

Ética y política*

Diego Gracia

Presidente de la Fundación de Ciencias de la Salud

Introducción

Señor Director. Gracias a doña Blanca Bórquez por las palabras que acaba de pronunciar, y por supuesto gracias a todos ustedes por estar aquí. Yo no soy un parlamentario y por tanto he de hablar en parte de lo que conozco y en parte también de lo que no conozco. Por ello, intentaré que mi exposición sea más bien breve, para que luego podamos iniciar un intercambio de opiniones, que probablemente será lo más fructífero para todos.

Habida cuenta de que estamos en una sede parlamentaria, pienso que como marco general puede ser interesante decir algunas palabras sobre las relaciones entre ética y política, para después analizar algunas cuestiones más concretas de aplicación.

Y para hablar de ética y política, nada mejor que comenzar recordando un texto que sin duda muchos de ustedes conocerán. Se trata de la conferencia que pronunció un gran sociólogo y uno de los más importantes pensadores alemanes de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Me refiero a Max Weber.

Max Weber pronunció el año 1919 dos famosas conferencias, invitado por la Asociación Libre de Estudiantes de Munich. Una de ellas se tituló *Wissenschaft als Beruf* (*La ciencia como profesión*), y la otra *Politik als Beruf* (*La política como profesión*). *Beruf* es un término complejo del idioma alemán, procedente del verbo *rufen* que significa llamar. De ahí que con el término *Beruf* se designe la llamada interna que siente o el interés que tiene uno hacia una actividad determinada; es decir, la vocación, la misión o, en fin, la profesión. *Beruf* cabe traducirlo tanto por vocación como por profesión, porque en él van unidos ambos conceptos.

Politik als Beruf significa, pues, la actividad o la profesión de político, pero entendida no como un mero oficio o menester, sino como una vocación que se ejerce con absoluta seriedad y rigor. Ni que decir tiene que no todo el mundo entiende y vive así la política, y tal es la razón de que Max Weber, que si por algo ha pasado a la historia es por su doctrina de los “tipos ideales”, describiera en su conferencia tres tipos o modos distintos de hacer política.

*Conferencia pronunciada en la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile el 8 de agosto de 2013, con el título “La bioética y el mundo parlamentario”.

Hay un tipo de política y de político, y por tanto de parlamentario, y consecuentemente también un tipo de ética que Max Weber etiqueta con otro término alemán difícil de traducir, *Gesinnung*. La ética de este modo o estilo de hacer política es lo que Weber bautizó como *Gesinnungsethik*, algo que suele traducirse por “ética de la convicción”. En el fondo, es más que eso. Kant utiliza repetidamente el término *Gesinnung* en su gran libro de ética, la *Crítica de la Razón Práctica*. Con él quiere significar la “disposición” pura de la voluntad humana, a diferencia de aquella otra que se halla determinada por motivos externos a la propia razón moral, y que para Kant tiene por ello carácter no “puro” sino “patológico”. La *Gesinnung* es la disposición moral pura, fundada en una razón pura y movida por una voluntad pura. Es expresión, por tanto, de lo que cabe llamar la “moral pura”. La tesis de Kant es que quienes no actúan de acuerdo con esa disposición pura, adquieren otra *Gesinnung* o disposición que ya no puede calificarse de pura o moral, sino de todo lo contrario; por tanto, adquieren una disposición o carácter (otra posible traducción de *Gesinnung*) contraria o incompatible con la ética pura. Y como la razón pura y la voluntad pura gobiernan siempre tales disposición y carácter, resulta que para Kant quienes tienen una *Gesinnung* depravada o torcida son por necesidad responsables de ello. El gran tema que ya planteó Sócrates, el de si quienes actúan mal lo hacen por propia voluntad, o si por el contrario el mal se debe a un error de juicio, tema en el que Aristóteles intentó terciar en el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco*, en Kant recibe solución radicalmente opuesta a la socrática: quien hace el mal es siempre moralmente responsable, porque es responsable de la disposición o carácter (*Gesinnung*) que le lleva al mal.

De esto último se desprende algo que resulta de gran relevancia en el orden práctico, a saber, que la ética, al menos la kantiana, consiste siempre en el actuar conforme a principios o máximas, sin atender a las condiciones empíricas, es decir, sin hacer excepciones atendiendo a las circunstancias o las consecuencias. Esta es la *Gesinnungsethik*, la ética de los mandatos absolutos que nunca ceden ante las más adversas situaciones empíricas o circunstancias concretas. De ahí que la expresión *Gesinnungsethik* suela traducirse por “ética de la convicción”, de tal modo que la persona actúa o decide de acuerdo con sus convicciones, sin atender a cualesquiera otros factores contextuales. Como dice Weber, “la ética absoluta ni siquiera se pregunta por las consecuencias” (*nach ‘Folgen’ fragt eben die absolute Ethik nicht*).

Toda la sociología de Max Weber está basada en lo que él llamó tipos ideales, de modo que la *Gesinnungsethik* hay que entenderla como un tipo ideal; es la ética de la convicción como tipo ideal, como manera de entender la vida, la ética y la política.

Seis años antes de que Weber pronunciara su conferencia, Max Scheler había publicado la primera edición de su gran tratado de ética, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. En él introdujo una contraposición entre dos tipos de valores, los que denominó *Gesinnungswerte* y *Erfolgswerte*, valores de convicción y valores de éxito. Esta antítesis hizo fortuna, y dio lugar poco después a las expresiones *Gesinnungsethik* (término que Scheler tomó de Ernst Troeltsch, quien lo había utilizado ya en 1902) y *Erfolgsethik*, ética de la pura intención o de la convicción y ética del éxito o de los mejores resultados.. No hay duda de que fue la distinción que Scheler llevó a cabo el año 1913, la que tomó como base Weber para designar un

segundo tipo ideal, opuesto al de la ética de la convicción, aquel que lo cifra todo en el éxito personal y colectivo. Weber fustiga en su conferencia muy duramente a los políticos que no viven “para la política” sino “de la política”, buscando en ella su éxito o medro personales. Esos serían los representantes paradigmáticos de la *Erfolgsethik*. Así, escribe: “El *boss* típico es un hombre absolutamente gris. No busca prestigio social [...] Busca exclusivamente poder, como medio de conseguir dinero, ciertamente, pero también por el poder mismo [...] El *boss* no tiene principios políticos firmes, carece totalmente de convicciones (*gesinnungslos*) y sólo pregunta cómo puede conseguir los votos [...] No le importa ser socialmente despreciado como ‘profesional’, como político de profesión.” Es el tipo ideal completamente opuesto al anterior: lo que hacen falta son resultados, y se puede negociar con el diablo con tal de conseguir los mejores resultados. En el fondo, no hay principios. El único principio es siempre la búsqueda de las mejores consecuencias. Ése es el principio de los principios.

Tras esto, Max Weber elabora, crea, una categoría que ha tenido tremenda importancia en la cultura y en la ética del siglo XX, lo que él llamó la “ética de la responsabilidad”, *Verantwortungsethik*. La ética de la responsabilidad es otro tipo ideal, pero intermedio entre los dos anteriores. De tal manera que, dice Max Weber, el político de responsabilidad o responsable es el que tiene convicciones, pero que nunca dirá aquello que afirma Kant en el opúsculo sobre *La Paz Perpetua*, repitiendo una frase que fue famosa allá en tiempo de los romanos: *fiat iustitia, pereat mundus*, hágase la justicia aunque perezca todo el mundo. Esta es la ética de la convicción pura, la que defiende que la justicia hay que llevarla adelante aunque caiga todo el mundo. La pregunta sería: si muere todo el mundo ¿se está haciendo justicia?, ¿qué significa justicia en caso de que perezca todo el mundo? ¿Es eso propio de una persona responsable?

Estos son los tres tipos de ética política, según Weber. Conviene recordar que Weber no fue sólo un pensador sino también un político. Fue uno de los líderes del *Deutsche Demokratische Partei* y asimismo consultor de la Comisión del Armisticio Alemán para el Tratado de Versalles. Ni que decir tiene que él intentó durante toda su vida hacer política desde la ética de la responsabilidad; una política ética, no una política fanática, ni tampoco política oportunista, que él consideró siempre incompatible con la ética.

Esta tipología, estos tipos ideales establecidos por Max Weber, han tenido enorme importancia en el siglo XX. Los historiadores de la ética tienen perfectamente organizadas las fases por las que ha pasado la ética occidental desde los griegos hasta nuestros días. Hay un periodo, muy dilatado en el tiempo, que cubre desde la Grecia antigua hasta bien entrado el mundo moderno, en el que las teorías éticas giraron siempre en torno al mismo punto central, la búsqueda de la *eudaimonía* o felicidad. En el mundo moderno esas éticas fueron desplazadas por otras que pusieron en ese lugar la idea de “deber”. Si Aristóteles es el representante paradigmático del primer grupo, Kant lo ha sido del segundo. Uno y otro se reparten la historia de la reflexión sobre la ética hasta comienzos del siglo XX.

En ética, como en cualquier otro aspecto de la vida, el siglo XX merece capítulo aparte. Y ello por varias razones. La primera, porque hallándonos tan cerca de él, nos resulta difícil analizarlo con una cierta objetividad. Los historiadores siempre dicen que es preciso tener una distancia al menos de cincuenta años para poder objetivar los fenómenos. Cuando se está en el centro del huracán, no hay modo de darse cuenta de ello. Y esto es lo que nos sucede cuando intentamos analizar lo acontecido en la última centuria. Pero es que hay además otra razón que dificulta nuestro análisis de los contenidos del último siglo. Se trata de que la literatura producida sobre cualquier materia, en este caso sobre ética, a lo largo del siglo XX, es muy superior a la generada en toda la historia anterior de la humanidad. Esto plantea el problema de cómo organizar ese ingente material. De entrada cabe afirmar que no es fácil. De hecho, ha costado mucho estructurarlo desde dentro de él mismo, y aún distamos de haber llegado a un consenso total sobre ello. Pero la opinión más extendida y, a mi modo de ver, más consistente, es que la categoría que mejor engloba las éticas de la última centuria es la de “éticas de la responsabilidad”, una expresión que no existió hasta ya iniciada la centuria, cuando la acuñó Max Weber, y que de entonces acá no ha hecho más que ganar en importancia.

Así definidos los tres tipos ideales de ética política, conviene que analicemos con alguna mayor detención los dos primeros, para luego estudiar con mayor detalle el tercero de ellos, aquel que se supone es el más correcto, el de la ética de la responsabilidad, intentando responder a dos cuestiones: ¿en qué consiste o puede consistir la ética política, entendida como ética de la responsabilidad? y ¿cuál puede ser la función de la política en la época de la responsabilidad?

Primer modelo: ética y política de la convicción

El primero de los enfoques es el propio de lo que Max Weber llama la ética de la convicción, el tipo ideal de ética de la convicción. Parecería que este tipo es no sólo ideal sino claramente irreal, y que por tanto no ha existido nunca. Pero no sólo no es así, sino que se ha llevado la parte del león en la teoría y práctica política a lo largo de la historia occidental. Basta recordar *La República* de Platón, el libro de cabecera de todos los politólogos desde la antigüedad hasta las revoluciones liberales del siglo XVIII, para advertir su importancia. El absolutismo político, lo mismo que el religioso, ha tenido como fundamento siempre una ética de la convicción. Esto se hace aún más plausible al advertir que esos dos absolutismos han ido muy próximos, cuando no han resultado inseparables, a lo largo de los siglos.

La ética y la política de la convicción han imperado durante no menos de veinte siglos, desde el siglo IV a.C. en que se escribe el libro de Platón, hasta las revoluciones liberales. No es que los monarcas leyeran a Platón, que ciertamente no lo leían; es que sus consejeros y validos, quienes gobernaban de hecho y les decían cómo proceder, sí lo habían leído, bien directamente, bien a través de la lista innumerable de sus comentadores y escoliastas. Basta asomarse a un género literario cultivadísimo durante la Edad Media y los primeros siglos modernos, el de los libros de formación de príncipes, para advertir su enorme influencia. El propio Tomás de Aquino escribió, al menos parcialmente, un libro titulado *De regimine principum*, sobre la

formación o el gobierno del príncipe, del futuro rey, a fin de que a su vez él pueda convertirse en un buen gobernante. ¿Qué hay que enseñar a un príncipe, o si se quiere traducir a términos más actuales, qué debe saber un gobernante? ¿Qué ideas políticas y éticas debe tener y asumir como propias?

Si se analiza toda esa abundante literatura, se verá que lo que siempre late en el fondo es el modelo platónico, si bien las más de las veces bautizado con ideas teológicas procedentes de las tres religiones mosaicas o mediterráneas, la judaica, la cristiana o la musulmana. El resultado es lo que Quevedo expresó en el título de una de sus obras: *Política de Dios y gobierno de Cristo*. La ética política se convirtió en teología política. Eso es lo que cabe llamar ética de la convicción en la teoría política de la historia europea hasta bien entrado el mundo moderno.

Recordemos algunos conceptos claves de la doctrina platónica. Ante cualquier cosa que vemos o con la que entramos en contacto, nuestra primera respuesta consiste en hacernos un juicio de ella, en formular una proposición. Vemos algo y decimos que es bello o feo, bueno o malo, verdadero o falso, etc. Esto no deja de ser sorprendente, pero lo más asombroso es que diferenciamos la mayor o menor bondad, belleza o verdad de las cosas, lo que significa que consideramos que son bellas o buenas, pero no la belleza o la bondad puras. Como son o nos parecen más o menos bellas, es preciso suponer que al hacer el juicio las comparamos con un modelo o paradigma de belleza. Él sería el que nos permite decir que algo es más bello que otra cosa, pero que ninguna de las dos son la belleza en sí o completa. Para resolver esto, Platón elaboró su teoría de las Ideas. Ese canon de belleza no puede ser más que una idea pura, la idea de belleza, que existe en sí y que está en algún sitio, necesariamente distinto de este sitio en el que nosotros nos encontramos. Al ver las cosas recordamos (*anámnesis*) esa idea en sí de belleza que vimos en otro mundo anterior a éste, y que constituye el modelo de toda belleza (*parádeigma*). Aquí, en la tierra, hay personas que se han ejercitado en el arte de identificar las ideas puras. Ese arte lo llama Platón “dialéctica”, y quienes la ejercitan son los filósofos. De ahí que los filósofos sean los que más claramente perciben las ideas. Y como una ciudad bien gobernada es aquella en la que esas ideas puras se realizan del modo más perfecto posible, resulta que el gobernante ideal no puede ser otro que el filósofo. Es la teoría del “rey-filósofo”. Tienen que gobernar los mejores. Y como excelente o mejor se dice en griego *áristos*, se comprende que los gobernantes natos fueran los aristócratas. Así se ha concebido la política hasta las revoluciones liberales. Lo que eran las ideas de Platón, pasaron a convertirse, por obra de los teólogos de las tres religiones creacionistas, en ideas divinas, con lo que adquirieron un poder casi inexpugnable. A los emperadores se les ungía como a los sacerdotes, de modo que gobiernan “por la gracia de Dios”. Esto significa que la teología les reconocía un don o gracia especial, que es la de mando o gobierno. De tal modo que ellos eran los depositarios del don de mandar, de tal modo que a los demás les correspondía como don correlativo y complementario el de obedecer. Recuérdese que hasta las revoluciones liberales, la “soberanía” la detenta el monarca absoluto, y que los demás son “súbditos”. *Subditus* es un sustantivo latino que significa inferior o sometido, como derivado del verbo *subdo*, que significa someter o poner debajo. Hay gobernantes, que tienen el don de mando, y hay súbditos, de los que no se espera otra virtud que la obediencia.

Se comprende tras lo dicho que las éticas de la convicción hayan sido siempre “monistas”. Monismo es lo opuesto a “pluralismo”. Las sociedades tradicionales no fueron pluralistas sino monistas, porque no permitieron la coexistencia de sistemas de valores distintos. El filósofo, o en su caso el teólogo, veían mejor que los demás mortales cuáles eran las ideas correctas, y tenían la obligación de imponérselas a los demás incluso por la fuerza. Este ha sido el origen de todas las guerras de religión, así como de los sistemas represores de las ideas o creencias consideradas erróneas en el interior de las sociedades monistas, fueran estas judías, cristianas o musulmanas. La Inquisición fue una de las manifestaciones de este espíritu belicoso, para el que una sociedad bien organizada no puede aceptar el pluralismo de valores y creencias.

A pesar de la eficacia de los procedimientos coactivos que se pusieron en práctica para reprimir cualquier tipo de disidencia, nunca dejó de haber minorías opuestas a los usos, costumbres y creencias tenidas por “ortodoxas”. Esto siempre constituyó un problema, incluso intelectual. La cuestión, que ya se planteó Sócrates, es la de por qué ciertas personas quieren algo que nosotros consideramos incorrecto o inmoral. Sócrates se preguntó por qué hay personas que ven como bueno lo que no lo es. Y su respuesta fue que ello no puede deberse a un defecto de voluntad, puesto que ésta siempre apetece el bien, sino a que se equivocan intelectualmente, creyendo ver como bueno lo que no lo es. No hay personas malas sino personas equivocadas. La maldad parte siempre de un error.

Los discípulos de Sócrates parece que no quedaron del todo satisfechos con esta explicación de su maestro, lo que les llevó a buscar otros motivos. Platón, en el *Timeo*, considera que el error de que hablaba Sócrates puede tener un doble origen. Puede deberse a una alteración de la mente, una especie de enfermedad mental que prive a las personas de la capacidad de juzgar rectamente las cosas. Y puede también deberse a mala educación, es decir, a la adquisición de malos hábitos de vida, que acaban haciendo considerar correctas o normales cosas que no lo son. En cualquiera de los dos casos, se trata de fenómenos que cabe considerar anormales o patológicos, y que por ello mismo han de ser objeto de tratamiento, contención o control por parte de la sociedad, no de tolerancia. No se trata de tolerar sino de corregir, como se hace con cualquier enfermedad. Todos los tratadistas medievales tuvieron muy en cuenta la advertencia de Pablo de Tarso en la carta a los corintios: “Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él” (1 Cor 12,26), así como la admonición del evangelista Mateo: “Si tu ojo derecho te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; más te conviene que se pierda uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehena” (Mt 5,29; 18,8). En cuestión de valores, la cura ha de ser radical, porque está en juego no la vida del cuerpo sino la del alma. Tal fue la doctrina tradicional. No es un azar que Tomás de Aquino se pregunte en la *Suma Teológica* si debe tolerarse a los herejes. Y responde que no, porque si se condena a muerte a quienes atentan contra la vida del cuerpo, con más razón deberá hacerse esto con quienes ponen en peligro la vida del alma. Aquí estuvo el origen de la Inquisición.

El segundo modelo: ética y política del éxito

Las éticas de la convicción dominaron la teoría política hasta los albores de la modernidad. En 1517 clavó Lutero sus 95 tesis en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg. Es una fecha fundamental, que anunciaba el cambio de signo de la cultura y la política occidentales, es decir, el paso del monismo al pluralismo. Ante la rebelión de Lutero, tanto los gobernantes eclesiásticos como los civiles intentaron hacerle desistir de su propósito pacíficamente. No lo consiguieron. En la Dieta de Worms, presidida por el emperador Carlos V, se le pidió a Lutero que se retractara de sus tesis. No sólo no hizo eso, sino que, según la tradición, pronunció la famosa frase: “No puedo hacer otra cosa. Aquí me planto” (*hier stehe, ich kann nicht anders*). La consecuencia fue que se autorizó a cualquiera a matar a Lutero sin sufrir consecuencias penales. Esto último puede parecernos inconcebible, pero casa perfectamente con lo que había sido durante siglos y siglos el modo de resolver estos problemas. Ante la disidencia protestante, las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles, procedieron como había sido costumbre hacer en casos similares, buscando el exterminio del hereje. Ese fue el origen de las llamadas en la historiografía europea guerras de religión modernas. Los católicos lucharon a muerte contra los protestantes, y los protestantes buscaron defenderse, primero, y terminaron haciendo algo muy similar a los católicos. El resultado fueron unas contiendas que duraron no menos de ciento cincuenta años, hasta la paz de Westfalia de 1648. Entonces, tras una última contienda que ha pasado a los libros de historia como la guerra de los treinta años, todos llegaron al convencimiento de que era necesario firmar un armisticio. Así surgió el “principio de la tolerancia”, que acabaría convirtiéndose en un derecho humano, el “derecho a la libertad de conciencia”. Frente al viejo monismo axiológico, acabó triunfando el pluralismo. Fue un proceso largo y cruento, que no acabó de estar medianamente claro hasta la obra de John Locke, ya en las postrimerías del siglo XVII.

Al comienzo de su segundo tratado sobre el gobierno civil, Locke formula la primera tabla de derechos humanos, entre los que incluye el llamado “derecho de libertad”, lo que luego se conocerá con el nombre de “libertad de conciencia”. Todo ser humano tiene derecho a vivir de acuerdo con sus valores y creencias, aunque no coincidan con las de los demás. Todas, salvo excepciones, son igualmente respetables, y la función del Estado es, precisamente, velar porque todos las respeten.

El pluralismo está en el origen de las llamadas, y no por azar, “revoluciones liberales” del siglo XVIII. Ahora el valor en alza es la libertad. El lema de la Revolución francesa lo dejó bien claro: libertad, igualdad y fraternidad. La libertad en primer lugar. Es preciso que las personas puedan vivir de acuerdo con sus sistemas de valores y creencias, y el Estado debe ser el garante de tales libertades. Para ello, ha de hacer gala de una exquisita neutralidad en las contiendas entre valores, por ejemplo, religiosos. De ahí el principio de neutralidad que adoptó inmediatamente el Estado liberal. De no ser así, estaría favoreciendo unos valores en contra de otros, lo que sería claramente injusto. De ser beligerante en cuestiones de valor, como en el modelo antiguo, ahora el Estado pasaba a exhibir una estricta neutralidad. Esto supone una nueva concepción de la política, y naturalmente también de la ética política.

Pero hizo falta poco tiempo para advertir que esa neutralidad a “ultranza” no podía mantenerse, que era irreal. Nadie puede ser completamente neutral, y menos en cuestiones de valor. Es un tema que aún hoy tenemos planteado en Europa, y que por consiguiente distamos de tener resuelto. Sus expresiones concretas, son las polémicas sobre si debe o no haber crucifijos en las escuelas públicas, o si las niñas musulmanas pueden ir a clase con la cabeza cubierta, etc. Son problemas prácticos difíciles de resolver, entre otras razones porque unos quieren enfocarlos desde el principio de neutralidad, en tanto que los otros exigen el respeto estricto de sus convicciones.

Si la ética de la pura convicción es difícilmente defendible, la de la neutralidad a ultranza tampoco lo es más. No tardaron mucho los Estados modernos en darse cuenta de ello. Eso es lo que hizo que inmediatamente comenzaran a surgir las cartas de derechos humanos, anejas o incorporadas a las nuevas Constituciones. Ejemplo paradigmático de ello fue la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789. Ni que decir tiene que esta carta, como no podía ser de otro modo, es una declaración de valores, si bien ahora no se les denomina valores sino derechos, derechos humanos. Siglo y medio después, tras la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, el 10 de diciembre de 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobaba en París la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Conviene reparar en el adjetivo “universal”. ¿Cómo pueden afirmarse ciertos valores como universales? ¿No estaremos volviendo de nuevo al viejo monismo que creíamos muerto y bien muerto? De hecho, los antropólogos, muy influidos por las ideas de Franz Boas, levantaron inmediatamente la voz. En un trabajo del año 1887, Boas escribió: “la civilización no es algo absoluto, sino relativo, y las ideas y concepciones sólo cobran sentido dentro de una civilización concreta.” Fue el acta de nacimiento del “relativismo cultural” como método heurístico y hermenéutico de la antropología, que fue cobrando cuerpo durante las primeras décadas del siglo XX y que a la muerte de Boas, en 1942, se había convertido en uno de los axiomas básicos de esa disciplina. De ahí que cuando la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas comenzó a preparar el texto de la Declaración, la Asociación Antropológica Americana le enviara un escrito pidiendo que se limitara a formular como derecho humano el respeto de los individuos en tanto que individuos, indicando además que los modos de vida debían juzgarse en relación a los grupos sociales a que cada uno perteneciera. El documento añadía que la Declaración de Derechos Humanos estaba siendo preparada por personas pertenecientes a la sociedad occidental, y que por ello mismo expresaba valores que, lejos de ser universales, eran específicos del Occidente.

Este es el punto en el que hoy nos encontramos. Todas las Universidades tienen Institutos de Derechos Humanos que se afanan en su estudio, pero es muy difícil encontrar alguna idea clara sobre el modo de fundamentar unos derechos que se formulan como universales. Los partidarios de la primera teoría creen tener clara la fundamentación, apelando a la vieja idea del derecho natural. Para ellos, el fenómeno del nazismo y la crisis de la Segunda Guerra Mundial demostraron la necesidad de volver a pisar terreno firme, retornando a la antigua teoría del derecho natural. En cualquier caso, entre los juristas, y también en el público en general, la opinión más

aceptada hoy no es la iusnaturalista sino la iuspositivista, para la que los derechos humanos no tienen otra realidad que la que les confieren las leyes positivas, y en los términos que éstas establezcan.

El problema de los derechos humanos es que se les quiere fundamentar desde dentro de la propia idea de derecho, ya sea éste natural o positivo, hurtando algo que es a todas luces obvio, a saber, que los derechos no son más que un epifenómeno de algo previo y fundamental en el ser humano, que es el fenómeno de la valoración. Hay derechos porque hay valores, no al revés. Dime qué valores tiene una sociedad y te diré que leyes elaboran y aprueban sus parlamentos. El problema importante, el problema fundamental, no es el de los derechos sino el de los valores. Las sociedades se ganan y se pierden en el orden de los valores. Por más que sea elemental, esto es preciso repetirlo una y otra vez, porque nos empeñamos en ignorarlo.

Una pregunta interesante es la de por qué ponemos tanto empeño en ignorar algo tan decisivo. Y la única respuesta sensata que se me ocurre es porque no sabemos cómo abordarlo, lo que a su vez nos desazona, nos angustia y dispara en nosotros lo que Freud bautizó con el nombre de “mecanismos de defensa del yo”, el más elemental de los cuales es el de negación. Ignoramos lo que nos incomoda, y de ese modo podemos seguir viviendo como si no pasara nada.

Sobrepongámonos a nuestros propios fantasmas, hagamos un esfuerzo e intentemos analizar el problema. La primera actitud ante los valores fue la monista, aquella que los consideraba como realidades objetivas y además autoevidentes para los seres humanos, de tal modo que quienes no los veía así era por locura o por vicio. Frente a ella nació en la modernidad la segunda actitud, aquella que hacía de los valores opciones completamente subjetivas de las personas, pertenecientes más al orden de las emociones y las creencias que al propiamente racional. Eso es lo que diferencia, se ha dicho una y mil veces desde entonces, los valores de los hechos. Éstos sí son objetivos, como nos demuestra cada día la ciencia, en tanto que los valores se hallan en el polo opuesto. Si unos son racionales, a los otros cabe llamarles irracionales; si a unos se les califica de objetivos, los otros son subjetivos. Sobre valores no hay debate posible. Lo único que cabe es respetarlos en su pluralidad, ya que no parece sensata y prudente la actitud beligerante propia del modelo anterior. Frente a beligerancia, tolerancia. Tal fue la consigna moderna.

Este sigue siendo hoy el modelo imperante. Por eso ya no es posible ni concebible el rey-filósofo platónico. Ahora la política no puede consistir más que en la gestión de la pluralidad de valores de una sociedad, y en la búsqueda de los mejores resultados posibles en esas condiciones. El político se convierte así en un estratega que gestiona los medios a su alcance y los pone al servicio de los intereses suyos y de sus conciudadanos. Lo que el político tiene que conseguir son los mejores resultados. Hoy diríamos más: la función del político es conseguir los mejores resultados económicos. Porque la economía se ha convertido en la auténtica ideología de nuestras sociedades. El razonamiento que parece estar en la base de ello es el siguiente: si el valor económico, que todo el mundo tiene por el primero y fundamental, si no el único, funciona, los otros -se piensa- se nos darán por añadidura. Los

ciudadanos parecen estar diciendo al político: arrégleme usted la economía, que luego ya iremos arreglando las escuelas, los transportes, la educación, etc. Este es el tipo de racionalidad que la Escuela de Frankfurt -que conoce muy bien esta época y que la ha sometido a un análisis crítico muy riguroso- ha bautizado con el nombre de “racionalidad estratégica”.

La nuestra no es ya una racionalidad dogmática, como la platónica, sino una racionalidad estratégica. La estrategia ha sido tradicionalmente el arte militar, que no se pregunta por los fines y cifra su éxito en la gestión más correcta de los medios a su alcance para el logro de unos fines que le vienen dados y que él no cuestiona. Eso es estrategia. Lo que la estrategia busca es conseguir el objetivo, sea cual fuere. ¿Cuántos van a morir en el intento? Eso ya se verá. Intentaremos minimizar el número de víctimas, pero las víctimas no son problema, el problema es conseguir la cota, conquistar el objetivo marcado.

Tal es lo que Max Weber quiere denunciar, que la política ha degenerado en esto. Es la idea de que todo puede negociarse, y que por tanto la actividad política es una especie de mercado persa en el que todo se compra y se vende; no hay casi ideología, sustituida por un pragmatismo completo, que Max Weber consideró rigurosamente inmoral.

Lo que he tratado de describir es, repito, un tipo ideal. Pero habrán podido observar ustedes sus enormes semejanzas con las políticas actuales. Y es que estamos en el puro apogeo de lo que Weber llamo la *Machtpolitik*, la política que lo cifra todo en la conquista y la defensa del poder y la *Machtpolitiker*, aquel que hace consistir su actividad política en la posesión y disfrute del poder. El objetivo de este tipo de político es la conquista del poder, *Macht*, de cualquier modo y a cualquier precio. Weber lo caracteriza así: “Su ausencia de finalidad objetiva le hace proclive a buscar la apariencia brillante del poder en lugar del poder real; su falta de responsabilidad lo lleva a gozar del poder por el poder, sin tomar en cuenta su finalidad. Aunque el poder es el medio ineludible de la política, o más exactamente, precisamente porque lo es, y el ansia de poder es una de las fuerzas que la impulsan, no hay deformación más perniciosa de la fuerza política que el baladronear de poder como un advenedizo o complacerse vanidosamente en el sentimiento de poder, es decir, en general, toda adoración del poder puro en cuanto tal. El simple ‘político de poder’ (*Machtpolitiker*), que también entre nosotros es objeto de fervoroso culto, puede quizá actuar enérgicamente, pero de hecho actúa en el vacío y sin sentido alguno.” La tesis de Weber es que estos, los políticos que buscan el poder por el poder, por puro interés personal, y que por tanto actúan conforme a las categorías propias de la *Erfolgsethik*, junto con sus opuestos, los políticos fanáticos que piensan con los criterios propios de la *Gesinnungsethik*, fueron los causantes de la Primera Guerra Mundial, que había finalizado meses antes de pronunciar él sus conferencias. Si se quiere evitar ese tipo de tragedias en el futuro, será preciso crear un nuevo tipo de política, un nuevo tipo ideal, equidistante de los dos anteriores. Ese nuevo político tendrá que asumir como propia una nueva ética, aquella que Weber bautizó con el nombre de *Verantwortungsethik*.

Pero antes de pasar a su estudio, conviene que insistamos en el hecho de que la política europea y occidental, a partir del siglo XVIII, ha seguido unos derroteros cuyo resultado han sido dos guerras mundiales. Es curioso: en el siglo XVIII se inició un nuevo tipo de política, la propia de los Estados liberales, parlamentarios y democráticos, pero a la vez empezó a cobrar cuerpo una nueva ciencia, la Economía política, a partir, sobre todo, de la obra de Adam Smith. Adam Smith fue catedrático de ética de la Universidad de Glasgow, no de economía, entre otras cosas porque no había cátedras de economía. Dentro de la Cátedra de ética, como parte de su programa, él explicaba economía. Adam Smith escribió dos libros, el primero de ética, *Teoría de los sentimientos morales* (1759), y más tarde otro, el mejor conocido, *Sobre la naturaleza y causas de las riquezas de las naciones* (1776), el libro con el que fundó la teoría económica moderna, la economía liberal.

La tesis de Adam Smith es muy interesante, dice: la razón humana es calculadora, de modo que el principio básico de la racionalidad humana es la eficiencia, la relación coste beneficio. La razón humana siempre intenta maximizar beneficios al mínimo coste, y ésta es la función de la economía. Por tanto la economía es la expresión pura de la racionalidad humana, algo así como la lógica de la racionalidad pura. Su éxito fue tal, que a partir de entonces todos pensamos así. Pero Adam Smith sabía que no todo es razón en el ser humano, que hay emociones y sentimientos. Y así como la razón funciona de acuerdo con el principio de eficiencia, el criterio básico de toda la teoría económica, ciertos sentimientos humanos, a la cabeza de todos el sentimiento de simpatía que nos lleva a ponernos en el lugar del otro y comprender, por ejemplo, que sufre, o que está pasando necesidad, nos llevan a tomar decisiones que no son eficientes, y que por tanto funcionan con una lógica distinta de la propia de la eficiencia. Esto es lo que nos lleva, por ejemplo, a ayudar a otro cuando le vemos en necesidad. Son decisiones que nadie tomaría si el único criterio fuera la eficiencia. Pues bien, así como la lógica de la razón es la que expresan las leyes de la economía, la lógica de los sentimientos es la que está en la base de nuestra vida moral. Los sentimientos nos ponen en el lugar del otro, permitiéndonos actuar de un modo que consideramos humano, aunque no sea eficiente o aunque sea radicalmente ineficiente. Tal es, en apretada síntesis, la filosofía de Adam Smith.

Adam Smith pasa por ser el fundador de una ciencia, la Economía política, una denominación plena de sentido. Y es que, en efecto, a partir de ese momento la economía se convierte en la ocupación y preocupación fundamental de los gobernantes, y por tanto de la actividad política. La función del político es actuar racionalmente y buscar la eficiencia, es decir, el mayor beneficio público al mínimo coste. La teoría de la elección racional dice que así es como hay que tomar las decisiones colectivas, y por tanto tal ha de ser la función del político y del gobernante. Ahora bien, eso que acabamos de decir es la descripción perfecta de lo que hoy se conoce con el nombre de racionalidad estratégica. Para muchos, la función del gobernante acaba ahí. Otros dirán que para evitar los desmanes de la pura racionalidad estratégica, están las Constituciones y, más en concreto, las declaraciones de derechos humanos que prácticamente todas ellas contienen. Los derechos humanos, se añadirá, nos obligan a tomar decisiones con frecuencia ineficientes, y por tanto son la manera que tenemos de evitar los excesos de la

racionalidad estratégica. Pero es una barrera menos firme de lo que a primera vista parece. En primer lugar, por lo que ya hemos visto antes, porque los derechos no se fundan a sí mismos sino que son expresión de valores, y si no se aclara el mundo de los valores, no habrá modo de saber cuál es el significado de los derechos humanos. Un ejemplo procedente de la vida política de mi país puede resultar aclaratorio a este respecto. Ciertas religiones de España, en especial Cataluña y el País Vasco, claman por su independencia apelando a un derecho humano, el “derecho a la autodeterminación”. ¿Cuál es su contenido? ¿Qué significa exactamente? Nadie lo sabe, ni quienes lo formularon. Es mucho más sencillo poner la palabra derecho delante de cualquier sustantivo o adjetivo, que definir con precisión su contenido. Es más, para que los derechos humanos puedan proclamarse como universales, los redactores de la carta del año 1948 advirtieron ya que era necesario formularlos de modo muy abstracto y bastante impreciso, de modo que la concreción quedara al arbitrio de las legislaciones nacionales. Con lo cual resulta que un mismo derecho puede significar cosas muy distintas en diferentes contextos. No, por más que haya derechos humanos, no resulta fácil pensar que hemos superado la racionalidad estratégica propia de la *Machtpolitik*, y que la ética hoy imperante en política va más allá de la *Erfolgsethik* que ya conocemos.

Vistos los dos primeros modelos de Weber, el de la ética y la política de la convicción y el de la ética y política del éxito o de los mejores resultados, vengamos al análisis del tercer modelo, el propio de la ética y la política de la responsabilidad. Repito lo que ya insinué antes, que este modelo surgió inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, una guerra que los contemporáneos no denominaron así, sino Gran Guerra. Ello fue debido a que vieron en ella una contienda distinta a todas las anteriores, una guerra especial, porque parecía haber demostrado el fracaso rotundo de un modo de entender la vida, la cultura y la política. Este fue un sentimiento general entre los intelectuales europeos de aquel momento, y muy en particular de los alemanes. Aquí nos interesa el caso de Max Weber, pero junto a él podían ponerse nombres tan señeros como los de Edmund Husserl, Max Scheler, Sigmund Freud o Martin Heidegger. En el caso de España, muy similar fue la percepción que de esa guerra tuvo, por ejemplo, Santiago Ramón y Cajal. Todos vieron en ella el final de una época. Algo muy grave había fracasado y exigía un profundo examen de conciencia.

¿Qué es lo que había fracasado? Nada más y nada menos que el modo de ver la vida y la cultura propio de la Europa del siglo XIX. Una cultura caracterizada por dos notas: el liberalismo político y la fe ciega en la ciencia y la tecnología como elementos llamados a permitir, por primera vez en la historia, la construcción de una sociedad verdaderamente humana. Como es de sobra conocido, este fue el mito del movimiento positivista que inició Augusto Comte, y que cobró inusitada vigencia de modo prácticamente inmediato, probablemente porque el terreno estaba ya abonado para su triunfo. De la noche a la mañana, casi todo el mundo se hizo positivista, si no en sentido estricto, sí en el más amplio de creer que la ciencia y la tecnología iban a resolver en un plazo relativamente breve todos los grandes problemas que había venido arrastrando la humanidad a lo largo de milenios, y que en el orden político el sistema liberal iba a permitir la convivencia pacífica de todos, por más que sus valores y creencias fueran muy distintos. La ciencia y la tecnología, por una parte, y el

liberalismo, por otra, permitirían superar definitivamente las puerilidades de lo que Comte llamó la etapa mítica de la historia de la humanidad, pero también de la era especulativa en que nos habían metido filósofos y teólogos a partir de la época griega antigua. Ahora habíamos iniciado la etapa definitiva, la última, la que Comte llamó etapa positiva, porque iba a estar dominada por la ciencia positiva. Ella es la que acabaría con todos nuestros problemas, y haría que el futuro estuviera presidido, como dice el lema de la bandera de Brasil, típicamente positivista, por el “orden y progreso”.

En la Gran Guerra creyeron ver muchos cómo la conjunción de ciencia, tecnología y liberalismo había llevado, no a la sociedad de orden y progreso que Comte profetizó, sino a una horrible masacre, que sin tanta ciencia y tanta tecnología hubiera sido mucho menos cruenta. De ahí que esa guerra fuera vista por muchos como el fracaso del gran ideal que la humanidad moderna se había dado a sí misma. Recuerden ustedes que Comte hizo del positivismo no sólo una filosofía, sino también una ética y hasta una religión, la llamada “religión positiva”, en la que el viejo Dios de épocas anteriores fue sustituido por uno nuevo, la Humanidad. Aún es posible ver algún templo positivista en América Latina. En cuanto a la ética, baste recordar que Comte fue quien acuñó la palabra “altruismo”, por oposición a “egoísmo”. Pero también ese término hay que entenderlo. No es que haya que actuar con criterios distintos a los de la elección racional, y en último término a lo que hemos definido como racionalidad estratégica. Es que esa racionalidad hay que ponerla al servicio, no ya o no sólo del bien individual sino del bien común, o mejor, del bien público. Un bien que la propia teoría económica acababa entonces de comprender que no podía ser el bien de todos sino el de la mayoría, porque en cuanto se intenta universalizar cualquier bien, la ley de los rendimientos decrecientes que en las décadas anteriores había descrito con tanto detalle David Ricardo, impone su tiranía. Jeremy Bentham, el padre del utilitarismo, lo vio con toda claridad cuando afirmó que “el mayor bien para el mayor número es el criterio de lo justo y de lo injusto”. Se trata del mayor bien para el mayor número, no del mayor bien para todos.

Todo esto parecía haberse venido abajo en los años de la Gran Guerra. Lo cual explica que tras ella se buscaran nuevas soluciones, a fin de evitar en el futuro los errores de la anterior. En el orden político, eso explica que las grandes innovaciones fueran todas antiliberales y autoritarias, tanto en los movimientos conservadores (fascismo, nazismo) como en los revolucionarios (bolchevismo, leninismo). La beatitud liberal y democrática en que ahora vivimos no se hizo general más que con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, cuando fue evidente el fracaso de las salidas que se ensayaron tras la Gran Guerra.

Vengamos al caso de Max Weber. Él fue uno de los que vio en la Primera Guerra Mundial el fracaso de una civilización, es decir, de un tipo de ética y de un modo de hacer política. La guerra la provocaron, en su opinión, tanto los políticos irresponsables que buscaban el poder por el poder, y que por tanto vivían “de” la política en vez de vivir “para” la política, como los políticos de la convicción, los fanáticos dispuestos a incendiar el mundo con tal de que prevalecieran sus propias ideas. No hay duda de que Weber estaba pensando en algunos de ellos al pronunciar

su conferencia, muy particularmente los que llama “ideólogos bolcheviques y espartaquistas”, y probablemente también en los *Freikorps* de la extrema derecha. Si la conferencia la hubiera pronunciado algunos años después, no hay duda de que en este grupo hubiera incluido no sólo a los leninistas sino también a los fascistas y a los nazis.

Él consideraba que la salida tenía que ser otra. Frente a los dos extremos del fanatismo y la pura estrategia, propuso un modelo nuevo, cuyo concepto clave es el de “responsabilidad”. Es un concepto que él consideró, a la vez, como ético y como político. Es preciso promover una ética de la responsabilidad, que a la vez haga posible un nuevo tipo de política, el político responsable, la política de la responsabilidad. Lo cual le obliga a definirnos qué es lo que él entiende por responsabilidad.

El tercer modelo: ética y política de la responsabilidad

La responsabilidad no tiene en cuenta sólo principios *a priori*, como la ética de la convicción, pero tampoco sólo consecuencias *a posteriori*, como la ética del éxito o de los mejores resultados. El político responsable sabe que se debe a unos principios, pero también que las circunstancias y las consecuencias obligan a veces a hacer excepciones a esos principios. Este es el punto en el que la política de la responsabilidad se diferencia de la política de la convicción. “Ustedes pueden explicar elocuentemente a un sindicalista que las consecuencias de sus acciones serán las de aumentar las posibilidades de la reacción, incrementar la opresión de su clase y dificultar su ascenso; si ese sindicalista está firme en su ética de la convicción, ustedes no lograrán hacerle mella. Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que lo hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio. Como dice Fichte, no tiene ningún derecho a suponer que el hombre es bueno y perfecto y no se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever”.

La ética política de la responsabilidad está reñida con el oportunismo de los arribistas, pero también con el fanatismo de los inmaculados, es decir, de quienes buscan conservarse moralmente puros, siguiendo los principios y las reglas sin tener en cuenta el contexto y las posibles consecuencias negativas de sus decisiones. Esa pureza está reñida con la política responsable. Dice Weber: “Quien quiera en general hacer política y, sobre todo, quien quiera hacer política como profesión, ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que *él mismo*, bajo su presión, puede llegar a ser. Repito que quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder. Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino ‘no era de este mundo’, pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él. Platón Karatajev y los santos

dostoievskianos siguen siendo sus más fieles reproducciones. Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política.”

La ética de la responsabilidad tiene principios, y por tanto convicciones, pero es consciente de que en ciertos momentos resulta necesario hacer excepciones a esos principios, en vista de las consecuencias previsibles. Y quien asume esta ética como propia, sabe que en cada decisión corre un riesgo, y que el responsable de la decisión que tome es él mismo. No cabe descargar la responsabilidad en otro o hacerse el distraído. Hay un párrafo en la conferencia de Weber que siempre me ha impresionado. Dice así: “Cuando en estos tiempos de excitación que ustedes no creen ‘estéril’ (la excitación no es ni esencialmente ni siempre una pasión auténtica) veo aparecer *súbitamente* a los políticos de convicción en medio del desorden gritando: ‘el mundo es estúpido y abyecto, pero yo no; la responsabilidad por las consecuencias no me corresponde a mí, sino a los otros para quienes yo trabajo y cuya estupidez o cuya abyección yo extirparé’, lo primero que hago es cuestionar *la solidez interior* que existe tras esta ética de la convicción. Tengo la impresión de que en nueve casos de cada diez me enfrento con odres llenos de viento que no sienten realmente lo que están haciendo, sino que se inflaman con sensaciones románticas. Esto no me interesa mucho humanamente y no me conmueve en absoluto. Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: ‘de aquí no paso, aquí me planto’. Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación *puede*, en efecto, presentársenos en cualquier momento a *cualquiera* de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista, la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener ‘vocación política’.

Como habrá podido advertirse, Weber, como buen alemán, está al cabo de la calle de la frase que Lutero, según la tradición, pronunció en la dieta de Worms, y la utiliza para caracterizar a la persona responsable. No cabe duda de que las circunstancias nos obligan a veces a ceder. Pero no todo es negociable, como tiende a pensar el político arribista. Las excepciones han de ser siempre excepcionales, y por tanto nunca pueden convertirse en norma, principio o regla. Dónde está el límite, es algo que no puede establecer más que el propio individuo en el ejercicio de su responsabilidad.

Cabe plantearse la cuestión e cuáles pueden ser los objetivos de la ética en este tercer horizonte. O dicho en otros términos, qué puede ofertar la ética a la sociedad y a la política en este último escenario. Mi respuesta es que puede, debe y tiene que servir para crear “ciudadanía”. Y en orden a explicar esto, permítanme que llame en mi auxilio a dos grandes pensadores del siglo XX, José Ortega y Gasset y Hannah Arendt.

Ortega y Gasset publicó el año 1930 su libro quizá más famoso, aunque probablemente también el peor interpretado. Se titula *La rebelión de las masas*. Su tesis central es que durante muchos siglos, hasta las revoluciones liberales del siglo XVIII, la doctrina imperante en filosofía política fue que de la cosa pública, del bien común, debían ocuparse “los mejores”. Y como el superlativo de bueno, *agathós*, es en griego *áristos*, resulta que el gobierno de los mejores ha de ser aristocrático. No estoy diciendo que los aristócratas fueran, de hecho, los mejores. No es a la práctica real a la que se refiere Ortega, sino a la teoría ética y política. Deben gobernar los mejores, porque en sus manos ponemos el bien de todos, el “bien común”.

Por razones históricas que son de todos conocidas, esto cambió hace algo más de dos siglos. Las revoluciones liberales traspasaron no tanto el poder cuanto la soberanía al pueblo. A partir de entonces, el soberano ya no es una persona particular, el rey, sino el pueblo, el llamado pueblo soberano. Luis XIV de Francia, el llamado “rey Sol”, el paradigma de monarca absolutista, pudo decir algo perfectamente acorde con lo que él creía que era y los demás aceptaban sin excesivos aspavientos: *L'État c'est moi*. No está del todo claro si la frase es suya o se la atribuyeron sus enemigos, pero de lo que no hay duda es de que, cuando menos, pudo haberlo dicho, porque expresa perfectamente el talante de su reinado. Dos siglos después, el general De Gaulle pronunció una frase parecida, *La France, c'est moi*, algo que a esas alturas muchos vieron como intolerable. Y es que entre medias se había producido una revolución tan enorme como la de transferir la soberanía al pueblo. En la época del absolutismo, el Rey era el “soberano”, y los demás tenían la categoría de “súbditos”. Ya sabemos que este término procede del verbo latino *subdo*, que significa estar debajo, someter. La función del soberano es mandar, y la del súbdito, obedecer. El súbdito es el que está debajo, dependiendo de y obedeciendo a. Así fue la relación hasta las revoluciones liberales. Entonces el llamado “tercer Estado”, el pueblo llano, asumió las funciones políticas que antes habían estado reservadas a la nobleza. Surgieron los parlamentos democráticos, y el término súbdito fue sustituido por el de “ciudadano”. Esta era la palabra que los revolucionarios franceses de 1789 no dejaban de pronunciar. Ya no eran súbditos, ahora habían alcanzado la condición de ciudadanos, sujetos de derechos civiles y políticos. Las leyes serviles se abolieron, y ahora todos eran sujetos libres e iguales. De ahí las dos primeras consignas de la revolución francesa: *liberté* y *égalité*.

Pero ser ciudadano no es tarea fácil. Requiere autonomía, la gran palabra que por aquellos años llenaba de contenido filosófico y ético el gran Kant, y por tanto madurez moral. El ciudadano no nace, se hace. Y hacerlo es tarea difícil, porque todo tiende a la promoción de lo contrario, eso que Kant bautizó con el neologismo “heteronomía”. El sujeto heterónomo se parece mucho al súbdito de aquellas épocas que se creían superadas. Actúa por criterios a la postre externos y ajenos a él mismo, por uso, por costumbre, por obediencia a las leyes humanas o divinas, por el qué dirán, pero no por “deber”, el gran tema de la ética, la gran asignatura del sujeto autónomo, no porque él crea que algo debe o no debe hacerse. Este tipo gregario de conducta es el que en la época en que Ortega escribió *La rebelión de las masas* se denominaba en sociología “masa”, a diferencia de “individuo”. Las masas son heterónomas, en tanto que los individuos actúan de modo autónomo. Pues bien, el

diagnóstico de Ortega es que tras las revoluciones liberales el poder político ha pasado a manos de las masas, no de verdaderos sujetos autónomos. Lo cual, si por una parte puede verse como un progreso, por otra tiene algo o mucho de regreso, dado que ahora ya no cuenta lo que antes se consideraba, al menos en teoría, prioritario, la excelencia moral. El libro de Ortega concluye con un capítulo titulado “Se desemboca en la verdadera cuestión”. Y la verdadera cuestión es que “Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración de vivir sin supeditarse a moral ninguna.” Su actitud ante la vida, continúa Ortega, se reduce “a creer que tiene todos los derechos y ninguna obligación”. Ahora bien, el objeto de la ética son las obligaciones, los deberes. Ella es, por otra parte, y de nuevo Kant es buen testigo en esta causa, el fundamento de los derechos. ¿Qué puede esperarse de una sociedad que ha entronizado los derechos como si se fundamentaran a sí mismos? Para Ortega, eso es lo que define al “hombre-masa”. “Es indiferente que se enmascare de reaccionario o de revolucionario: por activa o por pasiva, al cabo de unas u otras vueltas, su estado de ánimo consistirá, decisivamente, en ignorar toda obligación y sentirse, sin que él mismo sospeche por qué, sujeto de ilimitados derechos.”

No, no es fácil pasar de súbito a ciudadano. A finales del siglo XVIII se preguntaba Kant, en un célebre artículo, *¿Qué es la Ilustración?* Y respondía, en frase célebre, que la Ilustración, el nombre que damos al movimiento que tuvo lugar en la Europa del siglo XVIII, es “la salida del hombre europeo de su culposa minoría de edad”. Porque cuando un ser adulto se deja tratar como un niño, eso es culposo, eso es inmoral. O formulado en términos más kantianos: es inmoral que un ser autónomo actúe o sea tratado como heterónomo. La heteronomía es la tumba de la moralidad. No hay otra ética que la autónoma. La ética heterónoma es la propia de los súbditos. Sólo los ciudadanos pueden ser autónomos, y sólo los autónomos pueden ser ciudadanos.

Autonomía es lo contrario de obediencia, de obediencia sumisa y de obediencia ciega. Donde el sujeto heterónomo obedece sin rechistar, el autónomo consiente o asiente, cuando juzga que el mandato es correcto. La diferencia es fundamental. Se obedece por sumisión, en tanto que se consiente por responsabilidad. Obedece el súbdito y consiente el ciudadano. ¿Qué quiere el político, personas responsables o personas obedientes? ¿Y el padre, hijos responsables o hijos obedientes? ¿Y el maestro? ¿Y el médico? ¿Y el jerarca religioso? ¿Y la autoridad civil? No le demos vueltas, todos buscamos personas sumisas y obedientes más que personas responsables y autónomas. En nuestra sociedad las fuerzas fundamentales, medios de comunicación, propaganda, autoridades religiosas y civiles, tienden a la promoción de la heteronomía más que la autonomía, más la sumisión y la obediencia que la responsabilidad.

Conquistar la autonomía, conquistar la ciudadanía, no es fácil. Más aún, es difícilísimo. Hay estudios muy interesantes que demuestran que sólo un pequeño número llega a la condición de ciudadano autónomo, entre otras cosas porque casi nadie quiere cargar con la responsabilidad de sus propias decisiones. “Que decidan

otros”, “que manden ellos”, parece ser el grito de la mayoría de la población. Vengo defendiendo desde hace tiempo que a todos nos gustan las colas, ponernos a la cola de algo que a veces ni sabemos lo que es. La razón resulta obvia: mientras se está a la cola, uno queda eximido de la obligación de decidir. Su única obligación es seguir el ritmo que le marca algo tan impersonal como la propia cola. Es el dominio de lo que Heidegger llama *das Man*, el “se”. Hago esto porque es lo que “se” hace, o lo digo porque es lo que “se” dice; es decir, lo que los demás esperan que haga o que diga. “Dónde va Vicente, donde va la gente”, dice un conocido refrán español.

Conquistar la autonomía y la responsabilidad es difícil. Entre otras cosas, porque todos comenzamos siendo heterónomos. Las primeras reglas de conducta que aprendemos en nuestra infancia son por necesidad heterónomas. Consideramos que algo es bueno o malo porque así nos lo dicen nuestros padres o tutores. La autonomía moral es una conquista que no se logra más que en las personas maduras. Los estudios de Kohlberg han demostrado que esa madurez no la alcanza más que una pequeña parte de la humanidad, y que los demás se rigen durante toda su vida por criterios heterónomos. Estos son los que apelarán oportuna e inoportunamente a la categoría de los derechos, ante la ausencia de una verdadera conciencia del deber y la responsabilidad. La función de la ética en una sociedad no es más que ésta, promover la madurez moral de las personas, ayudar a que sean algo más autónomas, a que decidan y actúen con mayor responsabilidad. Sólo así lograremos tener ciudadanos, los únicos sujetos adecuados de una auténtica política que esté a la altura de lo que debe ser una sociedad verdaderamente humana.

Como ejemplo y modelo de todo esto que vengo diciendo, valga la figura de Hannah Arendt, una de las grandes heroínas que ha dado el siglo XX. La tesis de Arendt es que la heteronomía moral conduce necesariamente, por vías directas o indirectas, al totalitarismo, que no por azar ha alcanzado sus más altas cotas en el siglo XX. Este es el argumento del libro que la hizo célebre, *The Originis of Totalitarianism*, publicado poco después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, en 1951. Diez años después, en 1961, dio a luz otro libro, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. El caso es bien conocido: Adolf Eichmann fue un famoso criminal de guerra nazi que capturaron los servicios secretos de Israel en Buenos Aires y trasladaron a Jerusalén, donde fue juzgado y ejecutado. Hannah Arendt asistió a parte del juicio y comprobó, con enorme sorpresa, que Eichmann era cualquier cosa menos lo que ella había esperado encontrar, un monstruo, un loco, un psicópata o un perverso. Era una persona normal, completamente normal, como aquella con que nos podemos cruzar por la calle o que puede ser nuestro vecino. Si por algo se caracterizaba, era por su estricto cumplimiento de las órdenes emanadas de sus superiores. Eichmann era una persona de orden, un sujeto obediente, disciplinado, aquel que todos querríamos tener como colaborador o ayudante. Esto es lo que le sorprendió a Arendt. Y es lo que intentó reflejar en el subtítulo de su libro: “la banalidad del mal”. La frase hay que ponerla en relación con otra famosa que salió de la pluma de Kant. Para éste, uno de los máximos misterios de la vida consistía en que los seres humanos, que según hemos visto han de actuar siempre de modo autónomo y siguiendo los dictados del puro deber, nunca son capaces de hacerlo de modo completo. En todo ser humano hay siempre una distancia mayor o menor entre lo que

deberían haber hecho y lo que hacen o han hecho. No hay vida moral completamente lograda. En esto consiste el misterio, lo que Kant bautizó con el nombre de “mal radical”. Hay un mal en el fondo de todo ser humano, que hace que toda vida moral tenga un coeficiente de fracaso. Donde se dice fracaso, cabe poner heteronomía. O si se prefiere, banalidad. Esta fue la interpretación de Hannah Arendt. El mayor mal, el mal radical, no se encuentra en los actos extraordinarios, llevados a cabo por locos o psicópatas. El mayor mal es el mal banal, el de la heteronomía de todos los días, el de la obediencia a las normas venidas de fuera y que se asumen por puro criterio de autoridad, el de los buenos chicos, el de los sujetos obedientes a ciegas. Esos, dice Arendt, no son fiables, porque cuando cambian las normas, cambian ellos. Y concluye diciendo algo tan enorme como esto: “mucho se ganaría si pudiéramos eliminar el pernicioso término ‘obediencia’ de nuestro vocabulario moral y político”. Basta un somero repaso a la historia de la ética, para ver que la obediencia ha sido la virtud ética más alabada. Tomás de Aquino dice que es la mayor entre las virtudes morales. El buen chico ha sido siempre el chico obediente. Y cuando a Eichmann le preguntaron en Jerusalén la razón por la que se había prestado a organizar toda la logística del holocausto, su respuesta fue que no hizo otra cosa que obedecer órdenes. No tenía conciencia de culpa, porque simplemente había hecho lo que le mandaron sus superiores. Por supuesto, caso de no haberlo hecho es posible que hubiera peligrado su vida. Hannah Arendt dice que ella no sabe si no hubiera hecho lo mismo que Eichmann caso de haberse encontrado en su puesto. Pero, aun así, es preciso decir, añade, que eso estuvo mal hecho. Todos llevamos un pequeño Eichmann dentro de nosotros mismos. Y concluye: “¿Quién ha mantenido nunca que al juzgar una mala acción estoy presuponiendo que yo sería incapaz de cometerla? Hasta el juez que condena a un hombre por asesinato puede, sin embargo, decir: ‘Hasta ahí, de no ser por la gracia de Dios, podría llegar yo’.

El mal radical está en la heteronomía, la falta de responsabilidad, el intento de descargar la responsabilidad propia en algo o alguien. Eichmann es sólo un ejemplo. Ábrase el llamado *Informe Sábado* y se verá que esa fue también la disculpa en el caso de los crímenes cometidos durante la dictadura argentina. Todos dijeron cumplir órdenes, ninguno se consideró responsable. Los responsables eran otros, o la situación en general, o todos; es decir, ninguno.

Ahora se verá lo que significan las expresiones “ética de la responsabilidad” y “política de la responsabilidad”. La ética de la responsabilidad no tiene su aplicación única en el mundo de la política, ni tampoco la primera o más importante. Tengo para mí que la responsabilidad, que siempre es personal e intransferible, hay que educarla, y se educa en las familias, en la escuela; en fin, en la sociedad. La política, como con tanta razón dijo Marx, es una superestructura. Dime qué sociedad tienes y te diré qué políticos elige. Los políticos no bajan del cielo, son parte de la sociedad, epifenómenos suyos. El trabajo básico, el trabajo de la ética ha de llevarse a cabo en la sociedad. Los políticos lo que tienen es que construir leyes a partir de los sistemas de valores de una sociedad y aplicarlas. Dime que valores tiene una sociedad y te diré que leyes hace un Parlamento, el chileno o el de donde sea. Hay gente que piensa que construyendo leyes va a cambiar los valores de una sociedad. Es un craso error. Uno de los pensadores más influyentes hoy en el área de la ética política, Jürgen

Habermas, mantiene la tesis, que yo comparto, de que la función más importante en el seno de una sociedad no es la propia de los políticos sino la de quienes trabajan desde la sociedad, creando “opinión pública”. La tesis de Habermas es que una vez constituida la opinión pública, los políticos no harán otra cosa que operativizarla plasmándola en normas legales y en programas de gobierno. De ahí que el trabajo fundamental de la ética no se desarrolle en el nivel de la política sino en el de la sociedad; sobre todo, en la educación. La tarea moral por antonomasia es la promoción de la ciudadanía, la construcción de ciudadanos: personas autónomas, maduras, responsables, que sepan ponderar todos los factores, tomar decisiones, que sean conscientes de que pueden equivocarse, pero que sean responsables de las decisiones que tomen. Nada más, pero también nada menos. Muchas gracias.

Preguntas y respuestas

Pregunta 1.

Buenos días. Aquí en Chile hace varios años iniciaron una reforma de la salud que tenía varios pilares legales, uno de los cuales es la ley de derechos y deberes de los pacientes. Demoró seis años, fue la que más se discutió. La pregunta es ¿qué criterios o qué principios pueden aducirse para limitar la autonomía de los pacientes? Porque uno de los temas controvertidos fue el derecho a la autonomía para rechazar tratamientos. ¿Cuándo puede una persona rechazar un tratamiento? Se decía que caso de aceptarse el derecho a rechazar tratamientos, estaríamos abriendo la puerta a la eutanasia. De ahí la pregunta: ¿desde qué principios se pueden elaborar este tipo de regulaciones?

Respuesta

Muchas gracias. Se me ocurren dos reflexiones. Primera: todos nosotros vivimos en sociedades liberales. El haber llegado hasta aquí, hasta este tipo de sociedad, tiene una gestación histórica que no es ahora el momento de discutir, y que en cualquier caso no podemos evitar. Una sociedad liberal es aquella en la que existe un valor y un derecho, el valor libertad, o si se prefiere autonomía, y un derecho, el de libertad, que va cobrando mayor importancia según pasa el tiempo, y que caso de entrar en conflicto con otros valores o derechos, al menos en las sociedades liberales, se le concede prioridad. Sirva como ejemplo de esto la evolución de la doctrina penal en mi país, España, y en general en todos los países europeos. El primer Código penal español fue promulgado el año 1822, por influencia del código penal napoleónico de 1810. Su objetivo era proteger un valor, la vida, sobre todo la vida biológica, de tal modo que en caso de conflicto de ese valor con cualquier otro, como por ejemplo la libertad individual, el valor vida era siempre el triunfante. La doctrina jurídica trataba de justificar esto diciendo que la vida es el *príus* que hace de soporte de todos los demás valores y bienes jurídicos, de modo que en caso de conflicto debe tener prioridad sobre ellos. Pues bien, si se compara ese criterio con el que hoy mantiene la legislación penal española, y en general las legislaciones penales europeas, se ve el cambio que ha tenido lugar. Hoy se considera que en determinadas ocasiones, la libertad, por ejemplo, la libertad de conciencia, tiene prioridad sobre la vida. ¿Por qué? Porque proteger la vida en contra de las decisiones autónomas de las personas puede

resultar para éstas en trato inhumano y degradante. En la Constitución española de 1978, el derecho a la vida está en el artículo 15, que dice exactamente así: “Todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que, en ningún caso, puedan ser sometidos a tortura ni a penas o tratos inhumanos o degradantes. Queda abolida la pena de muerte, salvo lo que puedan disponer las leyes penales militares para tiempos de guerra”. Es significativo que hayan incluido en el mismo artículo el derecho a la vida y la prohibición de los tratos inhumanos y degradantes. A veces, por proteger la vida, faltamos al respeto que debemos a las personas e incurrimos en tratos inhumanos y degradantes. Las mujeres entienden muy bien lo que es la violación, pero hay muchos modos de violar el cuerpo, y en medicina algunos de ellos no han sido infrecuentes. Por cierto, la libertad como valor superior del ordenamiento jurídico aparece mucho antes del artículo quince, en el primero de la Constitución española.

Vivimos en sociedades liberales, y en ellas la sensibilidad para todo lo relacionado con la libertad es no sólo grande, sino creciente, de modo que la libertad gana cada vez más espacio en la vida de las personas y en la cultura de nuestros países. No sé muy bien qué dice la ley chilena de derechos y deberes de los pacientes de 2012, pero de lo que sí estoy seguro es de que, con avances y retrocesos coyunturales, el respeto de la libertad de las personas irá cobrando cada vez mayor importancia. De eso estoy seguro, porque Chile es una sociedad liberal y no puede evolucionar de otra manera.

Lo anterior no es más que la constatación de un hecho histórico. Pero además del hecho histórico, está lo que podemos llamar la reflexión filosófica. Como he intentado exponer en el cuerpo de mi conferencia, no hay más actos morales que los actos autónomos. La heteronomía es la tumba de la moralidad. Los actos heterónomos no son morales, o al menos carecen de valor moral positivo. De ahí que lesionar la autonomía de las personas sea cosa muy grave, que es preciso justificar con razones muy poderosas. Claro que hay excepciones, como son los casos de los niños, o de los enfermos mentales. Pero el respeto de la libertad es un principio sacrosanto, dado que en él se basa la moralidad de los seres humanos. Como dijo Kant, los seres humanos son fines en sí mismos y no sólo medios, precisamente por su capacidad de actuar autónomamente.

Vengamos ahora al problema de la eutanasia, que usted planteaba en su pregunta. He creído entender en ella que el miedo a la eutanasia es lo que ha llevado a cerrar un poco la mano en la redacción de la ley de derechos y deberes de los pacientes. A mi modo de ver es un miedo infundado. El debate de la eutanasia fue muy vivo hace algunas décadas, pero hoy es muy poco lo que se escribe sobre él en las revistas especializadas. La razón está en que todo el mundo se ha convencido de que no puede verse más que como una práctica excepcional, no como algo que pueda convertirse en normal y rutinario. Hoy estamos todos convencidos de que nuestra primera obligación es la de dignificar la fase final de la vida de las personas, cosa que tradicionalmente no se ha hecho. Los pacientes han pasado sus últimas fases sin un control adecuado de sus síntomas, entre otros el síntoma dolor. Cabe preguntarse por qué los médicos no han controlado bien el dolor, evitando que los pacientes sufrieran.

Y la respuesta que todos aprendimos en la Facultad de medicina, es porque el dolor es un síntoma que se dispara rápidamente cuando las cosas van mal. El dolor avisa al médico, pero si se calma, esa señal de alarma desaparece. Si a esto se añade el miedo a los opiáceos, se tiene el panorama completo de por qué se ha manejado tan mal un síntoma tan importante como éste. No deja de resultar sorprendente que sólo con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial se pusieran a punto las dos estrategias hoy existentes para el manejo adecuado del dolor, las Unidades del dolor y los Cuidados paliativos. Los paliativistas suelen decir que cuando alguien afirma que quiere morir, lo que está manifestando es que quiere vivir de otra manera. La cuestión es si somos capaces de hacerle vivir de otra manera, es decir, de modo digno y humano, de forma que su situación no la vivencie como peor que la muerte. Dignificar las fases finales de la vida es nuestra primera obligación moral, algo que no se ha hecho a lo largo de los siglos. Si esto se hiciera bien, las peticiones de eutanasia pasarían a ser siempre excepcionales. La regla, no la excepción, tiene que ser dignificar la muerte, o mejor, el proceso de morir. Si esto se hiciera así, quedarían los casos excepcionales, que se limitan a ciertas enfermedades neurodegenerativas y a grandes lesiones medulares. En esas situaciones, no es fácil encontrar argumentos éticos –dejo de lado las posibles razones religiosas– para impedir o prohibir la muerte de quienes consideran ésta preferible a su vida, si no tenemos algo mejor que ofrecerles.

Pregunta 2

Buenos días profesor, soy Adela Montero, Universidad de Chile. Muchas gracias por su excelente presentación. Yo estaba tratando de hacer una analogía entre esta ética de la responsabilidad, la libertad de conciencia y la objeción de conciencia. ¿Qué pasa, por ejemplo, cuando la objeción de conciencia de un profesional de la salud atenta contra la autonomía de un paciente?. Nosotros, en nuestro país, hemos tenido casos dramáticos donde objetores de conciencia han negado la atención en salud a un adolescente, por ejemplo. Quisiera saber, entonces, si usted considera que la objeción de conciencia tiene límites, cuáles serían estos y cómo se podrían asociarse con esta ética de la responsabilidad. Muchas gracias.

Respuesta

Gracias por su pregunta. Es un tema complejo, pero está muy analizado y hay varias cosas que a estas alturas están ya bastante claras. La primera es que la mayor parte de las objeciones de conciencia de los profesionales sanitarios son falsas. Yo dirigí durante año y medio un grupo de trabajo sobre objeción de conciencia, y fruto de ello fue la publicación de una Guía sobre el tema que puede consultarse en internet (http://www.fcs.es/publicaciones/etica_objecion_conciencia.html). Allí identificamos una objeción de conciencia incorrecta a la que dimos el nombre de “*seudo-objeción de conciencia*”. La objeción de conciencia no puede amparar una mala práctica médica. Un ejemplo de esto lo constituye la negativa de muchos profesionales a operar patologías o lesiones banales en testigos de Jehová que se niegan a firmar un consentimiento informado en el que se diga que aceptan transfusiones de sangre en caso de necesidad. ¿Hace falta transfundir sangre en una operación de *hallus valgus*?

Ciertamente, no. Pues bien, la objeción de conciencia no puede amparar malas prácticas médicas, y las está amparando.

En el grupo de trabajo identificamos una segunda forma de uso incorrecto de la objeción de conciencia, que bautizamos con el nombre de “cripto-objeción”, es decir, objeción encubierta. Se trata de que con mucha frecuencia, los profesionales intentan hacer pasar por objeción de conciencia cosas que no son de conciencia, ni por tanto objeciones morales. La mayor parte de las objeciones no se hacen por motivos de conciencia, sino por otras razones menos elevadas y nada respetables, como pueden ser la ignorancia, el miedo, la comodidad, el respeto humano, etc. Usted ha puesto el caso de una adolescente. Supongo que el profesional objetaría a recetarle la píldora anticonceptiva, o la píldora del día siguiente. Esa objeción puede ser auténtica, pero en muchos casos es pura cripto-objeción, bajo la que se cobijan todo tipo de motivaciones no morales, como puede ser el que venga a pedirla a las cuatro de la mañana, cuando el médico está en la cama, o que éste no sepa si esa práctica es o no legal en su país y salga del paso diciendo que objeta en conciencia, etc., etc. Para que una objeción sea respetable tiene que ser de conciencia, es decir, moral. Todas las demás motivaciones no pueden buscar su amparo en la objeción de conciencia. En mi opinión, el 90% de las objeciones de conciencia del personal sanitario son falsas.

Vengamos ahora al caso de la objeción verdadera. En ella se produce siempre un conflicto entre la conciencia del profesional y un derecho de los pacientes reconocido por la ley. Se trata, por tanto, de un conflicto entre dos derechos, el derecho de un paciente a una prestación de salud y el derecho de un profesional a objetar por motivo de conciencia. En tanto que conflicto de derechos, quien deberá dirimirlo es la autoridad judicial. Ella es la que dirá en cada caso quién tiene razón, o qué derecho es en cada situación concreta el prioritario. En muchos casos, el juez puede no dar la razón al profesional, porque el derecho a la objeción de conciencia, como cualquier otro, tiene límites, no es ni puede ser absoluto. De concebirse así, pondría en cuestión todo el sistema jurídico. Bien, pues si el juez no da la razón al profesional objetor, pueden suceder dos cosas. Primera, que el profesional haga caso al juez y desista de su objeción, a fin de evitar la sanción jurídica. Segunda, que siga negándose a actuar a fin de no ir en contra de su conciencia, en cuyo caso pasará de la condición de objetor a la categoría de insumiso. Pues bien, cabe decir que sólo estos últimos, aquellos dispuestos a cargar con la sanción jurídica a fin de no traicionar su conciencia, son verdaderos objetores. La objeción de conciencia auténtica es una cosa muy seria y más bien excepcional. La hemos banalizado hasta límites inconcebibles.

Pregunta 3

Muchas gracias profesor por la excelente presentación. Mi pregunta se refiere a la relación existente entre derechos humanos y valores. Existe en el mundo de los derechos humanos lo que se llama el *ius cogens*, que son derechos reconocidos y respetados por toda la comunidad internacional sin excepción, por lo que su violación genera responsabilidad internacional, ya sea individual o estatal. ¿Existen en su opinión valores universales reconocidos por la comunidad internacional, que sirvan a una persona para saber que algo no debe

hacerse, porque su violación generará el rechazo por la comunidad internacional? ¿Cuál es su opinión y cuál sería la relación entre estos derechos humanos *ius cogens* y los posibles valores universales?

Respuesta

Es una cuestión muy interesante. Primera cosa: ¿de dónde cree usted que salen los derechos humanos? ¿Se los inspiran a los políticos duendes o ángeles? ¿De dónde salen? Yo he dicho antes: “dime qué valores tiene una sociedad y te diré qué derechos aprueba su parlamento y recoge su legislación.” Y dice usted: “pero hay unos derechos universales”, y yo le replico: “claro, porque hay unos valores universales”. ¿Usted ha visto alguna sociedad en la cual se considere que el valor positivo es la injusticia y el valor negativo la justicia? ¿Ha visto alguna sociedad que considere que la indignidad es positiva? Etc. La idea de que los valores son subjetivos, erráticos e irracionales es falsa, es completamente falsa, como he tratado de aclarar en mi exposición. Lo que sí es cierto es que en nuestra sociedad se ha generalizado la tesis de que los valores son subjetivos e irracionales, y que por tanto sobre ellos no puede levantarse algo consistente, y menos universal. Y entonces se acude a la noción de derecho, sobre todo de derecho humano, como salvavidas, pensando que de ese modo sí podemos establecer un conjunto de criterios o normas universales exigibles a todos. Es el famoso *ius cogens*. Pero esta solución es más ilusoria que real. Eso explica que sea tan difícil poner de acuerdo a los juristas sobre el contenido del *ius cogens*. Sólo parecen tener claro su contenido los iusnaturalistas, y estos son, probablemente, quienes tienen menos razones de su parte.

Pensar que el recurso a los derechos humanos resuelve los problemas es, a mi modo de ver, una ingenuidad, muy extendida entre políticos y juristas. Todas las declaraciones de derechos humanos comienzan de la misma manera, dicen: “habida cuenta de que el ser humano se halla dotado de dignidad...” Todas apelan a la dignidad humana como fundamento. Y yo me pregunto qué significa en una declaración de derechos humanos la palabra dignidad. Como antes ha salido el tema de la eutanasia, valga como ejemplo. ¿Apelando a la dignidad se puede decir que los seres humanos no tienen derecho a la eutanasia? No hay duda de que quienes están en contra de la eutanasia argumentan que es una práctica indigna, que atenta contra la dignidad de las personas. Pero, curiosamente, el argumento de la dignidad lo utilizan también quienes están a favor de esa práctica. Todos los movimientos norteamericanos, y por extensión internacionales, a favor de la eutanasia han elevado a la categoría de lema y principio la expresión *death with dignity*. ¿En qué quedamos?

Se podrá decir, quizá, que la dignidad no es un derecho humano, sino el fundamento de los derechos humanos. Bien, pues vayamos a los derechos positivizados como tales. El primero de todos suele ser el “derecho a la vida”. ¿Qué significa derecho a la vida? ¿Qué no puede legalizarse el aborto, o la eutanasia, o la legítima defensa, o el derecho de guerra, o la pena de muerte?

He puesto el caso del derecho a la vida porque parece el más claro. Porque si se va a otros derechos la confusión llega a extremos inimaginables. ¿Qué significa el derecho a la autodeterminación? Este es un tema que sufrimos en mi país de modo

muy cruento. Los políticos nacionalistas del País Vasco y de Cataluña apelan a ese derecho como a un talismán capaz de derribar todas las barreras y anular todos los otros derechos. Por supuesto, los políticos de los demás partidos y el gobierno de Madrid no sólo no lo entienden así, sino que se libran muy mucho de hablar de la autodeterminación como derecho. ¿Quién tiene razón? ¿Es resoluble ese conflicto desde la propia teoría de los derechos humanos?

Personalmente soy muy escéptico respecto a esta mentalidad que se ha generado en el siglo XX que considera que el lenguaje de los derechos humanos es el adecuado para resolver los problemas que tenemos delante. Me parece un completo error, que vamos a pagar muy caro, o que quizá ya estamos empezando a pagar muy caro. El lenguaje de los derechos humanos es por necesidad muy ambiguo. Yo he formado parte durante ocho años de dos comités de ética de la UNESCO, el Comité de ética en ciencia y tecnología, y el Comité de bioética. En ese tiempo hemos elaborado documentos y declaraciones sobre temas relativos a la ética y a los derechos humanos. Cuando, después de debates interminables, llegábamos a una formulación que parecía clara, era frecuente que un representante de la UNESCO nos dijera que formulada en esos términos, la declaración no iba a ser aprobada por los 183 Estados miembros. La consecuencia es que teníamos que dulcificar su contenido, por lo general utilizando un lenguaje más ambiguo, que pudiera ser interpretado de diferentes maneras por los distintos Estados. Las declaraciones internacionales, incluidas las de derechos humanos, tienen su propia retórica, en la que la ambigüedad desempeña un papel muy importante. Comprenderán, por todo esto, mi insistencia en el tema de los valores. El trabajo de la ética está en el nivel de los valores, no de los derechos. Dame valores y te interpretaré los derechos.

Pregunta 4

Profesor, usted ha dicho que los políticos vienen de la sociedad; por lo tanto, su accionar tiene relación con los valores que son preponderantes en esta sociedad. En ese sentido, la actividad de los políticos tiene como motor el sistema de valores que impera en la sociedad. Sin embargo, me parece que hay otra motivación para las decisiones que se toman en nuestro sistema democrático, que está basado en el principio de representación, pero principalmente de delegación del poder. Por lo tanto, quienes detentan el poder, también actúan con el objetivo de permanecer en el poder...

- Totalmente de acuerdo.

Y muchas veces, de forma casi maquiavélica...

- Eso es racionalidad estratégica pura.

Mi pregunta es ¿cómo luchar contra el incentivo del poder, incentivando el actuar en base al otro tipo de ética que usted ha expuesto, la ética de la responsabilidad?

Respuesta

Yo no le sé contestar a su pregunta. Simplemente le diría que la ética no trata del poder, trata del deber. Y que yo creo que sobra mucho poder y falta mucho deber. Es lo único que le podría decir.

Si queremos seguir hablando de poder, entonces hay que decir que el objetivo de la ética es empoderar a las sociedades. Es problema es cómo hacerlo de forma que resulte políticamente eficaz. Hay todo un movimiento interesantísimo que promueve la llamada "democracia deliberativa". El problema de nuestras democracias es que son poco democráticas. No es un problema de exceso sino de falta; es que los ciudadanos no son ciudadanos, es que no son verdaderamente autónomos, y es que además no participan. Porque aun en el caso de que fueran autónomos, habría que buscar vías para que pudieran participar más en los procesos de toma de decisiones políticas. Algo que no quiere nadie o casi nadie, y que desde luego no hace ninguna gracia a los políticos. Los políticos quieren que la población les vote cada cuatro años, y que luego les deje las manos libres para actuar; es decir, que la gente no se manifieste, que no proteste, etc.

Yo creo que no hay más que una manera de arreglar la política, y es remoralizando la sociedad. Los políticos dirán que esto es algo utópico, que no se conseguirá nunca, y probablemente tengan razón. Pero de lo que no cabe ninguna duda es de que ése es el objetivo de la ética.

Antes me he referido a una idea que han expuesto los miembros de la Escuela de Frankfurt, y que a mi modo de ver es fundamental. Los políticos trabajan en las cámaras legislativas para elaborar las leyes, y en el gobierno para ejecutarlas. Pero lo que ellos hacen es legislar y ejecutar lo que la sociedad demanda bajo forma de opinión pública. Este es el espacio propio de la ética, el formar ciudadanos y crear opinión pública; es decir, el trabajar en la construcción y promoción de los valores de una sociedad, para que luego el político pueda trasladar esos valores a la legislación y gestione desde ellos la cosa pública.

No podemos empezar la casa por el tejado, preocupándonos mucho de los políticos y desatendiendo lo que es la auténtica matriz de la vida social y política. Yo creo que este es el tema. Es también lo más difícil, o a lo mejor resulta imposible. Pero en cualquier caso, intentarlo es nuestra obligación. Y con eso basta.

