

El estado de la cuestión

Fundamentación y modelos en filosofía moral

Gran parte del esfuerzo filosófico contemporáneo se orienta hacia el problema de la posible, o no, fundamentación racional de la experiencia moral y al tipo de ética a que debe dar lugar. Por este motivo hemos querido dirigirnos a algunos de los pensadores más representativos en España en este terreno, para interrogarles sobre estas cuestiones. Nos han contestado respondiendo a nuestra encuesta Esperanza Guisán, de la Universidad de Santiago; Adela Cortina, Catedrática de Ética de la Universidad de Valencia; Fernando Savater, de la Universidad del País Vasco; Augusto Hortal, de la Universidad Comillas, y Gilberto Gutiérrez, Catedrático de Ética de la Universidad Complutense de Madrid. A todos ellos les damos las gracias por su valiosa colaboración.

Las preguntas que les dirigimos fueron:

1. ¿Considera Vd. posible una fundamentación racional del comportamiento moral, que dé lugar a una ética con pretensiones de validez universal?
2. ¿Cómo concibe y valora una ética de la felicidad y una ética del deber?
3. ¿Considera compatible virtud —entendida como obediencia al deber— y felicidad?
4. Cree Vd. que existe alguna relación real entre las teorías éticas dominantes en los ámbitos académicos y la, o las éticas que, en la práctica, rigen en el mundo social y político? (Esta pregunta se ciñe a nuestra situación española).

Las respuestas fueron las siguientes:

Esperanza Guisán

1. Por supuesto que habría que determinar previamente qué consideramos que es lo que constituye una «fundamentación racional» del comportamiento moral. Si se entiende una *razón a priori*, al modo kantiano, no creo que exista ningún tipo de razón práctica que pueda ayudarnos a solventar los problemas éticos.

En este sentido Aristóteles fue sumamente prudente y sagaz indicando que la precisión que se alcanza en ética es más «débil» que la de otras ramas del saber. La seguridad en ética es siempre precaria. Pero ello no implica negar unos *mínimos de racionalidad y universalidad*.

Con Protágoras considero que el hombre (en su acepción de especie humana) es la medida de todas las cosas. Mientras exista algo semejante a una «naturaleza» o «condición» humana, si se prefiere, existe (en esa naturaleza o condición) un sólido fundamento para la ética.

Tal como yo la entiendo, la «razón práctica» no es sino el modo de instrumentalizar los recursos que hagan posible nuestro crecimiento y desarrollo como seres humanos. En este sentido tengo la impresión que no me alejo demasiado de un socialista humanista como Erich Fromm. También me siento muy cercana a Epicuro, que estableció una suerte de coimplicación entre «felicidad» y «virtud». Pero esto sería adelantarme a lo que se me pregunta en otro apartado. Lo que sí quiero dejar ahora claro es que todo aquello que contribuya a que el hombre se sienta más pleno y satisfecho (una vez que el individuo ha cualificado sus deseos, los ha tamizado, de acuerdo con el conocimiento exhaustivo de las consecuencias de las acciones, la imparcialidad, la libertad de presiones, la coherencia, etc., como quiere Brandt), constituye una base rocosa sobre la que puede levantarse con ciertas garantías de seguridad una ética que pretenda asegurar la mejora de la condición humana (por decirlo con Warnock).

2. Con relación a las conexiones entre la ética de la felicidad y la ética del deber, diré que la separación tajante entre ambas no siempre es oportuna. La ética de la felicidad es asimismo ética del deber, por supuesto. No «del deber por el deber», sino del deber por mor de la causa de la humanidad.

Se ha ignorado, menospreciado, ridiculizado y caricaturizado hasta el límite, en nuestros círculos hispanos, a las éticas de la felicidad. Es lástima que no se lea con más frecuencia *El utilitarismo*, de John Stuart Mill, que matizó y contestó en el siglo XIX a muchas acusaciones ramplonas que se siguen haciendo a finales casi del siglo XX a éticas como la de Mill que dejaron bien claro que se trataba de defender y propiciar la felicidad de los «seres humanos», no la felicidad de los puercos.

El deber cobra sentido únicamente como vehículo de cohesión y armonización entre los intereses intrapersonales e interpersonales. Todas las restantes

fundamentaciones de la moral y el deber en aras de una supuesta «dignidad» humana, que da la espalda a lo que los seres humanos quieren *realmente*, se basan en prejuicios de índole político, religioso, etc., que perjudican el desarrollo de las potencialidades humanas y son fuente de sufrimientos y alienaciones. Las éticas de la felicidad no rehuyen el cumplimiento del deber, ni el sacrificio de placeres particulares en beneficio de la comunidad, sólo se niegan a infringir más sacrificios y sufrimientos que los estrictamente inevitables a la raza humana.

3. La virtud y la felicidad no sólo son compatibles, sino inseparables. En primer lugar, porque, como ya he indicado, la «virtud» y la «felicidad» se coimplican, como anticipó Epicuro.

La virtud consiste precisamente en hacer de este mundo el lugar más cálido y habitable posible, donde los hombres potencien sus capacidades de solidaridad y *sympatheia*, al tiempo que desarrollen sus habilidades, destrezas y talentos, para alcanzar la *areté* o excelencia, como querían los clásicos griegos.

La virtud, en el sentido ilustrado que yo propugno, es *liberación*, es decir, dar al traste con los prejuicios asimilados acríticamente a través de las agencias moralizadoras, para alcanzar el estadio 6 de Kohlberg (con ciertas matizaciones y revisiones que ahora no viene al caso señalar), dentro del nivel post-conventional.

Por lo demás, y curiosamente, el desarrollo moral, el ensanchamiento del punto de mira, la coherencia con los propios principios, la madurez en la asunción de normas, de forma crítica y creativa, es una de las fuentes de más profunda felicidad. Estimo que no erraba excesivamente Platón en *La república*, cuando intentaba demostrar, desde los libros primeros hasta los últimos, que «vale la pena ser moral» porque sólo los individuos moralmente desarrollados pueden alcanzar una felicidad plena. El propio Kant barruntó algo semejante en un hermoso pasaje de la *Crítica de la razón práctica*, al referirse al tipo de satisfacción particular que se deriva del *contento con uno mismo*. Lo que ocurre es que Kant se negó a considerar que este *contento con uno mismo* tuviera algo que ver con la felicidad «empírica». En este sentido, cuando menos, creo que Mill ha aventajado a Kant en perspicacia cuando en su trabajo sobre «Bentham» declara que la auto-estima (self-respect) es uno de los más importantes componentes de la felicidad humana.

Personalmente tengo la convicción profunda de que esto es así: que el contento con uno mismo y el respeto por la propia persona constituyen las piezas claves de la armonía psíquica y de una felicidad que merezca calificarse como humana. Porque esto es así considero que todos los individuos tienen *el derecho, y no el deber, de ser morales*.

4. Respecto a la relación entre las éticas «académicas» y las éticas imperantes en una sociedad (o las morales imperantes) en un momento determinado, creo que existe una conexión a veces más fuerte de la aparente, en el sentido de una especie de sistema de retro-alimentación, que hace que los valores «popula-

res» alienten de algún modo la investigación académica, para que vuelvan de la academia a la vida cotidiana. El caso de lo que ocurre en la «academia» española me parece en este sentido altamente significativo, y que corrobora el impacto de los valores que histórica y socialmente se han ido gestando en el «ágora».

Explicitaré esto de forma que pueda hacerse comprensible. Las éticas académicas fuera de España están en un período de fuerte recomposición. Es decir, tras la sin duda benéfica terapia ejercida por los filósofos de la sospecha y los neopositivistas, que liberó de elementos espúreos y dogmáticos a la ética, tanto en el continente europeo como en el mundo anglo-americano, estamos asistiendo a un renacimiento vigoroso de éticas matizadamente, cuando no abiertamente «racionalistas», o cuando menos basadas en la «razonabilidad».

Carezco de los suficientes elementos de juicio para emitir un juicio cualificado, pero tengo la sospecha de que existe, y es constatable históricamente, una mayor predisposición *social*, especialmente en Alemania y el mundo anglo-americano, a aceptar la posibilidad de razonar acerca de cuestiones éticas, que en España, donde moral y ética suelen derivarse de actitudes puramente emocionales.

En España, no es novedoso afirmar, hemos vivido casi siempre o en la irracionalidad emanada del dogma indiscutible, o en la irresponsabilidad nihilista y escéptica de los que se burlan de lo establecido, de lo *normado*, sin esforzarse en buscar normas y criterios razonables que sustituyan al prejuicio y la superstición.

Este clima social creo que ha sido, y todavía sigue siendo, caldo de cultivo de una ética académica que alternativamente o bien opta por un «misticismo» con tintes más o menos progresistas, que *more wittgensteniano* prefiere mejor «no hablar», conminando a la ética al *silencio* y a la región de lo inefable, o bien por el contrario se recrea en sentimientos de escepticismo, saboreando casi con fruición el carácter precario, misérrimo de la ética. Brota así desde la «academia» el sentimiento de la «inutilidad» de la ética para las enseñanzas medias o básicas, lo cual reafirma la impresión del ciudadano medio que prefiere creer que «Muerto Dios todo está permitido» y que cada cual tiene que luchar por su cuenta para defender sus intereses.

A mi modo de ver, la insolidaridad social, mal endémico y secular en la sociedad española, mina nuestra ética académica, convirtiéndola en un ejercicio de virtuosismo y *divertimento* solipsista. A su vez, como en un sistema de retro-alimentación este solipsismo académico refuerza y acentúa, y ofrece una especie de «justificación filosófica» al individualismo vigente.

Con todo, estimo que no se debe generalizar en demasía. También existe en la ética contemporánea de habla hispana, especialmente en el continente americano, una interesante búsqueda de fundamentación y legitimación. Tengo la esperanza, creo que además bien fundada, de que este movimiento se encuentra en vías de reafirmación y potenciación, lo cual considero repercutirá positiva-

mente en una sociedad que necesita no sólo resortes y motivaciones, sino «razones» también, para constituirse en un grupo humano en el que las personas se relacionen, creativa, crítica y solidariamente.

Adela Cortina

1. Mi respuesta a esta primera pregunta es *afirmativa*, y con ella creo adherirme a éticas tan relevantes hoy como las «postkantianas» —ética discursiva, constructivismo kantiano, psicología kohlbergiana del desarrollo de la conciencia moral— o como las propuestas «neor aristotélicas» de A. Mac Intyre y Ch. Taylor. Sin embargo, considero imprescindible aclarar qué entiendo por «fundamentación racional» y qué alcance puede asignarse a la misma.

En principio, que lo moral posea fundamentos racionales no significa que los individuos se vean obligados en sus opciones cotidianas a regirse por una razón separada de los sentimientos y las valoraciones, si es que quieren comportarse moralmente. Aceptar la guía de una razón no-sentimental y an-axiológica sería, no sólo imposible, sino también indeseable.

El intento de fundamentar racionalmente lo moral surge más bien de la constatación de un hecho: en la vida cotidiana se argumenta sobre lo moral, es decir, se pretende llegar a *afirmaciones intersubjetivas* en cuestiones morales. Obviamente, una explicación de lo moral que nos remita exclusivamente a sentimientos personales, a la voluntad individual o a la expresión de preferencias, es contradictoria con el hecho inicial o, al menos, es impotente para dar razón de él.

De ahí que —a mi juicio— el intento de fundamentar racionalmente lo moral deba entenderse ante todo como el esfuerzo por descubrir elementos intersubjetivos: es el afán de intersubjetividad el que conduce a investigar en las estructuras del lenguaje o de la praxis, con el fin de detectar la estructura de la racionalidad; es decir, con el fin de detectar, sea principios éticos, sea bienes inmanentes o trascendentes a las praxis, que nos exijan trascender lo subjetivo.

2. Precisamente por este afán de intersubjetividad las éticas deontológicas de corte kantiano llegan a la conclusión de que sólo la dimensión *normativa* del fenómeno moral es intersubjetivable, mientras que la dimensión evaluativa corre a cargo de los individuos y de los grupos. La ética, por tanto, se limita a lo normativo, pero en ese terreno puede exigir universalmente.

A mi modo de ver, y a pesar de lo malsonante de términos como «norma», «exigencia» y «universalidad», la opción por las éticas deontológicas, la opción de defender el marco normativo mínimo desde el que los individuos pueden

presumir impunemente de pensamiento débil y de *ethos* postmoderno, es una opción irreversible.

Las éticas de la felicidad, a pesar de lo «biensonante» de la expresión, son hoy —a mi juicio— insuficientes. Si las consideramos en su versión utilitarista, dan un concepto tan impreciso de felicidad que —con perdón de E. Guisán— sirven para bien poca cosa. Si recurrimos a la versión aristotélica, nos encontramos hoy con la dificultad de conjugar la moral de las excelencias, basada en la desigualdad, con el principio ilustrado de la igualdad; como también de conjugar el universalismo moral de los derechos humanos con la reducción de lo moral al *ethos* concreto. Por último, y sin pretender una exhaustividad imposible, las versiones neoaristotélicas de la ética de la felicidad, que pretenden construir una ética de bienes frente a la de deberes, se ven obligadas a establecer una jerarquía de bienes. Pero a las dificultades de configurar tal jerarquía se une la necesidad de un diálogo a la hora de establecerla, con lo cual caemos de nuevo en manos de la ética deontológica, preocupada por las normas del discurso.

Por todo ello, considero que es tarea urgente de la ética superar o complementar una ética deontológica demasiado modesta, y preguntar desde ella si en su ámbito tiene sentido la pregunta por la felicidad o si es una cuestión de su competencia. Pero el retorno a las éticas de la felicidad, sin pasar por el peaje deontológico, me parece intransitable.

3. Para responder a esta pregunta me voy a permitir entender por «virtud», es decir, por «obediencia al deber», la predisposición, adquirida mediante ejercicio consciente, a respetar y promocionar a lo que es valioso en sí. Sería, pues, una concepción kantiana de la virtud, que ve en la existencia de algo que es fin en sí mismo el «fin limitativo» de los fines subjetivos. La dificultad estriba entonces en discernir qué entendemos por «felicidad».

Si, continuando con Kant, entendemos por felicidad el conjunto de los bienes subjetivos, el bienestar, entonces la relación entre virtud y felicidad no puede ser más que tensa, en el caso de seres finitos.

La versión emotivista de la relación entre virtud y felicidad, según la cual la clave consiste en querer lo que debemos; la versión nietzscheana que supera todo deber en el niño que juega; la versión marcusiana de un hombre transformado; o la concepción de J. S. Mill de un individuo para el que ya no existe hiato entre lo que él es y lo que debe, me parecen propuestas para hombres nuevos y para superhombres; no para seres humanos normalmente constituidos.

Ahora bien, si por «felicidad» entendemos «autorrealización», y si consideramos el deber como un ingrediente de tal autorrealización, entonces nos enfrentamos a la empresa de construir una antropología filosófica con contenido y con pretensión de universalidad. Conjugarla con el principio procedimental de autonomía y con el derecho a la diferencia no será tarea sencilla; pero si alguien se siente con fuerzas, que la emprenda en buena hora.

4. A mi modo de ver, tal relación existe en la medida en que la academia, la sociedad extra-académica y el mundo político se encuentran inmersos en el

mismo clima cultural y, por supuesto, axiológico. El teórico más bien reflexiona a otro nivel lo que está siendo vivido en la praxis.

En este sentido, me parece que las éticas con capacidad teórica para defender valores democráticos guardan relación, no sólo con el marco jurídico, sino también con los discursos legitimatorios. Que tal marco y tales discursos sean utilizados en aras del beneficio personal, significa que la ética más presente en la praxis no es la comunicativa, ni el utilitarismo que busca el mayor bien del mayor número, ni el pragmatismo de tradición americana, ni el racionalismo crítico, que aspira al menor mal posible y aconseja —al menos en la versión popperiana— empezar por los más débiles. Sencillamente la moral que triunfa es la del pragmatismo egoísta, entiéndase en su versión individualista o en la corporatista. En sus manos están los pensamientos débiles y los fuertes. Sólo que los primeros son impotentes para criticarla, mientras que los segundos exigen su crítica.

Fernando Savater

1. Así lo creo y tal es el tema de «La tarea del héroe» y de mi «Invitación a la ética».
2. La ética de la felicidad no puede ser más que una variación sobre la partitura aristotélica, del mismo modo que la ética del deber jugará con la temática kantiana.
3. Psicológicamente, sí. En teoría de la fundamentación ética, no.
4. Es de suponer que las éticas vigentes en lo académico serán una reflexión y fundamentación de las morales efectivas en la práctica mundana.

Augusto Hortal

1. Creo que era Gironella quien escribía en uno de sus libros que los españoles solemos hacer las casas por Dios, por el diablo o porque sí. Obrar porque sí es ser arbitrario. Los que no son arbitrarios tienen alguna razón para actuar como actúan. Cuando esa razón se refiere a que la acción hecha o propuesta es buena para vivir humanamente, estamos empezando a dar razones éticas, a «fundamentar» racionalmente por qué es bueno obrar así.

Esas razones pueden a su vez ser sometidas a discusión racional, y es posible

preguntar también en qué nos basamos para afirmarlas. A esto también puede darse una respuesta racional que a su vez puede ser debatida racionalmente. La fundamentación es pues un proceso abierto y falible.

¿Existe una fundamentación última? Si lo que se busca es un principio evidente en sí del que después todo se deduce *more geometrico* como pretendía el racionalismo: no, eso no existe. Los principios morales cuanto más evidentes y universales son, tanto más vacíos están de contenido; las normas morales cuanto más concretas son, más discutibles resultan. Fundamentación puede significar también un cambio de plano: fundamento antropológico, metafísico, o incluso religioso. Pienso que la pregunta por la fundamentación en estos niveles está abierta desde la Etica; pero no hay que tener resueltas estas cuestiones para empezar a hacer Etica con cierto fundamento: las razones válidas para hacer algo lo serán con relativa independencia de la respuesta que se dé a la cuestión antropológica, metafísica o religiosa. A su vez estos planteamientos antropológicos, metafísicos y religiosos no podrán hacerse adecuadamente sin tomar en consideración aportaciones de la Etica.

En cuanto a la validez universal, pienso por un lado que la Etica, como otras tantas vertientes de la vida y del pensar humano, es profundamente cultural, y por tanto variable en muchos aspectos. Sin embargo, y sin contradicción con lo anterior, creo que los juicios éticos para ser éticamente aceptables tienen que ser universales. Ambas cosas son compatibles si se entiende correctamente la universalidad de los juicios éticos. No se trata de decir que los hombres siempre han pensado lo mismo o van a pensar lo mismo sobre cuestiones morales. Se trata de afirmar que si una acción determinada hecha por alguien en determinadas circunstancias merece el calificativo de éticamente buena, lícita, obligatoria, aceptable... siempre que se den las mismas circunstancias y otra persona o esa misma haga lo mismo merecerá el mismo calificativo. Esto no nos dice de antemano cuántas veces se van a repetir las mismas circunstancias éticamente relevantes.

2-3. Entiendo la Etica más allá de la dicotomía que enfrenta o separa deber y felicidad. La Etica o Filosofía moral se ocupa de reflexionar acerca de lo que es bueno (o malo) hacer para vivir humanamente; pues los hombres podemos ser inhumanos sin dejar de ser hombres; o lo que es lo mismo vivir humanamente es para nosotros tarea encomendada. La Etica hace propuestas de humanidad. No me siento inclinado a elegir entre la honra sin barcos y los barcos sin honra, ni entre los imperativos de la dignidad y los de la felicidad (o si se prefiere: la vida humana plena). Coincido con Bloch: «no hay dignidad humana sin poner fin a la miseria, ni hay felicidad conforme con el hombre que no ponga fin a los sometimientos antiguos y nuevos».

Existen, es verdad, diferencias en la realización de lo humano. Hay acciones que es necesario hacer o dejar de hacer para seguir siendo humano. Otras en cambio se mueven en el amplio campo abierto a la creatividad y preferencias personales. Unas y otras, con sus diferencias, pertenecen a lo que es vivir

humanamente y se entrecruzan de mil maneras. Lo que es éticamente obligatorio en determinadas circunstancias lo será siempre que se den las mismas circunstancias; lo que es una genialidad ética no exigible pero sí admirable, lo sería también el día en que algún otro en las mismas circunstancias hiciese lo mismo. Tal vez el segundo no sería tan genial ni tan creativo, pero sí haría algo que éticamente merecería la misma calificación.

4. Es compleja la respuesta. Han pasado los tiempos en que la Metaética pretendía ser la única forma académicamente decente de hacer Filosofía moral. Sigue habiendo reticencias en el mundo académico español a ocuparse abiertamente de problemas de ética normativa. La enseñanza de la Etica en bachillerato y formación profesional ha dado la oportunidad de abordar problemas de ética normativa desde las aulas; pero por eso mismo, además de por haber nacido como alternativa a la clase de Religión, ha suscitado un rechazo bastante generalizado entre los profesores universitarios. Creo ser de los pocos entre mis colegas que pienso y he dicho y escrito abiertamente que considero esto un error. En la Comisión parlamentaria sobre las nuevas técnicas de reproducción humana asistida se echaba de menos presencia de profesionales de la Filosofía Moral.

En cambio en los medios de comunicación social aparecen con relativa frecuencia una serie de profesores de Etica que en su calidad de tales publican sus tomas de postura acerca de las cuestiones éticas que se debaten: entrada en la OTAN, problema vasco, nuevas técnicas de reproducción humana asistida, aborto, eutanasia, etc. En la docencia y en las publicaciones del ámbito académico, por lo que puedo observar, no abundan los temas de ética normativa abiertamente tratados; sí hay en cambio con mayor o menor explicitud un tratamiento de temas de honda relevancia práctica (Etica del discurso, Estado y legitimidad, etc.), aunque no siempre trascienden al gran público. Posiblemente la situación del conocimiento ético es demasiado precaria y las resistencias a moralizar son saludables y honestas.

Gilberto Gutiérrez

Respecto a las cuatro preguntas de esta encuesta considero más práctico limitarme, con toda la concisión de la que sea capaz, a responder con alguna extensión a algunos aspectos de la primera. Respecto a la segunda y a la tercera prefiero remitirme para lo bueno y lo malo a un artículo que publiqué en 1979 sobre *La congruencia entre lo bueno y lo justo* en la Revista de Filosofía del CSIC. Por último la extensión de la cuarta pregunta es excesiva para lo impreciso de su formulación. Temo que, en mi caso, responderla sin más en tan breve espacio no sería sino una serie de vaguedades impresionísticas.

Incluso para ofrecer una respuesta significativa a la primera de las preguntas habría que precisar previamente el sentido que se atribuye al concepto de «fundamentación racional», por una parte, y al de «ética con pretensiones de validez universal» por otra. Por empezar por este último, viene siendo habitual en gran parte de las teorías éticas contemporáneas situar la reflexión ética en el marco del discurso normativo. Sin entrar aquí a discutir las ventajas y los inconvenientes metodológicos de este enfoque, al menos puede aludirse aquí a la peculiar desventaja que suponen en este enfoque las connotaciones del concepto mismo de normatividad. Para ciertos modelos de teoría ética la dimensión normativa de la moralidad acentúa el carácter imperativo y heterónimo de los principios y normas de una moralidad concebida a modo de «código» de conducta. Este riesgo va implícito en el propio análisis del discurso —específicamente, del razonamiento— moral en términos de principios, máximas, preceptos, normas o reglas, cuyo ámbito originario de aplicación es el discurso jurídico, y respecto del cual tiene sentido plantearse la cuestión de su validez para un conjunto de sujetos normativos, lo que en el caso de la ética equivaldría a su validez universal para todo agente moral.

Es dudoso que este modelo «judicial» o «codicial» represente adecuadamente los rasgos característicos de la moralidad, aun admitiendo que ésta, como el derecho, desempeña cierta función reguladora de la conducta humana. Tal vez la única alternativa metodológica sería que se ofrece al sociólogo o al antropólogo para operar con la dimensión «pública» de la moralidad sea la de concebir el fenómeno de la moralidad fundamentalmente como un hecho institucional, pero igualmente inevitables son en este caso las restricciones que este modelo implica. En este caso se trata de la selección de los rasgos que asemejan la moralidad a la legalidad: idéntica obediencia en ambas a reglas generales o a principios universales de validez axiomática cuya obligatoriedad se basa en —o al menos está fuertemente respaldada por— algún tipo de sanciones externas o internas, formales o informales, etc.

Cuando se adopta este modelo resulta difícil escapar a la impresión de que la moralidad es entendida como la forma más refinada —precisamente por interiorizada— de control social. Y como éste tiende, por su propia dinámica, a reforzar la integración del grupo, los aspectos de la moralidad que desde otra perspectiva metaética aparecen como más decisivos y fundamentales forzosamente han de quedar en penumbra o ser objetos de explicaciones *ad hoc*. Tales son, precisamente, los que se asocian a la autonomía como uno de los rasgos más específicos de la moralidad que explica cómo es posible tomar decisiones personales «en conciencia» contra las reglas de la moralidad pública, disentir y resistir aun a costa de la respetabilidad social o de los propios intereses, etc.

La función propia de una regla —las morales incluidas— es la de excluir o reducir al mínimo las alternativas posibles en las circunstancias particulares en las que se aplica, aumentando así la probabilidad y la previsibilidad de un resultado determinado. Esta característica de las reglas es la que explica el

enorme rendimiento social de la conducta regulada y la presión normativa que la sociedad ejerce con el propósito de asegurar extensas áreas de conducta institucionalizada. Pero en cuanto criterio a la vez general y extrínseco toda regla propiamente dicha tiende a sustraer al arbitrio del sujeto la determinación de la bondad o malicia del acto que cae bajo ella. El que una regla exista puede implicar que se crea que su observancia es en general beneficiosa, justa, útil, etc. Pero cuando una regla existe y se apela a ella en cuanto tal, el caso paradigmático de su observancia concreta es el del agente que está dispuesto a cerrar los ojos a las características singulares del caso particular, hasta el punto de poderse decir que la razón de ser de una regla es la de evitar examinar los pros y contras del caso particular. Si tal es el caso límite de obediencia a una regla cabe suponer que, en términos generales, sus destinatarios serán sujetos que previsiblemente se hallarán en circunstancias en las cuales será dudosa su capacidad de apreciar por sí mismos la bondad, no sólo de la regla, sino la del caso particular y que, por consiguiente, deberán ceder a consideraciones que trascienden su competencia individual. Este modelo supone, por tanto, una situación que, por más común que pueda parecer, dista mucho de ser paradigmática de lo que implica un juicio moral o, simplemente, una genuina elección racional.

Concebir el razonamiento moral según el modelo de la aplicación de una regla general a un caso concreto plantea, pues, al menos dos tipos de problemas. Uno de ellos es el del tipo de razonamiento necesario para apreciar que una acción o un caso particular son o no subsumibles bajo la regla. El otro, más relacionado con el objeto de esta encuesta, el relacionado con la justificación misma de la existencia de la regla —con lo que, en última instancia, podría considerarse como la «fundamentación racional» de la existencia de reglas prácticas *überhaupt*, morales o no.

Pensar sobre la moralidad en términos de reglas y códigos implica desconocer que la deliberación moral consiste más bien en una refinada forma de ejercitar la facultad de elegir racionalmente. Los principios morales son la expresión aproximada de creencias, convicciones o nociones morales —términos todos ellos que remiten a un contenido cognitivo-racional. Sostenerlos y actuar en consonancia llegado el caso no es tanto una cuestión de aceptar, reconocer o fundar «una ética con pretensiones de validez universal» cuanto el reconocimiento de un conjunto o variedad de razones para juzgar y, cuando sea oportuno, decir o hacer. Esto implica reintegrar la moralidad al seno de una teoría unitaria de la racionalidad práctica, convencidos de que el modelo de racionalidad que se adopte no es indiferente a la hora de explicar y de justificar por qué la dignidad del hombre se funda en su libertad y cómo ésta, a su vez, es inconcebible sin la autonomía del agente. Esta implica deliberación, responsabilidad, incertidumbre y riesgo de error. El modelo de las reglas y los códigos promete una estrategia de maximización de aciertos en las decisiones gracias a la drástica reducción de los motivos de riesgo y de incertidumbre, pero al precio teórico y práctico de la huida de la libertad.