

# Moralidad, legalidad, legitimidad: reflexiones sobre la ética de la responsabilidad

IGNACIO SOTELO  
Universidad Libre de Berlín

Frente a una ética de buenas intenciones, se hace la propuesta de asumir que la responsabilidad y no el deber es la categoría central de la ética. Se analizan la moralidad y la legitimidad como doble raíz —individual y colectiva— de la responsabilidad y se defien-

de el postulado de que, en las circunstancias actuales, una condición indispensable para la supervivencia del género humano reside en el encuentro y fusión del conocimiento científico con el sentido de la responsabilidad que impone la conciencia individual.

*A mi maestro, José Luis L. Aranguren*

A comienzos de siglo, miembros destacados del que luego se conoció como Círculo de Bloomsbury, solían poner a prueba la paciencia del interlocutor al añadir tras cada frase el estribillo, «what do you really mean?». Quien exija que le aclaremos qué es lo que en rigor queremos decir y nos pida explicaciones sobre el significado de los conceptos que empleamos acaba por sacarnos de quicio. Efecto que produce la filosofía analítica con su exigencia de que quede claro de qué hablamos, cuando hablamos.

Empero, si el objetivo es entenderse, la pretensión no puede ser más obvia ni elemental, aunque, como a duras penas hemos llegado a saber, nada fácil de cumplir: tantos y tan complejos son los problemas que previamente habría que resolver. Ahora bien, que la empresa sea ardua no autoriza a despreocuparse de aclarar qué se quiere decir cuando se habla. Si en pos de la anhelada claridad pasamos de la explicación de un concepto a la de otro, a poco de comenzar tan ingrata tarea caeremos en la cuenta de que, ora nos movemos en círculo, ora no sabemos ya qué significado dar a las palabras que utilizamos.

Si, después de haber vencido innumerables dificultades, logramos arribar a una transparencia que nos satisfaga, la certeza ganada tiene el gravísimo inconveniente de no referirse a nada en concreto: la luz radiante de la evidencia ciega. Dimos «a la caza alcance» sólo para comprobar que el destello de la certeza resulta incomunicable. Lo que se ve con claridad suma no puede expresarse, puesto que se presenta en el

espíritu de un modo único, absoluto, innegable, y en el lenguaje todo aquello que podemos afirmar puede ser negado. Cuando tratamos de expresar lo alcanzado en el estado gozoso de la evidencia, se revela tautológico o inefable: o no se puede decir, o no vale la pena decirlo.

Por el camino de ir explicando el lenguaje empleado no se logra otra evidencia que la tautológica. No se concluya de ahí que haya que renunciar a esta vía: no podemos zafarnos de la obligación de ser tan claros como podamos, ni de dar cuenta del sentido que otorgamos a las palabras. De lo único que queremos prevenir es de llevar el empeño a sus últimas consecuencias. Si decimos algo en concreto, por mucho que nos esforcemos, lo dicho no se verá libre de oscuridades, ambigüedades, malentendidos y, hasta en el peor, o quizá ¿en el mejor de los casos?, de contradicciones.

En el fondo, resulta un don fabuloso que el lenguaje se corresponda tan mal con la realidad, pese a ser, para no eliminar otros, el principal instrumento de que disponemos para expresarla. Si constituyera un sistema cerrado, en perfecta correspondencia con lo real, como pretendió el racionalismo absoluto de Hegel, el filósofo alemán habría dicho en su *Lógica* todo lo expresable. El que el lenguaje no ya no agote, sino que probablemente poco tenga que ver con lo que llamamos *realidad* —concepto irrenunciable pese a que no podamos darle ningún contenido preciso—, abre un campo ilimitado al pensamiento. En último término, el desajuste entre lenguaje y realidad comporta que el conocer sea un proceso inacabable, que es lo mismo que decir que no existe un saber absoluto o definitivo.

Para encabezar unas reflexiones sobre el modo en qué se relacionan moralidad, legitimidad y legalidad, las anteriores consideraciones quizá no sean ociosas por dos razones. Eliminan una aproximación a la ética desde la *certeza*, que deja fuera de nuestro horizonte cualquier fundamentación basada en una evidencia con pretensión de universalidad. Advierten, en segundo lugar, de los peligros de empeñarse en una clarificación transparente de los conceptos básicos. No espere el lector en las páginas que siguen una disquisición sobre los muchos significados de estos tres conceptos con el fin de determinar los contenidos correctos.

Desde el comienzo importa que conste un doble afán: resistir a la especulación metafísica que, *volens volens*, supone siempre una razón omnipotente que identifica el plano lógico con el ontológico, el lenguaje con la realidad; y rechazar la reducción, todavía al uso, de los problemas éticos a meras cuestiones de lenguaje, que introdujo la filosofía analítica como reacción excusable al pecado metafísico, lo que supone, a fin de cuentas, disolver la filosofía práctica en filosofía del lenguaje. Al poner las cartas boca arriba y señalar los dos peligros que pretendo evitar, el lector que no los considere tales se ahorrará decepciones innecesarias, a

la vez que he tratado de justificar mi natural disposición a asumir oscuridades, ambigüedades y contradicciones.

*Un «animal político»*

Punto de partida es la definición aristotélica del hombre como un «animal político». Aquello que lo define de forma sustancial es el hecho de vivir en la *polis*, que hoy habrá que entender en el sentido más amplio, como el orden social y político. El que tengamos que traducir *politikós* por dos adjetivos, social y político, muestra la capacidad moderna —la distinción es propia de la *modernidad*— de distinguir entre sociedad y Estado, diferenciación que a su vez no hubiera sido posible sin un tercer término, el individuo.

Fundamental es partir de un concepto de *politikós* que incluya estas tres dimensiones: la individual, la social y la política. Diferenciaciones que es preciso entenderlas en el núcleo común de que provienen, sin que quepa aislar uno de estos conceptos, o darle entidad propia, sin referirlo a los otros dos. Con ello quedan cuestionados, desde un principio, el *individualismo*, que parte de la preexistencia y primacía del individuo; el *socialismo*, en su acepción originaria, coincidente con una nueva ciencia, la sociología, que predica la primacía y entidad propia de lo social; y el *estatismo*, que comete el mismo error respecto al orden político. En los tres casos se desgaja del tronco común una rama, a la que se da una entidad autónoma que no posee.

El que el hombre sea primaria y sustancialmente un «animal político» ha hecho factible que haya llegado a ser un «animal que habla». El «logos», como palabra y como razón, presupone la convivencia en grupo. La sociabilidad no es un carácter que habría que añadir a una naturaleza humana, dotada ya de lengua y razón, sino que es su verdadera naturaleza originaria.

Siendo el hombre un «animal político» y un «animal con logos», no es baladí la cuestión de qué precede a qué. Frente a la tesis de que la pertenencia a un grupo es consustancial con lo humano, hoy la más plausible y extendida, en el Génesis, Dios creó el hombre «a su imagen» antes de que existiese la especie, lo que conlleva una serie de implicaciones que durante milenios han marcado los conceptos morales todavía actuantes en la cultura a la que pertenecemos.

Por lo pronto, que el individuo, dotado ya de lengua y razón, anteceda a la especie exige las ideas previas de Dios y de creación. Si se antepone el «logos», como la esencia primigenia de lo humano, entonces la razón sería su carácter distintivo, aquello que lo define y, puesto que la razón no tendría precedentes en el orden natural, provendría de otro mundo. La esencia de lo humano sería así esa mezcla de *animal* y de

*espíritu divino*, que saca a lo humano del orden natural, para darle un destino *sobrenatural*. La primacía de la razón supone la del individuo y a la inversa, con las consiguientes consecuencias valorativas a favor de lo espiritual sobre lo corporal y lo individual sobre lo colectivo.

En el contexto en que nos movemos, nada más inoportuno que una discusión teológica sobre el alcance y sentido actual del relato bíblico. Lo adecuado, y queda también fuera del marco trazado, sería únicamente preguntarse, de una parte, por las condiciones socioculturales que hicieron posible esta concepción; de otra, por las implicaciones, algunas parecen irrenunciables, que conlleva la tesis de la primacía de la razón al definir al hombre.

Si se parte, como corresponde al nivel actual de nuestros conocimientos, de que la convivencia social antecede a la razón, cabe entonces una explicación natural de su origen y desarrollo. A su vez, caminando por la misma senda, también cabría mostrar que la vida en comunidad de individuos que hablan y piensan precisa para funcionar de un conjunto de *normas*. Lo social da cuenta del habla y razón y ambos planos sostienen una dimensión *normativa*, constitutiva también de lo humano.

### *La triple dimensión de lo humano*

Toda convivencia, para perdurar, necesita que los miembros del grupo respeten en su comportamiento algunas reglas básicas. No hay vida en común, y ésta es consustancial con lo humano, sin la existencia de algunas normas, por elementales que sean. Como la única alternativa a la falta de normas es la autodestrucción, el hecho mismo de que un grupo perviva es prueba cabal de la existencia de un código normativo. La convivencia desarrolla el lenguaje que, en su origen, probablemente haya tenido una forma imperativa, ya que su función primaria es dar las consignas que garanticen la supervivencia, de modo que la misma existencia del lenguaje implica un conjunto de normas que fijen aquellos comportamientos que sirven a la conservación del grupo.

Sobrevivir supone una doble dinámica: una externa, con la naturaleza, para alimentarse y protegerse; otra interna, con el grupo al que se pertenece, único capaz de dominar la primera. Sobrevivir nunca ha sido cuestión que atañe sólo al individuo; es, y ha sido siempre, una tarea del grupo. El hombre gana su alimento, se reproduce y se protege de las demás especies, en particular de la más feroz, los otros grupos humanos, únicamente asociado. Social es, y ha sido siempre, el proceso de producción de los bienes materiales que necesita para subsistir, proceso que, como todos los sociales, precisa de reglas, tanto para llevarlo a cabo como para repartir lo acumulado.

Consustancial con lo humano, aunque no específico del hombre —la

frontera que nos separa del mundo animal se revela cada vez más imprecisa— es, primariamente, vivir en grupo, lo que le dota de un habla, forma de comunicación, que regula el comportamiento. Cuando una conducta resulta adecuada al objetivo que persigue, tiende a repetirse hasta convertirse en norma. La norma no precede a la conducta, sino que la canoniza en virtud de su adecuación al fin buscado.

Sociabilidad, lenguaje y norma constituyen la triple dimensión que configura lo humano. No hay alternativa válida a la idea clásica del hombre como *un animal político, parlante, que crea sus propias normas de conducta*. Tres aspectos interdependientes, de forma que el uno no se comprende sin el otro, y de tal modo consustanciales con la naturaleza humana, que no se puede hablar de lo humano allí donde faltare uno de ellos.

### *Tres postulados para una filosofía práctica*

A esta altura de la argumentación cabe expresar tres postulados que, en mi opinión, constituyen punto de partida de toda filosofía práctica. El primero reza: *no existe convivencia humana sin una dimensión normativa*. La norma es constitutiva de la esencia de lo humano. Por consiguiente, no tiene sentido buscar una fundamentación especial para la existencia de la normas, como no lo tiene el querer fundamentar el hecho de que hablemos. El hombre lo es porque vive en grupo, habla y necesita acoplar su conducta a normas. La conexión intrínseca del lenguaje y la norma queda patente en el hecho de que todo lenguaje implica ya un sistema normativo, no hay lenguaje sin reglas; de la misma manera tal vez cabría mostrar la dimensión imperativa de la razón. La conexión entre razón y voluntad de mando, en el fondo una simbiosis de ponderación y afán de poder, ha sido puesta de manifiesto por la crítica decimonónica del racionalismo, de Nietzsche a Freud.

Este postulado contiene un corolario que conviene subrayar: permite integrar la dimensión normativa de lo humano en la historia natural del hombre, de modo que sea congruente con las leyes de la evolución; implica, al contrario, negar cualquier origen externo de la norma, es decir, el rechazo de cualquier forma de *heteronomía*, tal como se expresa en la falacia de que no habría ley sin legislador. En su origen la norma no es expresión de la voluntad de un legislador, humano o divino; tampoco exige, como la idea del *contrato social*, un acuerdo previo de los miembros del grupo; noción que, pese a la construcción artificial que impone su raíz individualista, supuso un progreso considerable, al sustituir la voluntad de uno por la de todos.

Al no preceder la norma a la conducta, no cabe establecer en abstracto y con carácter general límites al comportamiento. Sólo *a posteriori*

se conocen los efectos que nos permiten juzgarlo. Si son positivos para la convivencia, la conducta acaba por adquirir un carácter normativo, convertida así en pauta de acción; si resulta negativa habrá que prohibirla, antes o después, según sea el grado de peligrosidad que conlleve para la pervivencia del grupo y la fuerza social de que dispongan los que saquen partido de ella; si indiferente, no adquiere ningún *status* especial.

El segundo postulado se refiere a *la unidad constitutiva de todo el sistema normativo*, de manera que la diferenciación de distintos tipos de normas, morales, sociales, legales, proviene de un proceso secundario, bastante tardío que, si bien necesita explicación —no cabe eliminarlo sin más—, no pone en tela de juicio la *unidad constitutiva* de todo el sistema normativo. Desde la unidad consustancial del sistema normativo habrá que dilucidar las razones históricas para distinguir la *moralidad de la legalidad*.

El tercer postulado hace referencia a la *falta de contenidos constantes en las normas*. Lo único universal es la existencia de un sistema normativo; no sus contenidos. Así como no existe comunidad humana sin un lenguaje propio, tampoco sin su propio sistema normativo. Junto a la pluralidad de lenguajes, la mayoría fenecidos, existe una gran cantidad de códigos de conducta, la mayor parte también desaparecidos. La pluralidad de lenguas y de normas ha sido hasta ahora característico de lo humano.

### *Ni lenguaje ni código normativo universal*

Tratar de construir un lenguaje universal conlleva los mismos problemas que pretender un código normativo universal. La dificultad básica radica en que la perfección de ambos sistemas sólo se consigue si extrapolamos un criterio determinado, ya que un lenguaje perfecto, o un código perfecto, sólo lo sería para un fin determinado, pero no lo puede ser a la vez para fines distintos no congruentes, y tenemos que habérmolas con una pluralidad de fines que no son compatibles entre sí. La lengua perfecta desde un determinado criterio no lo será desde otro diferente, así como un código normativo que sirve en una coyuntura determinada no vale en otra. No cabe, por tanto, que fines diversos, a menudo no coherentes entre sí, los podamos subsumir, ni mucho menos jerarquizar, en un orden. Los muchos intentos de ordenar todos los fines posibles, a partir de la idea de un *bien supremo* o *fin último*, al no tomar en cuenta la infinidad de los fines posibles, así como la falta de coherencia entre ellos, están condenados al fracaso.

Así como no cabe reducir el lenguaje a un sistema cerrado y acabado, en esto consistiría su perfección, más que al precio de impedir el ulterior desarrollo del conocimiento —todo conocimiento nuevo implica,

en cierto modo, una ruptura con el lenguaje en que se expresa— de la misma manera, la construcción de un código normativo cerrado y acabado suprimiría de raíz la posibilidad de adaptarse a condiciones nuevas, por completo imprevisibles. Así como el lenguaje está en continuo proceso de transformación, así hay que inventarse continuamente normas nuevas de conducta, mientras otras caen en desuso, o se revelan contraproducentes. A la plasticidad infinita del lenguaje, corresponde la de la norma.

Pertenecen al pasado las viejas polémicas en torno a las virtudes de un idioma en relación con otro, ya que cada uno tiene sus ventajas e inconvenientes, según el punto de vista o el criterio con que lo juzguemos. A cada cual la lengua propia le parece la más hermosa, a la vez que solemos imitar la de los poderosos. Tampoco nos saca del atolladero comparar los distintos códigos de conducta en razón de sus contenidos, clasificándolos según distintos criterios, de los más simples a los más complejos, o de los más distantes a los más parecidos a los nuestros.

De que no exista comunidad humana sin habla ni normas, única universalidad que es preciso recalcar, no se infiere que quepa construir un lenguaje universal, o un sistema normativo con validez universal. Existen, eso sí, lenguajes artificiales, como existen códigos normativos artificiales, que pretenden, sin conseguirla, una cierta universalidad. Si recurrimos a la antítesis, «por convención» (*kata nomon*) o «por naturaleza» (*kata physin*), que puso en circulación la sofística al ocuparse del origen del conocimiento y del lenguaje, de la ética y de la política, aunque en términos que no se corresponden exactamente con los griegos, habría que afirmar el carácter natural de la lengua y de la norma.

### *El carácter natural de la norma*

Aceptar el origen natural de la norma supone, por lo pronto, reconocer que la tarea de una filosofía práctica no puede consistir en el empeño vano de construir especulativamente un orden normativo ideal con el que contrastar los existentes, de modo que quepa justificar o censurar, de una vez por todas, las normas establecidas o por establecer. No existe, ni siquiera conviene que existiese, un código normativo ideal. Renunciar a él no significa dejar la acción ética sin sostén, sino el único camino para llegar a plantearla correctamente.

¿Qué ha de entenderse por el carácter natural de la norma? En primer lugar, que no procede de una voluntad exterior, un legislador divino, tampoco en su forma secularizada de una razón universal. La norma, con un contenido positivo, nace de la canonización de una conducta determinada que se ha mostrado favorable a la convivencia del grupo; la norma con un contenido negativo prohíbe aquello que lo perjudica. No

cabe, por tanto, otro criterio para juzgarlas que acudir a los efectos que para el grupo resulten de la aplicación de las normas: qué perjuicios y qué beneficios suponen para la comunidad, es decir, medir su racionalidad por los resultados que produzcan. «Por sus frutos los conoceréis».

El carácter natural de la norma conlleva, en segundo lugar, que sea relativa y provisional. No existe norma, con un contenido concreto, que pueda declararse universal. Podría pensarse que así como tratamos de detectar estructuras básicas, comunes a todo lenguaje, «universales lingüísticos», tal vez cabría determinar comportamientos con resultados tan obviamente perversos para la comunidad que su prohibición podría elevarse a norma universal. No entro a discutir la posibilidad de tales «universales morales», por otro lado, nada fáciles de detectar: incluso el «no matarás» no ha conseguido este *status*. Desde la legítima defensa, hasta valores personales o colectivos que se suponen superiores a la vida, el hombre ha alegado siempre razones morales para matar y morir. La prohibición de matar se ha interpretado siempre de forma que permita excepciones, que se protegen con el mayor rigor. Recientemente en la República Federal de Alemania un pacifista tuvo que responder ante los tribunales por llamar «asesino en potencia» al soldado, denominación adecuada si hubiéramos elevado a norma universal la prohibición de matar.

El carácter natural de la norma, en tercer lugar, se acopla a los supuestos básicos de la visión científica que ha desplegado la modernidad: por un lado, se corresponde con los conocimientos empíricos adquiridos sobre la naturaleza y sobre el hombre, como un fenómeno natural; por otro, encaja en el principio experimental de interferir en el mundo con el fin de comprobar las consecuencias. Al pretender poner de acuerdo la visión científica y la visión ética que han cristalizado en nuestra cultura, de modo que quede claro su interdependencia y mutua responsabilidad, una ética natural en este sentido puede significar un aporte importante a una de las cuestiones básicas para la supervivencia de la humanidad.

Afirmar el carácter natural de la norma, en cuarto lugar, no implica caer en la famosa «falacia naturalista», que consiste en inferir de lo que *es* aquello que *debe ser*. La norma no proviene de unos principios preestablecidos que se justifican en el plano del deber, sino que simplemente generaliza una conducta mientras que se puedan asumir los resultados. De la concepción natural de la norma se deriva un corolario del máximo interés: la categoría central de la ética no es el *deber*, sino la *responsabilidad*.

Si para juzgar la conducta no cabe apelar a una norma que, en última instancia, remite a unos principios universales, expresión de la voluntad divina o de la razón universal, «ley eterna» o «ley natural», sino



que el juicio que podamos hacer de un comportamiento depende exclusivamente de los efectos que produzca, el criterio a aplicar para juzgar una acción u omisión no proviene de dilucidar si *debemos* o no realizarla, según unos principios éticos, sino exclusivamente de si podemos o no *responsabilizarnos* con las consecuencias previstas y no previstas de nuestra acción u omisión. Frente a una *ética de los principios*, por sí misma inflexible, *fiat iustitia, pereat mundus*, que al final en una formalización consecuente queda reducida a la *buena intención* —y de buenas intenciones está el infierno lleno—, hay que propugnar una *ética de la responsabilidad* que, además de encajar en el carácter natural de la norma, se caracteriza por su flexibilidad innovadora.

¿Por qué podemos asumir unos resultados y no otros?, ¿qué nos empuja a no aceptar determinadas consecuencias de una acción privada o colectiva, hasta el punto de empeñarnos en realizarla o negarnos a llevarla a cabo, aún al precio de que el comportamiento elegido afecte a nuestros intereses inmediatos, e incluso, en una situación extrema, hasta se arriesgue la propia vida? Hay que dejar buena nota de que aquí se nos ha colado la cuestión específicamente ética, que hasta ahora habíamos mantenido al margen, aquella que indaga las razones, ¿acaso son sólo emociones?, que influyen en el sujeto para actuar en un sentido o en otro. Para aproximarnos a tema tan peliagudo, empecemos por preguntar qué nos ofrece la ética de la responsabilidad en relación con la ética de los principios.

### *La ética de la responsabilidad*

Si no quieres que ocurra esto, a todas luces perjudicial, compórtate de esta forma; si quieres que ocurra esto otro, que parece beneficioso, tendrás que hacer lo que corresponda. Juicios hipotéticos, como todos los éticos, pero referidos a una situación concreta, de la que cabe esperar, según sea nuestra intervención, unos efectos determinados. Lo que define a la ética de la responsabilidad es que, para tomar una determinación, siempre problemática y provisional, en vez de partir de unos principios universales —que todo lo más sólo cabría formular formalmente, sin contenidos precisos— parte de unos resultados previsibles, que el sujeto moral estima asumibles o inaceptables.

La ética de la responsabilidad implica una relación entre acción u omisión, por una parte, y resultados, por otra, que es preciso aprehender tomando en consideración todos los factores que sepamos descubrir en la situación concreta. Frente a la ética de los principios que nos abandona en una abstracción, difícilmente subsumible en el caso concreto, la ética de la responsabilidad parte de la *situación en su individualidad irrepetible*, preocupada tan sólo de las consecuencias de nuestra intervención.

Para la ética de la responsabilidad son problemáticas tanto la situación, que analiza en su individualidad, sin desatender por ello precedentes que pudieran servir de orientación, consciente, en todo caso, de la ambigüedad que implica toda situación concreta, como las consecuencias de la intervención, siempre difíciles de prever en todos sus elementos, sabiendo de antemano que muchos de ellos son imperceptibles y sólo se revelarán *a posteriori*. La ética de la responsabilidad se mueve así en un campo inseguro y resbaladizo: la dignifica que no trata de ocultar el riesgo que toda decisión conlleva, siempre una apuesta de consecuencias imprevisibles.

La ética de los principios, en cambio, olvida o menosprecia, al forzarla a que encaje en la norma establecida, la singularidad de la situación, a la vez que se desentiende de las consecuencias, ya que considera como necesariamente buenas, por absurdas que puedan parecer, las que se deriven de la aplicación de los principios: «los designios de Dios son inescrutables». Mientras la ética de la responsabilidad apela a una racionalidad comunicativa que señala la relación, más o menos óptima, de unos medios a unos fines, la ética de los principios se encierra en una razón universal, dispuesta a justificar lo que en el caso particular puede parecer más bien injustificable.

En fin, la ética de la responsabilidad, al hacer un análisis específico para cada situación, tiende a subrayar los elementos nuevos y, por consiguiente, procura encontrar respuestas nuevas para situaciones nuevas. La ética de los principios, en cambio, propende a una rigidez en la conducta —es el precio que hay que pagar por la seguridad— que acaba siendo letal. En una cuestión clave para el futuro de la humanidad, como es el control de la natalidad, cabría ejemplarizar tipo de argumentación y consecuencias de estas dos éticas.

#### *La doble raíz de la responsabilidad: moralidad y legalidad*

La dificultad de una ética de la responsabilidad radica justamente en este segundo término. De poco sirven las distintas definiciones de responsabilidad mientras no demos cuenta de un hecho sorprendente: que en efecto nos responsabilizamos de las consecuencias de nuestros actos. ¿De dónde proviene ese *sentido de la responsabilidad* que se entromete en las deliberaciones sobre la acción planeada y, además de interesarse por los medios adecuados para conseguir el objetivo previsto, se pregunta si puede responder de las consecuencias que se deriven, tanto de conseguir o no el fin previsto como de haber aplicado este o aquel medio?

Los fines no justifican los medios por la sencilla razón de que son intercambiables, funcionando unas veces como fines y otras como medios. Fines/medios son, por un lado, infinitos y, por otro, no congruentes

entre sí, de modo que no cabe subsumirlos en un *fin último* que, al no actuar nunca como medio, permitiera una estructuración de fines y medios. No cabe el error —y el horror— de justificar los medios por los fines sin previamente haber absolutizado un fin determinado.

Al encaramos con el *sentido de responsabilidad*, de lo primero que hay que dejar constancia es de que cada uno se siente responsable en la intimidad de la *conciencia*. Si podemos sentirnos o no responsables de las consecuencias de un acto es cuestión que, en principio, sólo puede decidir el individuo, apelando a su conciencia. La noción de responsabilidad supone la existencia de una conciencia personal que, en último término, decide si puede aceptar o no los efectos previsibles de un acto o de una conducta. La noción de responsabilidad atañe al sustrato último de la decisión, hasta el punto de que puede muy bien considerarse la categoría fundamental de la ética. Que un acto pueda calificarse de *moral* significa simplemente que es un acto *responsable*, que es lo mismo que decir que se hace cargo de los efectos que produce. Empero, las consecuencias de los actos de cada uno de los individuos de una comunidad inciden de tal forma sobre el bienestar, y hasta sobre la supervivencia individual y colectiva, que ninguna sociedad abandona la responsabilidad exclusivamente a la conciencia individual. En el concepto de responsabilidad convergen una dimensión personal, ámbito de la moralidad, y otra social, que enmarca el de la legalidad. La noción de responsabilidad resulta así fundamental en la ética y en el derecho y está en la base de la distinción entre *moralidad* y *legalidad*, que proviene de diferenciar una dimensión individual, propia de la conciencia, y otra social y política, que resulta de la ulterior distinción *moderna* entre Estado y sociedad.

La noción de responsabilidad, con su doble dimensión ética y jurídica, recupera la unidad constitutiva de todo sistema normativo, así como explicita el camino recorrido para que se haya producido esta diferenciación. Moralidad y legalidad hunden sus raíces, como muestra un concepto común de responsabilidad, en la unidad sustancial de todo el sistema normativo, que no cuestiona la ulterior diferenciación de la responsabilidad entre un ámbito privado, moralidad, y otro colectivo, legalidad. En el ámbito legal, el Estado dicta las normas que estima oportunas para la convivencia pacífica; en el ámbito de la moralidad, aquellas que el individuo afirma en lo más profundo de su subjetividad. La legalidad descansa sobre el poder del Estado; la moralidad, sobre el poder de la conciencia.

Dos cuestiones piden aclaración. La primera, si existe o no una relación intrínseca que justifique el uso del vocablo *poder* aplicado a realidades, en principio, tan distintas como son el Estado y la conciencia: no en vano el poder del Estado se concreta en la utilización de la fuerza bruta como último recurso; en cambio, el poder de la conciencia podría entenderse en un uso figurado, simple metáfora de la que derivase no poca

confusión. Si en ambos casos resultase adecuada la noción de poder, la segunda cuestión que se plantea consiste en dilucidar el tipo de relación que se da entre el poder de la conciencia y el poder del Estado: ¿acaso también una de tensión y de conflicto como la que caracteriza a la relación de los demás poderes entre sí?

### *La cuestión de la legitimidad*

Si por poder, en el sentido más amplio, se entiende la capacidad de influir sobre el comportamiento individual y colectivo, qué duda cabe que tanto el Estado como la conciencia individual ejercen poder, pero sólo el poder de la conciencia se reconoce a sí mismo como legítimo. Se inscribe aquí la cuestión de la legitimidad que hay que entender como un atributo del poder. El poder, para serlo cabalmente, ha de ser legítimo. Sin legitimidad se revela débil, provisional, pura coacción violenta que se esfuma con la fuerza física que lo impone. El poder, únicamente cuando se legitima, adquiere el rango de solidez y duración al que aspira. Depende de la conciencia individual, única capaz de otorgar legitimidad, para conseguir calidad tan apreciable.

El poder de la conciencia resulta así más propiamente poder que el del Estado, no sólo porque influye sobre la conducta en mucha mayor medida, sino, en primer lugar y sobre todo, porque es la única instancia que otorga legitimidad. El poder de la conciencia es legítimo por sí, mientras que el poder del Estado necesita legitimarse ante la conciencia individual. No es la menor de las paradojas que el poder, cuanto más se identifica con la fuerza bruta, resulta más llamativo, pero puede menos; mientras que el poder de la conciencia, el más sutil e inaprensible, se descubre como el verdadero poder, en cuanto es el único capaz de legitimarse a sí mismo, fuente de toda legitimación.

Sólo dentro de las pautas de la cultura a la que pertenecemos cabe determinar la noción de deber, así como enunciar una lista de deberes. El deber es un producto cultural, bastante tardío, que surge una vez que se ha desarrollado una conciencia individual que se distancia críticamente de la colectividad a la que pertenece. La noción de legitimidad y la noción de deber, la primera en el ámbito público, la segunda en el privado, internalizan la norma como medio de reforzar su operatividad.

### *La conflictiva relación entre moralidad y legalidad*

La segunda cuestión se refiere al modo en que se relacionan el poder legitimador de la conciencia y el poder del Estado que necesita legitimación, es decir, la relación existente entre moralidad y legalidad. La irrupción de la conciencia individual ocasiona una diferenciación entre

moralidad y legalidad, que una vez emergida no cabe ya suprimir. Lo primero es dejar constancia de la necesidad de que permanezca esta diferenciación. Necesidad que no hay que entender en un sentido físico o metafísico, como si en el desarrollo ulterior de nuestra civilización no cupiese la posibilidad real de que la legalidad ocupe el ámbito de la moralidad, retrotrayéndonos a la etapa originaria en que estaban confundidas. Al contrario, en las condiciones creadas por el desarrollo tecnológico, con la creciente concentración de poder que hasta ahora lleva consigo, hasta es probable que la legalidad acabe por solapar la conciencia individual, de modo que sólo las normas públicas se consideren vinculantes. Hablamos de la necesidad de mantener la diferencia entre moralidad y legalidad en el sentido de que eliminarla implicaría aniquilar al hombre como conciencia individual, última instancia de la moral y fuente de toda legitimación política, inaugurando con ello una nueva barbarie.

No importa cuáles hayan sido los vericuetos por lo que hemos llegado a la noción de conciencia individual, que hayan desaparecido las relaciones sociales que la hicieron posible, que no podamos compartir las creencias en que se fundamentó en el pasado. Podemos historiar el papel que desempeñaron las grandes religiones en la aparición de una conciencia individual, la importancia decisiva que en ello tuvo la idea del hombre creado «a imagen y semejanza de Dios». Dentro del contexto cultural en el que estamos instalados resulta fundamental la conexión que Hegel puso de manifiesto entre cristianismo, subjetividad y modernidad. Podemos narrar cómo la Ilustración secularizó estas creencias, hasta incluirlas en una idea del hombre como ser racional y, por consiguiente, libre, en el sentido de autónomo, sujeto que se da sus propias normas. Que no podamos fundamentar la idea del hombre que ha cristalizado en la modernidad no quiere decir que podamos abandonarla: enmarca el horizonte de lo que pretendemos ser. Tal vez no seamos tan racionales ni tan libres como quiso la Ilustración, pero no podemos renunciar a ser tratados como tales, ni actuar en consecuencia.

En un momento en que se halla amenazada la subjetividad, entendida como conciencia individual, adquiere aún mayor significación el conflicto permanente entre moralidad y legalidad. El choque entre lo que consideramos justo y las normas vigentes, entre lo que exige la conciencia y lo que impone la sociedad, hasta llegar al enfrentamiento de la conciencia individual a los poderes sociales establecidos, constituye tanto fuente de reflexión como de actuación éticas. El conflicto entre la conciencia individual y el orden establecido se revela el principal motor de la historia que, en última instancia, cabe detectar. Junto al postulado de que hay que mantener esta diferenciación, el segundo, no menos fundamental, reza: conservar la diferencia entre moralidad y legalidad exige aceptar una tensión conflictiva entre ambas.

Nada más regresivo que tratar de suprimir de raíz las tensiones y conflictos del individuo con su entorno social. En vez de aspirar a eliminarlos, como si proviniesen de una falta de adaptación que habría que corregir, hay que elevarlos a la dimensión constitutiva de lo humano: mientras exista el ser humano, tal como lo conocemos, habrá una relación conflictiva entre moralidad, comportamiento que dicta la conciencia, y legalidad, aquel que impone la sociedad, organizada políticamente. Eliminarla supondría absolutizar el orden existente como el definitivo, congelando el principal motor de cambio.

Justamente lo que define la «dialéctica de la Ilustración», que despliega la sociedad burguesa, es partir de un individualismo radical, con la correspondiente primacía de la conciencia y de la moralidad —en un principio es el individuo, sede de la razón y única fuente de las normas— para acabar en el legalismo no menos radical, que comporta un positivismo que separa categóricamente la moral del derecho y que no reconoce vigencia a otras normas que aquellas que dicta el Estado. Se tolera un ámbito personal de la moralidad, que cada cual describe y fundamenta a su manera, pero, eso sí, totalmente desconectado de la legalidad, de modo que en ningún caso pueda cuestionarse desde la conciencia individual. La separación tajante entre lo privado y lo público, la moral y el derecho, implica a la postre el imperio absoluto del poder político. Como bien puso de manifiesto Hobbes, un individualismo consecuente desemboca en el poder absoluto del Leviatán.

La supresión de hecho, aunque se mantenga como pura abstracción, de la diferencia entre moralidad, privada y subjetiva, y la legalidad, pública y única vinculante, hunde sus raíces en un individualismo que representa el mejor aporte, a la vez que constituye la mayor debilidad de la burguesía. En razón de sus intereses de clase, propende a negar el carácter social de lo humano, con el fin de que quede difuminado el hecho fundamental de que, siendo social la producción, la distribución se haga de manera individual. Los mecanismos individuales de distribución sostienen un individualismo que termina por negarse a sí mismo, al tener que bloquear la crítica moral a las consecuencias prácticas que implica, proveniente precisamente de la conciencia individual.

El individualismo pretende justificarse en la falacia de que, si a cada cual, dentro del orden vigente, se le deja en libertad para buscar su felicidad, el resultado será la felicidad de todos o, al menos, el mayor bien posible para el mayor número. El colectivismo a su vez se justifica en la ilusión de que, si la dimensión social de la producción se extendiese a la distribución, cada cual recibiría lo que necesitase, libre por fin el género humano de los ahogos materiales. Individualismo y colectivismo coinciden en rechazar la dimensión conflictiva que define la relación entre el ámbito privado y el público, entre moralidad y legalidad, conflicto que,

al fin y al cabo, reproduce la relación no menos conflictiva que se da entre el hombre y su entorno natural.

### *La raíz de la responsabilidad*

El hombre es naturaleza que, al pretender superarla, se niega como tal. El propósito de trascender a la naturaleza, ya su verdadero destino, sólo obedeciéndola lo puede llevar a cabo: de ahí que la única vía para perseguir el objetivo de transcendencia que define al ser humano sea el conocimiento.

En la raíz misma de la responsabilidad, la conciencia individual descubre la comunidad a la que pertenece. No puede responsabilizarse de un acto o de un comportamiento, justamente por las consecuencias que implica para la supervivencia del grupo al que pertenece; hoy con la capacidad adquirida de destrucción del planeta y la interrelación de todos los pueblos y culturas habría que decir del género humano: lo que afecta al grupo afecta, en última instancia, a cada uno de los individuos. En su base racional coinciden egoísmo y altruismo: el egoísmo, si es consecuente, se revela un altruismo razonable, así como el altruismo no puede negar su componente egoísta, convergencia que resulta de ser el hombre, primaria y esencialmente, un «animal político».

En lo más profundo de la conciencia, el sentido de responsabilidad emerge de identificar mi interés con el de los demás, de percibir la coincidencia del interés del grupo con el mío particular. La raíz última del sentido de la responsabilidad radica en el conocimiento de la identidad de lo individual y lo universal.

### *Condiciones de la supervivencia*

La supervivencia depende, en primer lugar, de la capacidad de conocer el comportamiento adecuado para cada situación. El conocimiento de sí y de la naturaleza no sólo es la facultad específica del hombre en que fundamenta su dignidad, sino condición de supervivencia. Pese a surgir en un proceso social de intercomunicación, el conocimiento es siempre una adquisición individual. Sin una conciencia individual, ampliamente desarrollada, no hay conocimiento ni tampoco supervivencia.

En segundo lugar, depende de que en cada generación aparezca un porcentaje suficiente de individuos que, conocedores de las condiciones de supervivencia, posean además la fuerza, que precisamente llamamos moral, de actuar conforme con los conocimientos adquiridos, por perjudicial que pueda resultar para sus intereses particulares e incluso, en situaciones extremas, peligroso para la propia vida. Si este tipo de personas desapareciese por completo, y nadie bailase ya fuera del tiesto, la

humanidad dejaría pronto de existir. Tan decisiva como en una etapa de la evolución resultó la cohesión del grupo, es hoy una conciencia individual que, llevada por su propio sentido de la responsabilidad, está dispuesta a arriesgar comportamientos que rompen las normas.

Dos requisitos que podrían resumirse en el postulado de que, en las circunstancias actuales, condición indispensable para la supervivencia del género humano es el encuentro y fusión del *conocimiento científico* con el *sentido de la responsabilidad* que impone la conciencia individual.

Sin querer entrar en la noche de los orígenes, sobre la que nuestros conocimientos son y posiblemente permanezcan hartamente confusos, el saber empírico acumulado desde el último siglo permite, sin embargo, considerar fundamental para las cuestiones que tratamos el larguísimo trecho, entre 100.000 a 40.000 años antes de nuestra era, en que se configura el *homo sapiens*, tal como lo conocemos. En la discusión en torno a las cuestiones básicas de la filosofía práctica, hay un espacio para la biosociología,\* todavía en los primeros balbucesos, pero de cuya importancia creciente no cabe la menor duda.

Hemos llegado a un punto de la evolución, con posibilidades de cambios tan trascendentes como los que ocurrieron en el neolítico, que la supervivencia de la humanidad bien podría depender del conocimiento que tengamos de nuestros orígenes. La creencia en un origen divino constituyó uno de los grandes saltos que posibilitó arribar a la noción de la *dignidad de la persona* en cuanto ser racional. Reconocer el origen animal, con todas las implicaciones que conlleva este hecho, podría ser hoy la condición mínima para la supervivencia del género humano. Y ello porque las normas de conducta que fueron útiles para sobrevivir en el pasado podrían resultar mortales en el momento actual.

Nada importa tanto como que lleguemos a distinguir *lo que hemos llegado a ser* en la larga historia de la evolución, un animal depredador que explota la naturaleza y combate a muerte a los otros grupos humanos, de *lo que tenemos que ser* si queremos sobrevivir: un ser inteligente y responsable que, al conocer las leyes de la naturaleza, ha aprendido a respetarla y, consciente de que compartimos un mismo destino, a comportarse solidariamente con todos los seres humanos: o bien cambiamos nuestra relación con los otros y con la naturaleza, o bien pereceremos víctimas de comportamientos ya por completo trasnochados. El *quid* está en si lograremos reunir el conocimiento y la fuerza moral en cantidades suficientes —masa crítica— para que se produzca el vuelco.

---

\* Tesis básica de la biosociología es que las formas de comportamiento de los animales, incluido el hombre, pueden ser explicadas por la evolución genética. El hombre es un producto de la evolución y tanto pensamiento como conducta han surgido según sus leyes. La relación existente entre pensamiento y realidad proviene de un larguísimo proceso de adaptación al medio como condición de supervivencia. Pensamiento y conducta terminan por ser fijados genéticamente.