

PEDRO FERNÁNDEZ LIRIA

Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid.

Investigador del Instituto de Filosofía del CSIC.

Profesor de Filosofía y Ética en Enseñanza Secundaria.

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA. Apuntes complementarios para el área de “Educación ético-cívica” de 4º curso de ESO.

1. La Ética como saber.

La Ética constituye un saber acerca de la *acción*, la *conducta* o el *comportamiento de los hombres*. Pero la Ética no se interesa por el comportamiento humano en todos sus aspectos. Si estudia éste lo hace sólo desde cierto punto de vista, no desde cualquier punto de vista posible. No lo estudia, por ejemplo, desde la perspectiva en que lo hacen la psicología o la antropología o la economía o la sociología u otras “ciencias humanas”, que también tienen por objeto material el comportamiento humano, sino que lo estudia exclusivamente *desde el punto de vista de su valor*, del *valor* que adquiere, en cada caso, entre los miembros de una determinada sociedad (a la vista, como veremos, de sus *costumbres*).

Dicho de otra manera: la Ética estudia el hecho de que, para los integrantes de las distintas sociedades, las acciones no *valgan* todas lo mismo; el hecho de que las acciones sean *consideradas, valoradas o juzgadas* unas de distinto modo que otras. Pues, en efecto, no existe, ni parece haber existido nunca, una sociedad cuyos miembros concedan idéntico valor a todas las acciones que pueden llegar a realizar, en que no haya determinados comportamientos que son juzgados como “malos”, injustos o censurables, frente a otros que son juzgados como “bueno”, justos o adecuados. Y este fenómeno específicamente humano es lo que estudia primordialmente la Ética.

En este sentido, la Ética no es una disciplina *normativa o prescriptiva*: su objeto no es establecer qué conductas o comportamientos debemos considerar “buenos” y cuáles debemos considerar “malos”. Su objetivo es estudiar el *hecho*, empíricamente constatable, de que en toda sociedad existente hay acciones o comportamientos que se consideran o se juzgan como “buenos” y acciones o comportamientos que se consideran o se juzgan como “malos”. Así, puede decirse, que su objetivo es completamente distinto al de las diversas religiones, pues, al contrario que éstas, no pretende establecer lo que está *bien* y lo que está *mal*, sino que se limita a estudiar el

hecho de que el comportamiento o las acciones humanas adquieran ese *valor* (de “bondad” o de “maldad”) que indiscutiblemente adquieren en el seno de cada sociedad existente. Y al hacer esto, la Ética estudia –como veremos– las *normas* en virtud de las cuales nuestro comportamiento aparece precisamente como “bueno” o como “malos”; pero no es ella –insistimos– la que establece dichas normas, sino que, por decirlo así, ella se las encuentra *ya dadas*.

Introduciendo ya un término cuyo significado preciso habremos de determinar más adelante, podemos decir que la ética estudia la moral: el *hecho* de la moral, pues la moral es, efectivamente, un hecho, un *factum* (Kant). Es un hecho que en toda sociedad existente los resultados de la libertad son juzgados moralmente, que desde un cierto punto de vista, el punto de vista moral, dichos resultados no son en absoluto equivalentes. Es un hecho que lo que hacemos libremente se convierte regularmente en objeto de aprobación o de condena, que hay siempre una instancia por virtud de la cual nuestra actuación se afecta de un carácter (la dignidad o indignidad moral, la “bondad” o la “maldad”) que la hace odiosa o amable y es un hecho, también, que nuestra libertad, antes incluso de producir nuestra actuación, es siempre requerida en un sentido o en otro. Con independencia de que nos preocupe más o menos y de si podemos o no decir qué cosa son, es un hecho que hay “bien” y “mal” y que, en tanto que seres libres, no podemos situarnos en un “más allá del bien y del mal”, pues —como veremos— es justamente nuestra libertad la que une indisolublemente a ellos nuestro destino (y es también un hecho –como también veremos– que no podemos suprimir libremente nuestra libertad).

Pues bien, este *hecho* tan particular, tan inaudito en el mundo meramente natural, es lo que estudia la Ética.

2. Definición etimológica de los términos “ética” y “moral”.

El término “ética” procede de los términos griegos *éthos* y *êthos*, el primero de los cuales significa *costumbre* o *hábito*, mientras que el segundo significa *carácter* o *modo de ser*. Por su parte, el término “moral”, que nosotros emplearemos siempre como sinónimo del de ética, procede del término latino *mos*, *moris* que recoge tanto el significado de *éthos* como el de *êthos*.

Pues bien, el *êthos*, las *costumbres* y los *hábitos* propios de cada sociedad determinan cuál es, en cada caso, el comportamiento “normal”, el que constituye la “norma”, el que debe ser seguido (imitado o copiado) por los miembros de la sociedad a la pertenecen dichas costumbres y hábitos. En este sentido cabe decir que las costumbres y los hábitos tienen carácter *normativo* o

prescriptivo. De ellos, derivan las *normas* a las que los distintos miembros de cada sociedad consideran que debe ajustarse su propio comportamiento. Y si -como antes decíamos- las acciones no *valen* para ellos todas lo mismo, es precisamente en virtud de estas *normas* derivadas de las costumbres o hábitos de su sociedad. Las acciones que se ajustan u obedecen a estas normas son consideradas o juzgadas como “buenas”, mientras que las que desobedecen o infringen dichas normas son consideradas o juzgadas como “malas”.

Por otra lado, actuar de un modo o de otro en relación con las mencionadas normas determina en nosotros un *carácter*, un *modo de ser*; y puesto que dichas normas reciben legítimamente el nombre de “morales” por estar basadas en el *mos*, en las costumbres y hábitos de la sociedad, el *carácter* o *modo de ser* que determina en nosotros nuestra actuación en relación con aquellas merecerá igualmente el calificativo de “moral”. Así, obedecer dichas normas nos hace moralmente *dignos*, mientras que desobedecerlas o ignorarlas nos hace moralmente *indignos*. Actuar de un modo o de otro nos otorga, pues, una *calidad* moral, una *dignidad* moral. Pues bien, a este *carácter* o *modo de ser*, a esta *calidad* o *dignidad* que adquirimos según sea nuestra actuación en relación con las normas morales es a lo que se refería el otro término griego del que procede la palabra ética: el término *êthos*.

Como se ve, pues, las dos acepciones etimológicas de los términos “moral” y “ética” se hallan íntimamente relacionados; como entrañados semánticamente.

3. La ética como conjunto o sistema de normas.

Como hemos visto, el *êthos* propio de las distintas sociedades se haya constituido por el conjunto de costumbres a las que los miembros de cada sociedad consideran que debe ajustarse su comportamiento. Por eso, decíamos que dichas costumbres tienen carácter *normativo*. De hecho, estas costumbres pueden siempre expresarse en forma de *normas*, de normas de comportamiento, y son reconocidas por los miembros de cada sociedad como (los) *principios* que han de guiar o regir su actuación, convirtiéndose así en principios *prácticos*. Por surgir de las costumbres (en latín, *mores*) llamaremos a estas normas o principios prácticos principios o normas *morales*.

Pero cabe preguntarse si el *êthos* propio de cada sociedad, las costumbres de las que se derivan o emanan las normas morales, son puramente *contingentes* y, en consecuencia, podrían ser otras completamente distintas de las que son, o, por el contrario, existe algo que las *limita*, impidiendo, por ejemplo, que se convierta en norma de comportamiento o norma moral la mentira

o el homicidio. Si no existiera algo que limitara las costumbres de las que se derivan las normas morales, no se explicaría por qué, siendo tan diversas y tan variadas las culturas de las sociedades existentes, resulta tan difícil hallar una en la que se apruebe o se admita como justo la mentira o el homicidio. Parece ser, pues, que pese a todas las diferencias interculturales, existe *algo* que, en mayor o menor medida, opera en todas las sociedades *estableciendo los límites dentro de los cuales las normas morales pueden variar* e impidiendo, por ejemplo, que el imperativo “miente” o el imperativo “mata” se constituyan en imperativos o normas *morales*. Y parece, así mismo, que ese *algo* no puede ser otra cosa que *la razón*. Pues, en efecto, sólo la razón es lo bastante *universal* como para ocupar el lugar de ese algo. La razón es *lo único verdaderamente común* a todos los hombres. Sabemos que sus creencias, su sensibilidad, sus gustos son muy diversos, pero por más diversos que éstos sean todos los hombres tienen la posibilidad de entender que -bajo determinados presupuestos- la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, porque todos ellos son seres racionales, y la razón no puede dejar de ver que eso es así. Y lo mismo que la razón no puede dejar de ver que -bajo los mencionados presupuestos- la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, es muy posible que tampoco pueda dejar de ver que es preciso no mentir o no matar aunque en ocasiones nos convenga o nos interese hacerlo. En este sentido, se ha dicho (Kant, Fichte, etc.) que la razón desempeña una *función práctica* además de una *función teórica*, porque no sólo gobierna el conocimiento, sino que gobierna también la acción.

Blaise Pascal (1623-1662), polemizando con Montaigne, sostenía que aunque el *éthos* propio de cada sociedad, las costumbres de las que emanan sus normas morales, no tienen su origen en la razón, *es la razón la que nos mueve a seguirlas*. “Montaigne no tiene razón. La costumbre no debe ser seguida más que porque es costumbre, y no porque sea razonable o justa; pero el pueblo la sigue por esta sola razón, que la cree justa. Si no, no la seguiría más, aunque fuera costumbre, pues no quiere sujetarse más que a la razón o a la justicia” (B. Pascal, *Pensamientos*, 525 / 325-287; cf. 66 / 326-288 y 60 / 294-230).

Así pues, según Pascal, el pueblo sigue las costumbres porque le parecen *razonables*, porque a su razón se le presentan como justas; si no, no las seguiría. Por lo tanto, es la razón la que nos lleva a aceptar ciertas formas de comportamiento como *dignas* de ser seguidas y a rechazar ciertas otras formas de comportamiento como *indignas* de ser seguidas. Lo que equivale a decir que la razón es la que nos permite distinguir entre lo que debemos hacer y lo que no debemos hacer, entre lo que está bien y lo que está mal. Y la razón hace esto, o es al menos capaz

de hacerlo, incluso cuando todo lo demás se pronuncia en sentido contrario: ante la razón puede presentarse como *indigno* de ser hecho o como “malo” algo que la tradición de la sociedad a la pertenezco, mi religión o las leyes del Estado (piénsese en la tragedia de Antígona) me presentan como “bueno”; y viceversa.

Se engaña quien vea un sano relativismo cultural y un signo de tolerancia en la supeditación de la moral a las costumbres. Como advierte Carlos Fernández Liria comentando el mismo texto de Pascal al que acabamos de referirnos, “una costumbre que no pretende tener razón es tan incontrolable como una fuerza natural” y puede convertirse en algo realmente peligroso. La Ilustración sabría ver que “la pretensión de tener razón que tiene la costumbre era, por sí misma, un poderoso correctivo para todo tipo de prácticas”. El pretensión ilustrada de fundar un “religión natural” da prueba de que nada de esto le pasó desapercibido. “El famoso *Discurso sobre la filosofía práctica de los chinos* de Wolff venía a mostrar que no hacía falta educar demasiado a los chinos para enderezar sus comportamientos morales, porque era seguro que sus preceptos no eran en el fondo tan distantes de los nuestros. Se podía recorrer el planeta de un lado a otro, encontrando las culturas más diferentes por el camino, pero, fueran cuales fueren las leyes y costumbres de estos pueblos, el hecho es que, por todas partes, había ‘leyes’. Y basta ‘que haya leyes’ para que las leyes no puedan ser cualesquiera. La ‘forma de ley’ impide por sí misma, como bien diría Kant, que muchas ‘máximas’ puedan ser queridas como ley. De este modo, la pretensión de tener razón de la costumbre era, por sí misma, una garantía ilustrada que no necesitaba de la Ilustración” (Carlos F. Liria, *Geometría y Tragedia*, pp.).

Más arriba hemos dicho que al considerar el *éthos* de las diversas culturas observamos que parece haber algo que *limita el conjunto de las posibles normas morales*, y que ese algo no podría ser más que la razón porque sólo ella es lo suficientemente *universal*: la racionalidad es quizá lo único común a todos los hombres, lo único de lo que todos los hombres disponen, lo único capaz de guiar la actuación de los hombres que además es común a todos los hombres. Todas las demás cosas que pueden guiar, y, de hecho, casi siempre guían, nuestra actuación, como son los sentimientos, las creencias religiosas o el conjunto de pautas socialmente aprendidas, varían enormemente de un grupo humano a otro, por lo que nunca podrían convertirse en un *criterio* para discernir entre lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer que todos los hombres aceptaran como adecuado. La razón, en cambio, si parece poder ser ese criterio, aunque, en la práctica, parezca no serlo más que de modo excepcional.

Por cierto, que en esto reside precisamente la gran esperanza de la Ilustración: en que la

razón, que nos guía ya de hecho en el ámbito del *conocimiento* o de lo *teórico* (como, a juicio de los ilustrados, dejaron fuera de toda duda Galileo, Leibniz y Newton), nos pueda guiar también en el ámbito de la *acción* o de lo *práctico*. “Una buena ley debe ser buena para todos los hombres como una proposición verdadera lo es igualmente para todos”, decía sintéticamente Condorcet. Si la razón no fuera capaz de proporcionarnos esa ley, si no existiese una eficacia o un rendimiento práctico de la razón, entonces sería vana la esperanza de que los hombres se pongan de acuerdo sobre lo que debe y lo que no debe hacerse, sobre lo que es justo y lo que es injusto, y el estado de guerra sería el estado verdaderamente *natural*, además del único posible. Entonces, la batalla por la paz estaría perdida de antemano. La “naturaleza humana” en la que los ilustrados cifraban la posibilidad de encontrar algo así como una “Constitución universal” no es otra cosa que la razón. La naturaleza humana, la que más esencialmente distingue al hombre del resto de los seres naturales, la que determina al hombre en cuanto tal, es la razón. Y es, pues, de ésta, de la única que cabe esperar la “Paz perpetua” y la Justicia (1).

Pero a la misma conclusión se puede llegar por otro camino. Una de las características de las normas morales es que estas han de valer como normas *universales* para los que las adoptan (como normas que obliguen a todo el mundo); y, ello, aunque de hecho no sean universales (no obliguen a todo el mundo). Si yo adopto como norma moral la máxima de no mentir, lo hago queriendo siempre al mismo tiempo que ésta valga como norma universal, como norma de actuación para todo el mundo, aunque de hecho haya muchas personas que no la adopten como norma de actuación. Además, si las normas morales no fuesen universales en el sentido apuntado, si no tuviesen este carácter universal, la moral misma se convertiría en algo absurdo e imposible. Las normas morales serían, entonces, puramente subjetivas y exclusivas del sujeto que decide adoptarlas como tales; éste se sometería a ellas sin la pretensión de que fueran válidas para nadie más que él, y sería injustificable que se juzgara moralmente malo o indigno el comportamiento de cualquier otro sujeto que decidiese hacer lo contrario de lo que exigía la norma por él adoptada. No habría, entonces, acciones *en sí mismas* malas o reprobables, sino sólo acciones susceptibles de ser tan malas para unos como buenas para otros; nadie podría decir que matar a un hermano, como hizo Caín con Abel, sea *en sí mismo* malo; todo lo más podría decir que yo, Fulanito Gómez, no me hubiera permitido hacer tal cosa, pero no habría lugar alguno desde el que poder juzgar el asesinato de un hermano como algo malo o en sí mismo reprobable. El que matara a su hermano lo encontraría en algún sentido conveniente (si no, no lo mataría) y su juicio sobre su actuación valdría tanto como el mío (o como el de todo la humanidad entera, pues la validez de la

opinión no responde al número de sujetos que la sostienen). La moral sería entonces mera *cuestión de puntos de vista*, mera *cuestión de opinión*, con lo que perdería por completo su sentido (se anularía a sí misma, se tornaría contradictoria).

Pero la fuente de la moral no puede ser es *uno mismo*, no puedo ser *yo* (el *yo* que soy). Como decía Platón, “la virtud no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella, según la honre o la desprecie. La responsabilidad es de quien elige. dios es inocente” (Platón, *República*, Libro X, 15, 617 d-e)(2). Mi comportamiento se ajustará en mayor o menor medida a las leyes morales, pero éstas en ningún sentido serán *mías*. Con respecto a ellas, lo único *mío* será *mi elección* de cumplirlas o de ignorarlas.

Tenemos, pues, que las normas morales han de tener *validez universal*, al menos *en el sentido de que valgan como universales para el que las adopta como tales*. Pues bien, si las normas morales han de tener validez universal, de haber algún *fundamento* de las mismas, éste no podría ser otro que la razón, pues ella parece ser lo único humano suficientemente universal como para servir de tal. El sentimiento, por ejemplo, lo que a veces llamamos (con Pascal) el “corazón”, es siempre *subjetivo y particular*, y si las normas morales tuviesen su fundamento último en él, éstas nunca tendrían carácter universal. Las normas de actuación que yo me impusiera en virtud de mis sentimientos podrían ser totalmente inaceptables para cualquiera que poseyera unos sentimientos distintos a los míos. La razón, en cambio -como dejó bien sentado Platón-, no es el *punto de vista* de nadie en particular, no es el *parecer* de éste o de aquél individuo; y su discurso no es, por tanto, *subjetivo*: la validez del mismo no depende de quién sea el que habla, sino que se impone por sí mismo incluso contra la voluntad o el deseo de éste. Y, por eso, si “a la luz natural de la razón” –por expresarnos al modo cartesiano– una acción se me muestra “clara y distintamente” como indigna, se mostrará igual de indigna a cualquiera que la contemple a dicha luz, pues, a diferencia de lo que ocurre con el sentimiento o el “corazón”, la razón no procede de distinto modo en cada uno (como lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que nadie puede dejar de admitir que tres más dos son cinco si comprende lo que los términos empleados significan).

Los ilustrados acabarían, cada uno a su modo, desembocando en esta idea. Así, decía Kant en un precioso texto marcadamente *ilustrado*, cuyo sentido completo se iremos poco a poco desgranando, que “dentro de nosotros hay algo que nunca dejamos de admirar, una vez que reparamos en ello, algo que eleva a la *humanidad* a la idea de una dignidad impensable en el *hombre* en cuanto objeto de experiencia. *Que nos hallamos sometidos a leyes morales y nos vemos determinados por nuestra razón a observarlas*, aun cuando ello signifique sacrificar todos

los deleites de la vida que se opongan a las mismas, no resulta nada sorprendente, dado que acatar aquellas leyes subyace al orden natural de las cosas en cuanto objetos de la razón pura. [...] Sin embargo, esa *capacidad* de realizar con nuestra naturaleza sensible tamaños sacrificios en aras de la moralidad, el hecho de que *podamos* cuanto comprendemos fácil y claramente que *debemos*, esa superioridad del *hombre suprasensible* que hay en nosotros sobre el *hombre sensible* [que también somos], esa *disposición moral* que albergamos dentro de nosotros y que resulta inseparable de la humanidad, sí constituye un objeto de suprema admiración” (I. Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Trotta, Madrid, 1999, 1ª edic., p. 38)(3).

4. Razón, moral y libertad.

De acuerdo con su definición más clásica, el hombre es un “animal racional”. Y, en efecto, todo ocurre como si el hombre fuera, a la vez, ciudadano de dos reinos: el reino de la naturaleza y el reino de la libertad (4). En tanto que simple *animal* inteligente, el hombre pertenece al reino de la naturaleza y se halla *sometido* a las leyes que ahí imperan: actúa bajo la determinación de su ser natural, *movido* por su instinto, su psiquismo, su carácter, su deseo...; se muestra incapaz de actuar con *independencia* de las exigencias y requerimientos de su naturaleza y, más aún, de hacerlo *contra* ellas. La satisfacción de sus necesidades e inclinaciones *dicta* su actuación. En este reino, pues, el hombre no es *libre*, y diríamos que es siempre *egoísta*, si no fuera porque el egoísmo, propiamente hablando, sólo es atribuible a seres que pueden libremente dejar de serlo.

Pero el hombre es también ciudadano del reino de la libertad. Pertenece a este reino porque, a diferencia del resto de los animales, es un *ser racional*, dotado de razón. Ésta, como mostró inmejorablemente Kant, le permite actuar con *independencia* de su naturaleza, de las exigencias y los requerimientos de su “ser fenoménico” o “empírico” y, en esa medida, le hace *libre*. Pues, en efecto, actuar libremente es actuar *autónomamente*, con independencia de las leyes y las “inclinaciones” naturales; es actuar, no movido por ellas, sino por una decisión autónoma de la voluntad (5).

En su famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, de 1755, Jean-Jacques Rousseau se expresa en parecidos términos a los empleados por Kant:

No veo en cualquier animal más que una máquina ingeniosa a la que la naturaleza ha dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse hasta cierto punto, de cuanto tiende a destruida o a perturbarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la

naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad; lo cual hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que le está prescrita, ni siquiera cuando le sería ventajoso hacerla, y que el hombre se aparte de ella con frecuencia para perjuicio suyo. Así es como un pichón morirá de hambre junto a una fuente llena de las mejores carnes, y un gato sobre un montón de frutos, o de grano, aunque ambos bien podrían nutrirse del alimento que desdennan si se les hubiera ocurrido intentarlo. Así es como los hombres disolutos se entregan a excesos que les causan la fiebre y la muerte; porque el espíritu deprava los sentidos y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla. Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos, combina incluso esas ideas hasta cierto punto, y el hombre sólo difiere a este respecto de la bestia por la cantidad. Algunos filósofos han afirmado incluso que hay más diferencias entre tal hombre y tal otro, que de tal hombre a tal bestia; no es, pues, tanto el entendimiento lo que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre como su cualidad de agente libre. La naturaleza da una orden a todo animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma; pues la física explica en cierta manera el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la facultad de querer o, mejor, de escoger y en la conciencia de esa facultad no encontramos más que actos puramente espirituales, de los que nada se explica mediante las leyes de la mecánica (5a).

Y aún doscientos años antes de que Rousseau redactara estas palabras, en 1584, el napolitano Giordano Bruno expresa bellamente la misma idea en un pasaje del cuarto de sus diálogos italianos:

Los dioses le han dado al hombre el entendimiento y las manos, y le han hecho semejante a ellos, dándole facultades sobre los otros animales; lo cual consiste no solamente en poder obrar de ordinario según la naturaleza, sino también fuera de las leyes de la misma; y así, formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros órdenes con el ingenio, con aquella libertad sin la cual no habría dicha semejanza, vino a erigirse en dios en la tierra. [...] Y por esto ha determinado la providencia que se ocupe en la acción por medio de las manos y en la contemplación por medio del entendimiento, de manera que no contemple sin acción, ni obre sin contemplación (5b).

La idea implícita tanto en la metáfora kantiana como en los citados pasajes de Rousseau y de Bruno es que el hombre es libre por cuanto se muestra capaz de actuar autónomamente, con independencia de la ley de la naturaleza. De hecho, somos *libres* cuando no permitimos que sea nuestra naturaleza, nuestro ser meramente natural (nuestros instintos, pulsiones e inclinaciones), el que decida hacer lo que hacemos, cuando es verdaderamente nuestra voluntad la que decide hacer esto o aquello, cuando decidimos con autonomía e independencia de que seamos lo que

somos y quienes somos. Y decidimos de este modo (con autonomía e independencia) cuando es la razón la que nos mueve a hacerlo, cuando es la razón, y no nuestro ser natural, la que nos dice lo que hemos de hacer, cuando es la razón la que nos determina a obrar, es decir, cuando ya no estamos sometidos a la determinación de nuestro ser empírico (cuando nuestra actuación no es un mero efecto biológico o psíquico ni la respuesta de nuestro organismo o de nuestro carácter a un estímulo externo).

Así, pues, la libertad es atributo exclusivo de los *seres racionales*, dotados de *razón*, capaces de *pensar*. El hombre es ciudadano del reino de la libertad porque posee razón, porque puede pensar. Cuando no nos comportamos como seres racionales, cuando no pensamos, cuando simplemente nos dejamos llevar por lo que deseamos, nos atrae o nos gusta, no actuamos *libremente*: actuamos como seres meramente *naturales*, sometidos a la determinación de nuestra naturaleza, como hacen el resto de los animales (con quienes compartimos ciudadanía en el reino natural). En este sentido, Pascal estaba en lo cierto cuando decía:

Toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento. Desde ahí es desde donde debemos elevarnos y no desde el espacio y desde el tiempo, que no sabríamos llenar. Esforcémosnos, pues, en pensar mucho: he ahí el principio de la moral (6).

La dimensión moral de nuestra existencia, en la que acostumbramos a reconocer parte de nuestra superioridad sobre el resto de los animales, depende, como bien dice Pascal, del uso práctico de nuestra razón. Pues, en efecto, si nuestros actos son susceptibles de consideración moral, si nos es atribuible “bondad” o “maldad” moral, es porque somos *libres*, ciudadanos del reino de la libertad, capaces de un comportamiento *autónomo*, no determinado por nuestro ser natural. Y sólo disponemos de esta capacidad en cuanto seres *racionales*. El hombre sólo actúa *moralmente* cuando lo hace *libremente*, y sólo actúa libremente cuando lo hace *movido por la razón*. Si no fuéramos libres, nuestras acciones serían, sin más, las que, en cada caso, hemos tenido que realizar, y no tendría sentido juzgarlas *moralmente*: no serían ni “buenas” ni “malas” en sentido moral. Si decimos del homicida o del que miente que han actuado “mal” es porque presuponemos su libertad, y ésta, como hemos dicho, es una prerrogativa que sólo poseen los seres racionales. El ser entes racionales, el poder pensar, es lo que nos hace *responsables* de nuestros actos ante todos los demás, porque es lo que nos hace capaces de *decidir* entre llevarlos o no a cabo y, consecuentemente, lo que nos hace libres. En un sentido muy preciso por el hecho de ser seres racionales nos hayamos *comprometidos* con la humanidad entera (7).

Así, pues, es en su conducta moral donde el hombre pone de manifiesto su libertad, su auto-nomía, su capacidad de determinarse a sí mismo a actuar. En su decisión de actuar moralmente, decía Rousseau, es en lo único en lo que el hombre demuestra ser auténticamente “dueño de sí mismo”, pues “el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (8). De hecho, Rousseau identifica —como otros ilustrados— la adquisición de la moralidad por parte del hombre con su paso de una existencia meramente natural (“salvaje”) al estado de “civilización”.

El paso del estado de naturaleza al estado civil —escribe Rousseau— significa en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la naturaleza al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad de la que carecían. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico [=instintivo], y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones (9).

Tenemos, pues, que la *moral* sólo tiene sentido por cuanto que existe la *libertad* y que ésta, a su vez, necesita de la *razón* para existir. Razón, moral y libertad se implican y se exigen mutuamente. Actuar moralmente implica ser capaz de *situarse y de actuar en el lugar de cualquier otro*, lugar al que sólo tenemos acceso en tanto que podemos *pensar*; de donde podemos concluir, efectivamente, que la moral presupone la *razón*. Pero la capacidad de actuar en el lugar de cualquier otro presupone además la *libertad*, la autonomía respecto de mi ser fenoménico o natural, y, por tanto, nuevamente, la *razón*. Si no fuese capaz de tratarme a mí mismo como un ser puramente racional, independiente de mi singularidad, si no pudiera determinarme a actuar con independencia de quien soy, no sería un ser libre, y, consecuentemente, tampoco podría actuar *moralmente*. Pero volveremos sobre esto más adelante.

5. Carácter de la decisión moral.

Lo que dilemas clásicos como el “dilema del prisionero” sobre el que tanto se ha escrito, vienen a mostrar es que lo que la moral exige de nosotros es que decidamos sin tener en cuenta quiénes somos ni quién (=qué yo) es el otro al que afecta (favorable o desfavorablemente) nuestra decisión. Desde el punto de vista moral, se trata de saber lo que un otro cualquiera *debería hacer* con respecto a un tercero también cualquiera. Lo primero que la moral me exige es que decida

hacer esto o lo otro con independencia de quién soy yo y de que soy yo el que decide hacerlo. Decidir moralmente delatar o no a mi compañero de partido –como plantea el “dilema del prisionero”- significa decidir hacerlo sin que nada que tenga que ver conmigo influya en mi decisión, y sin que influya tampoco la previsión que yo pueda hacer de las consecuencias de mi actuación sobre mi persona. Y, así mismo, significa decidir (delatarle o no delatarle) sin tener en cuenta quién (=qué yo) es aquél al que afecto directamente con mi decisión (de delatarle o de no delatarle). Es decir, sin tener en cuenta si es mi amigo o no lo es, si le amo o le odio, si me une a él una relación de parentesco o es un completo desconocido, si es hombre o mujer, si es negro o blanco, cristiano, musulmán o ateo, español, estadounidense o cubano, etc. La moral me obliga para con el otro en calidad de ser *racional y libre*, y esa obligación no está condicionada por ningún otro aspecto de su ser. La moral no me obliga a amar al otro: me obliga a respetarle, aun en el caso de que le odie.

La moral establece *relaciones de obligatoriedad* entre *sujetos morales*. Y, por “sujeto moral”, debe entenderse cada ser *racional y libre*, esto es, lo que a veces denominamos “persona”. Esto excluye del conjunto de los sujetos morales a los *animales* y a las *cosas*, y a cualquier ser cuya actuación no sea libre (producto de una decisión autónoma)(10).

6. El deber.

Hasta ahora, hemos visto que las normas morales -los principios prácticos, como las hemos llamado más arriba- tienen su fundamento en las costumbres (aunque sea la razón la que nos persuade de la necesidad de cumplirlas o incumplirlas). Las costumbres adquieren carácter normativo o prescriptivo y se constituyen en *leyes* que expresan lo que hay que hacer y lo que no se debe hacer. Así, éstas expresan siempre un determinado *deber*. La cuestión del deber se convierte, así, en la cuestión fundamental de la Ética; hablar de la moral como sistema de normas, como venimos haciendo, es inmediatamente hablar del deber.

De ahí que resulte tan oportuno preguntarse, como hizo Kant en su día, por *el carácter (consideración, valor o calidad) que adquiere nuestra actuación en relación con el deber expresado por las normas, principios o leyes morales*. Pero para poder responder a esta pregunta sería necesario saber antes *de qué modo nos es posible actuar en relación con el deber expresado por la ley moral*. Pues bien, según Kant -al que seguiremos, por el momento-, existen, en principio, dos formas claramente diferenciadas de actuar en relación con el deber: *contra* el deber

(es decir, *contra* la ley moral que lo expresa) y *conforme* al deber (*conforme* a la ley moral que lo expresa). Cuando actuamos del primer modo, resulta evidente que nuestra actuación no puede ser aprobada desde el punto de vista moral, pues faltamos precisamente al principio moral que expresa lo que hay que hacer. Cuando actuamos del segundo modo, nuestra actuación no puede ser reprobada desde el punto de vista moral, pues se ajusta a lo exigido por la ley moral, pero la *voluntad* que ha decidido que la llevemos a cabo puede ser tan reprobable desde el punto de vista moral como la que decide a sabiendas actuar *contra* el deber. Actuar *conforme* al deber, pese a no hacer censurable nuestra actuación, no nos hace *necesariamente* “buenos” o dignos desde el punto de vista moral, pues puede ocurrir que el *motivo* que nos mueva a no infringir la ley moral, que el *motivo determinante* de que nuestra *voluntad* haya decidido que actuemos *conforme* al deber, de que hayamos *querido* hacerlo de ese modo, sea tan indigno desde el punto de vista moral que, de operar en otras circunstancias, podría llevarnos con idéntica facilidad a actuar *contra* el deber (puede ser, por ejemplo, un motivo tan *egoísta* como el de no querer arriesgar nuestro prestigio ante alguien para el que nos interesa conservarlo). En este sentido, cabe decir que lo que nos hace “buenos” o dignos desde el punto de vista moral no es propiamente nuestra actuación, sino nuestra *voluntad* de actuar de tal o cual modo. Propiamente hablando, nuestras acciones no son moralmente ni “buenas” ni “malas”: es la voluntad que decide llevarlas a cabo la que deviene moralmente digna o moralmente indigna. Y, por cierto, que no puede dejar de devenir una de las dos cosas en cada decisión; lo que, teniendo en cuenta que hasta la decisión de no decidir nada es ya de por sí una decisión y que, por tanto, y por decirlo de algún modo, la voluntad está siempre decidiendo, equivale a decir que la voluntad está condenada a ser siempre o moralmente digna o moralmente indigna, sin poder permanecer nunca neutral (como con tanta insistencia advierte Sartre).

Tenemos, pues, que para que nuestra decisión de hacer tal o cual cosa pueda ser considerada digna o “buena” (desde el punto de vista moral) no basta con que no contradiga el mandato moral; es, además, necesario que haya sido tomada *por respeto a ese mandato*, y no por cualquier otro motivo. Para que nuestra actuación *conforme* al deber pueda ser considerada moralmente digna, es preciso que lo que nos haya *movido* a llevarla a cabo (el motivo determinante o la intención última por la que hemos decidido realizarla) no sea otro que el simple haber *querido* cumplir con el deber; es preciso que haya sido llevada a cabo *por* deber. Siempre que el *motivo determinante* de nuestra voluntad, lo que *mueve* a ésta a decidir, sea otro distinto del apuntado, la actuación que resulte de su decisión podrá muy bien ser *conforme* al deber, pero

no podrá ser considerada “buena” desde el punto de vista moral, aunque lo sea -y en grado superlativo- desde cualquier otro punto de vista (como podría serlo desde el punto de vista del placer, del bienestar, de la utilidad, de la salud, de la felicidad o, simplemente, desde el punto de vista económico). Lo que nos hace moralmente dignos no es el cumplir los mandamientos, sino el actuar movidos *por* ellos, *por respeto* a ellos, y no por otro motivo.

Por ello, el padre de la Ilustración alemana, Gotthold Ephraim Lessing, se hacía eco de la esperanza ilustrada de ver un día en que “el corazón de los hombres” ya no necesite de la “religiones positivas” o “reveladas” y “sea capaz de amar la virtud más que por sus eternas consecuencias dichosas”, un día en que la inteligencia humana, ya madura, “mayor de edad”, haya aprendido a “amar la virtud por sí misma” “Llegará, seguro, el tiempo –escribe Lessing- en que el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor cada vez, no tenga ya necesidad de recabar de ese mismo futuro motivos para sus acciones; el tiempo en que el hombre hará el bien porque es el bien y no porque se establezca premios arbitrarios con el fin, propiamente, de fijar y robustecer su voluble mirada, para que sepa ver los premios interiores del bien, que son mejores” (G.E. Lessing, *La educación del género humano*, 79, 80 y 85). Pues, como decía Baruch de Spinoza, “la beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma” (B. de Spinoza, *Ética*, V, 42).

El cumplimiento del deber no puede estar supeditado a un fin ulterior. Él mismo debe ser el fin último de nuestra actuación.

Eso es lo que hace de la moral una esfera *autónoma*, independiente de la religión, del psiquismo, de la política... Su fin no es la salvación, la salud, el bienestar, la prosperidad o la felicidad. A la virtud moral se la quiere por sí misma o no es a ella a la que se quiere. El bien moral sólo puede ser querido como fin último, no como medio para lograr un fin ulterior. La voluntad que quiere de este último modo no es una voluntad *buena* (en el sentido *moral* del término) (11). El cumplimiento del deber no promete recompensa ni premio alguno: debe ser perseguido *por sí mismo* y no por la esperanza de conseguir *mediante* él un bien ulterior.

Kant lo expresa contundentemente en su *Crítica de la razón práctica*: “En la ley moral no se da el más mínimo fundamento para una conexión necesaria entre moralidad y felicidad” (A 224). “La ley moral no promete de suyo felicidad alguna; habida cuenta de que la felicidad, según los conceptos de un orden natural en general, no se halla necesariamente vinculada con el seguimiento de dicha ley” (A 231). La esperanza de (obtener un día) esta felicidad no proviene de la moral sino de la religión (A 235). La moral solo concede la *dignidad*. Y eso sí, “toda dignidad

depende de la conducta moral” (A 234) y sólo de ella (no de la fe ni de la piedad religiosas). “De ahí que la moral no suponga una teoría de cómo *hacernos* felices, sino de cómo llegar a ser *dignos* de la felicidad” (A 234)(12). Que yo confíe o no en la obtención de una felicidad como recompensa de mi comportamiento no hace mi obligación de cumplir con el deber ni más ni menos apremiante, pues ésta es absolutamente independiente de todo estado que a mi yo le esté dado disfrutar o padecer.

Por lo demás, la Ilustración francesa ya se había pronunciado en el mismo sentido. Así, por ejemplo, Voltaire había escrito en su *Diccionario filosófico*: “la virtud no es un bien, es un deber. Ella no tiene nada que ver con las sensaciones dolorosas o agradables”; y la misma idea encontramos al comienzo del *Coloquio de un filósofo con la mariscalca de XXX*, de Denis Diderot, por mencionar nada más que dos ejemplos (13).

7. Moral y pensamiento. Actuar en el lugar de cualquier otro.

Según acabamos de ver, actuar *moralmente* implica ser capaz de *situarse en lugar de cualquier otro*; de tratarse a uno mismo en aquel respecto en el que no soy distinto de los demás; o, lo que es lo mismo: ser capaz de decidir en cuanto *puro ser racional*. Esto, colocarse en lugar de cualquier otro, es lo que llamamos *pensar*; de donde podemos concluir que la moral *presupone* la *razón* (pues ésta es la capacidad de pensar). Un ser incapaz de pensar no podría actuar moralmente, aun cuando su comportamiento fuera *conforme* a la ley moral. Podría actuar *conforme* a la ley, pero no *por respeto* a la ley.

La capacidad de actuar en el lugar de cualquier otro presupone también la *libertad*, la *autonomía* respecto a mí ser natural, y por tanto, nuevamente, la *razón*. Si no fuese capaz de tratarme a mí mismo como un ser puramente racional, independiente de mi singularidad empírica, si no pudiera determinarme a actuar con independencia de quien soy, no sería un ser *libre*, y, consecuentemente, tampoco podría actuar *moralmente*.

Por el *pensamiento*, adopto una perspectiva desde la que ya no soy Fulanito de Tal, español, varón, de “raza blanca”, cristiano, socialdemócrata, empleado de correos..., desde la que los otros ya no son ni compatriotas ni extranjeros, ni creyentes ni ateos, ni hombres ni mujeres, ni negros ni blancos, ni amigos ni enemigos... Una perspectiva desde la que tanto ellos como yo aparecemos como meros seres humanos, dotados de una *dignidad* inédita, distinta de la que, en el seno de la cultura, nos confieren las “costumbres”, distinta de la que tenemos en cuanto miembros

de una comunidad religiosa, étnica, social o política, o de la que nos otorga el parentesco o el género (14).

El pensamiento, al des-cubrirme un mundo más allá de lo psíquico y de lo cultural, al abrirme a la universalidad, *hace posible* que yo decida con independencia de mi psiquismo y de la cultura de la sociedad en la que vivo. Cuando *pienso*, el otro se presenta a mi consideración en lo que tiene de *universal*, en su ser no empírico ni contingente, se me muestra como existiendo más allá de la cultura en un “mundo inteligible” en el que simplemente es un hombre, un ser cuya dignidad reside en su sola *humanidad*, en su mera condición de hombre. En este sentido, el pensamiento es condición de posibilidad de la moral, pues nos abre al único espacio en el que la obligación moral tiene sentido, un sentido universal e intemporal, más allá de lo histórico y lo cultural.

Y aquí, de nuevo, la remisión a Kant resulta enormemente provechosa. También para Kant, el mundo en el que debemos actuar de forma que la voluntad sea una ley para sí misma, el mundo en el que estamos obligados a ser *libres*, a *decidir* verdaderamente, es un mundo solamente “inteligible” (15); un mundo que no es el que vivimos, disfrutamos o padecemos, que no es el “mundo sensible” objeto de nuestra experiencia ordinaria; pero que no lo es por una razón muy precisa: *porque es su fundamento*. “El mundo inteligible —dice Kant— contiene el fundamento del mundo sensible, y por ende también de las leyes del mismo” (16). No es el mundo que vivimos, pero es el *fundamento* de que éste sea precisamente como es. Y consiguientemente, actuar en el mundo inteligible, en el mundo dado al pensamiento, es actuar sobre aquello que hace que el mundo que vivimos sea el que es; actuar, por ejemplo, sobre aquello que hace que la buena salud de la economía de los países más ricos dependa de que los habitantes del Tercer Mundo continúen muriendo de hambre, o sobre aquello que hace del “paro” una necesidad estructural de nuestra economía. Y actuar moralmente es actuar en ese “orden de cosas” *meramente inteligible*, que no vivimos, que no vemos, pero que constituye el fundamento de lo que vivimos y lo que vemos.

Pero ni para Kant ni para Platón el mundo inteligible es en realidad *otro* mundo distinto que el mundo en el que vivimos: es el mismo mundo sólo que *conocido*; es el único mundo existente pero en su *verdad*. Lo que no es, es el objeto de nuestras vivencias, de nuestra experiencia ordinaria sensible (siempre psíquica, ideológica y culturalmente sobredeterminada). Mundo inteligible es lo que viene dado en el pensamiento, por la *epistème*, “fuera” del ámbito de *nuestras* vivencias y de la *opinión*.

Notas:

(1) Además de la conocida idea ilustrada a este respecto, puede verse también lo que sostiene, todavía en el siglo XVII, el filósofo inglés Thomas Hobbes sobre el papel de la razón en la constitución de un estado de paz para unos hombres que están por naturaleza en estado de guerra (Th. Hobbes: *Elementos de Derecho Natural y Político*, Parte I, Capítulo XIV, 11-14, pp. 205-207 y Parte I, Capítulo XV, 1, pp. 209-210, recogidos en Moisés GONZÁLEZ: *Introducción al pensamiento filosófico*, Tecnos Madrid, 1989, 2ª edic pp. 215-216). Y ya en pleno siglo XX, el gran Sigmund Freud sostiene en su escrito intulado “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”: [.....], *Obras Completas*, Tomo VIII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 3199).

(2) Palabras de Platón que nos recuerdan mucho a estas otras del *Julio Cesar* de Shakespeare: “Los hombres muchas veces son dueños de sus destinos; la falta, querido Bruto, no está en nuestras estrellas, sino en nosotros mismos, que somos despreciables”.

(3) Kant se había pronunciado ya en parecidos términos en la “Conclusión” de la *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lojananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir. La primera comienza por el sitio que ocupo en el mundo exterior sensible y amplía la conexión en que me hallo con una inconmensurable vastedad de mundos, metamundos y sistemas de sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su movimiento periódico, de su comienzo y perdurabilidad. La segunda parte de mi propio yo invisible, de mi personalidad, me escenifica en un mundo que posee auténtica infinitud, pero que sólo es perceptible por el entendimiento, y por el cual (mas también a través de él con todos aquellos mundos visibles) me reconozco, no como allí en una conexión simplemente azarosa, sino con una vinculación universal y necesaria. El primer espectáculo de un sin fin de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto criatura animal, habiendo de reintegrar a los planetas (un simple punto en el cosmos) esa materia que durante un breve lapso (no se sabe cómo) fue dotada con energía vital. En cambio el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológico de mi existencia merced a esta ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que se dirige hacia lo infinito. [...] La contemplación del mundo comenzó por el más espléndido espectáculo que sólo puede mostrarse siempre al sentido humano y que sólo nuestro entendimiento puede soportar siempre al observarlo en su lejano contorno, y terminó con... la astrología. La moral comenzó con el más noble atributo de la naturaleza moral, cuyo desarrollo y cultivo hacían vislumbrar un provecho infinito, y terminó con... el fanatismo o la superstición” (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, 2ª reimp., A 289-A290, pp. 293-294). Y Condorcet, el único de los ilustrados franceses que vivió la revolución, aunque desde una posición muy distinta a la de Kant (muy alejada del *formalismo* moral kantiano), insiste igualmente en el vínculo de la razón y la moral y en la existencia de un rendimiento práctico de la razón. “El hábito de reflexionar sobre su propia conducta de interrogar y de escuchar acerca de ella a su razón y a su conciencia, y el hábito de los buenos sentimientos que confunden nuestra felicidad con la ajena, ¿no son una consecuencia necesaria del estudio de la moral bien dirigida, de una mayor igualdad, en las condiciones del pacto social? Esta conciencia de su dignidad que pertenece al hombre libre, una educación fundada en un conocimiento profundo de nuestra constitución moral, ¿no deben hacer comunes a casi todos los hombres esos principios de una justicia rigurosa y pura, esos movimientos habituales de una benevolencia activa, ilustrada, de una sensibilidad delicada y generosa, cuyo germen ha plantado la naturaleza en todos los corazones y que no esperan, para desarrollarse en ellos, más que la dulce influencia de las luces y de la libertad? De igual modo que las ciencias matemáticas y físicas sirven para perfeccionar las artes empleadas para nuestras necesidades más simples, ¿no pertenece también al orden necesario de la naturaleza el que los progresos de las ciencias morales y políticas ejerzan la misma acción sobre los motivos que dirigen nuestros sentimientos y nuestras acciones? [...] Y el país cuya constitución y cuyas leyes se ajusten más exactamente a la voz de la razón y de la naturaleza, ¿No es aquel en que la virtud será más fácil, en las tentaciones de apartarse de ella serán más raras y más débiles?” (Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, trad. de Marcial Suárez, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 240-241).

(4) Seguimos aquí de lejos el conocido planteamiento de kantiano de la cuestión, sin la pretensión de ser totalmente fieles al mismo y sin la precisión y el rigor interpretativo que en otro contexto serían imprescindibles (véanse, entre otros lugares, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel Gracia Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 118-121, y *KpV*, A 72-87, A 154-155, A 187-189, A 206-207; *Crítica de la razón práctica*,

edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 115-127, 182-183, 208-210, 226-227). Por lo demás, hay que recordar que la alusión a este doble linaje del hombre se remonta por lo menos a Platón (véase, sobre todo, *Fedón* 78 b y ss. y la continuación del mismo planteamiento en el *Fedro*).

(5) I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel Gracia Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 111-112, 130-131 y 133-134; *KpV*, A 155, A 206, etc. (*Crítica de la razón práctica*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 182, 226, etc.).

(5a) J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 219.

(5b) G. Bruno, *La expulsión de la bestia triunfante*, traducción, prólogo y notas de Miguel Ángel Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

(6) El texto completo del pensamiento —uno de los más célebres de Pascal— dice: “El hombre es sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero aunque el universo le aplastase, el hombre seguiría siendo superior a lo que le mata, porque sabe que muere y [conoce] la ventaja que el universo tiene sobre él, [mientras que] el universo no la conoce. Toda nuestra dignidad consiste, por lo tanto, en el pensamiento. Desde ahí es desde donde debemos elevarnos y no desde el espacio, desde el tiempo, que no sabríamos llenar. Esforcémonos, pues, en pensar mucho: he ahí el principio de la moral” (B. Pascal, *Pensamientos*, 200, 347/264).

(7) Como expone muy bien Jean-Paul Sartre en su celeberrimo opúsculo *El existencialismo es un humanismo*, Santillana, Madrid, 1996.

(8) J.-J. Rousseau, *El contrato social*, I, 8

(9) J.-J. Rousseau, *El contrato social*, I, 8

(10) Esto tiene consecuencias a la hora de evaluar las relaciones entre la moral y la ecología. Podemos considerar dos posiciones fundamentales dentro del ecologismo: 1) Un ecologismo que plantea la necesidad de defender el medio natural *por la importancia y el valor que este tiene para el desarrollo de la vida humana*. Según esta postura, sólo por el motivo subrayado, dañar el medio natural constituiría un comportamiento *inmoral*. 2) Un ecologismo que considera el medio natural como algo respetable *en sí mismo*, como algo que debe ser respetado *con independencia del valor o la importancia que puede tener para los hombres*. De acuerdo con esta segunda postura, la *obligación moral* de respetar el medio no necesitaría de la mediación del hombre para hacerse valer, ni se derivaría de la obligación de respetar a los hombres del presente y del futuro. Actuar contra el medio natural sería siempre *inmoral*, independientemente de cuál sea la repercusión que dicha actuación pudiera tener para la Humanidad. Ello nos obligaría a reconocer al medio natural el estatuto de sujeto moral que hace un momento le hemos negado. Pese a lo cual, la postura es defendible, y algunos filósofos morales clásicos, como el inglés Jeremy Bentham (1748-1832), la han defendido con vehemencia. En todo caso, es la postura de gran parte del ecologismo actual, aunque su fundamentación nos parece personalmente enormemente problemática.

(11) “La buena voluntad no es buena por lo que hace o consigue, no es buena por su capacidad de obtener cualquier fin que se proponga, sino únicamente por querer, es decir, es buena en sí y, considerada en sí misma, ha de ser apreciada sin comparación mucho más que todo lo que pueda conseguir en beneficio de laguna inclinación e incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones.” (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*).

(12) “La moral nunca habría de ser tratada como una teoría de la felicidad, o sea, como una instrucción para ser partícipes de la felicidad, puesto que la moral no se las ve sino con la condición racional (*conditio sine qua non*) de la felicidad, más no con un medio para conseguirlo” (A 234 – A 235).

(13) Denis Diderot, *Coloquio de un filósofo con la mariscala de XXX*, incluido en *Escritos filosóficos*, Editora Nacional, pp. 117-119.

(14) Es la dignidad que defendieron en todos los hombres los revolucionarios franceses y la que combatieron, por arbitraria e ilegítima, los “enemigos de la las Luces”, como De Maistre, De Bonald o Burke. [Citas]

(15) I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel Gracia Morente, Espasa-Calpe,

Madrid, 1983, pp. 122-124

(16) I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel Gracia Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, p. 122. Para todo esto me remito a mi artículo “Actuar en un ‘mundo inteligible’. Una reflexión en torno al imperativo categórico kantiano”, *Éndoxa, Revista de Filosofía del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)*, núm. 2, Madrid, 1993.