

## LA CONCIENCIA MORAL: ENTRE LA NATURALEZA Y LA AUTONOMÍA

**ADELA CORTINA**

Doctora en Filosofía  
Catedrática  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad de Valencia  
Valencia / España  
adela.cortina@uv.es

Recibido: 15/07/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* El siglo XXI se enfrenta al reto ilustrado de dilucidar si la moral es un ámbito específico del obrar, contando ahora con avances científicos y filosóficos adquiridos desde el siglo XVIII. Dos posiciones siguen gozando de especial relevancia, el naturalismo y el trascendentalismo, pero el primero suscita un mayor acuerdo. El artículo se centra en la conciencia moral, e intenta averiguar si el actual naturalismo de la línea Hume-Darwin es suficiente para justificar el carácter normativo de la conciencia moral, o si es necesario recurrir a un concepto de auto-obligación incondicionada, que se descubre mediante reflexión trascendental, como mostró Kant.

*Palabras clave:* conciencia moral, ética, evolucionismo, naturaleza, política, trascendentalismo.

### *MORAL CONSCIENCE: BETWEEN NATURE AND AUTONOMY*

*Abstract:* The 21<sup>st</sup> Century is facing the enlightened challenge of elucidating if morality is a specific field of action, counting, now, on scientific and philosophical advances acquired since the 18<sup>th</sup> Century. Two positions continue to enjoy special relevance, naturalism and transcendentalism, but the former provokes greater agreement. The article focuses on moral conscience, and purports to discover if the current naturalism of the Hume-Darwin line is sufficient to justify the normative nature of moral conscience, or if it is necessary to resort to an unconditional self-obligation concept, which is discovered via transcendental reflection, as shown by Kant.

*Keywords:* conscience, ethics, evolutionism, nature, politics, transcendentalism.

## 1. EL ÊTHOS ILUSTRADO

La Ilustración ha venido a identificarse como un periodo de la Historia de Occidente que pone en manos de la razón la tarea de decidir sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo justo y lo injusto, sobre lo bello y lo carente de belleza, frente a la confianza ciega en la autoridad o la tradición<sup>1</sup>. Con esta identificación hemos dado por bueno lo que experimentaron sobre su trabajo aquellos intelectuales del siglo XVIII, convencidos de que la suya era una época de especial maduración en el desarrollo de la humanidad. Se trataba, o así lo creían, de abandonar los viejos andadores y atreverse a pensar y actuar por sí mismos, colaborando con ello en la tarea de construir una humanidad más reflexiva y, por lo mismo, más autónoma. Sin embargo, también es cierto que cualquier tiempo empeñado en sacar a los seres humanos de la minoría de edad podría considerarse como una época de ilustración, decidida a abandonar los dogmatismos, enemigos declarados del ejercicio de la crítica y de la argumentación racional.

Preguntarse si los siglos posteriores han continuado con esta tarea de ilustración desborda las posibilidades de este trabajo, pero sí podemos apuntar que formar una humanidad más reflexiva y autónoma no es tanto una cuestión de épocas como de personas concretas; de personas que han ido forjándose un *êthos* ilustrado, amigo de Platón, pero más de la verdad, riguroso en el ejercicio de la investigación, responsable de los compromisos adquiridos en la academia y en la vida privada, escrupuloso en el trabajo docente, enemigo de los privilegios, fiel a su vocación, respetuoso de esa humanidad en la persona ajena y en la propia, por la que somos miembros de un Reino de los Fines. Un *êthos* del que es un claro ejemplo Antonio Pintor-Ramos, el destinatario de este bien merecido volumen de homenaje.

Conocí a Antonio Pintor a finales de los años setenta. Había defendido mi tesis doctoral sobre Kant y la envié a la Universidad Pontificia de Salamanca, con la ilusión de que aceptaran publicarla. La respuesta no tardó en llegar y, sobre todo, fue positiva: el evaluador recomendaba la publicación de la obra. Y, por si faltara poco, me envió unas páginas con sugerencias para mejorar el texto, que son de un valor incalculable. Escritas en alguna máquina de aquellos tiempos, las conservo como un tesoro.

1 Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (actualmente Ministerio de Economía y Competitividad) con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana y de la Red de Excelencia ISIC 2012/017 de la Generalitat Valenciana.

El evaluador era nada menos que Antonio Pintor-Ramos, el experto en Max Scheler, que también mostraría serlo en Rousseau, en Zubiri y en tantos autores del mundo moderno y contemporáneo. No le conocí personalmente hasta ese momento, pero puedo decir que desde entonces a la admiración profunda por su saber se ha unido una indeclinable amistad. Poder participar en este volumen, en el apartado dedicado a la Ilustración y su contexto, es por eso mismo un honor y una alegría.

## 2. EL SIGLO XXI: LA TAREA DE UNA SEGUNDA ILUSTRACIÓN MORAL

El siglo XVIII fue decisivo para la filosofía moral, entre otras razones, porque en él se hizo imprescindible intentar dilucidar en qué consiste la moralidad como un ámbito específico del saber y el obrar. Identificada en etapas anteriores con el derecho o con la religión, se fue mostrando que, a pesar de estar profundamente entrelazada con ellos, la moral reclamaba un espacio propio, que era difícil precisar<sup>2</sup>. ¿Cuál era el espacio, el origen y el fundamento de la moralidad?

Las doctrinas de las escuelas griegas permanecían vivas, bañadas por las aguas del bautismo cristiano, musulmán o judío, pero el mundo moderno exigía una moral autónoma, y fueron las propuestas racionalistas, empiristas y el naciente trascendentalismo las que abordaron la tarea de diseñar el campo de esa moral autónoma con respecto al derecho y la religión, por mucho que estuviera ligada a ellos.

En el siglo XXI sigue siendo muy valioso el legado del Siglo de las Luces, tan heterogéneo, pero también es verdad que las doctrinas éticas que gozan de una mayor presencia, con una factura muy semejante en lo esencial a aquella con la que nacieron hace tres siglos, son las de Hume y Kant, sobre todo por la aplicación de sus respectivos métodos al campo moral<sup>3</sup>.

El método de Hume, que intenta explicar el origen y conformación de la moralidad contando únicamente con elementos de la naturaleza empíricamente accesible, abre el camino de un *naturalismo empirista*, que se aleja del concepto de naturaleza aristotélico. El naturalismo humeano no trata de leer fines en la naturaleza, sino de describir los mecanismos de los que resultan el conocimiento y la vida moral, extrayendo de ello consejos para la acción<sup>4</sup>.

2 Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 57-60.

3 A pesar del vínculo que une a Kant y Rousseau, este último establece una conexión entre moral y religión distinta de la kantiana. Ver Antonio PINTOR-RAMOS, *El deísmo religioso de Rousseau*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1982, sobre todo pp. 181 y ss., y *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, sobre todo pp. 282 y ss.

4 Para una propuesta naturalista teleológica, de raigambre aristotélica, ver Thomas Nagel, *Mind & Cosmos*, Oxford University Press, 2012.

El método trascendental kantiano, por su parte, recurre también a hechos como punto de partida, pero a hechos de carácter muy peculiar. En el caso de la moral, el hecho de la presencia de imperativos morales en la conciencia, el *faktum* de que la razón se convierta en un hecho para la razón a través de la conciencia. Con el método trascendental no se trata de abandonar la experiencia de la naturaleza y de refugiarse en un mundo sobrenatural, pero sí de reconocer que el método empírico se queda corto para dar cuenta de lo que realmente importa: el conocimiento científico, el obrar moral y la esperanza en un mundo futuro.

En el siglo XXI la pregunta por el ámbito, el origen y el fundamento de la moralidad se plantea de nuevo, y no sólo porque las respuestas filosóficas anteriores presenten insuficiencias inevitables, sino sobre todo porque contamos con un bagaje del que no disponían los ilustrados del Siglo de las Luces: la *teoría evolucionista* de Darwin, que desde *El origen del hombre* de 1871 ofrece una explicación naturalista del origen de la moralidad que parece refrendar en buena parte la descripción de Hume; en el lado del trascendentalismo, en el siglo XX se produce el tránsito de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje que atiende a la triple dimensión de los símbolos y hace posible un trascendentalismo pragmático, no sólo lógico<sup>5</sup>; la genética, por su parte, nos informa sobre predisposiciones innatas a actuar en un sentido u otro de los que merece calificación moral; y el avance de las neurociencias hace posible establecer correlaciones entre la formulación de juicios morales y determinadas áreas del cerebro, sacando a la luz las bases neuronales de la moralidad<sup>6</sup>.

Tenemos, pues, en nuestro haber una mayor cantidad de información sobre las bases biológicas de la vida moral de la que podían tener los empiristas y trascendentalistas que hace algo más de dos siglos se preguntaban por el mundo moral. Y es tal vez este gran avance de las ciencias empíricas el que está favoreciendo el triunfo de las explicaciones naturalistas de la moralidad, en la línea de Hume y Darwin<sup>7</sup>, frente a los trascendentalistas; por mucho que estas últimas hayan remozado sus métodos y hayan transitado de una filosofía de la conciencia a una pragmática del lenguaje, sea trascendental (Apel) o formal (Habermas).

5 Incluyo a Habermas en el trascendentalismo, porque su idea de ciencia reconstructiva le acerca más al trascendentalismo que al empirismo. Ver Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1986, pp. 125 y ss.

6 Ver Adela CORTINA, *Neuroética y neuropolítica*, Madrid, Tecnos, 2011; ¿Para qué sirve realmente la ética?, Barcelona, Paidós, 2013, cap. 4; Adela CORTINA (coord.), *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, Comares, Granada, 2012.

7 Es el caso, entre muchos otros, de Patricia CHURCHLAND o Jonathan HAIDT. Marc D. HAUSER, por su parte, distingue entre lo que él llama la criatura humeana, ligada al sentimiento moral, la kantiana, ligada a la razón, y la rawlsiana, un híbrido de las dos anteriores, y apuesta por la tercera (*La mente moral*, Paidós, Barcelona, 2008).

En los planteamientos sobre el tema el naturalismo de la línea Hume/Darwin representa la ortodoxia<sup>8</sup>; hasta el punto de que el mismo Habermas, sin duda más próximo a Kant que a Hume, se reclama de un “naturalismo blando” de difícil comprensión<sup>9</sup>.

Obviamente, es imposible en un artículo responder a la pregunta “¿naturalismo o trascendentalismo a la hora de precisar el ámbito y fundamento de la moral y el método de la ética?”. Ése es un proyecto de largo alcance, y aquí nos limitaremos a una sola dimensión, y de forma muy limitada: la *conciencia moral*. Hoy en día filósofos, biólogos, psicólogos evolucionistas y neurólogos la consideran de nuevo indispensable para hablar de un mundo moral, tal como lo hicieron los pitagóricos, Sócrates, Platón y Aristóteles, estoicos y epicúreos, el mundo medieval, los ilustrados y Hegel, hasta llegar a las filosofías de la sospecha que pusieron en cuestión la centralidad de la conciencia, o a Heidegger, Levinas y Jonas, que la pusieron de nuevo sobre el tapete<sup>10</sup>. Aquí nos limitaremos a preguntar en qué consiste la voz de la conciencia moral en algunas de las propuestas naturalistas de nuestro tiempo de cuño darwinista; si esa voz interior presenta una peculiar especificidad, inaccesible a métodos empíricos; y si puede existir, sin embargo, una comunicación entre la dimensión no empírica y la empírica de la conciencia moral.

### 3. CONCIENCIA MORAL Y SELECCIÓN DE GRUPOS

Considerar la conciencia moral como una internalización de las reglas de los grupos a los que los individuos pertenecen es un lugar común al menos desde Durkheim y Parsons<sup>11</sup>. Los grupos humanos necesitan cohesión interna para sobrevivir y las reglas que les unen internamente son la fuente de esa cohesión, sin la cual perecerían frente a otros grupos y frente al entorno natural. Esta constatación sociológica tiene un refrendo biológico en la teoría evolucionista de cuño darwiniano, aunque para ello se hizo necesario en principio transitar de la selección individual a la selección de grupos.

8 En la obra citada Nagel presenta su propuesta como una posible alternativa al darwinismo, que se ha convertido en la posición ortodoxa.

9 Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 161.

10 Para un esclarecedor recorrido histórico sobre la noción de conciencia ver Carlos GÓMEZ, “Conciencia”, en Adela CORTINA (coord.), *Diez palabras clave en ética*, Verbo Divino, Estella, 1998, 17-71. Y también, con una especial atención a Zubiri, Jesús CONILL, “‘La voz de la conciencia’. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri”, *Isegoría*, 40 (2009), pp. 115-134.

11 Émile DURKHEIM, *La división social del trabajo*, Akal, Madrid, 1987; Talcott PARSONS y E. SHILS (eds.), *Hacia una teoría general de la acción*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968.

En efecto, en principio a Darwin le resultó difícil explicar desde la hipótesis de la selección natural el hecho de que no sean los egoístas los que triunfan en la lucha por la vida, sino también los altruistas, los que invierten parte de sus energías en la adaptación de otros. Quienes no van a la guerra y se aprovechan de que los demás sí vayan son los que se reproducen, mientras que no se reproducen los que mueren en la guerra por favorecer al grupo. ¿Cómo se explica que no desaparezcan los altruistas?<sup>12</sup> Resolver lo que más tarde se llamó “la paradoja del altruismo” es una de las dificultades con las que se encontró Darwin, que pudo llevarle a retrasar la publicación de *El origen del hombre*<sup>13</sup>. Las respuestas que han venido dándose al misterio del altruismo biológico son diversas, desde la idea del gen egoísta, que popularizó Dawkins, pasando por el altruismo genético del que habló Hamilton y llegando a las distintas versiones de la idea de reciprocidad<sup>14</sup>. Darwin, por su parte, se refirió, como hemos comentado, a la selección de grupos. La conducta altruista no proporcionaría ventajas a los individuos dentro de un grupo, pero sí permitiría la selección entre los grupos<sup>15</sup>. Así lo hace entender en el siguiente texto que se ha hecho célebre: “No puede olvidarse que, aunque un grado muy elevado de moralidad no da a cada individuo y a sus hijos sino pocas o nulas ventajas sobre los demás hombres de la misma tribu, todo progreso aportado al nivel medio de moralidad y un aumento en el número de los individuos bien dotados bajo este aspecto procurarían positivamente a esta tribu una ventaja sobre otra cualquiera. No cabe duda de que una tribu con muchos miembros llenos de un gran espíritu de patriotismo, fidelidad, obediencia, valor y simpatía, prestos a ayudarse mutuamente y a sacrificarse al bien común, triunfará sobre la gran mayoría de las demás, realizándose una selección natural”<sup>16</sup>.

La explicación de Darwin ha resultado atractiva para entender que los individuos altruistas lo sean por la presión del grupo que intenta sobrevivir. Sin embargo, no explica el altruismo individual, porque en los grupos abundan los polizones dispuestos a viajar a costa de los demás, calculando cómo hacerlo para no salir perjudicados. ¿Cómo se explica entonces el altruismo individual? En la respuesta a esta pregunta tiene un lugar importante la aparición de la conciencia moral.

12 Charles R. Darwin, *El origen del hombre*, Prometeo, Valencia, s.f., p. 136.

13 Camilo J. CELA y Francisco J. AYALA, *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid, 2001, cap. 11.

14 Para todo ello ver HAUSER, Marc D., *op. cit.*; CORTINA, Adela, *Neuroética y neopolítica*, *op. cit.*, cap. 4.

15 Donald T. CAMPBELL, “On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition”, *American Psychologist*, 30 (1975), 1103-1126; Richard D. ALEXANDER, “The evolution of social behavior”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5 (1974), 325-384; Edward O. Wilson, *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975.

16 DARWIN, Charles R., *op. cit.*, pp. 138 y 139.

#### 4. EL ORIGEN BIOLÓGICO DE LA CONCIENCIA MORAL

La respuesta más convincente es que a lo largo de la evolución los grupos se protegen castigando a los polizones de diversas formas: eliminándolos físicamente, condenándoles al ostracismo, o haciéndoles sufrir la vergüenza de privarles de su reputación<sup>17</sup>. Por eso los polizones quedan arrumbados y tienen pocas opciones de reproducirse, mientras que los altruistas son más apreciados por la colectividad y tienen mayores posibilidades de reproducirse<sup>18</sup>. Pero para que este mecanismo funcionara se hizo necesario que los individuos adquirieran un conjunto de capacidades, que han sido decisivas para componer la biología de la conciencia moral. Un conjunto de esas capacidades componen lo que Alexander llamó “reciprocidad indirecta”, y son la capacidad de presumir intenciones ajenas y, por lo tanto, detectar a quienes violan las normas del grupo intencionadamente, la capacidad de castigar a los infractores, aunque propinar el castigo resulte doloroso para quien lo hace, y la capacidad de aplazar la gratificación<sup>19</sup>.

Pero para el surgimiento de la conciencia moral es esencial *la conciencia de que existen las leyes del grupo, de que violarlas va a reportar castigos físicos o espirituales, y, en cualquier caso, el desprecio de los compañeros*, y muy especialmente, el sentimiento de *vergüenza* que se experimenta al perder la *reputación* en el seno del grupo, siendo así que la reputación es esencial para sobrevivir. Sentimiento de vergüenza y afán de reputación serían indispensables para la supervivencia, no sólo de los grupos, sino también de los individuos, y con su aparición se daría el paso esencial en la evolución moral humana.

Cómo se llegó a este punto es del mayor interés, porque la hipótesis del *chismorre* cobra cada vez más fuerza. Supuestamente, los individuos de las tribus de cazadores-recolectores murmuraban y criticaban a los violadores de las reglas del grupo. Por su parte, los miembros del grupo se comportaban de forma altruista para mantener la reputación. Según estas versiones, la preocupación por la alabanza y el reproche de los demás es el estímulo más importante para desarrollar las virtudes sociales, anclado en el sentimiento de simpatía<sup>20</sup>.

17 Ya en 1971 Robert Trivers identificó la “agresión moralista” como una fuerza selectiva en el incumplimiento de normas de los cazadores-recolectores.

18 Esta convicción de que internalizamos las reglas sociales y de ahí la conducta altruista, es también compartida, entre otros, por Herbert Simon [“A mechanism for social selection and successful altruism”, *Science*, 250 (1990), 1665-1668], Gintis [“The hitchhiker’s guide to altruism: Gene-culture coevolution and the internalization of norms”, *Journal of Theoretical Biology*, 220 (2003), 407-418] y Campbell (CAMPBELL, Donald T., *op. cit.*).

19 Richard D. ALEXANDER, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, Nueva York, 1987.

20 DARWIN, Charles R., *op. cit.*, p. 137.



Si así han sido las cosas, llevaba razón Hume al asegurar en su estudio de la naturaleza humana que el orgullo y el sentimiento de inferioridad son pasiones naturales y originales de los hombres, ligadas al sentimiento de simpatía. Los individuos se sienten orgullosos al contemplar su virtud, riqueza y poder, y esa impresión de orgullo es agradable, mientras que el sentimiento de inferioridad suscita la impresión opuesta<sup>21</sup>. Y todo ello abierto a los demás, de modo que el objeto placentero o doloroso sea muy evidente y discernible, no sólo para nosotros, sino también para ellos. Vivimos de la opinión ajena y por eso “creemos ser más felices, y también más virtuosos y bellos, cuando así se lo parecemos a los demás, y aun nos jactamos más de nuestras virtudes que de nuestros placeres”<sup>22</sup>. Si las sensaciones más básicas en los seres humanos son las de lo agradable y lo desagradable, el orgullo agrada y el sentimiento de inferioridad desagrada, y con ellos estaría muy ligada la vida moral.

## 5. EL JARDÍN DEL EDÉN NATURAL

Llegados a este punto es inevitable recordar el relato del *Génesis*, cómo al violar el mandato divino, Adán y Eva tomaron conciencia de que estaban desnudos y sintieron vergüenza. Conciencia de ley y vergüenza por haberla infringido parecen encontrarse en los orígenes de la conciencia del bien y el mal morales. Se podría hablar, como de hecho se hace, de una versión bíblica y de una versión naturalista del Jardín del Edén; en la primera el mandato es divino, en la segunda, biológico<sup>23</sup>.

En lo que hace al relato del *Génesis*, la vergüenza por la propia desnudez podría interpretarse como una forma de expresar la conciencia de culpa en sociedades que dan una importancia extremada a las formas de relación sexual. Pero también puede referirse a la vergüenza por haber sido descubiertos violando la norma, por sentirse expuestos a la reprobación pública, perdiendo con ello la reputación. La expulsión del Jardín del Edén podía reportar la fatiga en el trabajo y los dolores del parto, pero también un sufrimiento espiritual profundo vendría

21 “Entiendo por *orgullo* esa impresión agradable que surge en la mente cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos satisfechos de nosotros mismos; y entiendo por sentimiento de inferioridad la sensación opuesta” (David HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, II, p. 472). Como bien precisa Félix Duque, la traducción más adecuada de “*humility*” sería “sentimiento de inferioridad”, no “humildad” entendida como virtud.

22 HUME, David, *op. cit.*, p. 466.

23 Christophe BOEHM, *Moral origins*, New York, Basic Books, cap. VI.



de saberse descubiertos como infractores. Como también Caín fue castigado por su crimen y desterrado a la Tierra Perdida, al este del Edén<sup>24</sup>.

Ésta sería la fuerza de la vergüenza social, que hoy en día algunos intelectuales aprecian como mecanismo para acabar con la corrupción y las malas prácticas, y que, sin embargo, considero un arma peligrosa, porque la usa quien tiene poder para hacerlo, no quien tiene razón. Pero ése es un tema que queda para otra ocasión.

Regresando al asunto de la conciencia moral, considerada desde el punto de vista evolutivo, al menos dos caracterizaciones parecen destacarse. Según una de ellas, puede entenderse como una voz estratégica que nos aconseja cómo alcanzar nuestros intereses de forma prudente, sin soliviantar al grupo que puede castigarnos. El ser humano es egoísta y para alcanzar sus objetivos tiene que calcular hasta dónde puede llegar sin perder su reputación y sus bienes. En este sentido, entiende Alexander que la conciencia moral es “la pequeña voz silenciosa que nos dice hasta dónde podemos llegar persiguiendo nuestros intereses sin correr riesgos intolerables”<sup>25</sup>. Sin embargo, también es posible entender que “tener conciencia es identificarse con los valores de la comunidad, lo cual significa identificarse con las reglas del grupo. Hay que conectar con esas reglas emocionalmente, sentirse orgulloso cuando se cumplen y avergonzado cuando no”<sup>26</sup>. Desde esta perspectiva, la realidad neurobiológica de la conciencia consistiría en el dolor que experimentamos al ser rechazados, en el placer de pertenecer a un grupo y en la imitación de aquellos a los que admiramos<sup>27</sup>. Las distintas áreas del cerebro han evolucionado para darnos nuestra facultad moral, que consistiría en el sentido de lo correcto y lo incorrecto, la capacidad de enrojecer y la vergüenza, el sentido de la empatía, el conocimiento de que se nos puede castigar, la conciencia de nuestra reputación, la conciencia de que podemos aprovecharnos de tener buena reputación y también la conciencia del límite en el que hay que detenerse. La conciencia nos ayuda a tomar decisiones para mantener nuestra reputación social y para parecer personas valiosas, porque es la forma que tenemos de llegar al autorrespeto<sup>28</sup>.

24 Génesis, 4, 16.

25 “Darwinism en Human Affairs”, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, New York, 1987, p. 102.

26 BOEHM, Christophe, *op. cit.*, p. 113.

27 Patricia S. CHURCHLAND, *Braintrust*, Princeton University Press, 2011, p. 192. Churchland asegura que “la moralidad es un fenómeno natural, constreñido por las fuerzas de la selección natural, enraizado en la neurobiología, configurado por la ecología local y modificado por los desarrollos culturales. No descansa en ideas metafísicas” (*ibid.*, p. 191).

28 BOEHM, Christophe, *op. cit.*, p. 32.

Pero, ¿y si el infractor no fuera descubierto, con lo cual no habría lugar para la pérdida de reputación ni tampoco para la vergüenza? Ésta sería la pregunta que Glaucón planteó a Sócrates, al hilo del relato de la leyenda del anillo de Giges, como cuenta Platón en sus libros de la *República*.

## 6. GLAUCÓN FRENTE A SÓCRATES

Giges tiene un anillo mágico que hace invisible a su portador al girarlo y, cuando lo gira de nuevo, se hace otra vez visible. Este hombre podría matar, robar o violar impunemente, porque el anillo anularía las condiciones de la debilidad que nos obligan a ser justos para sobrevivir. Suponiendo –dirá Glaucón– que tuviéramos dos anillos mágicos y diéramos uno a un hombre justo y otro, a uno injusto, ambos obrarían igual al hacerse invisibles porque, gozando ambos de impunidad, ninguno tendría razones para ser justo. Lo justo se acepta, no porque sea bueno, sino porque no se tiene el poder suficiente para cometer la injusticia. Aceptamos la justicia porque somos débiles, si no lo fuéramos, no tendríamos razones para ser justos. La respuesta de Sócrates “quien obra así no es el hombre justo” es sin duda emocionante, pero el relato que venimos haciendo de cómo nació la conciencia moral desde un punto de vista biológico parece restarle legitimidad porque según ese relato, *la razón que tienen los hombres para atender a su conciencia depende de que su conducta sea visible*.

Precisamente por eso tenemos que dar un paso más y, sin negar lo dicho hasta ahora, reconocer que la conciencia moral tiene sin duda unas bases biológicas, pero no se reduce a ellas, sino que es necesario recurrir a algo más. Así lo hizo Darwin al reconocer que “lo que constituye en conjunto nuestro sentido moral o conciencia es un sentimiento complejo, que nace de los instintos sociales; está principalmente guiado por la aprobación de nuestros semejantes; lo reglamentan la razón, el autointerés y, en tiempos más recientes, los sentimientos religiosos profundos, y lo fortalecen la instrucción y el hábito”<sup>29</sup>.

La conciencia moral tiene también un componente de *obligación interna*, que no procede de la presión del grupo y sólo puede explicarse por la presencia en ella de una ley de la naturaleza, considerada metafísicamente, de la ley de Dios, o de la ley de la propia humanidad. En los tres casos se trata de una fuente que se presenta con una *fuerza obligatoria incondicionada*, que no sirve para sobrevivir, sino para vivir *bien*, de acuerdo con la propia conciencia. Lo que los estoicos llamaron “vivir de acuerdo con la naturaleza”, las filosofías de cuño

29 DARWIN, Charles R., *op.cit.*, p. 138.

religioso, “vivir según la ley de Dios”, y filosofías como la kantiana, “vivir de acuerdo con la ley de la propia razón”. En este último caso, surge la *conciencia de auto-obligación*, de que el sujeto no sólo tiene obligaciones con su colectividad, ni siquiera con Dios, sino también consigo mismo. Y que justamente es este sentido de la auto-obligación el que le exige también cumplir las normas para con Dios y para con el grupo, siempre que el sujeto las valore como justas desde su propia razón. Esta forma de conciencia no resulta explicable por el mecanismo de la selección natural, ligado a la alabanza o el reproche ajenos, sino que es preciso recurrir a una “ley de la humanidad”, descubierta con la ayuda de tradiciones culturales que reclaman incondicionadamente el respeto a la propia dignidad<sup>30</sup>. Justamente, en el caso de Kant, la dignidad se muestra en esa capacidad de ir más allá del mecanismo natural en nosotros que recibe el nombre de “libertad”.

## 7. ¿EL PRECIO DE LA DIGNIDAD?

En la Doctrina de la Virtud de *La Metafísica de las Costumbres* distingue Kant entre los deberes que el hombre tiene hacia sí mismo y los que tiene hacia los demás, y empieza su análisis por los primeros. Ésta es una muestra bien expresiva, que el propio Kant confirmará, de que la clave de todo el edificio moral es la *auto-obligación*. El deber moral no consiste sólo en cumplir obligaciones con los demás, sino en primer lugar en cumplirlas consigo mismo, y en saberse obligado a cumplirlas con los demás desde esa auto-obligación. Aunque pueda parecer contradictorio, dirá abiertamente “yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo”<sup>31</sup>.

Podríamos decir que ésta sería la característica de la obligación moral, que trasciende las exigencias de cualquier otra forma de coacción social: biológicamente podemos estar predispuestos a cumplir las normas del grupo para evitar el reproche, el castigo y la pérdida de reputación, y es lo que nos aconseja nuestra razón prudencial, como razón de un *vernünftiges Wesen*, de un ser corporal

30 Como bien dice Thomas NAGEL, “cuando nos preguntamos, por ejemplo, si la venganza es una verdadera justificación o un motivo natural, o qué peso hemos de dar a los intereses de los extraños o de otras especies, tenemos que pensarnos como recurriendo a una capacidad de juicio que nos permite trascender los imperativos de la biología” (*op. cit.*, p. 125).

31 Immanuel KANT, *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, pp. 417 y 418 (trad. esp. en Madrid, Tecnos, 1989).

dotado de razón teórica y prudencial<sup>32</sup>. Pero este poderoso resorte pierde toda su fuerza con aquellos que pueden ponerse el anillo de Gíges, mientras que un ser racional, un *Vernunftwesen*, dotado de racionalidad práctica, es capaz de auto-obligación, y por eso existe un mundo moral específico que ordena incondicionalmente asumir reglas cuando se consideran justas y recusarlas cuando se consideran injustas, sean o no las del grupo.

Es verdad que esta incondicionalidad reviste al deber de un halo sagrado, que puede proceder de un legislador divino, y ésta es la opción por la que apostó Rousseau, según especialistas como Antonio Pintor-Ramos. En el pensamiento de Rousseau –aclara Pintor– la religión no es un elemento anecdótico, sino un nervio central, porque Dios es el fundamento del orden, es indispensable para la humanización. Según Pintor, “se ha destacado poco que la primera función de Dios en la vida humana en el caso de Rousseau, al revés de lo que sucederá en Kant, pertenece, si se puede hablar así, a la “analítica” de la obligatoriedad moral, porque la conciencia sólo revela el deber en tanto que es en el hombre una ‘celestes voz’”<sup>33</sup>.

Tomar la conciencia como la voz de Dios es la opción de Rousseau, que se suma con ello a una larga tradición, pero considero, como Antonio Pintor, que no es la opción de Kant. A pesar de la interpretación de Heubült, quien recoge la triple dimensión de la conciencia kantiana –la natural, la racional y la religiosa–, y acaba acercándola a la religiosa<sup>34</sup>, creo que en la “analítica de la obligatoriedad” kantiana los deberes morales tienen que cumplirse con la misma fuerza que si fueran mandatos divinos, pero su fuerza normativa moral procede de ser los mandatos de la propia razón. La conciencia moral es la de un *tribunal interno* al hombre, en el que “sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí”<sup>35</sup>; una expresión tomada de la Carta de San Pablo a los Romanos, en la que se refiere a esa ley, escrita en los corazones de todos los hombres, que descubren cuando la conciencia aporta su testimonio y dialogan sus pensamientos condenando o aprobando<sup>36</sup>. Pero Kant entenderá que la ley procede de la razón moralmente legisladora, que es la que le exige actuar con escrupulosidad (*religio*) ante la propia conciencia<sup>37</sup>. La conciencia toma entonces la estructura de un tribunal, en

32 Para la distinción entre *vernünftiges Wesen* y *Vernunftwesen*, ver *ibid.*, p. 418.

33 PINTOR-RAMOS, Antonio, *Rousseau. De la naturaleza hacia la historia*, op. cit., p. 293. Para la posición de Kant al respecto ver Adela CORTINA, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981.

34 Willem HEUBÜLT, “Gewissen bei Kant”, *Kant-Studien*, 71 (1980), pp. 445-454.

35 KANT, Immanuel, op. cit., VI, p. 438.

36 *Epístola a los Romanos*, 2, 15.

37 KANT, Immanuel, op. cit., p. 440.

el que el hombre nouménico oficia de legislador y juez, mientras que el hombre fenoménico es a la vez acusado y abogado defensor.

De todo ello se sigue que las explicaciones naturalistas de cuño darwinista son insuficientes para dar cuenta de la *incondicionalidad* con la que obliga la conciencia moral. Internalizar las reglas del grupo para sobrevivir, por temor al castigo y el desprecio, es propio de un ser calculador, pero la obligación moral pretende valer sin condiciones; precisamente porque la ley moral exige, cuando es necesario, ir más allá de los impulsos sensibles, acuñados por la evolución, y realizar acciones que inician una serie nueva. Esa capacidad humana es la que lleva el nombre de “autonomía”, o, dicho de otro modo, “libertad moral”. El móvil para cumplir las leyes de la libertad no es empíricamente accesible, sino que es el respeto por la dignidad de seres que son en sí valiosos por ser libres.

Ciertamente, en el siglo XXI la ética del discurso intenta reconstruir la propuesta kantiana desde una pragmática no empírica del lenguaje, que reconoce el carácter incondicionado de los afectados por un discurso práctico; pero, a mi juicio, también en la ética del discurso el criterio último es el del sujeto moral que se pregunta desde su conciencia si los acuerdos a los que llegan los interlocutores de un diálogo se obtienen en condiciones de racionalidad o en condiciones ideológicas. En este segundo caso, la norma todavía no podría tenerse por justa. Por lo tanto, aun siendo necesario promover el diálogo, la conciencia del sujeto como criterio último es irrebable<sup>38</sup>.

Sin embargo, la propuesta kantiana parece incapaz de explicar cómo la ley moral puede resultar inteligible para la dimensión natural del ser humano, y es un asunto esencial: si existe un abismo entre autonomía y naturaleza, entonces la esquizofrenia es el precio de la libertad y de la dignidad; un precio demasiado alto para que lo pueda pagar un ser humano<sup>39</sup>.

Para salvar este abismo, el comienzo de la *Doctrina de la Virtud* ofrece una pista cuando Kant presenta la conciencia moral como una de las *prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber*, es decir, como una de las disposiciones morales sin las que un ser es incapaz de atender a la ley moral y dejarse afectar por ella. Son condiciones subjetivas de la receptividad para el deber, a las que Kant califica como *estéticas*, es decir, pertenecientes a la sensibilidad, y *naturales*, por lo tanto, las tiene cualquier ser humano normalmente constituido<sup>40</sup>. Sin esas predisposiciones estéticas y naturales, que

38 Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 137 y ss.

39 Para un logrado intento de mostrar la armonía de la razón en la filosofía kantiana, sobre todo a través de *La crítica del Juicio*, ver Ana M<sup>a</sup> ANDALUZ, *Las armonías de la razón en Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.

40 KANT, Immanuel, *op. cit.*, p. 399.

se caracterizan por su carácter receptivo, la razón práctica no puede entrar en el ánimo de un ser, porque ese ser carece del órgano apropiado para sintonizar con ella<sup>41</sup>.

Es verdad que, según Kant, resulta imposible explicar desde la razón teórica cómo la ley moral influye en las acciones del hombre fenoménico, porque no hay ninguna teoría de la relación causal de lo inteligible con lo sensible<sup>42</sup>, y sólo cabe postular esa causalidad nouménica, que tiene validez objetiva en sentido práctico, y recibe el nombre de libertad. La libertad permite superar los impulsos naturales cuando está en juego lo en sí valioso, lo que tiene dignidad. Pero también es verdad que la ley moral se hace oír en una conciencia natural, preparada por la evolución y la cultura para poder entenderla, para poder comprender que ante algo en sí valioso no hay más opción racional que el respeto.

41 Para una “estética de la libertad” en Kant ver Jesús CONILL, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 41 y ss.

42 *Ibid.*, p. 439 nota.