



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

4. ÉTICA Y LEY NATURAL

A. Polaino-Lorente

Ética y Ley Natural

En realidad el hombre, de una u otra forma, se cuestiona siempre acerca de su propio comportamiento. Una de las preguntas más palpitantes y frecuentes es aquella que se dirige al modo en cómo poder juzgar nuestro comportamiento. Dicho más brevemente, ¿cómo saber si mi conducta es buena o mala, acertada o equivocada, facilitadora de mi felicidad o entorpecedora de ella? Podría afirmarse que precisamente de la ética depende la respuesta que demos a esta pregunta. En responder a preguntas como la que acabamos de formular consiste la ética.

A la anterior cuestión los pensadores clásicos siempre han respondido de forma parecida: A través de la ley natural, a través de la ley moral que es el camino que conduce al hombre a su fin.

Esa ley, impresa en nuestra naturaleza, es la que sirve para que la conciencia pueda juzgar si nuestro comportamiento se ajusta o no a esa ley. Toda conducta que sea ajustada a esa ley podría ser considerada como buena porque facilita, conduce y acerca al hombre hacia la consecución de su propio fin. Cualquier conducta que se separe de la ley natural debe ser considerada como mala, porque obstaculiza, impide o frustra el autogobierno del hombre en la consecución de su propio y último fin.

Según parece, la ley natural es el quicio sobre el que descansa cualquier criterio ético. Estudiemos qué es eso de la ley natural.

La ley natural es la ordenación que, inscrita en la naturaleza del hombre, hace posible que éste sea capaz de gobernarse a sí mismo y tender hacia los bienes que son necesarios para su perfeccionamiento integral como persona. Hay, pues, inclinaciones naturales en el hombre que constituyen el contenido de esa ley plasmada en

nuestra naturaleza que nos determina hacia actos y fines mediante los cuales alcanzamos nuestra propia perfección.

Gracias a la ley natural, el hombre acaba siendo dueño de sus acciones, pero no puede decirse propiamente que nuestra propia perfección consiste en el autogobierno, pues éste debe remitir a una instancia superior que señale el fin. Si el fin moral consistiera en el autogobierno, se buscaría una libertad sin sentido. Esta intrínseca ordenación que hay en la naturaleza humana para que todas las facultades del hombre —especialmente la inteligencia y la voluntad— adquieran su propio perfeccionamiento, del que hay que responder, es lo que debiera entenderse como ley natural.

La vinculación entre la ley natural y la naturaleza humana es obvia, pues, como afirma Tomás de Aquino, la ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional¹. Con ello se está refiriendo a esa plasmación ontológica en la naturaleza humana de la ley de Dios, ya que al propio hombre le ha sido dado, en tanto que criatura racional, ser capaz de gobernarse a sí mismo. De otro modo, si no fuera así, el hombre no sería libre.

La ley natural aparece como una facilidad de la inteligencia que, de acuerdo con los principios supremos de la ley eterna, dirige y ordena las acciones humanas hacia su fin. Por eso, la ley natural se podría definir también como el conjunto de normas que con rectitud de intención orientan al hombre para con ejercer su libertad de acuerdo con su último fin.

Desde este punto de vista, en el hombre subyace una tendencia natural para estimar lo que es

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, c.

conveniente o no, para conocer lo que es justo o no, para valorar con toda rectitud aquello que hace de acuerdo con los fines naturales de su propia tendencia, es decir, de acuerdo con su fin último, que es algo diferente a la suma de esos fines particulares.

Sin embargo, en la intimidad de muchos hombres —es también un hecho de la experiencia— hay también la experiencia de lo contrario. Esa experiencia no niega en absoluto la existencia de la ley natural, sino que demuestra más bien la presencia del daño que sufrió la persona humana por el pecado original.

La ley natural no se la ha inventado ningún hombre ni es consecuencia de la evolución histórica y de los diversos progresos socioculturales que pudieron haber hecho evolucionar a nuestra sociedad, tal y como hoy la conocemos.

La ley natural tampoco hay obligación de seguirla porque haya sido promulgada mediante consenso por los legisladores autorizados, al modo como se promulgan las leyes civiles.

La ley natural tampoco es fruto de unas determinadas circunstancias coyunturales o históricas, de manera que pueda cambiar en función de que estas circunstancias también cambien.

La ley natural ni siquiera depende de que el hombre crea o no en ella y, por tanto, su cumplimiento no solamente obliga a los creyentes sino a todos los hombres, ya que como tal ley natural emerge de la propia naturaleza humana. Y ésta, como tal naturaleza, nadie ha podido demostrar por el momento que sea un ficción, una mera invención del hombre y/o que además cambie de una generación a otra. Por eso, se dice que la ley natural es *inmutable*.

La ley natural tampoco depende de cuáles sean las modas y costumbres sociales, de manera que si es aceptada por la sociedad, entonces obliga, y si es rechazada socialmente, en ese caso ya no obliga.

La ley natural responde, entre otras cosas, a lo que debe hacerse según la recta razón, por lo que su vigencia no está en función de lo que haga la mayoría con una razón recta o equivocada. Por eso también se afirma que la ley natural es *universal* y que, por tanto, obliga a todos los hombres en todas las circunstancias y en todos los actos que realizan. Y esto porque la naturaleza humana tampoco cambia de un hombre a otro, ni de una a otra circunstancia, ni tampoco de un acto a otro.

De aquí que el primer principio universal de la ley natural afirme muy brevemente lo siguiente: hay que hacer el bien y evitar el mal. En este principio se sintetizan todas las normas éticas por las que debe regirse el actuar humano².

La ley natural, formulada en este principio, compendia y a la vez manifiesta cuáles son las finalidades esenciales de la naturaleza humana. Y, ciertamente, esto es así porque la bondad o maldad de cualquier acontecimiento estará siempre en relación con la naturaleza humana. De ahí que hacer el bien y evitar el mal sea un primer principio que, forzosamente, dice relación a esa naturaleza del hombre.

En cierto modo, la ley natural manifiesta cuáles son las inclinaciones naturales —tal y como éstas deben ordenarse según la naturaleza del ser humano— y cuáles son los deberes éticos y los derechos personales que de esas inclinaciones se derivan para cada hombre.

La ley natural se compendia en el decálogo, puesto que en esos diez preceptos quedan inscritas desde la primera obligación emanada de la ley natural —el deber de amar a Dios—, hasta el uso que debemos hacer de cada una de nuestras facultades, así como buena parte de lo que afecta a nuestra interacción social con los demás, ya que es en el seno de la sociedad donde el hombre se realiza a sí mismo y se perfecciona.

Pero como se recordará, el primer precepto del decálogo es el amor a Dios. Por eso se afirma que la ley natural, que tiene por autor a Dios, también tiene por fin a Dios. Precisamente por eso está inscrita, de forma imborrable, en el seno de la naturaleza del hombre.

El conjunto de normas de la recta razón que sirven para que el hombre oriente el ejercicio de su libertad a satisfacer su propio fin es lo que constituye la ley natural. Dicho más brevemente: la ley natural es como la síntesis compendiada de cuáles son las finalidades esenciales de la naturaleza humana (el bien común trascendente e inmanente).

El primer principio en que la ley natural se resume —hay que hacer el bien y evitar el mal— es la mera consecuencia que, tras un proceso inmediato e intuitivo, se deriva de la noción de bien, que no es lo que primera e inmediatamente

² Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1987, 1ª reimpresión.

conoce la inteligencia práctica —esta hipótesis supondría una caída en el ontologismo—. La noción de bien se entiende mediatamente al entender su objeto propio —la conducta concreta— y, por lo tanto, no es lo primero. Esto quiere decir que la noción de bien como tal es entendida especulativamente mediante reflexión. Sin embargo, todo acto del entendimiento práctico se efectúa bajo la razón de bien: es la conciencia moral.

Por esto mismo puede decirse que la ley natural tiene unidad, porque ella misma orienta el comportamiento humano, cualquiera que sean las circunstancias o los condicionamientos. Porque de la misma manera que la naturaleza humana es una, la ley natural que está vinculada a ella, también tiene que ser una.

De un modo análogo a como existe un destino unitario para todos los hombres, por muy variadas que sean las motivaciones, exigencias y tendencias de cada persona singular, así la ley, el orden, la recta razón ordenada por esa ley, debe ser también unitaria, es decir, única.

Por esto parece lógico que la ley natural sea conocida por todos los hombres. Y es que en cada hombre hay un hábito natural de los primeros principios morales que en la filosofía clásica se conoce con el término *sindéresis*. Este principio de rectitud, permanente e inmutable, nos ilumina y nos impulsa para aprehender los bienes reales como fines que se deben conseguir³.

La *sindéresis* es un hábito intelectual, operativo y natural, que procede en parte de la naturaleza y en parte de la experiencia y que se refiere a los primeros principios en el ámbito moral y no desemboca directamente en un juicio valorativo, sino a través de la conciencia. Si al hombre se le ha dado la capacidad de autogobernarse, es lógico que también se le haya dado la capacidad de discernir qué es lo bueno que debe hacer y qué es lo malo que debe evitar.

En esto consiste precisamente el conocimiento natural de la ley natural, un conocimiento que se extiende también a las aplicaciones de los principios y que se adquiere con mucha facilidad, de forma inmediata o mediante el discurso racional al reflexionar sobre hechos de la experiencia.

El desorden que se produce en la persona, como consecuencia de la repetición de actos que

no respetan el principio aludido, produciría un oscurecimiento de la razón y una fractura en la voluntad. Sin duda alguna, este hecho es condicionado por los pecados y por los hábitos de comportamiento antinaturales.

Sin embargo, la ley natural es, como estamos observando, la ley moral, ya que constituye el conjunto de preceptos que la recta razón nos dicta a cada persona para autodeterminarnos en el autogobierno de nuestros actos, de manera que alcancemos el fin último. Por eso la ley moral es una ley natural, pero también una ley de la razón. La ley natural procede de la *sindéresis*, del conocimiento de la propia naturaleza humana y del conocimiento de sus exigencias. Los deberes éticos se conocen a través de la ley natural y de la ley de la razón. Esto quiere decir que los deberes éticos dependen de ciertos aspectos naturales y de ciertos aspectos racionales que deben ser conocidos.

La ley natural, efectivamente, no es una ley que esté inscrita en la naturaleza del hombre al modo como las leyes biológicas lo están en el organismo humano. La ley natural no es como una especie de edificio teológico que sale garante de que el hombre vaya a encontrar su fin último, su felicidad. La ley natural no es una ley biológica elevada a categoría racional. Esto es lo que llegó a afirmar, desde su positivismo jurídico⁴, quien no entendió lo que era la ley natural.

La ley natural tampoco puede ser reducida a un mero principio *a priori*, un principio formal que no tuviese contenido concreto alguno y que dependiese y variase en función de la versatilidad de las circunstancias históricas y sociales.

La ley natural no está ni en el biologismo ni en el historicismo; la ley natural no es ni una ley biológica ni las consecuencias de un esquema *a priori* de la razón, sino tan sólo el conjunto de normas que tratadas por la razón en orden al ser y al perfeccionamiento de la persona humana, están inscritas en la propia naturaleza del hombre.

Parece lógico que si el hombre tiene en sí la razón de autogobernarse a la vez que la tendencia a ser feliz, a autorrealizarse en plenitud con una vida cumplida como persona, ambas características deban estar articuladas. Lo lógico es

³ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1986.

⁴ Kelsen, H., «Die Grundlage der Naturrechtslehre», en *Das Naturrech in der politischen Theories*, Viena, 1963.

advertir, tal y como la experiencia nos enseña, que hay un conocimiento racional, tanto de nuestro fin como de las tendencias naturales que hay en nuestro ser. La razón tiene naturalmente una inclinación para conocer de forma inmediata esas exigencias naturales, así como para conectarla a esos principios morales de manera que queden articulados dichos principios y la vida personal.

Cuando la ley natural no se entiende es porque la vida del hombre se ha desordenado, oscureciéndose sus verdades últimas y el modo en que la razón debería gobernar las conductas para conseguir esa verdad última. Cuando la ley natural no se entiende es porque se ha oscurecido el fin último del hombre, la razón se ha desordenado y se ha descuidado o torcido el conocimiento prudencial de la verdad. Esta corrupción del conocimiento moral de la ley natural puede incluso corromper la misma conciencia. Pero obsérvese que el desorden de la ley moral y de su oscurecimiento en el hombre no es un hecho natural, sino que más bien es debido a un desorden previo en la voluntad.

La imposibilidad de evitar la Ética

Es frecuente hoy la caída en el eufemismo al designar con fórmulas y términos completamente nuevos lo que desde siempre se ha conocido como ley natural. Hoy se emplean términos como moral tradicional, principios básicos de la razón práctica, fundamentos últimos o, como diría el propio Lewis, simplemente *tao*⁵, para referirse a la ley natural.

Se percibe un cierto miedo a llamar las cosas por su nombre. Y esto no sólo en aquello que descaradamente está implicado con el comportamiento ético —como es, por ejemplo, la ley natural—, sino también respecto de cualquier problema que salga a debate ante la opinión pública. De aquí que incluso el uso preferente de los tiempos verbales empleados ya no sea el presente —la persona que juzga y se compromete en la cosa juzgada, afirmándola o negándola en el aquí y ahora en que realiza ese juicio—, sino apenas los tiempos condicionales: «sería conve-

niente...», «habría que pensar que...», es decir, fórmulas marginales en que el propio sujeto se distancia de la cosa juzgada mediante un uso verbal condicionado en el que no se especifica nada, sino que se encubre más bien, cuál es el universo de variables desde las que se hace precisamente ese juicio condicionado.

Dicho de otra forma: hoy no se habla en presente; hoy se habla en condicional, pero sin que se expliciten cuáles son las variables que intervienen configurando o modalizando la posibilidad de esa misma condicionalidad. Pero el encuentro, o mejor, el golpeteo con la ley natural es algo constante, precisamente porque ésta emana de la naturaleza humana, y mientras que haya hombre habrá un ser natural y mientras que haya ese ser natural habrá ley natural.

Y eso a pesar de los eufemismos y de la enorme habilidad encubridora en la que el hombre contemporáneo es experto y de la cual se vale para escamotear la realidad que le es enojosa o que no le satisface. En este punto, Lewis es muy claro cuando afirma «lo que es llamado, por convenio, "tao" y que otros llaman ley natural o moral tradicional o principios básicos de la razón práctica o fundamentos últimos, no es uno cualquiera de entre los posibles sistemas de valores. Es la fuente única de todo juicio de valor. Si se rechaza, se rechaza todo valor. Si se salva algún valor, todo él se salva. El esfuerzo por refutarlo y construir un nuevo sistema de valores en su lugar es contradictorio en sí mismo. Nunca ha habido ni nunca habrá un juicio de valor radicalmente nuevo en la historia de la humanidad».

Cuando la ley natural no está formulada de una forma clara, es lógico que el hombre tenga mucho miedo a juzgar. De ahí su opción por las formas condicionales verbales o por los largos discursos vacíos de contenido. En el fondo, continúan importándonos —¡y mucho!— los juicios de valor.

A este respecto, recuerdo una anécdota que aconteció en un aula de la Universidad Complutense, tiempo atrás. El profesor había hecho una afirmación tajante, simultáneamente que congruente y verificada naturalmente por todos. En ese momento se levantó un alumno y le espetó en la cara: «Usted no puede decir eso, porque eso es un juicio de valor».

Quien así criticaba al profesor no se daba cuenta de que él mismo también incurría en un juicio de valor. Precisamente al afirmar: «Usted

⁵ LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*, Madrid, Encuentro, 1990, pp. 47-48.

no puede decir eso, porque eso es un juicio de valor», ¿no estaba acaso él juzgando un valor a la vez que sostenía que no podía juzgarse ningún valor?

Y es que, una de dos, o los valores valen y los juicios de valor naturalmente tienen valor y eso compromete, o los valores no valen, en cuyo caso los juicios de valor tampoco valen y si no valen no tienen ningún sentido, no significa nada el que continuemos haciéndolos.

En cualquier caso, los juicios de valor valen lo que valen los valores y los valores valen no en función de que su consumo esté generalizado a través de la interpretación errónea y acomodaticia de los «predicadores de valor», sino precisamente cuando aquello perfecciona, cumple y optimiza la propia naturaleza del hombre.

El lenguaje se banaliza precisamente cuando los valores desaparecen, se esfuman o se han extinguido de una cultura. Pero un lenguaje banalizado, es decir, un lenguaje que no se refiere a nada objetivo, tampoco vale para nada. La banalización del lenguaje corre paralelamente a la marginación de la ley natural⁶.

Lewis añade lo que sigue: «Lo que pretenden ser nuevos sistemas o (como ahora se llaman) "ideologías", consisten en aspectos del propio tao, tergiversados y sacados de contexto y, posteriormente, sublimados hasta la locura en su aislamiento, aun debiendo al tao, y sólo a él, la validez que poseen».

Esto demuestra que la banalización del lenguaje exige del concurso del lenguaje, a pesar de su banalización. Con esto quiero referirme a que por mucho que nos empeñemos en banalizarlo acabaremos volviendo una y otra vez a él, porque el lenguaje es una de las características específicas de la naturaleza humana y no puede renunciarse a él ni trivializarse como si fuera un puro juego, puesto que las consecuencias de este arriesgado juego son muy amargas y costosas.

Tampoco cabe apelar al derecho o a la ley natural para algunas cosas y olvidarse de ella cuando tratamos de justificar otras. La ley natural es homogénea y nada equívoca. Quiere esto decir que su consistencia interna es muy robusta y no se deja parcelar de manera que, atomizándose, puedan tomarse unas partes y rechazarse otras.

Por eso son más estrepitosas todavía las nuevas «ideologías éticas». Es preciso hablar así de claro. El término «ideologías éticas», pone de manifiesto y designa el hecho de que algunos sectores de estudiosos de la ética se hayan contaminado, ideologizándose hasta el punto de que la misma ética allí surgida ha devenido en apenas un uso alternativo de sí propia. Algunos proponen un uso alternativo de la ética, que como tal es anético y que nada tiene que ver con la ética.

Por contra, la ley natural no tiene ningún uso alternativo. Si una cosa debe hacerse, también deben hacerse otras que están en su misma urdimbre originaria y final. Como escribe Lewis, «si el deber para con mis padres es una superstición, entonces también lo es el deber respecto de la posteridad. Si la justicia es una superstición, también lo es el deber hacia mi país o mi pueblo. Si la búsqueda de conocimiento científico es un valor real, entonces también lo es la fidelidad conyugal. La rebelión de las nuevas tecnologías contra el tao es la rebelión de las ramas contra el árbol: si los rebeldes pudieran vencer se encontrarían con que se han destruido a sí mismos»⁷.

He aquí la paradoja enunciada por Lewis. En efecto, si la ética ideologizada hoy se abriese paso en este mundo, sería ella misma la que acabaría con la dignidad humana. Pero resulta sospechosa esa afirmación de que la ética ideologizada pueda acabar con la dignidad humana. Es muy probable que si se hiciese tal intento, la propia dignidad humana, las tendencias que proceden de la naturaleza del hombre se rebelarían contra ese indigno intento de una ética falsa.

A la ideologizada ética lo único que le cabe es jugar el papel de perdedora. Paradójicamente, la ética ideologizada gana en la misma medida que ella pierde, por cuanto que cuando ella pierde se reafirma el hombre —al que forzosamente debe servir—, mientras que cuando ella gana denigra y veja al hombre al cual debiera servir. Pero si la ética no sirve al hombre, ¿cuál será su utilidad? ¿para qué sirve una ética concebida desde una determinada y particular ideología? En esas circunstancias, ¿tiene algún sentido seguir hablando de ética?

He aquí una de las consecuencias del abuso del lenguaje. Pero repárese en que lo que se deriva de

⁶ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Madrid, Narcea, 1984, 3ª edición.

⁷ LEWIS, C. S., *op. cit.*, p. 48.

este eufemismo y mal uso del lenguaje no sólo afecta a la ética, sino también a la realidad: es la realidad la que resulta dañada si la ética deja de ser lo que es y se ideologiza. El nefasto alcance de estas estrategias es claro. Si lo dicho no guarda ninguna relación con lo real, con lo objetivo, con lo que es, entonces, cualquier juicio sobre lo real que sea afirmado atentará contra la propia realidad y, por consiguiente será un juicio de valor ético vaciado de significación. Habremos acabado con la ética y habremos confundido —¿hasta cuándo?— la naturaleza de lo real.

Un ejemplo elocuente de manipulación del lenguaje

Un ejemplo en el que se pone de manifiesto el alcance de las «éticas ideologizadas», es lo que ha sucedido con la píldora RU-486. El efecto de esta píldora consiste, fundamentalmente, en producir o provocar un aborto, lo que no le conferiría originalidad alguna. Ahora bien, al llevar asociada una nueva sustancia —la prostaglandina—, la píldora RU-486 logra la expulsión del embrión, que de otro modo tendría que ser extraído quirúrgicamente. En esto consiste, precisamente, su originalidad.

Recientemente, el ministro de Sanidad francés ha tenido que abrir una investigación a propósito de una mujer de 31 años que en el proceso de aborto, mediante la píldora RU-486, se le ha causado la muerte, posiblemente por un accidente cardiovascular desencadenado de forma súbita por la prostaglandina que contenía esa píldora. Este fallecimiento ha suscitado grandes dudas sobre la seguridad en el uso y empleo de este procedimiento abortivo.

Es posible que al hablar de aborto algunos ciudadanos lo entiendan como un juicio de valor que la ética neutra, laica e independiente no debe hacer jamás, por estar repleta esa expresión, «aborto», de significados peyorativos y tentatorios de interpretación como muerte y asesinato. Por eso nada tiene de particular que para evitar este juicio ético, que desde la perspectiva de la ley natural —por muy malsonante que sea la palabra «aborto» en sus resonancias significativas— es un hecho cierto que causa la muerte de un ser vivo no nacido, es lógico que se intente entonces simular o dificultar todavía más ese juicio ético cambiando la nomenclatura, la termino-

logía. Se va así hacia lo que Gonzalo Herranz ha calificado, con expresión afortunada, como un «nuevo lenguaje orwelliano».

En efecto, Étienne-Emile Baulieu, el inventor de la píldora abortiva, ha acuñado el término específico de «contragestión» para designar tácticamente el aborto inducido por la RU-486.

El motivo por el que se ha sustituido el término de píldora abortiva por píldora para la contragestión responde a dos necesidades o razones. La primera es que no conviene asociar el producto con la más mínima referencia al aborto; la segunda es que, según el inventor del producto, tal píldora no constituye ninguna novedad en el campo del control de los nacimientos.

El propio Baulieu ha afirmado lo que sigue: «De hecho, la interrupción posterior a la fecundación, que tendría que ser considerada como abortiva, es algo que está a la orden del día. El empleo, al tratar del aborto, de palabras como “asesinato” o “matar” sólo sirve para oscurecer los términos reales de un problema que sólo tiene que ver con la salud. Por esta razón hemos propuesto el término “contragestión”, una contracción de “contra-gestación”, para designar con él la mayoría de los métodos de la fertilidad. Es de esperar que el nuevo término sirva para evitar que el debate se desvirtúe»: estas palabras citadas por Herranz en su informe a petición del Pontificio Consejo para la Familia sobre la píldora RU-486 demuestran, una vez más, la manipulación del lenguaje⁸.

El empeño y la vigencia por llevar la ética neutra o laica hacia las más lejanas fronteras del comportamiento humano —algo que no debiera nunca haberse intentado— es tan brutal como el intento de reducir el hombre sólo a pura biología. A quienes propugnan la banalización del lenguaje para vaciar la ética de todo significado habría que proponerles que hay estrategias mucho más eficaces que éstas. Bastaría, por ejemplo, con denominar al hombre con el término de bestia o de animal o, simplemente, mero ser biológico, y de esta manera acabaríamos con todas las implicaciones morales que el término hombre suscita, al parecer enojosamente, para muchos.

El mismo Baulieu tiene la desfachatez de confesar: «Mi propósito es eliminar la palabra

⁸ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A., *op. cit.*

“aborto”, porque esa palabra es tan traumática como el hecho mismo del aborto».

El hecho de que esa palabra sea tan traumática como la propia realidad es exactamente lo que debe ser un lenguaje. Si la palabra aborto no fuera tan traumática como la propia realidad habríamos banalizado el lenguaje y si banalizamos el lenguaje, entonces ya no hay que banalizar la ética porque ella misma está vaciada de significación.

Por consiguiente, no es que el propósito de Baulieu —al sustituir la palabra aborto por la de *contragestión*— tenga un efecto beneficioso para el ser humano. Antes, al contrario, tal intento tiene un efecto nocivo, porque, banalizando el lenguaje, el hombre queda sin resortes y ya no puede resistir, sino que se hace muy vulnerable a la propia manipulación instaurada por los manipuladores.

El eufemismo del concepto de *contragestión* precisa un comentario más. El nuevo concepto de «*contragestión*» acuñado podría significar para ciertas usuarias algo así como si el embarazo fuera apenas una «*gestión*» más y esta píldora lo que haría sería rechazar esa *gestión*, anularla. Es el mismo tópico, el empleo del mismo eufemismo que cuando, para referirse al aborto, se empleaba el término de «*interrupción del embarazo*», propuesto como un mero uso alternativo del lenguaje y, naturalmente a su través, de la realidad significada.

Ahora, en lugar de interrumpirse el embarazo, lo que se hace es una *contra-gestión*, una *gestión* contraria a la que ya primariamente se había hecho. Pero es curioso que la «*gestión*» que ya se había hecho no era una mera acción trivial y banalizada, sino simplemente —*nada más y nada menos!*— *la génesis de un nuevo ser*, la generación de una persona distinta a las que lo generaron, llamada a ser libre y a vivir con personal responsabilidad y libertad, e independientemente de ellos.

Al propiciarse la *contragestión* se incurre taxativamente en un asesinato, puesto que se sacrifica el fruto de esa *gestación* a la que algunos han pretendido eufemísticamente denominarle con el término manipulador e infortunado y falaz de *gestión*.

Pero la RU-486 ha tenido también nefastas consecuencias desde el punto de vista empírico una vez que camuflada, parecía haberse colado ya por el filtro de la ética y cuando algunos empezaban a hacernos creer que tal píldora había

sido aceptada por todos. Se estima que los abortos inducidos con la combinación entre RU-486 y prostaglandina fueron de 45.000 hasta mayo de 1990 en Francia, lo cual significa que se realizaban unos 1.000 por semana con esa técnica. Estos datos ponen de manifiesto que la RU-486 afecta a uno de cada tres o cuatro de los abortos producidos en el país galo.

Pero la utilización de esa sustancia tiene, que duda cabe, efectos nocivos. Por ejemplo, algunos hablan de que se presentan complicaciones graves en un caso de cada 30.000; para otros la incidencia de esas consecuencias graves descende al 5 por 1.000 de los casos; se habla de que hay una hemorragia importante en el 10 por ciento de las mujeres tratadas, hasta el punto de que algunas de ellas necesitan de transfusiones sanguíneas: que entre el 5 y el 20 por ciento de los casos se produce retención del feto, en las cuales es necesario hacer una evacuación de tipo quirúrgico. Todo esto propicia el que el uso generalizado e indiscriminado de esta droga no pueda emplearse nada más que en esos países que tienen un cierto nivel asistencial. De hecho, hoy en Francia su uso está controlado administrativa y epidemiológicamente con bastante rigor, porque además, produce dolor, lo que exige el uso de analgésicos y la conveniencia de hacer un control ecográfico posterior que evidencia que el aborto ha sido completo, lo que, naturalmente, exige unos recursos médicos imprescindibles y una cierta hospitalización.

Todo esto ha hecho que caiga en desuso la generalización de su empleo —tal y como estaba desde el principio presupuestado— en los países del Tercer Mundo. En la actualidad, hay que *concluir que ha habido de hecho un cierto rechazo del «aborto casero» proporcionado por la administración de esta sustancia.*

Con este ejemplo, he tratado de explicar cómo la banalización del lenguaje genera el vaciamiento de significado de la misma ética, tal y como lo han puesto de manifiesto Lewis y otros muchos autores. El mismo Pieper se preguntaba hace años acerca de la concurrencia en el mundo contemporáneo de estas manipulaciones lingüísticas y de la confusión que ese lenguaje orwelliano de la interpretación (de la sustitución de términos que nada significan) generaba en la propia persona humana. Pieper se preguntaba lo que sigue: «¿Por qué no han de existir en un mundo des-cristianizado unas leyes lingüísticas demoniacas.

merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre en el lenguaje como algo ridículo?».

Cuando se banaliza el lenguaje, el hombre pierde la conciencia de sí, no puede expresarse ni comprender a quienes a él abren su conciencia. Surge entonces el aislamiento total, el egotismo, el replegamiento en sí mismo. Estamos en el crepúsculo del comportamiento ético y en la emergencia de una cultura instantaneísta. Cuando ya lo único que importa es el instante hedónico, nada puede anticiparse ni futurizarse y, en consecuencia, ningún hombre es capaz de tener ya un proyecto digno de él.

Esto es lo que acontece cuando se opta por la ética del instante, es decir, por aquella que enfatiza el valor de lo inmediato, de la pura instantaneidad subjetiva, del seguir viviendo, del conformarse sólo con sentirse bien, con estar a gusto, con poderse dedicar a los placeres.

Savater (1991)⁹ lo afirma rotundamente: «Lo que me interesa no es si hay vida *después* de la muerte, sino que haya vida *antes*. Y que esa vida sea buena, no simple supervivencia o simple miedo a morir». Afirmaciones como ésta en labios de ciertos especialistas en ética traducen la futilidad e instantaneidad a que ha sido condenada la vida humana en su replegamiento hermético. Aquí no puede vislumbrarse ni siquiera la trascendencia; todos los intereses, lo que propiamente interesa a cada hombre —si este autor tuviera razón—, quedaría recortado al aquí y ahora de los límites impuestos por su propia piel. El anhelo de absoluto y la vocación a la eternidad que subyace en toda persona humana han sido reducidos aquí a puro instante, a mero momento temporal caduco y fugitivo.

Acaso más allá de la ética neutra o laica la cuestión que se plantea es la de la deseabilidad social de la ética. ¿Qué ética es hoy deseable? Contestar a esta pregunta no es fácil, pero reduciendo mucho los modelos existentes creo que en una respuesta sintética y que tiene afán de radicalidad la mayoría de las opciones y alternativas éticas que hoy se plantean pueden sintetizarse en una de estas dos: u optamos por el instantaneísmo hedónico, por el replegamiento egotista del hombre en sí mismo, por la negación completa de la trascendencia, es decir, por la

negación de la eternidad que es lo que siempre se predicó con el «comamos y bebamos que mañana moriremos» (*carpe diem!*); o, por el contrario, hay que optar por aquella ética que entiende que el hombre es un ser hecho para la inmortalidad, para la eternidad. En el primer caso, la conducta ética así descrita parece optar por el hedonismo; en el segundo, el comportamiento humano parece decidirse por la felicidad. La primera es la ética hedonista, la segunda es la ética de la felicidad. Tampoco desde la perspectiva ética la felicidad y el placer son sinónimos o intercambiables.

El relativismo ético y la tolerancia

Algunos defienden el relativismo ético como una condición necesaria para que sea posible la tolerancia. De este modo fundamentan erróneamente la tolerancia en el relativismo ético, cuando la tolerancia es una convicción ética que se presenta con validez universal y, por consiguiente, en contra del relativismo.

Es frecuente que importantes problemas de la práctica médica se traten desde una perspectiva relativista y de una forma acrítica, lo que paradójicamente es una imposición dogmática. Es el caso, por ejemplo, comentado en no pocas revistas científicas, de Mary O'Connor¹⁰, una enferma que sufrió de demencia, y que tuvo que ser alimentada mediante una sonda nasogástrica a pesar de los deseos expresados por ella antes de llegar a ese estado de no querer vivir si no era capaz de cuidarse por sí misma.

En este artículo se argumenta que las decisiones de los jueces no suelen tener suficientemente en cuenta la información clínica —lo que seguramente sea cierto—, pero sobre todo, como no es posible dar una sentencia a favor o en contra de mantener a la paciente con vida sin imponer un determinado criterio ético, resultará que se producirá una intromisión de la moral particular de los jueces en otra moral particular que es la del paciente y sus familiares. Esto lo argumentan los articulistas de la siguiente manera:

¹⁰ Cfr. LO, B.; ROURE, F.; DORNBRAND, L., «Family decision making on Trial: who decides for incompetent patients?», en *The New England Journal of Medicine*, 332, 17, 1990, p. 1228.

⁹ SAVATER, F., *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991.

1. Si se ha de acatar y dar más valor a las decisiones de los jueces, es que se supone (acríticamente) que los extraños pueden juzgar mejor de lo nuestro que nosotros mismos, lo que es una contradicción, pues lo mismo podríamos decir de la sentencia dada por los jueces mismos, y así en una espiral sin término.

2. Es contradictorio admitir que las familias pueden decidir comenzar un tratamiento —como la intubación para la alimentación nasogástrica— pero que, en cambio, no puedan decidir cortarla.

El planteamiento del problema, según estos autores, dejando a un lado otros aspectos en lo que tal vez puedan tener razón, manifiesta una concepción relativista de la bioética, disolviendo la universalidad irrestricta que caracteriza a los valores y normas, lo que, de admitirse, forzosamente ha de acabar por destruir la ética.

Hay dos grandes corrientes en nuestra cultura contemporánea a favor de este relativismo ético. De una parte, aquellos autores que sostienen que cada uno es absolutamente libre para hacer lo que le dé la gana (permisivismo radical). Y de otra, los que se muestran partidarios del atenuamiento a las normas éticas por las que se rige en *ese momento la sociedad a la que se pertenece* (moral dominante), poco importa que la conciencia personal las apruebe o no.

El permisivismo ético es, al menos en el lenguaje de los *mass media*, uno de los rasgos que caracterizan a nuestra sociedad contemporánea, a la que para diferenciarla se califica específicamente de sociedad permisiva. El eslogan del permisivismo ético lo que viene a afirmar es que todo le está permitido al hombre contemporáneo y, en consecuencia, que cada hombre haga lo que le dé la gana. De esta manera, si cada hombre hace lo que le da la gana, se satisfaría la tolerancia y sus propias necesidades porque, entonces, nadie atentaría contra nadie y no se produciría ningún conflicto.

De hecho, la intolerancia es vista como un modo de represión y de sojuzgamiento, de autoritarismo de unos respecto de otros, y esto en función del sistema ético en que cada uno se encuentre. Ahora bien, si el primer principio permisivista es que «cada uno haga lo que le dé la gana», es posible que haya alguien que tenga ganas de no ser tolerante, y en este caso, de ser congruentes con el anterior principio, tampoco le estaría permitido ser intolerante, lo cual en modo alguno asegura la tolerancia.

Ante esta objeción, llena de certidumbre y fundamentada en la personal experiencia de tantos, es fácil que los defensores del permisivismo cambien de escenario para defender sus argumentos, sin olvidarse ahora de que aquello de que se trata es que cada uno haga lo que le dé la gana, pero dentro de lo que naturalmente le es propio hacer según su naturaleza, es decir, que cada uno haga lo que le dé la gana siempre que sea natural aquello que le da la gana hacer.

Se sobreentiende que si la gana que cada uno tiene de hacer algo es natural, entonces no habría conflicto porque dentro de la naturaleza humana todo estaría amañado para que nadie fuera intolerante o conflictivo, respecto de otro. Ahora bien, si preguntamos a esas personas si están de acuerdo en qué es, exactamente, lo natural que conviene hacer para ser tolerante, descubriremos con cierta facilidad que muchos de ellos no coinciden en lo que entienden por eso ni siempre en qué sea lo que hay que hacer para no incurrir en la intolerancia.

Por eso, el naturalismo y el espontaneísmo defendidos por la permisividad social no parece que puedan garantizar el estado de tolerancia, sino que más bien van en su contra. No basta, pues, para ser tolerante con que cada uno haga lo que le dé la gana. Sería más conveniente —para garantizar la tolerancia que se persigue— que cada uno hiciera lo que le diera la gana siempre que según su naturaleza aquello convenga a su ser.

Lo normal, lo ordinario y lo natural en el hombre sería que para hacer lo que le dé la gana, éste supiera al menos el porqué de esa gana concreta, cuál es su origen, es decir, que dispusiera de un mínimo e imprescindible saber acerca de su propia gana, puesto que si no la conoce no la podrá dirigir y, por tanto, no podrá autogobernarse. En definitiva, que ni siquiera el eslogan de que cada uno haga lo que le dé la gana podrá llevarse a término si uno ignora qué es aquello que quiere hacer, el origen del deseo de hacerlo y el fin que se propone al hacerlo.

Por contra, de ser válida la hipótesis permisiva, la intolerancia sería inevitable porque bastaría que cada uno hiciera aquello que es incompatible con lo que hacen los demás y estaríamos presenciando la génesis del conflicto. Para hacer cada uno lo que le viene en gana es bueno saber, en primer lugar, cuál es la gana que uno tiene, cuál es su origen, cómo se puede satisfacer, por

qué, y, en segundo lugar, es preciso saber también cuáles son las «ganas» de los demás y cómo se pueden compatibilizar y articular aquéllas con las «ganas» propias. Sólo así podría legitimarse la tolerancia que tanto hoy se anhela.

Ahora bien, si no llegamos a ese mínimo común en el acuerdo, en el consenso entre lo que debe respetarse del prójimo — a pesar de que limite, restrinja o interfiera parcialmente o relativamente las propias acciones—, si no llegamos a satisfacer ese mínimo, la intolerancia estará servida.

Por contra, si llegamos a ese mínimo estará salvada la tolerancia, y eso no por un mero pacto propio del relativismo moral, sino como consecuencia de satisfacer el «ethos» social. Este espíritu de tolerancia ha demostrado ser una convicción que tiene validez universal, es decir, justamente todo lo contrario que proponía la tesis permisiva del relativismo moral.

Además, esa tolerancia puede fundamentarse, todavía más, en la dignidad de la persona humana. Si a mí me está permitido hacer tantas cosas, también a los demás deberá estarles permitido hacer lo que hacen. Pero, tanto los demás como yo nos realizamos en sociedad —porque no nos perfeccionamos sino mediante la ayuda mutua en el contexto de ese tejido que constituye la convivencia con los demás—, por lo que será necesario defender la tolerancia para que cada uno pueda seguir haciendo lo que considera que debe hacer.

Esto quiere decir que con la mera permisividad —por muy radical que ésta sea— y sin la tolerancia, el comportamiento humano se desmotivaría o se orientaría hacia la agresividad. En efecto, cuando el hombre está desmotivado se siente arrojado a la indiferencia y, por tanto, no encuentra nada que le haga diferente o nada que le valga la pena para salir de su indiferencia inicial. De otra parte, el malestar que comporta sentirse aburrido e indiferente —cosa que acontece cuando no se tiene proyecto alguno— puede condicionar la emergencia del comportamiento agresivo. Pero si emerge la conducta agresiva habrá comenzado la destrucción del tejido social, es decir, el conflicto de todos contra todos, un medio éste muy eficaz para acabar con el «ethos» que anida en cada hombre. He aquí el perfecto y vicioso círculo generado por la ética relativista.

La tolerancia, tal y como aquí se ha concebido, relativiza el relativismo ético y al relativizar-

lo demuestra que la ética se sitúa más allá de lo que es relativo, que la ética tiene una vocación universal y absoluta, es decir, que el comportamiento ético, en última instancia, está apoyado en una verdad que a todos nos afecta.

Por eso, el comportamiento bueno debe ser compatible con la tolerancia, como el comportamiento malo suele ser incompatible con ella. La tolerancia se nos aparece aquí como algo bueno y la intolerancia como algo malo. Lo cual viene a confirmarnos, un vez más, que hay que atenerse al primer principio de la ley natural: «hay que hacer el bien y evitar el mal», lo que aplicado aquí significa que debemos hacer posible la tolerancia y evitar la intolerancia. Pero esto, insisto, es lo contrario de lo propuesto por la ética relativista.

Por otra parte, si lo que hay que hacer es el bien y evitar el mal, si lo que hay que hacer es favorecer la tolerancia y evitar la intolerancia, entonces hay que concluir que todo, lo que se dice todo, no está permitido al hombre. Estos argumentos vienen en apoyo de la presencia de una cierta naturalidad en la libertad humana, por la que el hombre, ciertamente, puede hacer muchas cosas, pero siempre que sean conformes con su naturaleza. Esto es lo que logra demostrar el espíritu de tolerancia bien entendido.

Y también, a la inversa, que hay una cierta libertad en la naturalidad de las acciones, es decir, que la propia naturalidad de nuestros actos comporta un mínimo ético de libertad, traspasado el cual esa naturalidad no es posible porque entra en conflicto con el ser natural de los demás.

Por consiguiente, el espíritu de tolerancia no está a favor del relativismo ético, sino que, antes al contrario, lo que manifiesta es la validez de la convicción de las leyes universales, que es en cierto modo explicable por la naturalidad de la libertad y por la libertad de la naturalidad.

Otros apoyan el relativismo ético en lo que denominan moral dominante o sociologismo ético. El sociologismo ético lo que viene a decir es que para evitar los conflictos, para que sea posible la tolerancia, lo ideal es que el hombre se adapte a su medio, a la sociedad en que vive. Y eso a pesar de que para hacer posible esa adaptación en algunos casos tenga que sufrir su comportamiento ético, ya que —en opinión de estos autores— es mejor padecer ese sufrimiento, con tal de que se evite el conflicto y la contradicción.

En el fondo, lo que aquí se nos propone es que cada persona viva de acuerdo con la situación social en la que se encuentra y se atenga a las normas éticas por las que se rige esa sociedad (moral dominante), poco importa que su conciencia esté o no de acuerdo con ellas.

El seguimiento de este consejo transformaría la ética en una «ética de la situación», una ética situada que lejos de garantizar y robustecer la tolerancia acabaría con ella. En efecto, si la ética es relativa, no se entiende por qué tiene que haber una ley universal que nos aconseje o nos obligue a vivir de acuerdo con la moral dominante. En una situación así, ni siquiera se podrá argumentar que es a fin de defender el espíritu de tolerancia, porque ese argumento habría que cuestionarlo y debe responder de las siguientes preguntas: ¿Es que acaso el espíritu de tolerancia es el fin último del hombre? ¿Debemos admitir, entonces, que hay un fin universal para todos los hombres que es la tolerancia?

De admitirse ese fin último y su contenido —la tolerancia—, entonces, tendremos que refutar el relativismo ético. De otro lado, si la moral dominante es la que sale garante de la tolerancia, ¿de dónde le viene esa dominancia? Es decir, la racionalidad de esta situación y de la misma ética situada demandan que se conteste a las preguntas siguientes: ¿Quiénes son los artífices de los cambios éticos hasta llegar a la moral dominante, en la sociedad en que vivimos? ¿Quién es el que cambia la dominancia de la ética dominante? ¿Quiénes son los dominantes y los inspiradores de la dominancia ética?

Porque, quien la cambie tendrá que contravenir el principio de la tolerancia, el cual, por otra parte, no se podrá recuperar para imponerlo de nuevo a los demás invocándolo, una vez más, como el último fin del comportamiento humano.

Si se admite la moral dominante es porque algunos han dominado la moral. Pero los que la dominan son precisamente los que no han sido tolerantes, es decir, los que son o fueron intolerantes, pues de otro modo no la hubieran dominado. Y una moral así dominada e impuesta de ese modo muy probablemente será ya una moral viciada y vacía.

Para otros, lo que se está pidiendo con este relativismo ético es que las personas sean tolerantes respecto de aquellas que no lo fueron en su día. Pero ¿no es una *contradictio in terminis* ser tolerantes respecto de los intolerantes? ¿En

virtud de qué principio ético puede pedirse a una persona que sea tolerante con los que precisamente, por su intolerancia, dieron origen a una moral dominante, en la que ya no es posible la tolerancia?

Basta con observar el comportamiento humano de ciertos sectores de nuestra actual sociedad para enseguida concluir con el hecho riguroso e incontrovertible de que vivimos en el ámbito de una pluralidad ética. Lejos de que exista una «moral dominante», lo que hay que decir, para ser más exactos, es que lo característico de ciertos sectores de la actual sociedad europea es una cierta confusión moral, y en algunos contextos muy concretos un oscurecimiento de los valores que facilita el que el comportamiento humano sea inconsecuente, impidiendo así el que el hombre se proyecte y autogobierne, en función de determinados fines y valores.

Más aún, lo que cabría demostrar hoy es que no sólo no hay «moral dominante», sino que la moral no domina la sociedad, o, dicho de otra manera, que la persona no parece haber encontrado en los valores mostrados por la sociedad dominante aquellos que le motivarían a apostar su vida y arriesgarla, con tal de dar alcance a su cumplimiento y consecución. Esto significa que no hay tal «moral dominante» y que, por consiguiente, constituye una falsedad invocar la tolerancia para reponer algo como ella, que de hecho no está arraigada en nuestro contexto cultural.

Por último, si se aceptase el argumento relativista de priorizar la adaptación a la «moral dominante» como el primer valor ético, habría que decir que una moral así se configuraría como una ley universal, pero entonces una vez más habríamos acabado con el relativismo ético. Una ley universal como la que aquí se nos propone no hace al hombre más libre sino más esclavo, porque causaría que se adapte a la «moral dominante» aquel que es, precisamente, dominado por ella. Por eso, el así llamado espíritu de dominancia, lejos de liberar al hombre, lo dominaría y lo utilizaría, y esto choca frontalmente contra lo que es la dignidad humana, que es uno de los fundamentos éticos más defendidos desde antiguo.

Por eso, si hubiera muchos hombres que siguieran la «moral dominante», habría que calificarles bien de oportunistas o bien de esclavos. Serían oportunistas porque lo que demostrarían estar buscando es rehusar no la intolerancia, sino la discusión abierta y pública acerca de diferen-

tes valores, de manera que cada uno escoja los propios, en función de lo allí discutido y siempre de acuerdo con su conciencia.

Obsérvese que ese rehusar la discusión no se hace en favor de la tolerancia, sino en favor de apenas una oportunidad más para seguir escalando los puestos sociales relevantes. En ese caso, de una persona que subordina su ethos en favor del oportunismo y de la relevancia social ¿puede decirse que su comportamiento sea ético? ¿No será que lo manifestado por el oportunismo es el modo como ha cristalizado un valor por encima de todos los otros? ¿Puede considerar la relevancia social como el valor subordinante al que deben estar subordinados los demás valores? ¿Para qué serviría una ética cuyo fin no es otro que hacer relevantes a las personas que mejor cumplen con ella?

Podrían ser calificadas de esclavas aquellas personas que por seguir la «moral dominante» han sido capaces de someter su comportamiento, no a una ley universal, no a un ordenamiento de la razón, de la recta razón, sino al ordenamiento conjetural y transitorio realizado por las personas que están en el poder. Esto significa, entre otras cosas, que han perdido su propio gobierno, que han renunciado a autogobernarse, a cambio de secundar lo que otros han determinado respecto de lo que debe ser su conducta. Pero una persona así está poniendo en grave peligro su dignidad personal, y, por consiguiente, su comportamiento tampoco es ético.

En conclusión, el relativismo ético no puede defenderse a través de las hipótesis de la permisividad ética ni con el concurso de las hipótesis de la «moral dominante», entre otras cosas porque ambas hipótesis suponen un mentís rotundo a lo que precisamente querían probar: la racionalidad del relativismo ético.

La ética sociológica y culturalista

Algunos atribuyen los nuevos cambios del comportamiento humano, simplemente a los cambios sociales que se han producido, como si el contexto social fuera causa y no consecuencia del obrar humano. Al proceder así parece como si se hubieran cambiado los conceptos morales que fundamentaban las diversas opciones axiológicas y la jerarquía de los valores sociales por los que el hombre se regía. El estudio de estos

cambios desde la perspectiva psicológica —cualquiera que sea el momento histórico en que se estudien— demuestra la aparición de la siguiente secuencia: a los cambios de valores sigue un cambio de actitudes, y a éstas un cambio de comportamiento.

Los cambios de valores acontecen a nivel personal y de aquí se transmiten al contexto social; los cambios de actitudes acontecen también en el ámbito de lo individual, pero son muy permeables a los cambios de valor social, de los que en cierto modo son consecuencia y a los que en alguna forma contribuyen a robustecer de manera que lo actitudinal deviene en un puente entre lo axiológico y lo comportamental, y, finalmente, los cambios de comportamiento derivados de los cambios anteriores vienen a sancionar los nuevos valores que ahora, con su concurso, cristalizan y se hacen patentes en forma de comportamiento estable.

Pero no acaba ahí esa secuencia, sino que los nuevos comportamientos generan, a su vez, nuevos valores que producirán nuevos cambios de actitudes y éstas nuevos comportamientos.

Algunos autores, influidos por la psicología, reducen la ética a mero proceso psicológico (confunden el hecho causal con sus manifestaciones secuenciales y pautadas) o la derivan de la sociología (confunden ética y cambios sociológicos), mostrándose en definitiva como partidarios de una ética genitiva y derivada de lo sociológico y lo cultural, es decir, como una ética sociológica y culturalista).

En realidad, desde este horizonte, los nuevos comportamientos nada dicen respecto de la ética. Para los partidarios de la ética sociológica cualquier cambio de valores supone, simplemente, una transformación de los valores que anteriormente se percibían como valiosos y que, en la actualidad, han dejado de serlo y por eso han dejado paso a otros nuevos, en función de un complejo universo de variables muy difíciles de individualizar y que desde siempre ha influido, con mayor o menor intensidad, en la conducta del hombre.

Los valores —dicen— se transforman y unos sustituyen a otros, precisamente porque pierden su evidencia antropológica (o tal vez porque nunca la tuvieron), o cuando ya no son congruentes, cuando se rechazan colectivamente tras una etapa en que han sido revisados, criticados y discutidos. Los cambios bruscos de valores, al

generar nuevas actitudes y nuevos comportamientos, generarían nuevos modelos morales y, en consecuencia, las situaciones críticas, disruptivas o no continuistas, las grandes revoluciones morales son aquellas en que unos modelos morales sustituyen a otros.

Pero no basta con que unos valores sean sustituidos por otros para que se dé una revolución moral. Es preciso, además, que los nuevos valores emergentes no atenten contra la dignidad y la naturaleza del hombre, pues, de lo contrario, más que de una revolución moral se trataría de una involución moral personal y social.

La anterior explicación —excesivamente dependiente del positivismo sociológico— se deja en el tintero demasiadas cosas, como, por ejemplo, que no es que los antiguos valores dejen de tener validez social porque hayan perdido su evidencia antropológica. De otra parte, ¿cómo puede perder esta evidencia antropológica un valor que está fundado sobre la naturaleza del hombre?

Hoy estamos ante disvalores o contravalores que aparente y parcialmente parecen haber sustituido a los anteriores, pero no a causa de que los anteriores no tengan ya vigencia o evidencia antropológica interna —que por ser naturales, necesariamente la siguen teniendo—, sino porque han sido encubiertos por otros comportamientos humanos más placenteros y fáciles de imitar que aquéllos y que emergen en el horizonte cultural como más deseables socialmente. Además, se confunde muchas veces la validez social de un valor —nota ésta que por sí sola tampoco sirve para la fundamentación de un valor— con los supuestos antropológicos en que dice fundarse, como si la validez social (lo que es apreciado por la sociedad en un determinado momento y, por tanto, algo efímero) fuera coincidente con lo que es la persona humana (lo permanente).

En cierto modo, lo que hoy acontece no es tanto que el comportamiento humano se haya adaptado a ciertos valores problemáticos e innovadores como que se pretendan imponer desde ese nuevo comportamiento, *a fortiori*, unos nuevos valores, para que, de esta forma, tal conducta devenga ella misma valiosa.

Tal irracionalidad comportamental insatisface frontalmente principios éticos imprescindibles, por lo que este modo de proceder dudosamente contribuirá a crear nuevos valores, poco

importa lo mucho que sea la deseabilidad y vigencia social con que estas conductas quieran adornarse.

La ignorancia de la ética hace que se privilegie al comportamiento por encima de todo, que primero sea el comportamiento y luego los valores. Pero ¿para qué sirve un comportamiento que no apunta a una finalidad, que no es guiado hacia una meta o propósito, que no se encamina a la consecución de un valor? Aquí se ha producido una inversión, por cuyo defecto la conducta humana ha perdido su fin, ha dejado de ser propositiva y finalista y se ha hundido en el caos y la improvisación de la circunstancia y del contexto social donde acontece.

Contra este argumento hay que señalar que los valores naturales continúan teniendo congruencia y coherencia antropológica y que, por tanto, siguen siendo evidentes por sí mismos; lo único que puede haber cambiado es su mayor o menor vigencia y deseabilidad social —pero eso en nada modifica su fundamentación ni su valer—, fruto casi siempre de las modas, de la estulticia humana y de la falta de reflexión. Pero ya sabemos que la vigencia y deseabilidad social no pueden erigirse en las fuentes inspiradoras del comportamiento ético.

Para un sector minoritario de la cultura contemporánea lo que hace que algo valga, que algo tenga vigencia es que sea socialmente deseable. Cuando algo es deseable por la sociedad o por las personas que componen la sociedad, aquello tiene vigencia, tiene validez social y si algo ya es válido, entonces la persona trata de imitarlo, de identificarse con ello, reconfigurando su conducta de acuerdo a eso que en ese momento determinado se nos ofrece como valioso.

He aquí la importante función social de la moda o la autorrealización del hombre en función de ciertas claves, de ciertas referencias axiológicas que le brinda cada coyuntura histórica. Pero en ningún modo esto supone que la ética pueda ser reducida a algo genitivo, es decir, que la ética sea dependiente de unos determinados valores sociales, ni tampoco que la ética pueda derivarse de lo que en una determinada cultura y/o un determinado momento sea tomado como valioso. Si la ética fuera así, devendría en una ciencia subordinada y sometida, una pura execrecencia de determinados usos sociales, una ética parasitada, al fin, por el comportamiento humano al que debía iluminar.

Pero en la realidad, las cosas suceden de otra forma: es que la ética es la inspiradora del comportamiento humano, y no al contrario. Cuando se invierte esta relación, es decir, cuando el comportamiento humano ocupa un puesto relevante en la génesis del comportamiento ético, entonces hay que decir que han fracasado ambos: ha fracasado el comportamiento humano, porque ha dejado de ser un comportamiento propio del hombre; y ha fracasado la ética, porque no es posible concebir la ética como una ciencia subordinada, residual y derivada del comportamiento humano.

Ahora bien, que no seamos partidarios de las anteriores hipótesis, no significa que no veamos la conveniencia de analizar las relaciones que hay entre conciencia ética, vida personal y comportamiento social. Cuando una conducta se manifiesta, no sólo el hombre se expresa en ella, sino que también sirve de inspiración, de modelo para que otros hombres la imiten. Dicho de otra forma: todo comportamiento humano tiene una dimensión social a través de la cual se interactúa con las personas y con el medio.

Si se amputara la dimensión social del comportamiento humano, el hombre no sería el hombre porque habría perdido algo que él necesita: enriquecerse con los hábitos que observa realizados en los demás y que se ponen de manifiesto a través de las relaciones sociales. Dicho de otra forma, si suprimimos la dimensión social que toda conducta humana conlleva, incurriríamos en el individualismo egótico y solipsista —cerrado a la solidaridad—, por el que la persona se perdería en el vacío sin apenas referencias de las que servirse para reorientar su comportamiento.

El argumento puede tomarse también desde el horizonte de la dimensión personal del comportamiento social. La sociedad no debe concebirse como algo que sin más está ahí generando estilos de comportamiento que después, por imitación, todos realizamos. Lo que sucede es que, cualquiera que sea la costumbre social que estudiamos, se descubre muy pronto en ella una dimensión personalista que tampoco puede excluirse ni amputarse.

En efecto, si en las costumbres sociales no hubiera una dimensión personalista, entonces los comportamientos en que aquéllas se realizan serían comportamientos anónimos, y, en esas circunstancias, la anomia social sería un hecho, lo que nos obligaría a no entender la persona como

un ser social. Por consiguiente, no se puede excluir esa dimensión personalista de las costumbres sociales. Cuando se intenta excluir esta dimensión del comportamiento humano hundimos a la persona en el colectivismo gregario, donde ya no cabe sino la despersonalización. En efecto, en esa circunstancia la persona deviene en un elemento anónimo, la parte de un conjunto o la parte de un todo sin que tenga responsabilidad ni como todo ni como parte.

Una ética así concebida contraviene los dos principios esenciales que regulan el orden social: el de subsidiariedad y el de solidaridad. Por el primero, ninguna sociedad ni ningún Estado pueden jamás sustituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de las sociedades intermedias en los niveles y ámbitos en que éstas puedan actuar. Por el segundo, es obligación de todo hombre el contribuir con sus semejantes al bien común de la sociedad. Por la negación del primero se cae en el colectivismo; por la del segundo, en el individualismo. Ambos —colectivismo e individualismo— asfixian y destruyen el orden social.

Por todo esto hay que insistir, una y otra vez, en la importancia de la conciencia ética como fuente de nuestros actos y, sobre todo, como juicio que sirve para reorientar, reconfigurar, remodelar y rectificar nuestros propios comportamientos; comportamientos que en su origen son personales pero que por estar abiertos a esa dimensión social contribuyen de forma importante a crear, generar, implantar y/o robustecer lo que son las costumbres sociales en las que se acunan nuestras vidas.

De aquí también que cualquier costumbre social se interiorice a través de la vida personal y pueda reconfigurar, moldear o sesgar nuestra propia conciencia.

En síntesis, entre la propia conciencia individual y las costumbres sociales deben articularse algunas relaciones como consecuencia de las cuales el hombre funda su identidad personal y habita un mundo que propiamente le pertenece. Y es que ningún hombre es un ser aislado, sino que es un animal social, un animal político y, por consiguiente, vive en un contexto y necesita de ese contexto. Se podría afirmar que toda conducta tiene una dimensión ejemplar. Y ejemplar, no sólo en tanto que puede ser imitada, por importante que pueda ser el que a través de la imitación pueden secundarse esas mismas costumbres.

La ejemplaridad de la conducta del hombre es importante, sobre todo, por la dimensión social del comportamiento humano, ya que a través de la vida personal de los ciudadanos con los que vivimos, todos contribuimos a moldear o configurar una nueva conciencia que, de otra parte, es la causa de nuevos comportamientos.

Efectivamente, cuando nos comportamos de una determinada manera hacemos que ciertos valores emerjan en la sociedad en que vivimos, mientras que otros valores hasta entonces quizás vigentes, deseables y válidos socialmente, quedan aplazados o extinguidos. Ese cambio zigzagueante de los valores no se hace sino por medio y a través de nuestro comportamiento. Por eso tampoco hay comportamientos indiferentes. Toda conducta personal tiene esa dimensión social y a través de ella puede contribuir a la configuración de una nueva conciencia y de una nueva sociedad.

Por otra parte, la conciencia no siempre es manipulable desde el comportamiento de los otros sino que ella misma, cuando está bien formada, tiene capacidad para juzgar el comportamiento de los demás y a través de esos juicios y de esas calificaciones decidir qué es bueno, y por tanto, debe seguirse, y qué es malo, y por tanto, debe evitarse.

Dicho muy brevemente: disponemos de dos grandes procedimientos, hoy a nuestro alcance, para modificar o para implantar la ética que el hombre necesita para ser feliz. Por una parte, a través del propio comportamiento, dada la dimensión social que toda conducta humana tiene en tanto que sirve como modelo o causa ejemplar para el comportamiento de otras personas y, lo que es más importante, porque sirve también, aunque no lo pretendamos, para modificar y configurar de otra forma la conciencia de los demás y a través de ella reformular o emerger un nuevo comportamiento. El otro gran recurso consiste en formar rigurosa y científicamente, desde la perspectiva de la ética, la propia conciencia.

Quizás este último medio sea todavía más importante: en primer lugar, porque muchas veces la conciencia tiene un carácter fontal y autorregulativo de los propios comportamientos y una conciencia bien formada puede ser garantía de que nuestros comportamientos pueden surgir bien diseñados o rectificarse, en función de los juicios que de ellos haga la conciencia.

Y, en segundo lugar, porque al vivir el hombre en sociedad, debe tomar decisiones acerca de lo que observa en los demás, de lo que debe o no hacer, etc. A la conciencia compete, y sólo a ella, juzgar qué comportamientos son buenos, y deben realizarse, y cuáles son malos, y deben evitarse. Por consiguiente, ese espíritu crítico de la conciencia bien formada es absolutamente irrenunciable si de verdad queremos que emerja y brille en la sociedad el comportamiento ético al cual debe ajustarse el hombre para alcanzar su fin personal. Esto demuestra, una vez más, que todos somos solidarios e interdependientes y que desde la perspectiva ética nadie es una isla, nadie está aislado y nadie puede, en consecuencia, refugiarse en un solipsismo egotista y aislacionista.

La aporía de la universalidad frente a la singularidad

Algunos se extravían por tratar de reducir y simplificar todo el comportamiento ético de manera que forzándolo tenga cabida —poco importa que se le deforme o tergiversa— en la cuestión dilemática: universalidad frente a singularidad. Si estas dificultades no se resolvieran, estaríamos en una de aquellas tradicionales *insolubilia*, que tanta tinta han hecho verter. Pero estudiemos por separado cada uno de los extremos de esta cuestión dilemática.

El *universalismo* ético está abocado al fracaso —según el redundante argumento argüido por algunos— por descansar sobre proposiciones demasiado abstractas que a la postre acaban por ser demasiado poco concretas. Esto es lo que acontece cuando se habla de «conseguir el mayor bien posible para todos los hombres». En otros casos, se supone que el hombre debe optar siempre por el bien común, el *bonum commune*, con olvido del bien personal, y aun en su contra.

Ambas formulaciones designan y propugnan la aspiración a la vida lograda, que no puede ser tal, por cuanto que ni siquiera como vida se da en ningún lugar. Incluso la formulación «todos los hombres» es sustituida por otros por la de «el mayor número posible de hombres». Ni siquiera la matización de esa universalidad mediante una restricción que parece más posibilista, resuelve la ineficacia del supuesto universalismo ético. «La máxima —escribe Spaemann—, hoy tan apreciada, “todo para todos” es una metáfora

hiperbólica que, tomada literalmente, es incompatible con las condiciones de la finitud»¹¹.

En realidad, mientras que la amistad —el *amor benevolentiae*— se predique de forma general, no logrará ir más allá de ser un deseo de buena voluntad. Pero los buenos deseos no se transforman en realidades por el solo y exclusivo hecho de que se deseen. Y es que el universalista, siguiendo a Spaemann, no advierte que «ni las reglas ni los imperativos son nunca lo primero», que hay que plantearse antes cómo se debe vivir que lo que se debe hacer.

Bajo la formulación universalista se escamotea la donación incondicionada al otro, simultáneamente que se sustituye ésta por una inclinación cuya razón no está en el otro, sino en aquél. En un caso como el representado en la tesis universalista, el objeto de la donación se elige de forma arbitraria, mientras se absolutiza la donación no tomada como lo que es —el símbolo del absoluto—, sino como su transformación en el mismo absoluto. El otro ya no es una representación de lo incondicionado, sino su sustitución. En definitiva, la donación universalista es una donación aparente que se recobra en el hermetismo del propio yo. De aquí que esa donación no abra a la persona a la realidad que le revela su propia identidad.

Intentar suprimir la contingencia inicial de la benevolencia por supuestamente entregarse al todo del todo no consigue sino demostrar que al otro no se le ha estimado en absoluto, puesto que no se le reconoce como sujeto capaz de reivindicar derechos¹².

La constitución de la vida individual —que al fin es la que hay que entregar— la revela como algo particular y finito en su singularidad. En consecuencia con ese modo de ser singular, resulta muy difícil realizar lo universal. Y, sin embargo, sería calificado como de muy poco ético no percibir con idéntica nitidez la realidad cercana que la lejana; el hecho de que no se generen las mismas actitudes benevolentes respecto de un accidente de tráfico ocurrido en Asia que respecto del accidente que aconteció en las personas que viajaban en el vehículo inmediatamente anterior al nuestro. Y es que, como afirma

Spaemann, «siempre que la universalidad de la benevolencia sea meramente abstracta, es decir, se refiera a “todos los hombres”, no existe propiamente nadie para quien la benevolencia fundamental tenga un valor efectivo»¹³.

En cierto modo, la ineficacia de las tesis universalistas se comprueba de inmediato en la indiferencia del hombre frente a los acontecimientos que le son lejanos en el espacio y en el tiempo.

Hacerse cargo de la realidad, percibirla racionalmente, significa que el hombre sale del propio horizonte que le recorta su instinto —y en el que estaba instalado— para abrirse a otra realidad —la del otro— en un nuevo horizonte en el que también el hombre se descubre a sí mismo al descubrir a los demás.

Ningún animal es capaz de trascender su instinto y hacerse cargo de la realidad; el hombre sí. Pero precisamente por esto tiene que haber también un orden en su benevolencia, pues de lo contrario, si él optara por «todo para todos», él mismo se consideraría como lo que no es, lo inconmensurable; es decir, no se percibiría como un alguien relativo capaz de relativizarse a sí mismo, sino como un alguien absoluto, lo que ya no le abre a un horizonte propiamente humano, sino que emergería a otro horizonte deshumanizado, o patológico.

El distanciamiento físico de quien precisa ayuda genera insensibilidad e insolidaridad en quienes están lejanos, pero no por generar una actitud antiética, sino por un natural y real sentimiento de impotencia. Por contra, al desdistancializarse el sujeto se absolutiza a sí mismo sin que descubra a los demás ni se descubra a sí mismo en ellos. Al desdistancializarse de lo que es distante, el hombre se encubre a sí mismo, adormeciéndose en un sueño erróneo. Esto es lo que acontece, como dice Spaemann, «cuando el universalismo de la razón entra directamente en colisión con la particularidad y finitud de la vida individual»¹⁴.

Un modo de descubrirse a sí mismo exige la percepción realista de los demás y en un horizonte común. En esas circunstancias cualquier situación de proximidad a un hombre necesitado de ayuda, hace que lo percibamos como el prójimo y en esa proximidad es donde el otro se me revela como real. En esta situación no buscada

¹¹ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*. Madrid, Rialp, p. 167.

¹² Cfr. Ídem, pp. 165-169.

¹³ Ídem, p. 166.

¹⁴ Ídem, p. 172.

ya no me es posible escapar de allí o sumergirme en la indiferencia, a no ser que frustre la actitud de benevolencia nacida en mí. Pero si la frustro —no se olvide— yo mismo me frustro, porque no me hago cargo de la realidad del otro —en donde a mí mismo me descubro—, que se me ha revelado precisamente gracias al surgir en mí de esa actitud de la benevolencia. Es aquí donde acontece el compromiso ético insoslayable, y no tratando de buscarlo en situaciones donde por la propia finitud humana no podemos encontrarlo.

Así es como se concreta el realismo ético del orden de la amistad, sin arrogarse en los excesivos aperturismos universalistas y sin replegarse en los hermetismos de la singularidad egotista. «Frente a la información universal, difusa e imperceptiva acerca de la miseria humana —escribe Spaemann—, lo que importa es permitir que se haga efectiva para nosotros una parte pequeña de lo que sabemos, a saber, una parte equivalente a nuestro poder de extraer activamente consecuencias de las ciencias propias»¹⁵.

Esto en absoluto significa que podamos renunciar a los principios y leyes universales de la ética.

Pues, como afirma Rodríguez Luño, «la ley moral tiene, en la inteligencia humana, las características de un conocimiento universal; se trata de un conjunto de verdades que indican el orden general que deben seguir las acciones humanas. Pero como las acciones son siempre singulares, el hombre, para conocer la moralidad concreta de sus actos, necesita aplicar la ley moral a cada una de sus acciones, atendiendo a sus peculiares circunstancias; (...) esta aplicación de la ciencia al acto se llama conciencia moral»¹⁶.

Estudemos ahora el otro extremo de la cuestión dilemática al que aparecía enfrentado el universalismo: la *singularidad*. La cuestión dilemática universalismo versus singularidad, se plantea, sobre todo, en la «ética de la situación», una ética que sostiene que es más importante la circunstancia que el individuo, el contexto que la persona, el ambiente que el hombre. Según la ética de la situación, el comportamiento humano no puede fundamentarse sobre leyes universales que además sean válidas para todos los hombres y en todos los tiempos y en todos los lugares. La

ética de la situación busca fundamentarse en las condiciones y circunstancias concretas en que se encarna cada comportamiento. Dicho de otra forma, la ética de la situación es una ética siempre situada, circunstanciada y, hasta cierto punto, parasitada por esas circunstancias que son las que se convierten en criterio decisorio y finalizado para evaluar el comportamiento humano.

Quien esto escribe no está a favor, obviamente, de una ética descontextualizada. No; la ética debe tener en cuenta las circunstancias porque éstas pueden matizar, corregir, ampliar, intensificar las consecuencias, modificando incluso la gravedad o levedad de una determinada acción. Pero que se tenga presente el contexto, que se evalúe éste en su justa proporción no significa que demos todas las prioridades a lo situativo de forma que nos hundamos en una ética sólo atendida a lo circunstancial y situado.

Es frecuente que en el tratamiento de la eutanasia se abogue por una ética de la situación, orillando todo universalismo que comporta la ley ética. Robinson resume bien esta idea en la forma de un conflicto entre lo que denomina «teoría ética» (universalismo) y «teoría práctica» (singularismo)¹⁷. La autora aboga por un sincretismo ético, que parece manifestar un cierto fondo escéptico a una teoría unitaria de la bioética.

Ciertamente, los que defienden la ética de situación dicen que cada situación humana, el marco social, cultural, político, económico, etc., donde acontece un comportamiento humano es siempre para aquella persona algo irrepitable. un momento de su vida que si no estelar sí que es irreversible y, en tanto que irreversible, irrepitable y, por consiguiente, único.

Esto es cierto, sin embargo, los que son partidarios de la ética de situación siguen diciendo que no puede entenderse o calificarse un comportamiento con una categoría universal cuando ese comportamiento es único. Dicho de otra forma, quienes así piensan lo que vienen a sostener es que en cada caso particular cada acción humana se guía apuntada por una conciencia que, desentendiéndose y no ateniéndose a las

¹⁵ Ídem, p. 173.

¹⁶ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *op. cit.*, p. 99.

¹⁷ Cfr. ROBINSON, J., «Euthanasia: The Collision of Theory and Practice», *Actas del II Congreso Internacional sobre Derecho sanitario y Ética*, con el título «Law, Medicine & Health Care», 1-2, primavera-verano 1990, pp. 105-107.

leyes universales, siempre ha de juzgar de forma innovadora ese acto.

Con otras palabras: la conciencia decidiría innovadora y creativamente acerca de la moral individual de cada comportamiento humano, sin tener en cuenta el orden de la recta razón ni la ley moral o natural que está en el individuo que juzga ese comportamiento. Una ética así es una ética situada en ella misma y, por consiguiente, no universalizada, parasitada por las circunstancias, entre las cuales también se incluyen los sesgos, errores e inferencias arbitrarias.

Aquí son las circunstancias las que determinan qué es ético y qué no, y, por consiguiente, cualquier juicio ético aparecerá siempre como algo excesivamente contextualizado, como una consecuencia del contexto desde el que se juzga. Se diría que una ética así es la ética del contexto. Pero el contexto aquí ha sustituido al propio texto que había que juzgar, el comportamiento humano, bajo el pretexto de dogmatizar o universalizar a la propia circunstancia.

La ética de la situación ha individuado todavía más a la persona humana, encerrándola en su hermetismo, como si el conocimiento del hombre no estuviera abierto a lo universal, simultáneamente que ha trasladado la categoría de universalidad al contexto social y a la circunstancia. En una ética así, la circunstancia —todo lo importante que se quiera, pero será siempre una circunstancia— ha sido sustanciada; se ha elevado la anécdota a categoría. Y no sólo a categoría ética, sino a categoría dogmática, desde la que la misma situación impone los principios éticos que deben juzgar y a los que debe atenerse el juicio de aquella concreta situación.

Nada de particular tiene que en un contexto así —de ética de la situación o de las situaciones— surja tal pluralismo ético, más aún, tal diversidad de éticas innumerables, que continuar hablando de ética no es sino un eufemismo. Una vez que la conciencia se desentiende del juicio del comportamiento en función de que éste se adecue o no a una determinada ley universal, entonces lo que hace la conciencia es un trabajo, que podríamos calificar de constructivismo ético.

Un constructivismo ético como éste se desentiende por completo de toda ley, de toda persona y de toda circunstancia. Pues, al poner su énfasis en que cada individuo es irrepetible e histórico y único cada momento de la vida de ese individuo singular, es histórico y único, entonces habrá

tantas morales, habrá tantas construcciones éticas como momentos en que se descompone la vida del individuo y como individuos en que se descompone la vida social.

De aquí que la ética de la situación sea una ética *particular* (no universal), *positivista* (porque solamente se atiende al hecho concreto sin que este hecho ni siquiera esté engarzado o articulado en lo que es la biografía de la persona), *espontánea* y *creativa* (puesto que sin ningún fundamento, ella misma decide si es ético o no cada comportamiento en función de que sea así entendido en ese instante) y, ciertamente, *permissiva* (puesto que al enfatizar la libertad del hombre para concebir el proyecto biográfico en que consiste su autorrealización personal, entonces al hombre todo le debe estar permitido y ninguna ley puede obligarle a restringir o delimitar el ámbito de su libertad).

Ahora bien, si todo le está permitido al hombre en la ética de la situación, entonces es que previamente no hay nada que sea calificado como bueno ni nada que sea calificado como malo. Si nada es bueno ni nada es malo, todo lo que hay es indiferente. Pero si todo lo que hay en ese contexto, en esa situación, es la pura indiferencia, el propio individuo se percibe, no como un hombre real que está ante unas leyes reales, sino como un sujeto indiferente arrojado a un mundo indiferente, poblado de cosas indiferentes.

Es decir, la consecuencia de la ética de la situación es la instalación en el indiferentismo. Esto hace que el hombre pierda toda motivación para obrar, que sus acciones queden desfinalizadas, que su propio fin último se oscurezca, se extinga y desaparezca. En un contexto así, habría que preguntarse ¿de dónde saca el hombre la energía para actuar? ¿Qué situación, una vez que todo es vivido como indiferente y permitido, es la realmente motivadora para que el hombre ponga en marcha su comportamiento?

El «constructivismo ético» es inviable y utópico. Es inviable porque no se entiende cómo es posible el *factum*, el hecho de que se dé la acción humana, dada la carga desmotivadora que comporta tal constructivismo. Pero no sólo es inviable, sino que también es utópico, porque la irrepitibilidad y unicidad de los actos humanos en ningún caso pueden descalificar —y mucho menos extinguir— los principios y leyes éticas que, por ser naturales, están irremediabilmente asentadas en la persona.

Un hecho puede ser irreplicable en la historia de la humanidad, y, sin embargo, más aún, precisamente por eso, recibir una calificación ética. La ética utópica del constructivismo situativo se sitúa más allá de sí misma y cae en flagrante contradicción porque simultáneamente se muestra partidaria de que las conductas, los actos humanos, haya que calificarlos.

No se entiende que en un primer momento del análisis se haga almoneda de la racionalidad de los principios y normas éticas desde las que hay que juzgar la conducta y que, no obstante, después se invoque, en un segundo momento procesual, a la propia razón para juzgar la moralidad de esa misma conducta.

El anterior argumento implicaría el atenuamiento a las leyes naturales y morales —además de positivas y civiles— por las que se ha de juzgar la conducta humana que, a pesar de su irrepetibilidad y unicidad, no se ha dictado a sí misma y, al mismo tiempo, la descalificación más radical de ellas, lo que constituye un completo sin sentido.

Una de dos, o la razón no está abierta a la normativa ética, a ninguna ley moral, y entonces debe declararse insolvente para juzgar cualquier comportamiento ético, o la razón debe apelar a esas mismas leyes, desde el orden de su recto uso, y demostrarse con la pertinente competencia para juzgar toda acción humana, por irreplicable y única que ésta sea. Lo que no cabe es, alternativamente, decir que la razón es incompetente para conocer las leyes universales y, simultáneamente, que es competente para juzgar conductas irrepetibles y únicas en función de cuál sea el marco de referencias expresado o manifestado por la *situación* en que acontece ese comportamiento.

Por último, la ética situativa y constructivista atenta contra la unidad de la conciencia y del ser humano, porque si no hay normas, si la improvisada conciencia juzga espontánea y creativamente cada hecho humano único e irreplicable allí donde éste acontece, entonces no hay un continuo en la conciencia, como tampoco habría continuidad en los criterios éticos que sirven para calificar y juzgar los actos humanos. En consecuencia, la ética se atomizaría y fragmentaría en miles de momentos instantaneístas en los que el juicio de conciencia se atomizaría en función sólo de las situaciones en que acontecieron tales conductas.

Pero, dado que las situaciones cambian, con ellas forzosamente han de cambiar —de estimarse los argumentos antes ofrecidos— los juicios de

conciencia y los criterios éticos. En una situación así el hombre no sabría a qué atenerse. En una ética situacionista y que continuamente se crea y se recrea a sí misma, en función de cuáles sean las situaciones, el hombre se ha perdido a sí mismo y toda su vida queda fragmentada —desde el punto de vista de la perspectiva ética— en momentos instantaneístas, fugaces, no vertebrados y, por versátiles, equívocos que ni siquiera permitirían establecer con certeza si tal comportamiento pertenece o no, puede o no atribuirse a esta o aquella persona.

En el fondo, lo que aquí sucede es que se ha reducido la pluralidad y diversidad del comportamiento moral a una edición reduccionista, simplificada y dilemática. En efecto, el comportamiento ético se polariza aquí según una cuestión dilemática (individualismo/universalismo), como si no hubiera otras opciones posibles, o mejor dicho, como si habitualmente la conducta humana no se planteara siguiendo otras muchas posibles directrices. Al reducir todas las posibilidades a este dilema hemos forzado —y falseado— la realidad haciendo que se acomode a ese dilema, a pesar de que para tal acomodo tenga que deformarse y tal vez sacrificar lo que más rico y humano hay en ella.

En última instancia, lo que artificialmente se plantea aquí con este dilema es que la persona se decida por una de las dos opciones siguientes: o se toma la ley, principio o norma ética (universal) por la que ha de regirse la conducta (en abstracto), o, despreocupados y ajenos por completo a aquéllas, se persigue el atenuamiento y la ocupación de tratar de aliviar la necesidad (singular) que acontece en esta persona (en concreto).

En el ámbito de la bioética este dilema podría formularse con una expresión tópica y tradicional de la medicina: optar por las enfermedades o por los enfermos. Claro que la cuestión no es tan fácil de dilucidar. Optar radicalmente por una u otra solución puede significar dejar hipotecada la misma posibilidad de tal comportamiento en tanto que ético. De otro lado, comprender este comportamiento moral concreto sin apelar o hacer referencia a un marco más general (el de los principios y normas) no parece que sea posible.

En el mundo contemporáneo hay numerosos representantes por lo que se refiere a la insistencia en lo singular o *idiográfico*. Otros, en cam-

bio, optan por un predominio de lo universal, por aquellos principios y normas genéricas y comunes a tener cuenta en el enjuiciamiento de cualquier comportamiento humano.

El caso es que cada conducta singular puede referirse a criterios éticos universales, sin que con ello nos arrojemos en brazos del universalismo o del singularismo. Al juzgar esta o aquella conducta es lógico que se admitan determinados criterios éticos, que forzosamente han de ser universales, del mismo modo que el agente que realiza esa acción (singular) que ahora se juzga participa en la común naturaleza (universal) humana.

En un acercamiento como éste, en donde priva lo universal, no obstante no se niega la existencia de lo singular.

Sucede aquí lo que acontece en la evaluación psicológica. Supongamos que a dos personas se les aplica una batería de tests psicológicos con el fin de conocerlos mejor, diagnosticarlos u orientarlos profesionalmente.

En el caso del ejemplo, es muy posible que cada uno de ellos obtenga una configuración distinta por lo que se refiere al total de las puntuaciones resultantes en las distintas pruebas administradas. En el caso, sin embargo, de que las dos personas hayan obtenido exactamente la misma puntuación en todas las pruebas aplicadas, ¿querría esto decir que se asume la igual identidad de ambas personas? Evidentemente que no. Únicamente se afirma que sobre los criterios utilizados en esta ocasión —elegidos en función de su relevancia teórica o práctica—, ambos sujetos son indistinguibles —y esa indistinción se encuentra referida de nuevo al fin perseguido por la selección de las pruebas que han sido cumplimentadas por los sujetos de referencia.

El ejemplo que estoy comentado puede ser

relevante respecto de la posible explicación que se ofrezca del comportamiento ético, por las siguientes razones:

En primer lugar, porque la ética tiene sentido únicamente si admitimos la existencia de diferencias individuales.

En segundo lugar, por cuanto que de la existencia y detección de esas diferencias depende, en gran medida, el último juicio conclusivo que desde la perspectiva ética pueda hacerse de ese comportamiento.

En tercer lugar, porque no todos los criterios éticos que se aplican al juzgar esa conducta son igualmente pertinentes y fructíferos. El hecho de que los criterios empleados hasta el momento posean un valor desigual (en función de la prudencia con que han sido empleados o de su mayor o menor pertinencia respecto de aquella conducta) no quiere decir que no existan leyes generales que puedan ordenar racionalmente tal conducta y juzgarla rectamente.

En cuarto lugar, porque el juicio ético no pretende agotar las diferencias existentes entre las personas; más aún, en la medida que las reconoce su actividad judicativa es más justa. Por consiguiente, no se trata de desentenderse de las diferencias singulares y homogeneizar así las diversas conductas, de forma que sean más fácilmente medidas por una misma ley. Se trata de aplicar la misma ley conservando y buscando detectar con mayor precisión las diferencias inter o intrasubjetivas que caracterizan y particularizan a la persona cuya conducta ella misma juzga en conciencia.

En quinto y último lugar, porque todo juicio humano ético está afectado de una cierta provisionalidad, puesto que sólo Dios es quien perfectamente juzga, lo que nos invita a ser mucho más modestos y prudentes en estas circunstancias.

Bibliografía

- GARCÍA LÓPEZ, J.: *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1987, 1ª reimpresión.
- KELSEN, H.: «Die Grundlage der Naturrechtslehre», en *Das Naturrecht in der polistischen Theories*, Viena, 1963.
- LEWIS, C. S.: *La abolición del hombre*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 47-48.
- LO, B.; ROURE, F.; DORNBRAND, L.: «Family decision making on Trial: who decides for incompetent patients?», en *The New England Journal of Medicine*, 1990, 332, 17, p. 1228.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Madrid, Narcea, 1984, 3ª ed.
- ROBINSON, J.: «Euthanasia: The Collision of Theory and Practice», *Actas del II Congreso Internacional sobre Derecho Sanitario y Ética*, con el título, «Law, Medicine & Health Care», 18, 1-2, primavera-verano 1990, pp. 105-107.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A.: *Ética General*, Pamplona, Eunsa, 1986, 2ª reimpresión.
- SAVATER, F.: *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991.
- SPAEMANN, R.: *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991.
- TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, c.