



ISSN: 1699-2849

LA ÉTICA PÚBLICA O LA DOBLE MORAL.

Rafael Corazón

La crisis de la cultura occidental, manifiesta por el relativismo, el subjetivismo y el nihilismo en temas morales, ha llevado –caso único en la historia- a plantear la necesidad de una ética pública, ética de mínimos, propia –se dice- de una sociedad pluralista y democrática en la que no se debe imponer nada a nadie y menos aún en cuestiones de conciencia.

La ética de mínimos tendría la virtud de poder ser aceptada por todos, pues no impondría normas, mandatos o prohibiciones inaceptables para nadie. Dicha ética, por tanto, sería una ética procedimental, sin contenido, el mínimo necesario para poder convivir en paz y en libertad.

Al margen de dicha ética, cada ciudadano puede vivir otra de carácter privado que, al no imponerla a los demás, no provocará conflictos o enfrentamientos con los que defiendan otros principios morales.

En definitiva, se pide a algunos ciudadanos de una sociedad democrática –los que lo deseen-, en nombre del respeto a las convicciones de los demás, que lleven una doble vida, que tengan una doble moral: en su vida privada pueden seguir su conciencia; en la vida social deben, en cambio, poner entre paréntesis sus principios éticos y adoptar otros consensuados democráticamente. Lo mínimo que puede decirse acerca de esta teoría, o más bien doctrina, es que es inmoral de raíz, pues actuar contra el dictado de la propia conciencia es, exactamente, la definición de la inmoralidad, ya que, si la conciencia no obliga -incluso la conciencia errónea-, toda la ética se derrumba desde su fundamento.

La acusación de relativismo, subjetivismo y nihilismo está, por tanto, justificada. Occidente ha decidido abandonar la ética y regirse por otros valores. No sólo sus raíces cristianas, sino también las clásicas y medievales, han sido desechadas y repudiadas. ¿A qué se debe esto y cómo debe valorarse y corregirse antes de que lleve a su propia ruina?

Sin necesidad de remontarnos a la crisis de la Alta Edad Media, en el comienzo de la filosofía moderna Descartes proponía una moral provisional –como provisión de materiales mientras se construía una ética científica- con una finalidad meramente subjetiva. Como el bien y el mal moral permanecerán ocultos mientras la ciencia futura no nos los manifiesten, mientras tanto se ha de procurar evitar los remordimientos de conciencia y el arrepentimiento y las indecisiones, y para ello basta en cada caso hacer lo que uno, según su entender, considere mejor. De este modo cree que se podrá alcanzar “la perfecta tranquilidad de espíritu”^[1], es decir, se logrará el bienestar subjetivo.

No se tardó mucho en comprender que, por una parte, las conclusiones de la ciencia son siempre hipotéticas y, por otra, que el progreso científico no acabará nunca, es decir, que la ciencia universal no existirá jamás. Spaemann ha puesto de manifiesto que esta ética es similar a la solución planteada por ciertos teólogos morales de la época en el caso de la ignorantia iuris y la conciencia invenciblemente errónea. Esta conciencia obliga y debe ser obedecida. Y a la doctrina sobre la conciencia dudosa, de la que es preciso salir porque hay que actuar y la vida no puede esperar. Para ello desarrollaron la teoría acerca de los sistemas morales reflejos - aquellos que acuden, para salir de la duda, a principios extramORALES tomados de la práctica jurídica –propios, en este caso, del confesor- tales como melior est conditio possidentis, in dubio pro libertate, in dubio pro reo, o incluso seguir la opinión de alguna autoridad en teología moral en contra de la propia conciencia si está más de acuerdo con el propio interés, etc.-, desarrollados en los siglos XVII y XVIII, llegaban, en algunos casos, a descargar la propia conciencia, como principio próximo de moralidad, de obligatoriedad sustituyéndola por normas “objetivas” ajenas a la ley moral^[2].

Hoy, en algunos ambientes, se acepta que no es posible determinar con certeza el sentido de la vida, pues hay opiniones divergentes, todas ellas respetables; además se duda acerca de las normas morales pues, como en el caso anterior, no existe unanimidad sino más bien disputas interminables; y, por no alargar la enumeración, se admite que la propia conciencia no obliga cuando existen opiniones más autorizadas, pues aferrarse a las propias convicciones no sería sino manifestación de fanatismo, cerrazón mental, voluntarismo e imposición a los demás de los propios criterios. A partir de estos presupuestos el relativismo, el subjetivismo y el nihilismo terminan valorándose positivamente, pues son las únicas actitudes morales comprensivas con las convicciones ajenas, tolerantes, abiertas a nuevos datos, respetuosas con la propia situación de ignorancia o duda, y no cerradas a las opiniones ajenas. En resumen, se ha llegado a la convicción de que la ética, en una sociedad pluralista, ha de evitar los defectos que la corromperían, tales como la negativa a formar la propia conciencia, a pedir consejo, a no dudar del juicio propio cuando otras conciencias formulan reparos graves por motivos, valga la redundancia, de “conciencia”.

¿Cómo ha podido llegarse a una situación opuesta e incluso inversa a lo que la conciencia de cualquier persona recta puede admitir? ¿Cómo es posible que el hombre abdique de su propia conciencia moral con la convicción de que sólo así puede satisfacer lo que ella manda, prohíbe, aconseja, etc.?

Se ha llegado a decir que la ética es un mal menor y que existe porque no somos perfectos^[3], en contraste con la tradición humanista occidental y cristiana, que afirmaba lo contrario: la ética es necesaria porque el hombre es perfectible y está llamado a ser más de lo que es. ¿Por qué se ha llegado, en definitiva, al fin de la ética?

Brevemente expondré algunas ideas de Polo que pueden dar luz acerca de la situación presente y ofrecer una respuesta a la crisis moral en que nos encontramos.

Una tesis de Polo, cuando considera la ética in statu nascente, es que “la ética surge porque el hombre tiene que conducir su propio existir”^[4]; otra es la siguiente: “sin ética no hay sociedad, y al revés, porque sociedad significa relación activa y comunicativa entre personas”^[5]. La ética, cabe decir por tanto, surge porque el hombre ha de conducir su vida y ha de hacerlo en sociedad. También afirma reiteradamente que “la consistencia social es asunto ético”^[6]. Con estas premisas, que habrá que justificar desde la antropología, quedan trazadas las líneas maestras de la fundamentación que Polo hace de los temas clásicos de la ética.

Tradicionalmente se admitía que no puede existir ética sin metafísica. Teniendo en cuenta que para Polo la antropología es trascendental, hay que decir, más bien, que la ética forma parte de la antropología; no es una “parte” en el sentido de una, por así decir, “antropología segunda”; la ética no se “deduce” ni se sigue de la antropología, no estudia sólo un aspecto más o menos relevante del ser de la persona o de su obrar, sino que se encuentra en ella en cuanto destinada a corresponder libremente al don recibido del Creador.

La concepción poliana de la libertad, sin oponerse ni negar la clásica y la moderna^[7], las supera, porque se “alcanza”, o más bien coincide en parte, con el método: “el método propuesto es un crecimiento de la libertad de la detección del límite que permite abandonarlo: cabe detectarlo sin que se den las condiciones precisas para abandonarlo, que son su depender de la libertad trascendental. No aceptar esa dependencia detiene el método en la detección del límite mental... Es la interpretación de la libertad como independiente o autónoma”^[8]. Quizá no sea exagerado decir que este camino en el que la libertad es concebida como autonomía, por no aceptar su dependencia de la libertad trascendental, ha llegado a su término; la libertad de la esencia ha topado con el muro que le poner término y se ha detenido en seco.

La libertad sólo puede comprenderse en toda su profundidad si se entiende como un camino de ida y vuelta, como libertad nativa y libertad de destinación. Polo lo expresa así: “en la libertad trascendental se distinguen cuatro fases...: La primera, pre-temática en esta vida, es el don creado premoviente; la segunda, el valor dispositivo de

los actos; describo la tercera como no pasar del dar: es la generosidad de la persona; y la cuarta como el no contentarse con el disponer: es la metalógica transparencial de la búsqueda del tema trascendente. En suma, la secuencia don-aceptar-dar-buscar es propia de la libertad trascendental”^[9].

Esta estructura, en la que, de momento, no aparece la libertad de la esencia humana, la exige, pues, como afirma Polo, “la co-existencia carece de réplica pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica”^[10]. La “vuelta” desde el don creado premoviente a la metalógica transparencial de la búsqueda del tema trascendente sólo es posible si la estructura que se acaba de enumerar queda temporalmente interrumpida y la libertad desciende a la esencia. Concretamente, explica Polo, “si la búsqueda se omite, la libertad se retira hasta el dar y de ahí procede el hábito de los primeros principios. Si se omite también el dar, procede la esencia humana, es decir, la constitución del don humano”^[11].

El sentido primario de la libertad esencial es, por tanto, la constitución del don que el amar donal ofrecerá con la esperanza de que sea aceptado. La independencia o autonomía de la libertad, tal como se entiende en el pensamiento moderno, corta la dependencia de la libertad de la esencia con la persona, la vacía de sentido y la conduce hacia el relativismo, el subjetivismo y el nihilismo. En cambio, si se concibe “al hombre en términos de producto recuperado, el significado de la moral se tergiversa (pasa a ser entonces inmoral o malo lo que se oponga o distraiga, o discuta el ideal de autoposesión recuperante). El error estriba, en suma, en el desconocimiento del ser creatural del hombre y de su destino”^[12].

La libertad, por tanto, no es sólo una propiedad de determinados actos voluntarios y, mucho menos, pura espontaneidad, fuerza amorfa carente de dirección y sentido. La libertad personal es la persona, o sea, dependencia libre, dependencia que ha de ser reconocida y asumida y cuyo sentido es la constitución del don que ella misma será. O sea, “el hombre es sujeto moral en cuanto al refrendo de su ser creatural. Tal refrendo versa sobre el carácter dispositivo de su esencia. Dios es autor de la moral como creador del disponer otorgado al hombre, a una con su tarea en el ámbito de la creación y con su destino eterno”^[13].

Polo propone como necesarios, para que la estructura donal sea completa, primero, la omisión de la búsqueda y, segundo, la omisión del dar. Sin embargo, explica también que “la esencia humana está dispuesta de acuerdo con el segundo miembro de la sindéresis para sustituir al hábito de los primeros principios, lo cual no acarrea ninguna pérdida si al proporcionar el don la búsqueda es colmada”; y añade: “esta sustitución es posible por el crecimiento de la extensión de la libertad”^[14]. Aunque el sentido de estas palabras sea otro, no deja de ser un consuelo, para los discípulos de Polo, saber que no es preciso seguirle en la teoría para alcanzar lo que ella propone, y que incluso es precisa la omisión del dar, es decir, del conocimiento habitual de los primeros principios, para lograrlo. La antropología de Polo, y su pensamiento en general, puede entenderse sin que ello implique necesariamente la

constitución del don que el amar donal ofrecerá; y a la inversa: puede constituirse el don sin necesidad de entender a Polo. Se comprende bien, por ello, que Polo insista en que su filosofía es una “propuesta”, y que el abandono del límite mental es un crecimiento de la libertad. Conocerla puede ayudar mucho, pero sería contradictorio pensar que es “determinante”, pues el determinismo es exactamente la negación de la libertad (negación que, por su parte, sólo puede hacerse desde la libertad).

Con estas premisas es posible tratar sobre la pérdida del sentido moral en el pensamiento occidental, sobre el inmoral amoralismo que se ha extendido no sólo entre los intelectuales, sino que ha impregnado todas las capas sociales. Intentaré ahora sacar algunas consecuencias, sin perder de vista, pese al modo de expresarme, que la filosofía de Polo no es deductiva ni inductiva, si bien, para exponerla, es preciso traducirla al pensar objetivo y, posteriormente, al lenguaje.

La libertad puede describirse, de un modo sumario, como el ser (co-ser) de la persona destinada a hacer de sí misma un don. Pero el don ha de ser constituido; por eso dice Polo que la persona no es sino que será, y que el don es esencial. Por lo mismo, la co-existencia con otras personas humanas es esencial y, por consiguiente, simbólica, mediante palabras y actos que significan más de lo que ellos mismos son. El amor, por ejemplo, no es un anillo, un beso o una flor, pero tiene que manifestarse de éstos u otros modos semejantes.

Sin embargo no se debe perder de vista que la co-existencia con otras personas humanas no es, propiamente, algo externo, propio de la esencia del hombre; la co-existencia es el propio ser de la persona, que no puede darse sin la donación. En este sentido dice Polo que “el hombre y la mujer no son complementarios, porque entonces el ‘con’ del hombre sería la mujer y no es verdad; el ‘con’ del hombre es el hombre y el ‘con’ de la mujer es la mujer. Porque el hombre es ‘con’, puede unirse, si no, no. Pero no se unen según la complementariedad, porque entonces la unión sería el ‘con’ y no es verdad. El ‘con’ es cada cual y por eso se pueden unir”^[15].

La manifestación de la co-existencia con otras personas humanas es la convivencia, la sociedad, ya sea ésta la familia, la amistad, la empresa o el Estado. Polo, consecuentemente, describe la sociedad como “la manifestación indefectible de la convivencia humana en cuanto humana”^[16], y explica que “la sociedad es la manifestación esencial más elevada porque depende sin intermediarios de la sindéresis, que es el ápice de la esencia humana... Por eso, sociedad equivale a convivencia; o bien, si hay convivencia hay sociedad”^[17].

Es imposible, por tanto, convivir si el conector social no es la ética, porque, aunque la organización de la sociedad sea también de orden práctico, es decir, un producto cultural, la sociedad misma “acontece sin ser pensable en ninguna situación precedente a ello”; es decir, “la sociedad es el tipo de co-existencia según el cual las distintas personas humanas co-existen entre sí”. De este modo, así entendida, “se evita el planteamiento que entiende la sociedad como formalidad susceptible de

implantarse en el plano empírico y, por tanto, previa a él en su totalidad constitutiva”^[18].

La ética, por tanto, no puede ser pública ni privada, de máximos ni de mínimos, y menos aún meramente procedimental. Sin ética no hay sociedad porque no la hace la sociedad sino al revés, pues el bien común es la dimensión social del bien moral. Además, la conciencia moral no es una abstracción, ni mucho menos la conciencia de un supuesto yo social. La conciencia es, se decía clásicamente, el juicio de la razón práctica sobre la moralidad de una acción; la sociedad, que no es persona, carece de conciencia moral. No existe, como afirmaba Juan Pablo II, “pecado social” ni “pecado de estructuras”, sino “estructuras de pecado” fruto de la suma de muchos pecados personales^[19]. Si las acciones son de los “supuestos”, la sociedad como tal no actúa moralmente.

Las ideologías que distinguen entre diversas éticas, confunden la ética con el Derecho, la opinión pública o la opinión de las mayorías (o de las minorías, según interese), y la verdad con la ideología. La ética –nadie lo ha negado- tiene una dimensión social pues, como conector, ha de estar presente en las relaciones interpersonales, en la convivencia, a todos los niveles. Pero no existe ni puede existir más que una ética con tres dimensiones inseparables: el bien, las virtudes y las normas. Si, en lugar del bien, se intenta construir una ética con otro fin, como puede ser la compatibilidad de las libertades individuales, la salvaguarda del pluralismo ideológico, la autonomía moral de los individuos, etc.-, se desvirtúa y pierde su sentido. Una ética no personal, una ética de nadie, anónima, colectiva, formulada mediante un consenso social, deja de lado el destino personal, rebaja la persona a ciudadano –que es sólo una dimensión derivada de su pertenencia a la sociedad- y elimina la responsabilidad personal. Confundir la ética con el Derecho, con la normatividad social, lleva a relativizarla.

Hacer de la ética un instrumento o un medio, no sólo impide la convivencia, sino que acaba por destruir la voluntad, pues “la constitución de los actos voluntarios es afectada por la obstinación al impedir el querer-más... El ser afectada la constitución de un acto equivale a una inversión: la obstinación pretende que el yo sea constituido por el acto paralizado. En esta inversión la intención de otro se desvanece...”^[20]. Una ética de mínimos o procedimental no mira, por principio, más que a uno mismo, a evitar que la convivencia, la co-existencia con los demás, influya en el propio yo y en la propia conducta.

El Derecho, como “producto” cultural, es posterior a la sociedad, pero la ética, necesariamente, es previa, pues coincide con la persona, con el co-ser del hombre. Si “la normatividad [jurídica] es la ficción de un imperar”^[21], es evidente que la ética no puede reducirse al Derecho, porque ni la persona ni la sociedad son productos culturales. Además la ética no puede imponerse por ley, pues se autodestruiría y destruiría a la sociedad, ya que “si para programar una ‘buena’ sociedad se eliminara la

libertad, se cometería la mayor de las insensateces. Es preferible que haya libertad, aunque la gente se porte mal, a tratar de implantar la ética a costa de la libertad; tal implantación no es, en modo alguno, la realización de lo ético^[22]. Polo describe en ocasiones al hombre como “aquel que perfeccionando se perfecciona”^[23]. Pero no es posible que la persona se perfeccione a sí misma como si fuera su propio producto. El sólo propósito de intentarlo es ya un mal grave, un intento de “replicarse”, realizarse, encontrarse a sí misma, etc. A nivel social esta pretensión se manifiesta en el propósito de que la sociedad, estructurada de un modo “científico”, técnico, artificial, construya a la persona, confundida con el ciudadano^[24]. Un intento fracasado antes de iniciarse porque pretende sustituir el don creado por un producto cultural; pero “si el ser humano se enreda, por hipótesis, en dicho cometido, tiene cerrado todo acceso al destino y se determina al margen del orden moral”^[25].

Sin embargo, este intento está en la base del pensamiento moderno. Descartes, como se ha dicho, acude a las costumbres del país, la propia religión y las opiniones de las personas prudentes^[26]; Hobbes es más radical y da como “manifiesto que la medida de las buenas y de las malas acciones es la ley civil y el juez es el legislador que siempre representa al Estado”^[27]; la posición de Locke es más ambigua pues, al tratar sobre la ética, “admite tres clases de ley: la divina, la civil y la de la pública opinión. La primera determina lo que es pecado y lo que es deber; la segunda sirve como norma de delito e inocencia; la tercera como norma de virtud y vicio (II, 28, 6-9). Esta última definición es en verdad desconcertante. ¿Va a decidir la pública opinión sobre la virtud y el vicio, existiendo una ley eterna? Locke perfila su pensamiento diciendo que lo que se denomina virtud y vicio debería designar propiamente aquellas acciones que por su naturaleza son justas o injustas y en esa medida se ajustan o no se ajustan a la ley divina”; por ello no es arriesgado afirmar que “nos quedamos en el relativismo característico de todos los eudemonistas y utilitaristas, que convierte la moral en una parte de la sociología”^[28]. No es preciso añadir más testimonios, pues tanto el utilitarismo como el consecuencialismo, así como los inmoralismos como los de Marx o Nietzsche, defienden lo mismo. No sólo la sociedad se entiende como un producto o un artefacto, sino también al hombre mismo en cuanto que, al crear la sociedad, se modela a sí mismo. No es éste un ideal emancipatorio propio del individualismo, sino que es compartido, incluso con más énfasis, por las ideologías socialistas y colectivistas; en cualquier caso, se trata siempre de “contruir” un “hombre nuevo”, una nueva humanidad. Por eso, “lo que se hace es sustituir la autoafirmación del hombre como individuo por la autoafirmación del hombre como humanidad. Al hacerse equivalentes las nociones de sociedad y de humanidad, los problemas humanos son exactamente y exclusivamente los problemas sociales. Con ello, la importancia de la instauración de la sociedad como orden se identifica con la realización del hombre”^[29].

Otra manifestación más grave de esta actitud es la manipulación genética en nombre del progreso de la humanidad. Sin embargo, la fabricación artificial del

hombre es la antítesis de la libertad nativa, de la ética y de la libertad de destinación. Es, usando una expresión ya clásica, la “abolición del hombre”^[30]. Ser su propio artífice, su creador; ser dueño de uno mismo; no querer estar en manos de otro sino en las propias; renunciar al propio origen; es tan imposible como querer alejarse de la propia sombra, porque requiere negar y anular el carácter de criatura de la persona humana. Este intento lleva, en cambio, a disponer de otros hombres, a diseñarlos según un proyecto propio, lo cual es tan inmoral o más que la pretensión de sí.

Termino con unas palabras del entonces Cardenal Ratzinger que alertan del peligro de este intento y del futuro de la humanidad si no se abandona: “ahora presenciamos cómo los seres humanos empiezan a disponer del código genético, a servirse realmente del árbol de la vida y a convertirse a sí mismos en dueños de la vida y de la muerte, a montar la vida de nuevo; desde luego es necesario prevenir de verdad al ser humano sobre lo que está ocurriendo: está traspasando la última frontera.

”Con esta manipulación, un ser humano convierte a otro en su criatura. Entonces el ser humano ya no surge del misterio del amor, mediante el proceso en definitiva misterioso de la generación y del nacimiento, sino como un producto industrial hecho por otros seres humanos. Con ello queda degradado y privado del verdadero esplendor de su creación.

”Ignoramos lo que sucederá en el futuro en este ámbito, pero de una cosa estamos convencidos: Dios se opondrá al último desafuero, a la última autodestrucción impía de la persona. Se opondrá a la cría de esclavos, que denigra al ser humano. Existen fronteras últimas que no debemos traspasar sin convertirnos personalmente en destructores de la creación, superando de ese modo con creces el pecado original y sus consecuencias negativas”^[31].

[1] Cfr. DESCARTES, R., *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, 32ª ed., trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1.981, 61 y 102.

[2] SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiuinsa, Madrid, 2003, 81 s.

[3] Cfr. CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, 9.

[4] *Ética*, 2ª ed., 63.

[5] *Ibidem*, 69.

[6] *Quién es el hombre*, 1ª ed., 96.

[7] Cfr. *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 179, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

[8] *Antropología trascendental*, II, 239.

[9] *Ibidem*, 238.

[10] *Ibidem*, 81.

[11] *Ibidem*, 238.

[12] *Sobre la existencia cristiana*, 193.

- [13] Ibidem, 194.
- [14] *Antropología trascendental*, II, 240, nt. 313.
- [15] *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 120.
- [16] *Antropología trascendental*, II, 265.
- [17] Ibidem, 265-266.
- [18] Ibidem, 265.
- [19] “Una situación –como una institución, una estructura, una sociedad- no es, de suyo, sujeto de actos morales; por lo tanto, no puede ser buena o mala en sí misma”. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, 2-XII-1984, n. 16.
- [20] *Antropología trascendental*, II, 145.
- [21] *Antropología trascendental*, II, 267.
- [22] *Quién es el hombre*, 107. Esto, que en principio vale para la ética en sentido propio, puede aplicarse igualmente a las nuevas éticas equiparadas con el Derecho.
- [23] *Sobre la existencia cristiana*, 201.
- [24] “Desde el radical moderno se tiende a pensar que el Derecho produce la titularidad (persona jurídica que no es un sujeto humano) o que los titulares producen la norma (contrato como ley entre las partes)”. *Sobre la existencia cristiana*, 1ª ed., 177, nt. 57. La realidad, en cambio, es que el Derecho vincula la norma y la titularidad, impidiendo así que la acción se separe de la naturaleza humana a la que, por tanto, presupone.
- [25] Ibidem, 193.
- [26] DESCARTES, R., *Discurso del método*, 59.
- [27] HOBBS, Th., *Leviatán*, II, XXIX.
- [28] HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, II, 10ª ed., Herder, Barcelona, 1979, 122-123.
- [29] *Sobre la existencia cristiana*, 255.
- [30] LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.
- [31] RATZINGER, J., *Dios y el mundo*, Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, Madrid, 2000, 126.