil abrir un periódico sin que te venga a la mente la idea de que lo que nuestra civilización necesita es más «empuje», o dinamismo, o autosacrificio, o «creatividad». Con una especie de terrible simplicidad extirpamos el órgano y exigimos la función. Hacemos hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa. Nos reímos del honor y nos extrañamos de ver traidores entre nosotros. Castigamos y exigimos a los castrados que sean fecundos.» (C. L. Lewis, *La abolición del hombre*, Madrid, 1990, p. 29). Se nos exhorta simultá-

neamente al libertinaje sexual y a la fidelidad fiscal, a dejarnos llevar por nuestras inclinaciones (signo de nuestra autonomía) y a sacrificarnos por los demás, a liberarnos de tabúes, pero a vivir como si tales tabúes existieran.

Y ésta es otra de las paradojas de nuestros «tiempos atroces» —como llamaba Ortega a los suyos—: las posturas éticas más ferozmente desmitificadoras de la validez objetiva de las exigencias éticas (llámense «ley moral» o normas o valores, tachadas naturalmente de *reaccionarias*), que las reducen a presión social, mecanismos psicológicos complejos, convención, costumbre o mito religioso son, sí, muy «progresistas», muy críticas en la expresión, hasta el desgarrar, pero acaban siendo no sólo incoherentes, sino patéticamente *conservadoras*, pues mantienen al final la necesidad de vivir *como si* hubiera aquello que, según ellas, no hay, *como si* tuvieran autoridad principios que carecen absolutamente de ella.

### 3. Reflexión crítica (y propositiva)

No será preciso insistir en que quien esto suscribe no está, de ningún modo, contra la democracia, la tolerancia, la libertad y la autonomía individual. En esos «valores» existe un acuerdo notablemente generalizado. Hemos de felicitarnos por ello, porque es índice de que, pese a la mucha confusión, existen percepciones prácticas comunes resistentes a nuestros tópicos. Lo que aquí discutimos es sobre todo el modo subjetivista, relativista, semiescéptico, reacio a la noción de verdad práctica y de valor objetivo con que se pretende sustentar esas conquistas irrenunciables. Sostenemos, por contra, que por esa vía se camina hacia la pérdida de esos valores, que merecen ser afirmados sobre bases más sólidas y también, ¿por qué no?, más exigentes. En lo que sigue nos limitamos a una breve reflexión a este respecto.

Partamos sin más de la libertad humana.<sup>1</sup> La libertad humana es real: consiste, primero, en no estar condenado a una determinada forma de ser, sino abierto a muchas posibles formas de ser (es la libertad metafísica); en segundo

lugar, significa que el hombre no está normalmente forzado física y psíquicamente a obrar de determinada forma, sino que dispone de espacio físico y psíquico para querer (libertad de coacción); y, en consecuencia, puede querer o no querer, y puede querer esto o aquello (libre albedrío). La libertad negativa o de coacción y la libertad positiva o libre albedrío componen el nivel psicológico de la libertad. En el libre albedrío reside lo que llamamos *la dignidad humana* porque esa libertad es *inalienable*: podrá impedirse su ejercicio mediante la coacción (física, psicológica o política), podrá también influirse, por ejemplo, mediante la exhortación; pero no es posible *determinarlo*: pues nadie puede querer por otro, ningún ser ajeno puede querer por *uno mismo*; las voliciones de otro nadie puede «querérselas». Se puede querer que otro quiera esto o lo de más allá. Pero no es posible quererlo por él. Y todo puede hacerse a pesar suyo (forzarle, drogarle, hipnotizarle, matarle... para que haga o deje de hacer). Todo, menos querer por él, pues nadie puede *querer sin querer*. Este es el fundamento de la dignidad humana, porque gracias a la voluntad libre puede designarse al ser humano con la afortunada expresión de «fin en sí»: el hombre no puede ser medio, por ser él quien, por su voluntad, hace de toda posible realidad medio para otra cosa; sólo puede ser reducido a medio por otra voluntad, pero al hacerlo sucede esto como atentado contra esa misma dignidad.

Finalmente, existe además la libertad moral, que no se tiene sin más, pero que se puede llegar a tener: consiste en la capacidad de *liberarse* uno a sí mismo, hasta cierto punto, de algunas necesidades e inclinaciones, en aras de metas y valores más elevados y contra las que aquellas oponen resistencia.

Si la libertad es el fundamento de la dignidad humana, descubrimos en ésta un dato de valor presente en todo ser humano y que se constituye en el verdadero —de ningún modo relativista— fundamento de la tolerancia. La tolerancia auténtica no tiene nada que ver con la renuncia a la noción de verdad teórica o práctica, sino con la estima de un valor de toda

persona humana que invita a ser respetado por encima del posible error que se pueda percibir en ella. Si se mira de cerca, la idea misma de tolerancia lleva implícita la noción de verdad (y, por tanto, de error): se tolera lo que se considera equivocado, incluso mal, en virtud de un valor superior o para evitar un mal mayor que implicaría combatir directamente el error. En la sociedad pluralista actual es una exigencia de respeto mutuo a las diversas perspectivas éticas, políticas y religiosas; pero, lejos de ser una renuncia a la propia verdad, debe ser una invitación al diálogo, al contraste, a la argumentación, incluso a la polémica, para, en lo posible, superar las diferencias, convenciéndonos unos a otros, pero siempre desde el respeto a un valor que, finalmente, todos compartimos: la común dignidad humana, que está más allá (o más acá) de las diferencias.

La tolerancia, pues, sólo se sustenta por relación a un dato de valor objetivo. Si la confiamos, por contra, al relativismo, nos quedamos inermes frente a la única instancia a que cabría apelar con coherencia: los intereses particulares (individuales o grupales) y la fuerza de cada uno para mantenerlos.

Si la tolerancia es una de las piedras angulares de la democracia, hemos de afirmar, contra todo relativismo, que la verdadera democracia es la exigencia ética de un sistema social respetuoso con la dignidad y la libertad de los individuos y los grupos sociales que habitan en ella. Requiere, por tanto, referentes de valor, cuyo núcleo habrá de ser, de nuevo, la dignidad humana. Porque nadie puede querer por otro, a nadie debe sustraérsele la posibilidad de querer libremente y de proyectar participativamente su voluntad en el concierto social. El relativismo y el subjetivismo moral sustraen a la democracia su carácter moral (su carácter debido y exigitivo), al no haber verdaderos valores a los que remitir; y la reducen a un mero procedimiento técnico, neutro axiológicamente, de resolución de conflictos entre intereses particulares. En virtud del relativismo esos conflictos de intereses son éticamente indecibles. Para evitar la barbarie, se pactan métodos neutros de resolución. La democracia así concebi-

da se convierte en una guerra civil conducida por medios pacíficos (MacIntyre).

La libertad es real e inalienable, pero también es limitada. Primero, en su sentido metafísico, porque no nos la damos a nosotros mismos y «estamos condenados a ser libres» (Sartre); segundo, en sentido psicológico, porque nuestras posibilidades de elección son limitadas; en tercer lugar, en su sentido moral, porque para poder querer es preciso, no sólo que haya posibilidades, sino además que éstas presenten determinadas cualidades que nos disuadan o nos atraigan para quererlas: nuestra libertad necesita *motivos* para poder querer, pues la pura neutralidad nos deja fríos: «libre es la acción de un querer motivado en general» (Scheler). Y las cualidades que nos motivan y que descubrimos en la realidad son los valores. Unos nos exigen, otros nos tientan, a veces colisionan entre ellos y debemos elegir... La cuestión está en que el orbe del valor y su jerarquía, lejos de negar la libertad *humana*, la posibilita otorgándole motivos para querer. Pues los valores no se imponen. Tienen la peculiaridad de que motivan sin determinar, por fuerte que pueda ser la exigencia (o la tentación) que nos presenten.

Lo que ciertamente no es posible es querer sin motivo alguno, decidir ante posibilidades puramente indiferentes, o por absoluto arbitrio. Si tal cosa sucede, nos encontramos, no ante la libertad humana, sino ante un capricho irracional, probable índice de locura y requerido de explicación patológica. Sería absurdo pretender que un hombre es tanto más libre cuanto menos motivos tiene para hacer lo que hace, esto es, cuanto menos cuerdo se manifiesta.

Esto pone en claro, contra otro de los tópicos de parte de nuestra cultura, que libertad y deber, lejos de oponerse, se reclaman. Sólo el ser libre en sentido humano es sujeto de deberes. Quien carece de libertad, por no ser humano o porque, siéndolo, está enajenado o no ha alcanzado la madurez suficiente, no debe nada, pues no puede prometer, ni agradecer, ni disculparse y resarcir, ni ser responsable de nada. Es el que es libre de verdad el que puede

experimentar de múltiples formas el peso humano del deber, que es el mismo peso del don de la libertad.

Por fin, se pretende con frecuencia que autonomía moral es ausencia de sujeción y capacidad por parte del propio individuo de fijar arbitrariamente sus propias normas de comportamiento. Pero tal concepción de la autonomía es en realidad absurda y, desde luego, no puede atribuirse de ninguna forma, como se hace a veces, al pensamiento de Kant.

Autonomía moral significa que uno actúa éticamente cuando sigue leyes morales que su razón le presenta como tales. Nadie puede actuar moralmente actuando conforme a principios que no considera morales, sea esa consideración directa o indirecta.

Para Kant, actuar siguiendo sin más los dictados de la inclinación es precisamente el principio de la heteronomía moral. La inclinación puede ser indistintamente el temor del castigo humano o divino, el deseo de atraerse el aplauso social o el de obtener placer sensible. Ser moral (moralmente bueno, se entiende) implica seguir el dictado de la razón y hacerlo además por motivos morales («por deber», dice él). Pero el sujeto ético no puede determinar a su antojo lo que las leyes morales dictan. No todo principio práctico se deja universalizar.

Sería absurdo pretender, por ejemplo, que por mera decisión de mi arbitrio, pudiera yo hacer que la mentira fuera buena y meritoria, de modo que mentir fuera un deber para mí. Podrá serme conveniente por determinados intereses, podré ser ignorante del mal implicado en ello o llegar a perder la conciencia moral de su incorrección, pero pretender que los valores y las normas cambien de significado ético a mi antojo es sencillamente una sandez.

Si esto es así, es perfectamente posible pensar en una ética objetiva, incluso religiosa, y a la par autónoma. Basta que los mandamientos de Dios puedan ser aceptados por mi razón práctica como normas morales. Y esto puede hacerse directamente: por ser ellos mismos racionales (esto es lo que afirma toda la vieja tradición de la ley natural, también llamada de la «recta razón»); pero, en ocasiones, puede suce-

der de forma indirecta: es la confianza en la bondad intrínseca de quien me manifiesta su voluntad lo que me lleva a aceptar mandatos que, en principio, no podría aceptar (por ejemplo, el amor a los enemigos). No otra cosa sucede cuando uno llega a asumir comportamientos éticos llevado por el gran prestigio moral de quien los encarna. Probablemente pocos indios hubieran descubierto y adoptado las posturas pacifistas como forma de lucha por la independencia de la India de no haber sido por la figura moral de Ghandi. No puede hablarse aquí de heteronomía, sino de una autonomía mediada.

Al fin y al cabo, ¿no dice el mismo Kant que «la religión es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos»? En ningún momento piensa Kant que tal cosa atente contra la autonomía moral (por la sencilla razón de que si no hay autonomía ya no hay moral). (Dejamos a un lado lo discutibilísimo de la teoría kantiana de la religión. Pero no está de más mencionarlo a propósito de la idea de autonomía, pues con demasiada frecuencia es citado para defender ideas de autonomía que ni tienen que ver con Kant, ni tiene que ver con la verdadera autonomía).

#### **4. Contra el pesimismo: nuestras posibilidades reales**

No quisiera concluir estas apresuradas reflexiones sumándome a la legión de los pesimistas que, al criticar a su tiempo, lo condenan a la desesperanza. Porque a los tópicos de un tiempo siempre se puede oponer la voluntad de liberarse de ellos, hasta donde sea posible. Puede hacerse, tratando de dirigir nuestra

atención «a las cosas mismas», a nuestras percepciones éticas cotidianas, que son la fuente y el material de la reflexión. Los tópicos son no pocas veces no más que la desatención a esa fuente. La «vida buena» sigue siendo, pese a todo, posible. Siempre ha sido, por lo demás, difícil, acosada como está por la incitación a la «buena vida» que, sin embargo, y a condición de que se dé prioridad a la primera, también tiene sus derechos.

Esta es la cuestión: hoy como ayer lo que más vale es exigente y difícil. Pero nadie nos puede prohibir intentarlo. ¿Quién nos impide adelantarnos y caminar en esa dirección? ¿Quién nos prohíbe preguntar sin límites (como Sócrates), buscar con esperanza (como San Agustín), entregarnos hasta el extremo (como Jesucristo), luchar con fuerza pero sin violencia (como Ghandi), denunciar arriesgando (como Luther King o Romero), renunciar con libertad, caminar contra corriente, pero acompañando a los otros, prescindir de los prejuicios (hasta donde nos sea posible), reinos de nosotros mismos, perdonar a quien nos ofende, cooperar entre nosotros (los que quieran), y así un largo etcétera?

Contra la famosa crisis no hay más respuesta que construir piedra a piedra, avanzar paso a paso, hacer el bien, sin envidiar a los que obran el mal, como dice el salmo; y no arrepentirse del bien realizado. **A**

#### **Notas**

1. Debo agradecer a Juan Miguel Palacios la exposición clara y concisa de esta distinción de los diversos sentidos de la libertad humana y que reproduzco aquí en apretadísima síntesis.