

## INTRODUCCIÓN AL CURSO SOBRE «ÉTICA PÚBLICA Y MORAL SOCIAL»

Luis NÚÑEZ LADEVÉZE

Agradezco vuestra presencia para asistir a la inauguración del Curso sobre *Ética Pública y Moral Social* patrocinado por la Fundación *Diálogos* que preside mi, ante todo, amigo, Juan Pablo de Villanueva. Espero que resulte lo suficientemente interesante como para que compense resistir a la tentación de pasear por este Escorial envidiable, en lugar de asistir a las conferencias.

Creo que este Curso tendrá el éxito que sus asistentes merecen si entre todos conseguimos que se cumpla el fin principal. Y lo principal es que lleguemos a divertirnos. Divertirnos mediante el diálogo, la reflexión y el intercambio de ideas. Esta era una forma sublime de divertimento si hay que creer en algo lo que decía Sócrates en los diálogos platónicos. Mi propósito principal es, por tanto, que consigamos divertirnos. Y para ello tenemos que hablar, discutir y no simplemente escuchar. Excepto en esta primera intervención mía, que sólo tiene carácter introductorio, yo confío en, y espero que así ocurra, que los matriculados al curso como becados o como asistentes, así como los posibles visitantes que tengamos, intervengan de manera activa, de modo que se ponga en práctica, después de la intervención de cada ponente, aquel método mayéutico que hace de los diálogos platónicos no sólo una lectura interesante por la

profundidad del pensamiento sino también recreativa por la destreza mostrada por los interlocutores en el intercambio de preguntas y respuestas.

Si me permiten aprovechar que este tren pasa ahora por El Escorial, creo que no exagero nada si digo que, al fin y al cabo, un problema principal de la moral, como asunto que atañe a la buena vida de todos y cada uno, (que se ha relegado al reducirse, con la Modernidad, la moral a solo la ética, como norma común de conducta en que ha de basarse la convivencia pacífica entre discrepantes morales), consiste en dilucidar las formas en que mejor podemos divertirnos conjuntamente. El problema, según piensa Sócrates, no estriba en que haya muchas formas de divertirse sino en que los criterios de las personas acerca de lo que es una vida divertida, o una vida feliz, varían tanto que muchas veces ocurre que muchas se divierten de la manera más estéril o inútil, pues su diversión no sirve para nada a los demás y, a veces, incluso hace daño a otros. Podría argüirse, con toda razón que, al fin y al cabo, eso es un asunto individual o, como gusta decirse ahora cuando se habla de «moral» como asunto diferenciado de la «ética», «privado», y que cada cual tiene el derecho de elegir el modo que considere más conveniente de divertirse. Pero no basta con decir que cada persona tiene derecho a divertirse como quiera sin hacer daño a otro, como diría cualquier bienintencionado estudiante de nuestras pobladas universidades, para asegurar una conducta ética. Al menos, si por «ética» queremos incluir motivaciones solidarias y no solamente normas para evitar que nos perjudiquemos mutuamente.

Según Sócrates las formas de divertirse pueden ser, moralmente consideradas, más o menos meritorias, o sea, peores y mejores. Aquí entramos ya en materia conflictiva. Mi impresión es que en nuestras sociedades se ha devaluado el sentido moral de la diversión. La idea, dominante en las sociedades democráticas, de que cada uno puede divertirse como quiera, es decir, que es indiferente, moralmente hablando, lo que cada uno haga mientras no cause un perjuicio a alguien, es una muestra de esa devaluación. Claro que cada persona tiene derecho a divertirse como quiera mientras

no haga daño a otro, por la misma razón que toda persona tiene derecho a tener el gusto estético que quiera, incluso aunque sea el más elemental de los gustos. Sin embargo, que sea un derecho no quiere decir que moralmente nuestras decisiones valgan todas lo mismo. Cuando se trata de enjuiciar moralmente una decisión, ocurre al contrario que cuando la evaluamos desde un punto de vista estético, técnico o científico. La idea subyacentemente compartida en común es que todo vale lo mismo mientras no se perjudique a los demás. Sin embargo, no aplicamos el mismo criterio al comparar una obra de Octavio Paz con un telefilme de televisión.

Que hay diferencias en las apreciaciones estéticas y culturales lo comprende todo el que tiene preferencias estéticas o intelectuales. Pero también hacemos una gradación de los méritos cada vez que necesitamos aplicar un criterio para seleccionar un técnico, un especialista o un profesional. Y de hecho, estamos aquí hoy a causa, probablemente, de haber ejercitado una opción estética e intelectual muy peculiar, que muy pocos están dispuestos a compartir aun en el caso de que se arriesgasen a estimar que es provechoso para uno mismo y útil a los demás asistir a un curso dirigido por el profesor Núñez Ladevéze y patrocinado por la Fundación *Diálogos* sobre cuestiones de índole ética y moral.

¿Por qué en la práctica se acepta que seamos selectivos en asuntos de estética o en los intelectuales y culturales y no nos decidimos a aplicar el mismo criterio para juzgar los comportamientos desde un punto de vista ético? A mí me resulta curioso que se acepte con suma facilidad que el gusto artístico es jerarquizable, que los artistas deben demostrar su mérito, que los buenos profesionales son pocos, que tampoco pueden ser muchos los sabios y que la multitud está poblada por los ignorantes. Y que no se aplique la misma pauta para distinguir la conducta moral buena o digna de la que no lo es tanto. Porque si se arguye que todo 'el mundo tiene derecho a divertirse como quiera, ese argumento es aplicable igualmente a la estética o a la técnica. No estamos hablando del derecho a tener el peor de los gustos, derecho que respeto aunque combata el mal gusto.

Por lo mismo, tampoco estamos discutiendo el derecho a no ser impedido a actuar de un modo que no haga daño a nadie sino a discernir si hay criterios que permiten distinguir entre una conducta moralmente mediocre y una conducta moralmente ejemplar.

En la práctica todo el mundo acepta que las personas podemos ser mejores o peores moralmente del mismo o similar modo a como se dice que somos peores o mejores profesionalmente. Aunque haya motivos para la confusión y la mezcla de opiniones, a veces contradictorias, sobre asuntos estéticos, técnicos o profesionales, estamos habituados a aceptar que hay una selección social de los méritos, de los gustos y de los conocimientos que permite distinguir entre lo sublime, lo bueno, lo normal y lo mediocre, o entre los sabios y los ignorantes, o entre los buenos dentistas y los peligrosos sacamuelas, entre los científicos sociales y los pitonisos que montan su negocio a base de predecir el futuro leyendo las rayas de las manos.

Exigimos rigor, austeridad, conocimiento, gusto para ejercer actividades y oficios, estamos de acuerdo con pruebas de selección, examinamos a los estudiantes si saben o si dejan de saber. Sin embargo, no aplicamos la misma pauta para discriminar la conducta moral. En esta materia parece que el criterio dominante es el de que, como toda opinión vale lo mismo también vale lo mismo todo comportamiento. Cuando José Luis González Quirós hable sobre *Ética de la opinión* espero que nos ilustre sobre estas paradojas. Pero el caso es que como en ética el testimonio de todo el mundo vale lo mismo se acepta como regla teórica de medir que también toda conducta no expresamente dañina vale lo mismo. Esta es una idea muy cómoda, sin duda, porque nos evita tener que hacer esfuerzos para comportarnos mejor de como lo hacemos. Afortunadamente las personas no viven como si aplicaran esa regla que dicen profesar. Pero el principio teórico de la moral social dominante se ha convertido en una especie de conversión en regla de moralidad de un mínimo denominador común: la única condición que se exige es que nuestra conducta no perjudique a los

demás, aun cuando ni siquiera tenemos una idea clara de qué significa «no perjudicar a otro».

Creo que nuestra sociedad democrática ha perdido el nexo que permitía a las sociedades clásicas, y todavía a Spinoza, concebir la conducta ética como expresión de un mérito personal. No somos buenas o malas personas meramente porque hagamos o no hagamos daño a los demás. Creo que la moral también tiene que ver con lo que somos capaces de exigirnos a nosotros mismos para contribuir, mediante esa autoexigencia, a la felicidad del que está junto a nosotros. El principio de que todo es equivalente mientras no se haga daño a los demás no puede servir de criterio de solidaridad moral como tampoco puede servir de estímulo a la creación estética, al perfeccionamiento profesional o a la selección cognoscitiva. No todos los conocimientos son equivalentes cuando se trata de distinguir a un sabio de quien no lo es. ¿Por qué entonces conformarnos, como suelen decir mis estudiantes, con la idea de que podemos hacer cualquier cosa mientras no hagamos daño a los demás?

No voy a desarrollar un argumento, porque creo que lo podemos discutir durante los días que vienen. Me voy a limitar a exponer una conclusión personal con intención de que los participantes en este curso reflexionen sobre ella y la acepten o la rechacen por sí mismos, pero de forma discursiva y coherente. Para mí el problema principal de la ética consiste en comprender que debe haber algún criterio que convierta a la conducta de una persona que carece de toda habilidad, de toda cualidad, de toda capacidad intelectual o belleza física, en una conducta meritoria o ejemplar.

Si concebimos la norma moral de ese modo, resulta ser la única realmente democrática o igualitaria y a la vez selectiva y meritoria: es una norma común, pues es la que nos permite distinguarnos como sujetos ejemplares siendo los más comunes o vulgares bajo cualquier otro punto de vista social. Nuestros conocimientos técnicos, profesionales, intelectuales, nuestra destreza física o la belleza corporal de quienes la tengan o se ocupen en adquirirla, no nos hacen constitutivamente mejores como individuos sino sólo en aspectos parciales, socialmente reconocidos por los demás.

Pero la norma moral es aquella que nos hace integralmente mejores independientemente del reconocimiento social de nuestra conducta. No quiero conjeturar lo que dirá Javier Sádaba al respecto, aunque conozco su agnosticismo a través de sus obras y, principalmente, de sus *Lecciones de filosofía de la religión*, pero personalmente creo que esa invitación a la superación moral es algo que la ética debe a la religión cristiana, invitación que hoy se ha olvidado en gran parte, pero que debería recuperarse. Una incitación que permite distinguir entre un comportamiento ético vulgar y una lucha ética, a la que nos obligamos en virtud de que nuestra conciencia distingue entre lo corriente y lo valioso, una lucha como la que, por poner un ejemplo, condujo a un pensador como Wittgenstein a afrontar un debate consigo mismo para que su vida expresara un testimonio coherente, aunque dramático, de autenticidad moral.

Sólo si existe este tipo de compromiso es posible esperar que la conducta del más anodino de los hombres y de la más vulgar de las mujeres sea, en lo más decisivo y profundo de la dimensión humana, una conducta ejemplar, una conducta digna de convertirse en ejemplo de dignidad moral para otros. Eso es lo que puede hacer de un ser anónimo una persona mejor que un premio Nobel. El mérito moral es el único principio de selección social que está al alcance de todos, por eso, la norma moral es igualitaria y a la vez selectiva, es igualitaria porque todos pueden cumplirla, y es selectiva porque, aunque esté al alcance de todos, suelen ser pocos quienes la cumplan. La pregunta que cabe hacerse es: ¿por qué si la moral es una norma común y accesible a todos son tan pocos quienes la cumplen? En realidad, no son tan pocos quienes la cumplen. Es que la norma moral es una exigencia que obliga a la continua superación y a la constante insatisfacción con uno mismo. En la *República*, Platón adelanta una respuesta que hoy día no creo que se pueda rectificar:

*«La maldad, aun en la abundancia, se la puede obtener fácilmente, porque el camino es liso, y habita cerca. Mas, ante la virtud, los dioses pusieron sudor».*

Una conducta ética basada en el principio de evitar hacer daño a los demás no nos hace sudar, no está en correlación con las palabras que los políticos usan cuando llaman a la solidaridad ni con el esfuerzo que nuestra sociedad exige para que seamos buenos profesionales, buenos técnicos, buenos estudiantes, buenos profesores. Los mismos que aceptan esa devaluación de la conducta moral, aplican otras medidas mucho más exigentes para distinguir y jerarquizar los criterios estéticos y, más aún, la cualificación técnica y profesional. Tal vez, el principal problema de la ética consista actualmente en la dificultad con que nos encontramos para poder dar razones de que a veces es necesario exigir a las personas que se comporten de modo que denominaré, para evitar eufemismos, heroico. Platón decía «superior». Nuestra sociedad, a partir del principio dominante de que evitar hacer daño a los demás es la principal regla de la ética, ha suprimido los criterios que permitan explicar que haya motivos racionales para exigirnos una conducta heroica cuando una situación excepcional lo requiere o a esforzarnos por exigirnos una conducta cotidianamente ejemplar. Pondré un ejemplo de conducta heroica cuando una situación excepcional lo requiere: si paseo por la calle Sagasta, piso una lápida ante una casa en la que hay un nombre. No lo recuerdo ahora y me parece que mi olvido no es nada ejemplar, pero puede por eso mismo servir de prueba de lo que digo. Es el nombre de un joven que pasaba mientras se incendiaba el inmueble. Quizá alguno recuerde la historia. Había algunas niñas dentro del domicilio, y el chico entró y sacó a la primera de entre las llamas. Volvió a entrar y rescató a la segunda. Entró por tercera vez por si había alguna más y ya no volvió. Eso es una conducta ética ejemplar. La conducta heroica de un personaje anónimo que pasaba por la calle un buen día, y cuyo nombre figura en una losa en la acera que pocos leen y que, algunos que lo hemos leído, hemos lamentablemente olvidado. Pero la moral tiene que dar respuesta a esta pregunta: ¿fue más racional la conducta heroica de este hombre o la de quienes se limitaron a lamentar que muriese entre las llamas?

El principio de que cada uno puede hacer lo que quiera mientras no haga daño a los demás tampoco da razón explicativa de una conducta cotidianamente moral. Nuestra sociedad ha perdido el nexo de coherencia que explique el comportamiento heroico y la autoexigencia personal cotidiana. Por eso, hemos llegado a convertir al más fugaz sentimiento en un argumento para la justificación de cualquier conducta por poco digna que sea. Me explicaré con ejemplos. Hay una película moderna, remedo de una antigua que se llamaba *Breve encuentro*, que me ha dado mucho que pensar. No me acuerdo de los protagonistas de la versión antigua, sino de su título, y no me acuerdo del título de la versión moderna, pero sí de los protagonistas: eran Meryl Streap y Robert de Niro. Pero seguro que muchos de los presentes me ayudarán a colmar ambas lagunas.

En la primera versión de la película, se adopta como principio, un criterio clásico de regulación de la moral cotidiana, el mismo que se ve aplicado en *Casablanca*, otra película famosa. Me perdonarán que hable de películas pero ya he comprobado que es el tipo de ejemplo que, por conocer todos la trama, se sigue con más facilidad. La intriga es simple. Un hombre y una mujer, ambos casados, se encuentran diariamente en el tren cuando van a trabajar. Se relacionan, entablan amistad y acaban enamorándose. En la primera película, los protagonistas optan por su responsabilidad. La voluntad puede dominar los sentimientos. Ambos entienden que hay un deber moral previo, del que depende la propia coherencia de la conducta. Es el mismo sentimiento del deber que lleva a Humphrey Bogart a renunciar a su amor por Ingrid Bergman. «Siempre nos quedará París», dice cuando ella se le abraza en un último intento de evitar la separación definitiva. Eso es una conducta ética que da sentido al conjunto de los diversos actos que componen la vida entera. Es ese sentido del conjunto lo que se impone a la evanescencia de los sentimientos pasajeros. El sentimiento del deber no es fugaz, porque el deber es permanente e independiente de que se sienta o no se sienta como deber, pues puede ser intelectualmente reconocido.



El deber hace comprender a los protagonistas de *Breve encuentro* que no pueden sacrificar la coherencia de sus vidas de la que depende la coherencia de otras vidas, como la de los hijos o la del esposo o esposa, al efluvio sentimental de sus emociones transitorias. El deber moral es un principio de organización de la propia vida como unidad de coherencia porque cada acto que realicemos ha de entrar en relación coherente con los que le precedieron y con los que le seguirán. ¿Por qué eso es un deber ético que los demás tienen derecho a esperar de nuestro comportamiento? Porque también la coherencia de las vidas que nos rodean depende de que mantengamos un principio de coherencia narrativa en nuestras propias vidas. Nuestras incoherencias las sufren los demás y si cedemos a los efluvios emotivos y sentimentales que nos surgen durante el relato de nuestra vida, no sólo será incoherente nuestra conducta sino que haremos padecer a los demás las consecuencias de haber sido incoherentes con nosotros mismos. En *Breve encuentro*, los protagonistas deciden ser coherentes consigo mismos porque se sienten responsables de la coherencia vital de quienes dependen de ellos, de sus familias, de los compromisos que libremente han ido contrayendo a lo largo de su vida. Si el hombre es un ser libre habrá de serlo para poder adaptar su vida a un compromiso estable, es decir, susceptible de ser narrado como un conflicto dramático: la narración existencial del protagonista de *Casablanca* dejaría de tener sentido si alentara a su enamorada a que abandonase al gran héroe capaz de sacrificar su vida por un ideal patriótico para unirse al miserable administrador de un local nocturno. Pero es ese acto de decisión, del que puede, superficialmente mirado, parecer un miserable, lo que le convierte ante sí mismo y ante quienes conozcan la densidad de su relato vital, como el espectador de la película, en un personaje de entidad moral ejemplar.

En la versión moderna de ese *Breve encuentro*, la solución de los enamorados se invierte. La progresiva consolidación de un sentimiento, a principio fugaz, pero al que se ha ido cediendo paulatinamente acaba sirviendo de justificación de la conducta. Los protagonistas rompen su coherencia narra-

tiva y reconstruyen una nueva tras haber roto la anterior, como si su vida actual no tuviera ningún lazo que la ligara a su vida precedente. Yo no digo que, a veces, no sea necesario reconstruir la propia vida, cuando la mala suerte, el infortunio o la irresponsabilidad ajena o la propia nos obliguen a rehacerla. Lo que sostengo es que si la vida se asienta sobre el criterio de sustituir las razones del deber moral por las de los sentimientos, nuestra vida tendrá el peligro de tener que ajustarse reiteradamente a la necesidad de la reconstrucción. Esa moral sentimental tan característica de nuestra época, según la cual no somos responsables del cambio de nuestros sentimientos y por ello podemos adaptarnos a ellos según van surgiendo en el itinerario impredecible de la vida, en lugar de adaptar los sentimientos a la unidad de coherencia de la vida forjada por nuestra voluntad, no es más que el modo práctico en que ha cristalizado el criterio de que la única obligación moral es la de evitar daño a otros. Me temo que películas como *Breve encuentro* o *Casablanca* hayan pasado a ser exóticas, extrañas, porque reflejan un principio de organización moral que ya tiene poco que ver con la moral dominante, la moral que mejor se adapta a las necesidades que impulsan los grandes negocios movidos por los estímulos publicitarios más toscos y elementales, la moral que reflejan los espectáculos televisivos más vulgares y gregarios, la moral que se difunde en las tertulias radiofónicas o en los consultorios sentimentales de las revistas del corazón, una moral gregaria, cómoda, advenediza y sentimental.

No sé si *La rebelión de las Minorías* de que hablará el profesor Mellizo tendrá una componente moral de este tipo. Pero una de las cosas que más me ofuscan, hablo personalmente, es la facilidad con que los propios intelectuales justificamos la gregariedad moral cuando no la promovemos. En lugar de ser críticos de la moral dominante nos convertimos en sus propagadores. Y, muchas veces, por el mero prejuicio de que pueda confundirse la autenticidad moral con el conservadurismo.

Expondré mi punto de vista desde el primer momento para que pueda ser enjuiciado y sometido a examen sin

concesiones: creo que recurrir al derecho que tiene cada individuo a hacer lo que quiera mientras no haga daño a los demás es un axioma *necesario pero insuficiente* para fundamentar una conducta ética. Este axioma puede servir para distinguir entre una *ética cívica o política*, una *ética de mínimos*, la de evitar el daño, y una exigencia moral, la de la autoexigencia de uno mismo. La exposición de Adela Cortina que versará sobre *Ética cívica como ética de mínimos*, nos permitirá discutir y acaso profundizar en esta diferencia, entre una ética mínima adoptada como exigencia de una convivencia política entre personas y grupos sociales cuyos criterios morales pueden ser discrepantes, y una moral social concebida como requisito de autoexigencia dentro de un grupo cuya identidad moral se reconoce como propia. Lo que Adela Cortina, con lenguaje sumamente expresivo, ha denominado en alguna de sus obras «propuestas de vida buena».

Confieso que comparto el criterio de Adela de distinguir una ética mínima de una moral de máximos. No soy tan optimista como ella parece ser, sin embargo, acerca de que esa ética «civil», no «estatal» ni política, de mínimos exista. Ciertamente que, al igual que Adela Cortina, Rawls cree que, aunque haya disparidad en los criterios teóricamente adoptados para la fundamentación de la ética, es posible aislar un conjunto de normas compartidas en todos ellos, una especie de consenso por superposición que permitiría delimitar un mínimo ético común. No estoy del todo convencido de que eso ocurra, aunque sí creo que es posible razonar conjuntamente para definir un punto de vista que pueda servir de nexo común para delimitar ese mínimo ético. Pero hoy día, sin salir de nuestra propia tradición occidental, hay diferencias profundas como las que separan a liberales y comunitaristas, asunto al que el profesor Alejandro Llano dedicará su lección.

Cuando pensé en el título de este curso de *Ética pública y de moral social*, entendí que la *ética*, es el mínimo exigible para asegurar una convivencia moral pacífica entre individuos socialmente relacionados que mantienen criterios morales discrepantes, y que la *moral* es el aspecto normativo

que procede de la autoexigencia que socialmente los demás tienen derecho a esperar de nuestros hábitos de conducta aunque no los puedan exigir políticamente. Pero que haya esta diferencia no significa que necesariamente exista una cosa como la ética, por un lado, y otra como la moral privada o personal, por otro. Creo que la moral se vive socialmente en común y que hay normas morales universales algunas de las cuales han de ser políticamente exigibles, por eso son *publicas*, o éticas, aunque otras no pueden ser exigibles por medios políticos y por eso son *sociales*, o morales. Algunos las llaman impropriamente privadas, aunque no dejan de tener alguna razón al llamarlas así si con ello quieren indicar que, siendo sociales, sólo se pueden vivir de modo personal. En lo referente a esta unidad de principio y de fundamento entre ética y moral, puede que mi punto de vista coincida con el que exponga Rafael Alvira sobre *La unidad de la ética*, aunque no sé si él estará de acuerdo conmigo en disociar los campos de la ética y de la moral como yo acabo de hacerlo. También me parece que esta división puede establecer un puente de conciliación entre el *comunitarismo* y el *individualismo* liberal, asunto que ya he dicho tratará Alejandro Llano. El compromiso consistiría en lo siguiente: de acuerdo con el individualismo el sujeto de la imputación moral es siempre la conciencia individual, pero eso no significa que sea la conciencia individual el fundamento de las normas morales, pues ese fundamento es de carácter comunitario.

Una manifestación de la laxitud moral característica de nuestra moderna sociedad consiste, creo yo, en concebir la ética pública como desligada o contrapuesta a la moral social. Afirmar que ésta sólo atañe al individuo, pues los actos morales no tienen que medirse más que ante uno mismo porque sólo afectan a la propia conciencia, se ha convertido en un lugar común de tertulia audiovisual. Lo que los clásicos mantenían no era menos individualista pero sí mucho más exigente. Expuesto en un lenguaje más actual su criterio podría expresarse de este modo: la vida es un relato personal de cuya coherencia cada uno es responsable. Obviamente cada uno construye por sí mismo el testimonio

de su vida a partir de los mimbres que la situación y el azar, pero también su conocimiento y a voluntad, ponen a su alcance; por eso todos estamos condicionados por las circunstancias en que nos desenvolvemos. Pero la responsabilidad de unificarlas en un testimonio personal corresponde en exclusiva, a la persona que se hace a sí misma. Del mismo modo que un texto no depende del papel ni de la pluma, de la habitación o el escenario, pues si tiene un autor eso significa que en última instancia es independiente de las circunstancias en que se halla quien lo escribe, la vida de uno la construye uno mismo a partir de esas circunstancias pero no es deducible de ellas. Ortega decía agudamente que *Yo soy yo y mi circunstancias*. Me voy a permitir rectificar la fórmula pues creo que quedaría más claro si se sustituyera la conjunción por una preposición: *Yo soy yo en la circunstancia* en que me encuentre.

Para el clásico es uno mismo el que ha de construir su vida y el que tiene que exigirse el cumplimiento de las normas en la circunstancia *en* que se encuentra. Somos conciencias individuales porque somos responsables de la coherencia del relato que transcribimos, pero no porque solo tengamos que dar cuentas a nuestra conciencia del sentido de ese relato, sino porque los demás tienen derecho a esperar que nuestro testimonio tenga algún sentido también para ellos porque nuestro relato se convierte en parte de la circunstancia en que ha de desenvolverse el relato de quienes nos rodean y conviven con nosotros. La persona es su propio relato y se hace persona mientras se va relatando. Este principio se basa en la idea estoica, explícita en Séneca, pero perdida durante la fase final de la Ilustración, de que la individualidad moral no es algo que se posee de antemano ni algo que quede determinado por la situación en que se halla cada persona, ni es una característica con la que se nace ni el conglomerado de las circunstancias sociales en que se encuentra el individuo. Es una condición personal que se va adquiriendo durante la narración de la vida a través de la interacción con cada situación y con quienes, junto con nosotros, la habitan. La unidad de coherencia de

nuestra conducta moral es la continuidad del relato que constituyen los actos de nuestra vida entera.

Ser responsable del relato que uno narra de sí mismo mientras vive, no significa que se sea autor de todas las reglas de la que depende la coherencia de la narración, o sea, de las normas morales. Para la moral dominante resulta cómodo atenuar el hecho de que las reglas morales trascienden a cada individuo. Pero no se puede disminuir porque la coherencia de los demás depende del modo como articulemos la propia coherencia. Nacemos sin identidad moral, *tanquam tabula rasa*, pero las normas a las que ajustar la construcción coherente de esa *rasa tabula* nos preexisten, porque también preexisten las generaciones de hombres que tuvieron que realizar en el despliegue de sus vidas el experimento que nosotros estamos forzados a realizar en la desenvoltura de la nuestra. Y en último extremo nos preexiste el entorno natural en el que hemos de padecer la experiencia de construir nuestro relato existencial. Crecemos tratando de formar una identidad que sea nuestra, pero también una identidad que pueda convertirse en punto de referencia estable en nuestro entorno para que quienes conviven con nosotros puedan confiar en nuestra identidad mientras tratan de construir la suya. Necesitan que nuestro comportamiento no resulte agresivo, abstracto, incommunicable o insolidario. «*Numquam sumus singuli*», escribió Séneca. Nunca llegamos a poseer nuestra propia identidad plenamente: «nos hace sufrir el amor y el hastío de nuestro propio yo; ya henchimos de orgullo nuestro desdichado espíritu, ya lo forzamos a impulsos del deseo; en ocasiones, lo fatigamos con placeres, otras, lo consumimos de preocupación; lo más penoso es esto: nunca dominamos nuestra propia identidad». Dominar la propia identidad hasta el punto de que el principio de no hacer daño a los demás se convierta en un supuesto estable y fiable de cooperación y de solidaridad personales, creo yo, era el mensaje suministrado por la antigüedad clásica, en especial, por la actitud estoica.

He tratado de mostrar que el que haya una mínima moral, o ética, imprescindible para asegurar la convivencia ordenada en sociedades cuyos miembros tienen de hecho

critérios discrepantes de moralidad, no significa que no haya normas morales de cuyo cumplimiento o incumplimiento dependa la distinción entre personas moralmente ejemplares y personas moralmente vulgares o gregarias. José Montoya tratará de los límites de ese individualismo, supongo, cuando hable sobre *Individualismo liberal y moral social*. Personalmente creo que todos nuestros actos morales tienen influencia en los demás, por ello la responsabilidad del comportamiento moral no acaba en el individuo aunque la atribución de esa responsabilidad solo pueda imputarse al individuo. Ser sujeto de imputación no es lo mismo que ser fundamento de la norma. El problema no está tanto en que haya discrepancias morales como en reducir el ámbito de la moralidad a una ética pública mínima, es decir, a un comportamiento exigible políticamente para evitar que nos matemos unos a otros a causa de nuestras discrepancias morales. Tal vez podamos profundizar más en este asunto cuando Esperanza Guisán desarrolle su lección, *El utilitarismo como ética pública*. Pero es probable que Javier Sádaba encuentre que lo que *La ética le debe a la religión* es la regulación socialmente espontánea de esa necesidad natural de no reducir la ética a un mero pacto hobbesiano de no agresión entre lobos incitados por su fatal naturaleza a devorarse mutuamente.

Llamo, pues, *ética*, al mínimo conjunto de obligaciones que deben cumplir las personas por motivos instrumentales. Y el principal motivo, o el más útil que se me ocurre aducir como principio de utilidad es el político. Trataré de mostrar cómo se relaciona este tema con el que tratará esta tarde Victoria Camps en su ponencia sobre *La moralización de la política*. El principio ético en que se funda la organización política en las democracias tiene una expresión económica: el mínimo de reglas de orden que haga posible el máximo de autonomía de los individuos para planificar la coherencia moral de sus vidas. Lo que ocurre es que este principio es incongruente con esta otra pretensión democrática: la ética es el mínimo de reglas que hagan posible el máximo de solidaridad entre los individuos. Victoria Camps ha escrito que el individualismo que caracteriza a la sociedad demo-

crática moderna se halla sometido a esta paradoja: por un lado, todo comportamiento es permisible mientras no haga daño a los demás; por otro lado, hay que asegurar el máximo de solidaridad para igualar las diferencias entre unos y otros. Las antinomias que se producen a la hora de conjugar estas dos formas de expresión, probablemente incompatibles, de un mismo principio, las encontramos cuando en la práctica observamos las dificultades que resultan de combinar el principio de libre mercado con los deseos de obtener la máxima solidaridad entre los hombres. Puesto que el mercado es incapaz de nivelar las desigualdades económicas entre los grupos sociales creemos que puede ser encauzado por procedimientos políticos, es decir, por la planificación de las conductas que concurren en el mercado. Pero entonces encontramos que la solidaridad entre las personas que emana de la libertad moral de ser o de no ser solidario, no es planificable puesto que no puede ser impuesta a la voluntad moral, ha de emerger de ella, y, por eso, tampoco puede ser planificada políticamente. Se comprende, a la luz de esta paradójica situación, que el muro de Berlín acabara demolido por los mismos que lo construyeron.

No sé qué dirá el profesor Huerta de Soto cuando nos describa *De qué forma se han perdido los valores éticos en la economía de mercado*, pero entiendo que el intento de medir la solidaridad por el sistema de nivelar la riqueza entre los grupos sociales mediante la aplicación de recursos técnicos previstos en los programas políticos, se ha mostrado relativamente estéril. Y la causa de esa esterilidad procede de que no hay modo de asegurar un comportamiento ético de quienes concurren al mercado si se parte del supuesto de que la única obligación moral es la derivada de evitar el daño y de sustituir la responsabilidad moral personal por la obligación política que nos coacciona a dar a los demás lo que sobra a cada uno.

La mayor parte de las cosas que nos sobran no se pueden dar a los demás o es inútil darlas no sólo porque no se obtiene ningún beneficio de hacerlo sino porque no sabemos cómo pueden distribuirse. Pondré algunos ejemplos. Es



inútil dar a los demás los cincuenta kilómetros por hora que sobran a la potencia de mi coche. No puedo entregar a nadie los ciento cincuenta megas que soy incapaz de utilizar de mi ordenador portátil, mi alma mecánica como ya la llamo porque me acompaña a todas partes y ya no puedo decir como antes, que no sé hacer nada sin mi esposa, porque el ordenador ha sustituido mal que me pese aunque supongo que a ella le alivia, a mi mujer a la hora de no olvidar o de hacer alguna cosa. No sé cómo puedo entregar mucho de lo que me sobra a otro que lo necesita, aunque quisiera hacerlo, por que no sé cómo se hace ni creo que nadie pueda saberlo nunca. Como nadie me puede dar los quince centímetros de altura que me faltan para poder sustituir a Richard Gere en el festival de cine de Moscú ni las dioptrías que me faltan para pilotar el Jumbo que transportó a este galán hasta la que fue capital del mundo soviético. El problema no ha hecho más que empezar, pues la eficacia técnica no es distribuible como pretende la Hacienda que sean distribuibles sus recaudaciones. La sociedad técnica es capaz de aumentar inusitadamente la eficacia de sus aparatos aumentando un gasto mínimo o racionalizando el diseño, pero no tiene forma de distribuir la fuerza que sobra a quienes se sirven de esos utensilios entre quienes carecen de ellos. El mando a distancia puede conectarnos con cincuenta canales de televisión pero no creo que exista nadie que tenga necesidad de verlos. Mas tampoco hay modo de poner a disposición del tercer mundo los canales de televisión que sobran en el primero. Supongo que este comentario resultará decepcionante para algunos y que habrá quien pensará que hay alguna falacia en lo que digo, pero si la hay yo no sé cual es, y a lo mejor puedo aprenderla en estos días. Confío en que cuando el profesor Francisco Cabrillo hable sobre la *Ética del mercado y el Estado del bienestar* me saque de esta inquietud que me perturba.

Todo eso es discutible y supongo que algunos me lo discutirán e incluso me facilitarán comprender hasta qué punto estoy equivocado. Pero sí hay algo que me parece poco discutible. Ocurre que esa solidaridad que anhelamos planificar y distribuir no puede depender de un programa

de solidaridad previamente definido por alguien que no somos nosotros mismos pero que pretende encauzar nuestra conducta de acuerdo con un plan en el que nosotros no hemos colaborado. Si tenemos dificultades para articular nuestra propia coherencia sin tener que adaptarla a plan alguno que nos vincule, si ni siquiera poseemos una identidad moral coherente porque hemos de construirla a través de la coherencia lineal de nuestros actos, si no somos capaces de asegurar si mañana vamos a actuar de acuerdo con el compromiso o la palabra que hoy hemos manifestado, si no podemos asegurar que nuestra frágil voluntad de dominio vaya a resistir el cambio de actitud que suscitará un sentimiento imprevisible surgido de un *Breve encuentro* ¿cómo podemos pretender que podamos formar parte de un plan de solidaridad colectiva en cuya programación no hemos participado si ni siquiera, quienes diseñan el plan, son capaces de construir coherentemente la continuidad de su propia vida? Yo creo que el fracaso moral de los socialismos históricos, de cuya narración no somos meros testigos sino co-protagonistas, tiene mucho que ver con estas preguntas que me hago. Proceden de haber considerado que la solidaridad moral podría ser planificada técnicamente como se planifica una red de metro o un mapa de carreteras, en un programa político en el que se evalúan los medios materiales para alcanzar un fin material. Sospecho que el profesor Ureña nos ilustrará sobre este asunto cuando exponga sus ideas *Hacia una nueva ética de la economía*. Pero adelanto que para mí es obvio que las decisiones económicas dependen de las actitudes morales de quienes las adoptan. En todo caso, dejo aquí el tema con la intención de que pueda servir de motivo de reflexión, discusión y diálogo durante estos días.

Observemos a los nuevos aristócratas de esta sociedad moderna que presume de haber suprimido la aristocracia, a los personajes que lucen como modelos ejemplares o de imitación, aquellos cuya conducta se promociona en los medios de opinión pública, personas que adquieren, lo pretendan o no, una función de liderazgo moral. Descenderé al ejemplo. El otro día vi un programa en televisión en el que

se recordaba a los *beatles*. Muchos que asistieron al concierto que este grupo dio en la plaza de toros de Madrid recordaban nostálgicamente aquella experiencia. Todos coincidían en considerar que los *beatles* representaban entonces un aire de libertad, un estímulo a la solidaridad colectiva, simbolizaban el ansia de progreso moral de una sociedad anquilosada e insolidaria. Lo mismo se decía de los *Rolling Stone*, un grupo de mi época libertaria que rejuvenece en estos días en Gijón. Y también de *Bob Dylan*, el cantautor de la protesta que ahora sigue protestando. Mi pregunta es: ¿qué tiene que ver hoy esa identificación de entonces de los *Beatles*, *Bob Dylan* o los *Rolling Stone*, con la solidaridad, la protesta y la libertad? Creo que nada. Como tampoco el surrealismo que se identificaba con la Revolución Rusa tuvo nada que ver con la Revolución Rusa, de aquí que Breton acabara por su lado y la Revolución Rusa por el suyo. La propaganda es necesaria para la guerra pero no la sustituye. Quienes nos hablan de solidaridad a través de sus canciones, o por medio de sus anuncios publicitarios, como la Coca Cola o Benetton, pueden ser las personas menos solidarias del mundo con las personas que los rodean. Francamente, por mucho que los *Rolling Stone* alardeen de progresismo moral y, admitiendo por descontado que me gustaba su música como al que más de mi época, ahora que lo pienso y los vuelvo a escuchar no puedo imaginar cómo pudimos creer que la construcción de la solidaridad humana tenía que ver en algo con su música y menos todavía con el ejemplo existencial de quienes la tocaban.

Mi intención, francamente era hacer una introducción al curso y no dictar una primera lección. Pero también me proponía dejar sobre la mesa motivos de reflexión y de discusión. Y creo que esta sustitución del estoicismo trascendental por un epicureísmo instrumental y sensiblero puede ser un buen motivo para el diálogo de estos días. Nuestra sociedad moderna ha perdido el sentido profundo que puede dar valor al estoicismo a pesar de que ha aumentado espectacularmente los motivos instrumentales y por ello superficiales, por los que adoptar una conducta estoica. Los nuevos aristócratas de la hora actual, pueden ser capaces de los

mayores sacrificios pero siempre por algún motivo instrumental. No lo son por motivaciones morales. Las actrices cinematográficas o los grandes deportistas, las modelos de las pasarelas, los financieros de moda, son capaces de cualquier sacrificio con el fin de exhibir una silueta que represente un canon de belleza corporal. Aerobic, dietas de adelgazamiento, horas de ininterrumpido y durísimo entrenamiento. Fijémonos en los políticos, que son los que más hablan de solidaridad, los extravíos de cuya conducta están ahora de modo tan patente a la vista de todos. Pueden someterse a la más dura disciplina de trabajo y de dedicación con tal de ganar el poder o de no perderlo una vez que lo han ganado. Una campaña electoral es una prueba de resistencia física. Fijémonos en la disciplina a la que se somete un opositor, o la dureza de la vida de un ejecutivo brillante. Pero, luego, son incapaces de mantener de modo permanente el más humilde de los compromisos. Mienten o mentimos, engañan o engañamos. Hasta la palabra más hermosa, la promesa de amor permanente a una persona, se ha convertido en una expresión devaluada porque queda a merced del efluvio sentimental surgido de un *Breve encuentro* ocasional. No me escandalizo del *Breve encuentro*, lo que objeto es que tratemos de menospreciar mediante un discurso de inconfesa autojustificación, la norma moral selectiva, la que permite distinguir entre una conducta moralmente ejemplar de una conducta mediocre. No hay ninguna motivación moral en esos actos de heroica disciplina de las modelos que tienen que conservar su figura, de los deportistas que tienen que correr más rápido, de los políticos que tienen que conservar o recuperar el poder, de los ejecutivos que compiten por ganar un puesto al sol, de los escritores que procuran alimentar su fama, pero nos escandalizamos de que alguien por motivos morales, religiosos o no, asegure que la fidelidad o la continencia sexual son moralmente superiores a la incontinencia y a la veleidad.

Muchos intelectuales hemos contribuido a convertir las conductas de estos figurines de la moda, a través de los medios de comunicación de masas, en los puntos de referencia moral de la opinión pública, de modo inconsciente.

Me explicaré: al hacer la autocrítica me temo que nuestra insistencia en separar el campo de la ética pública del de la moral personal ha servido de coartada para poder ocultar entre las grandes palabras de la ética nuestra desidia por vivir una elemental moral personal. Los principios públicos de la ética no necesitan, en general, vivirse personalmente. Expresan más bien opiniones sobre cómo ha de ser una convivencia pacífica, o una sociedad democrática, o una organización igualitaria, o sobre cuáles han de ser las medidas políticas que nos permitan progresar en cualquiera de esos sentidos. No comprometen en absoluto nuestras conductas como personas. En cuanto ciudadanos, la moral defendida por los filósofos no difiere mucho de la de los personajes de moda. Todos son o somos pacifistas, todos nos confesamos igualmente demócratas, todos pretendemos ser igualitarios, todos, ya sea el presidente del City Bank o de Unicef, de la Metro o de la ONU, de cualquier galán o vedette de Hollywood o de un profesor de Berkeley, coinciden en que hay que separar lo público de lo privado, en profesar opiniones de adhesión al igualitarismo democrático, en proclamarse como pacifistas contrarios a la guerra de los Balkanes o declararse amigos del tercer mundo. Pero antes que ciudadanos somos personas. Y si, en nuestra conducta como personas, toda opinión, criterio o acción se miden por el mismo rasero, es natural que nuestras opiniones como ciudadanos resulten estériles. El mundo está lleno de pacifistas sin que eso sirva de mucho al pacifismo. No sé hasta qué punto utilizamos la distinción entre ética y moral como coartada para justificar cualquier tipo de conducta personal que cumpla únicamente la condición de no hacer daño a otro.

Concluiré. Un fenómeno social no es una actitud intelectual. El nihilismo como actitud discursiva de los teóricos del discurso moral, de Nietzsche, Foucault y Derrida, ha dado paso al nihilismo como fenómeno social, como modelo blindado para la formación de la conciencia moral en la democracias. En eso queda el nihilismo discursivo y filosófico cuando se convierte en nihilismo cotidiano. Pero yo no soy pesimista. Creo que la mayoría de las personas es

moralmente mucho mejor que los ejemplos que, como a ciudadanos, se les expone para su imitación.

Espero que este preámbulo permitirá comprender algo mejor las motivaciones que han orientado la confección de este Curso. El rasgo principal, en el que pueden ustedes reparar como característica del Curso sobre asuntos de ética y moral, se refiere a los participantes. Habrán observado que todos ellos son estudiosos de los asuntos sobre los que se va a hablar. Naturalmente que se trata de una selección intencionada. Pero, por eso, me interesa puntualizar que no era obligada y que, probablemente, si hubiera cedido al diseñarlo a otros criterios de los que al final se aplicaron, los personajes seleccionados hubieran sido muy distintos, y el curso muy diferente. Confieso que, al principio, estuve tentado de hacerlo. No me refiero a que hubiera elegido otros estudiosos distintos de los que van a dialogar con nosotros durante estos días. Me refiero a que en lugar de estudiosos hubieran podido ser personalidades relacionadas con la ética de modo no menos directo pero por motivos bien distintos de los del estudio y la reflexión. Por ejemplo, si en lugar de adoptar como criterio de selección un principio de coherencia discursiva hubiera adoptado un criterio instrumental, en lugar de las personas que vamos a oír hablar hubieran hablado jueces, periodistas y políticos que son los que hablan cotidianamente, salvo excepciones, sobre ética y moral en las radios, las revistas, los periódicos y la televisión. El relativismo no es tanto un principio moral como un efecto causado por la falta de acuerdo sobre a quien corresponde la función de que su consejo o su ejemplo pueda representar un liderazgo moral socialmente aceptado. No sólo no hay esa aceptación sino que ni siquiera hay acuerdo sobre los motivos que pueden distinguir a un líder espiritual de un líder político, de un periodista aventajado o del juicio de valor de un cantante famoso, un futbolista o cualquier otro protagonista de la actualidad. Naturalmente, yo no creo que a los estudiosos de la ética y de la moral deba corresponder o puedan representar ese liderazgo, pero sí creo que pueden ofrecer criterios desinteresados y meditados sobre los motivos de que en nuestra sociedad avanzada nos

hallemos tan desorientados con respecto a quienes de hecho, ya que no es un asunto de derecho, desempeñan esa función y cuáles son las pautas que hemos de aplicar para proponerlos como fuente de consejo o ejemplo dignos de imitación.

En esta Introducción no he rehuído dar mi punto de vista, pero más con objeto de situar los temas de reflexión e incitar al debate que con la intención de proporcionar respuestas que no tengo. En todo caso, tenemos la oportunidad de divertirnos, como dije al principio, discutiendo sobre la formulación de las preguntas y la confección de las posibles respuestas. Con toda seguridad, preguntas y respuestas serán de diverso estilo y responderán a planteamientos diferentes. Si resulta así, no será por azar. Al solicitar a Juan Pablo de Villanueva, presidente de la Fundación *Diálogos*, los medios para realizar este Curso, ambos coincidimos en que una condición fundamental habría de ser que pudieran dialogar entre sí quienes parten de criterios y fundamentaciones distintas de la ética. Aquí no vamos, pues, a escuchar un discurso monocorde sino plural, y, en muchos aspectos, supongo que discrepante. Discrepante no quiere decir incommunicable. La exposición y discusión en las mesas redondas de opiniones dispares nos dará, espero, la oportunidad de comprobar que el *diálogo*, como ya nos enseñó Platón, es el único método que permite armonizar las discrepancias morales porque las convierte, cuando los discrepantes se exponen a atenuar las disidencias mediante la reflexión discursiva, en un modo práctico de convivencia moral. Sócrates convivía discutiendo con disidentes. Es un método necesario, además, para asegurar la objetivación intelectual. Porque si no exponemos nuestras opiniones en ambientes discrepantes nos habituaremos al fácil aplauso del endogrupo al que pertenecemos, y no hay aplauso más engañoso que el que nos prestan quienes piensan como nosotros cuando antes nos hemos ocupado de enseñarles nuestro pensamiento para que lo aplaudan.