

REFLEXIONES SOBRE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD Y LA ÉTICA DE LA CONVICCIÓN

[En Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*. Eunsa, Pamplona, 2001]

Comenzaremos por hacer unas observaciones de tipo terminológico, en las que se verá probablemente que una pieza importante en el contexto de este tema es el problema de la conciencia. Me fijaré en este asunto de la conciencia en un tercer momento, porque antes voy a intentar hacer ver algunas de las paradojas que se presentan en la distinción de Max Weber entre estos dos tipos de ética. Y en un tercer momento intentaré, no resolver ni tales paradojas ni los problemas éticos que se esconden tras estas paradojas, pero sí tal vez dar algunos elementos que pueden ayudar a resolver esas paradojas y esos problemas, en muchos casos acuciantes. Entonces estas observaciones se van a centrar, por una parte, en el concepto de responsabilidad y, por otra, en el de conciencia.

Hay estos dos tipos de ética que, de algún modo o de otro siempre se habrán distinguido a lo largo de la historia del pensamiento moral, pero que desde Max Weber se han distinguido con más incisividad. "Ética de la responsabilidad" es un título que no trae demasiadas dificultades. Responsabilidad quiere decir, entre otras cosas, que uno asume las consecuencias de las acciones por las que se decide. Aquí ya queda claro que la ética de la responsabilidad tiene mucho que ver con lo que en Alemania se llama *Erfolgsethik* (ética del éxito). Tiene esta ética de la responsabilidad mucho que ver con el llamado utilitarismo, porque cuando se producen o hacen cosas útiles se tiene éxito, sea de cara a uno mismo, sea para los

demás. Por tanto, la ética de la responsabilidad está muy ligada al utilitarismo, para el cual el criterio o patrón de enjuiciamiento de las acciones humanas –que muchas veces son aptas, quizá no siempre, para un enjuiciamiento moral– son los resultados o consecuencias que produzcan. Para decirlo rápidamente, en la ética moderna, el iniciador del utilitarismo moderno –aunque todo ha tenido antecedentes históricos– es el filósofo inglés Jeremías Bentham, cuyo lema decía: hay que conseguir la mayor felicidad para el mayor número posible de personas. Aunque él vivía en la época del iluminismo, de la Ilustración –*Aufklärung*– era consciente de que no es fácil que todo el mundo sea feliz. Pero el criterio ético fundamental es procurar que haya la mayor felicidad para el mayor número, lo cual parece, de entrada, un criterio simplemente aceptable. A primera vista no parece que nos podamos proponer un fin más elevado para nuestra acción humana, que quiere decir a la vez nuestra acción moral. ¿Qué objeciones se podrían poner a esto?

Las objeciones pueden ser las siguientes: si yo tengo la oportunidad de hacer a una persona desgraciada, pero con esa desgracia hacer felices a millares de personas, entonces, según el criterio utilitarista, tendría que procurar hacerlo así. Ya se entreen las dificultades de tomar este criterio como máximo patrón de moralidad.

La ética de la responsabilidad tiene que ver con el utilitarismo pero no tiene por qué llegar a este extremo (por ejemplo al extremo no ya sólo de hacer a una persona desgraciada para hacer felices a muchos otros, sino incluso a matar a una persona para salvar la vida de otros, etc.). La ética de la responsabilidad también se denomina consecuencialismo desde la segunda mitad de nuestro siglo, expresión acuñada por Elizabeth Anscombe. Con este título se expresa que el criterio de moralidad son las consecuencias favorables de la acción.

Hay otro término que está en esta misma línea: finalismo. Finalismo significa que nosotros, para actuar de una manera moralmente aceptable tenemos que fijarnos en los fines, y que, si el fin es bueno, entonces todos los caminos que conduzcan a ese fin son también aceptables. Así se ve también, por otra vía, lo cuestionable que es este tipo de ética. Todos ustedes habrán oído mentar el dicho –atribuido por Pascal a los jesuitas, aunque no es muy seguro– "el fin justifica los medios".

Fin, consecuencia, resultado, éxito... Todo va por el mismo camino. Supongamos que los jesuitas dijeran que el fin justifica los medios. (Y con esto tiendo ya el puente hacia el otro tipo de ética). Esto puede significar

dos cosas: uno puede utilizar medios inmorales para conseguir fines morales, cosa que ya queda en mal lugar en la epístola a los Romanos de San Pablo (2, 8): “Se me atribuye haber dicho que hay que hacer el mal para que de ahí salga el bien”. Ya estaba entonces el problema planteado. El otro sentido del dicho "el fin justifica los medios" es ya más difícil de captar, pero no menos importante para el otro tipo de ética, y sobre todo para la conjunción de ambos tipos, que posiblemente sea el ideal a alcanzar y que, como ideal, nunca es alcanzable. La segunda interpretación del dicho viene a decir lo siguiente (si es que realmente lo habrían dicho los jesuitas en el siglo XVIII; sólo en ese caso lo interpretaban así): si los medios son malos, el fin no puede ser bueno. El fin justifica los medios quiere decir entonces, al revés: si el fin es bueno, los medios son también buenos. Por lo tanto, no podemos hacer esa disyunción que hacen los utilitaristas entre medios y fines. Los medios y los fines en la acción humana están íntimamente compenetrados. Esta segunda interpretación es prácticamente lo opuesto a la primera. Ya utilizar medios malos, como pueda ser el matar a otra persona, es en sí, intrínsecamente malo, prescindiendo ahora del contexto, de las circunstancias. Más concretamente, matar a una persona *inocente* es moralmente inaceptable.

Entonces, ¿qué justificación tiene matar en una guerra? Ahora en Alemania ha habido un juicio en el Tribunal Supremo Constitucional. Alguien había dicho públicamente que los soldados eran asesinos (*Mörder*). Los militares no estaban dispuestos a que se les calificara de eso. Prescindiendo del resultado del juicio, que ahora no tiene interés, el caso es que un soldado mata. Lo que pasa es que se hace una ficción, más o menos jurídica, según la cual, para cada uno de los contendientes, el otro no es inocente. Y eso se manifiesta en que los soldados se ponen un uniforme, con lo cual a mí me pueden matar, porque en opinión del contrincante yo no soy inocente... Y por estos caminos –que a veces pueden parecer subterfugios– se llega a justificar la posibilidad de matar a un soldado inocente.

Para designar la “ética de la convicción”, Max Weber usaba la palabra *Gesinnungsethik*. Esta palabra, en relación con la problemática ética, procede de Kant, que tiene un lema fundamental, el imperativo categórico, según el cual nuestras acciones tienen que ser universalizables: actúa de tal modo que la máxima subjetiva de tu acción individual pueda ser elevada a ley universal, moral, por todas las personas, los sujetos racionales. Kant es el máximo enemigo de la ética utilitarista. Para él hay

acciones que son intrínsecamente malas, lo que quiere decir que no se pueden llevar a cabo bajo ninguna circunstancia, independientemente de las consecuencias, independientemente del número de personas a las que con esas acciones hagamos felices, cuya vida salvemos. Entonces, en Kant –que habla mucho de *Gesinnung*– todo se cifra en la conciencia: nosotros no podemos hacer en conciencia cosas que sean intrínsecamente malas. Por lo tanto, al actuar moralmente y al hacer juicios morales, tenemos que prescindir del resultado o de las consecuencias. Tal vez una palabra más adecuada para la ética de la convicción sería la "ética de la conciencia" (*Gewissen*). *Gewissheit*, en alemán, se traduce como convicción, certitud subjetiva, certeza, estar seguro de algo.

A pesar de que Kant es partidario de la ética de la conciencia o convicción y no del utilitarismo o finalismo ético, ya se puede observar una cierta paradoja o complicación en el mismo imperativo categórico. Veámoslo en el caso de la mentira. Kant dice que bajo ninguna circunstancia se puede mentir. Por el contrario, Peter Geach, ante este problema, dice una cosa muy sencilla: hay momentos en que uno no puede por menos que decir algo que no corresponde a la realidad con deseo de que otro se lo crea, teniendo conciencia de que eso significa mentir, por ejemplo si viene la "Gestapo" buscando judíos. ¿Cuál es la solución? Dice Geach que la solución es la tradicional: hacer una *reservatio mentalis*, a saber, decir hacia afuera, pero también hacia adentro.

A pesar de ser partidario de la ética de la convicción o de la pura conciencia, Kant acaba reconociendo que la mentira es mala siempre, pero porque si la universalizamos, la sociedad se hundiría, no cabría vivir si todos nos engañamos unos a otros. Ahora bien, así se incurre en el planteamiento utilitarista y consecuencialista: es el hecho de que la sociedad sería inviable (consecuencia) lo que justifica que no debamos mentir nunca. A su vez, una organización justa puede serlo de una sociedad de diablos.

Richard Hare, utilitarista conspicuo, habla del "fanático nazi". Quiere decir que a este señor, cuya máxima de acción describiré ahora, nosotros lo llamamos fanático, pero según la teoría de Hare, que es una especie de mezcla entre el utilitarismo y el deontologismo, no tendríamos por qué llamarle fanático. Tal fanático es un señor que se hace nazi al principio de los años treinta, y persigue a los judíos –ése es un bien para el pueblo, criterio utilitarista de moralidad– y en un momento determinado se da cuenta que él mismo es judío. Entonces, ¿cómo reaccionaría este señor?

Según Hare, si él se excluye de la persecución, entonces él es inmoral porque aquí hay un infringimiento de la regla del imperativo categórico o de universalización de la máxima subjetiva de acción. Si este señor dice: “yo no quiero hacer universal mi regla subjetiva de acción porque me resultaría demasiado peligroso, me tendría que entregar a la policía...” Si hace una excepción consigo mismo, entonces actúa inmoralmente. Si no hace esa excepción y asume la responsabilidad hasta el final, puede seguir actuando moralmente: a él le matan, pero a los otros judíos también les matan. Lo curioso es que Hare considera que esto es una posición que uno puede mantener en una teoría ética, lo cual resulta más que cuestionable.

Parecido al de Hare es el caso de filósofos y también teólogos actuales. Uno de ellos, el más prominente tal vez, es el teólogo Bruno Schüller, profesor en la Universidad de Münster. El filósofo más prominente en esta línea es David Ross, famoso por ser un gran traductor e intérprete de Aristóteles, catedrático de filosofía moral en Oxford. Ambos distinguen entre lo moralmente bueno y malo, por una parte, y lo moralmente correcto e incorrecto, por otra. El intento de conjuntar el utilitarismo y el deontologismo va por la siguiente línea: el deontologismo tiene razón en el primer plano, en el plano de la maldad o bondad moral de las decisiones. Pero el utilitarismo tiene razón en el segundo plano, el de la corrección o incorrección moral de nuestras decisiones. Esto suena bastante bien. Y quiere decir lo siguiente: si uno actúa en conciencia, entonces su acción es buena moralmente; si actúa en contra de su conciencia, su acción es moralmente mala. Y eso independientemente del segundo plano, de si se ha equivocado o no, objetivamente hablando, si ha actuado correcta o incorrectamente desde el punto de vista moral, es decir, si ha actuado con responsabilidad, teniendo en cuenta y asumiendo las consecuencias de su decisión.

Como se puede ver claramente, en el fondo en este intento de síntesis lo que se hace es cargar sobre la conciencia todo el peso de la moralidad. Pero claro, oído así, parece que es sobrecargar a la conciencia, que tendría que llevar todo el peso de la moralidad. Parece que lo bueno y lo malo es más importante, moralmente hablando, que lo correcto o lo incorrecto. Esto último vendría a depender más bien de la inteligencia de la persona, que ha vislumbrado bien las circunstancias y puede prever las consecuencias que su acción o decisión llegará a tener. En el fondo, aunque parezca que es sobrecargar la conciencia de la persona humana, es aligerarla hasta el extremo máximo de justificar por este camino todas las acciones que nosotros realicemos de acuerdo con nuestra conciencia,

prescindiendo de si esa conciencia es errónea o no lo es, o, por decirlo de otra manera, si esa conciencia está bien formada o no. En suma, es una subjetivización absoluta de la moralidad con ese doble resultado: uno el de sobrecargar la conciencia de manera absoluta, y el otro el de aligerarla al máximo, porque la conciencia es algo manipulable.

En algunas concepciones a la conciencia se le da gran importancia, y en otras tiene menos. Pongamos ejemplos distintos, desde Platón hasta el Cardenal Newman o hasta el Papa Juan Pablo II (que me parece que en este punto sigue a Newman y da mucha importancia a la conciencia). Por otro lado hay filósofos que tienen una concepción débil de la conciencia, no porque sea una concepción falsa, sino porque consideran que la conciencia es muy débil, manipulable, fácil de tranquilizar, etc.

Platón. Al principio de la *República*, menciona el mito de Gyges. Era un pastor que encontró un anillo en el campo y se lo puso, dándose cuenta que si él le daba la vuelta a su anillo, se hacía invisible. Fue advirtiendo que eso le reportaba grandes beneficios: si yo me hago invisible, pensaba, puedo hacer cosas malas pero que no me perjudiquen; utilitarísticamente, perfecto. Al principio le duele hacer cosas malas, pero poco a poco se acostumbra a eso y al final su conciencia se entorpece. Es un *topos* en la literatura sobre filosofía moral, práctica.

Nietzsche también piensa que la conciencia es algo muy débil, que depende de la costumbre, de la educación, y que por tanto no es un baluarte, como lo podría ser para el cardenal Newman, o para el Papa actual. Nietzsche dice, refiriéndose a la conciencia excesivamente rigurosa (Superego), que hace que el hijo se inhiba de atacar a su padre, por lo que sea, y entonces esa conciencia, que no tiene una válvula de escape hacia afuera, se retrotrae hacia adentro y se convierte en conciencia escrupulosa. La conciencia, en general, para Nietzsche, no es más que una retracción de la presión social: si yo me hago invisible, entonces la presión social evidentemente va disminuyendo cada vez más, y al final desaparece, y la conciencia desaparece también.

Freud se refiere a una expresión que atribuye a Rousseau, pero quizá es más bien de Chateaubriand: "matar a su mandarín". Y la reflexión que hace es la siguiente: ¿Qué haría uno si pudiera, sin que se note, invisiblemente, matar a un mandarín en China con un golpe de pensamiento, de manera que esto le reportara grandes ventajas? Y la contestación de Freud, de Chateaubriand, también de Nietzsche, va en la línea del mito de Gyges: al principio tendría algunas inhibiciones, pero al final sucumbiría a eso.

En la filosofía escolástica encontramos otro ejemplo. Santo Tomás de Aquino también considera, que la conciencia es muy débil, lo cual se pone de manifiesto en el hecho de que para él la conciencia no es una facultad del alma. Una potencia del alma es algo natural, que está ahí y es inamovible, a no ser por la muerte. Ni tan siquiera es un hábito, que es algo estable. San Buenaventura consideraba que la conciencia era una potencia inamovible, por decirlo así. Mientras que Tomás de Aquino considera que la conciencia es un acto y, por lo tanto, carece de la estabilidad de los hábitos, y con más razón, de las potencias.

¿Qué habría que decir ahora de la conciencia en relación con nuestro problema? Éste había quedado en este punto: según el intento de Ross y Schüller, todo recae sobre la conciencia, que se ve sobrecargada y, a la vez, aligerada, ya que es un poco voluble.

La filosofía práctica no es sólo una filosofía simplemente "sobre" la práctica. Como dice Aristóteles, la filosofía práctica es fundamentalmente praxis ella misma. Dice que hacemos ética, no para saber qué es bueno y malo, sino para hacerlo (para hacer lo bueno, claro), para ser mejores. Tiene que ver con la verdad práctica, que no es meramente teórica.

Mi opinión –creo que universalizable, ahora en sentido teórico, es decir, que puedo mantener con argumentos y defender contra los oponentes– es que hay una obligación absoluta de seguir la propia conciencia. Esto lo dice Santo Tomás, que tiene una concepción, no "débil" de la conciencia, sino de la conciencia como algo débil, como se acaba de aclarar. Uno preguntaría: ¿todo depende de la conciencia? No. Por la sencilla razón de que Santo Tomás, precisamente por considerar que la conciencia es una cosa manipulable, débil, necesita una educación. Por tanto, si uno está subjetivamente convencido de que actúa bien, tiene obligación de hacerlo así, aunque objetivamente actúe mal, desde el punto de vista de lo correcto o lo incorrecto, es decir, aunque esté equivocado. Aquí hay muchos problemas implicados: fines y medios, etc. Pero voy ahora a por otros aspectos de la cuestión.

¿Qué quiere decir que hay una obligación absoluta de seguir la propia conciencia? Quiere decir que mientras uno esté convencido –en conciencia– de que actúa moralmente bien, tiene que actuar así. ¿Qué consecuencias se derivan de eso? En mi interpretación de Santo Tomás, yo diría: una consecuencia es que uno puede actuar moralmente mal por secundar el deber moral que tiene de obedecer a su conciencia. Pero entonces resulta que, tratando de dar unos elementos para resolver la

cuestión, recaigo en otra paradoja. Por ejemplo, si mato a un inocente creyendo que eso es lo mejor –quizá con eso salvo a la mayoría, como piensan los defensores de la opción atómica en Hiroshima– estoy cumpliendo la obligación de secundar mi conciencia y, en tal caso, tengo la obligación de matarle. Pero matar a un inocente no es aceptable. ¿Cómo puede uno condenarse por cumplir con su deber?

En el fondo, pienso que es una equivocación. Que la conciencia vincule absolutamente quiere decir que tenemos que seguir la conciencia aunque sea errónea. Lo que pasa es que hay diversos tipos de conciencia errónea. El error de la conciencia puede ser culpable y no culpable, y también –aunque quizá no coincida completamente con la anterior distribución– vencible o invencible. Vamos a suponer que la conciencia inculpable es igual a la conciencia invenciblemente errónea, y que la conciencia culpable es la venciblemente errónea. Lo que quiero decir es que uno puede condenarse por cumplir con su deber de seguir su conciencia errónea vencible, pero no invencible. Si uno no tiene oportunidad de salir de esa conciencia errónea, entonces no tiene por qué actuar moralmente mal. Pero si uno tiene la posibilidad de salir de esa conciencia errónea, tiene, a la vez, la obligación moral de salir de ese error. Ahora bien, mientras no haya salido de su error, él sigue teniendo la obligación de seguir su conciencia. Es una obligación absoluta pero a la vez contingente, temporal, es decir, mientras esté en el error. Lo que ocurre es que durante esa temporada, tiene también la obligación de formar su conciencia, de procurar salir del error. Creo que, aunque mi propuesta puede resultar provocativa, no se trata de una posición insostenible.

Más elementos de solución. Estamos ante un problema clásico de la filosofía moral, desde Aristóteles y Platón. ¿Qué tipo de ignorancia, o de error, no ya aligera sino disculpa objetivamente? Es decir, ¿qué tipo de conciencia errónea hace que una acción que yo he hecho secundándola –acción objetivamente mala, por tanto– me deja, sin embargo, sin culpa? Pienso que la que resulta de una conciencia invenciblemente errónea. Por supuesto que esto, en último término, es tautológico. Si yo, por seguir mi conciencia inculpablemente errónea, contrajera una culpabilidad moral, eso sería una *contradictio in terminis*. Pero en términos ya más específicos, hay que distinguir tres tipos de error. La conciencia que a partir de Aristóteles se llamó antecedente, concomitante y consecuente. La única ignorancia que disculpa es la ignorancia antecedente: la que es causa de la acción mala que hago. Si yo no supiera que estoy en el error, entonces no

lo cometería culpablemente. La ignorancia antecedente sería el único tipo, según Aristóteles, de ignorancia que disculpa. El otro tipo es la ignorancia concomitante, que ni disculpa ni inculpa. Y el tercer tipo es la ignorancia consecuente: la ignorancia es, entonces, el efecto, no la causa, de una acción más mala. Por ejemplo: me emborracho para, fuera de mis cabales, matar a otro. Esto no disculpa, sino que incluso agrava la culpa.