

EL PUNTO DE VISTA MORAL Y LA OBEDIENCIA AL DERECHO

Eusebio Fernández

Catedrático de Filosofía del Derecho
Universidad Carlos III de Madrid

Tratar acerca de la obligación política y de la obligación moral de obedecer al derecho justo¹ es también conectar, hasta donde sea posible y necesario, la moral y el Derecho², la ética y la política, la legalidad y la legitimidad justa, al hombre virtuoso con el ciudadano justo. Es, al fin y al cabo, preguntarse por la naturaleza de la ética, y más concretamente de la ética jurídica y política. Es, en definitiva, contar con el modelo ético aristotélico, pero siendo conscientes de que su compañía tiene sus límites, que debemos traicionarle cuando intenta subordinar el individuo al ciudadano, pues ese modelo es hoy irrealizable y, aunque fuera posible ejecutarlo, quizá no sea deseable. Leamos al propio Aristóteles:

«Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?...

Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué no se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho

¹ Véase mi libro *La obediencia al Derecho*, Ed. Cívitas, Madrid, 1987.

² Sobre las relaciones entre la moral y el Derecho es imprescindible, por su interés y claridad, la consulta del trabajo de Francisco LAPORTA, «Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética*, 3: «La Ética Contemporánea», Ed. Crítica, Barcelona, 1989, pp. 221 y ss.

más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad, porque procurar el bien de una persona es deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades»³.

La obligación moral de obedecer al Derecho justo es una obligación derivada de la obligación moral de ser justos. A su vez, la pregunta de por qué tenemos la obligación moral de ser justos o por qué hemos de actuar con justicia es una pregunta derivada de la más general de por qué hemos de actuar moralmente, teniendo en cuenta que la justicia es una virtud moral de fuerte sentido social, político y jurídico. Ni siquiera es necesario insistir mucho en que todas estas preguntas tienen que ver con el problema de la naturaleza de la moral o de la ética⁴.

Peter Singer ha señalado que «algunas personas piensan que la moralidad está pasada de moda. Consideran que es un sistema de rígidas prohibiciones puritanas, destinadas principalmente a conseguir que la gente no se divierta»⁵. Yo aquí voy a partir de una postura radicalmente opuesta a la mencionada en el texto. Es la de que la moral o la ética no está pasada de moda, ya que, como ha señalado en repetidas ocasiones el profesor J. L. López Aranguren, el hombre es estructuralmente moral⁶. Además, se insistirá en que la ética tiene que ver con la vida buena y virtuosa y con el bienestar, la justicia y la felicidad del hombre. También quiero añadir que se trata de una moral pluralista, abierta (propia de una sociedad abierta, en el sentido popperiano del término), fundamentada racionalmente e ilustrada. En definitiva, una moral para mujeres y hombres de nuestro tiempo, con todas sus incertidumbres, virtudes y miserias. Una moral que parte del presupuesto de que, como ha señalado la profesora V. Camps, «el sujeto de la ética no es un dios omnisciente y absolutamente poderoso, sino nosotros, los mismos sujetos que andamos implicados en la vida política, económica, profesional, lúdica o, simplemente, cotidiana»⁷.

Para seguir con Aranguren, el carácter moral del hombre exige la

³ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Libro 1, 2 (traducción y notas de Julio Pallé Bonet, Introducción de Emilio Lledó), Ed. Gredos, Madrid, 1985, pp. 130 y 131. Sobre el neoaristotelismo contemporáneo se puede consultar la obra de Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987 (trad. de Amelia Valcárcel), y *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Londres, 1988; también, Carlos THIBAUT, *Cabe Aristóteles*, Ed. Visor, Madrid, 1988.

⁴ Sobre la naturaleza de la ética, y por citar distintas perspectivas, véanse Umberto SCARPELLI, *L'etica senza verità*, Il Mulino, Bolonia, 1982; Y. L. MACKIE, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1983; John FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1983, y Bernard WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985.

⁵ Peter SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979. Hay traducción castellana, por la que se cita, de Marta I. Guastavino, en Ed. Ariel, Barcelona, 1984, p. 11.

⁶ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Lo que sabemos de moral*, Gregorio del Toro, Editor, Madrid, 1967, pp. 43 y ss. Véase también, del mismo autor, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, principalmente pp. 105 y ss.

⁷ Victoria CAMPS, *Ética, retórica, política*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, p. 9.

tarea de moralización tanto individual como en comunidad. La tarea de moralización, a su vez, consiste, en: 1.º someter a la crítica y revisión nuestro código moral y los principios en que se inspira, y 2.º «en poseer la suficiente inteligencia práctica y el necesario talante moral para crear nuevas pautas de comportamiento, nuevos patrones de vida, todo ese élan creador de moralidad que, fuera de todo código moral (pero no forzosamente contra él), inventa moralidad y contribuye a crear una existencia mejor»⁸.

Peter Singer, en la misma obra donde está tomada la cita anterior, ha advertido sobre una serie de puntos y contenidos que reflejarían lo que no es la ética y que pueden ser suscritos sin objeciones. Son cuatro: en primer lugar, «la ética no es un conjunto de prohibiciones referidas particularmente a cuestiones sexuales»; en segundo lugar, «la ética no es un sistema nobilísimo en teoría, pero que de nada sirve en la práctica»; en tercer lugar, «la ética no es algo que sólo sea inteligible en el contexto de una religión», y, en cuarto lugar, «la última afirmación referente a la ética que me interesa desmentir —escribe— es la que dice que la ética es relativa o subjetiva»⁹. En cambio, para acercarnos a la comprensión de lo que es la ética, el primer paso consiste en la admisión de la posibilidad de razonamiento y la discusión dentro de ese dominio. La idea de vivir de acuerdo con normas éticas está vinculada a la idea de poder dar razones a favor de una determinada forma de vivir y de actuar¹⁰. El intento de justificación de la conducta de una persona es lo que la incluye dentro del dominio de la ética. Sin embargo, y éste sería el segundo paso, la justificación «debe ser de cierta clase. Por ejemplo, no basta una justificación planteada solamente en términos de interés egoísta»; la justificación debe dirigirse a un grupo más amplio. Lo anterior implica, señala P. Singer, que «la ética adopta un punto de vista universal, lo cual no significa que un determinado juicio ético deba ser aplicable universalmente... Lo que esto significa es que al formular juicios éticos vamos más allá de lo que personalmente nos gusta o nos disgusta. Desde un punto de vista ético, no viene al caso el hecho de que sea yo quien se beneficia, digamos, con una distribución de ingresos más equitativa, y que sea el lector quien se perjudica con ella. La ética nos exige que trascendamos el “yo” y el “tú”, para pasar a la ley universal, el juicio universalizable, el punto de vista del espectador imparcial, del observador ideal o como sea que decidamos llamarle»¹¹. En consecuencia, la univer-

⁸ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Lo que sabemos de moral*, cit., pp. 39 y 40.

⁹ Peter SINGER, *Ética práctica*, cit., pp. 12, 13 y 14.

¹⁰ Como ha apuntado David LYONS, «nuestras discusiones políticas parecen dar por supuesto que los juicios morales no son, o no deberían ser, esencialmente arbitrarios. Defendemos nuestra posición con argumentos e intentamos rebatir los argumentos de nuestros oponentes. Y aunque a buen seguro cada uno de nosotros posee convicciones morales firmes, a menudo reconocemos que determinados argumentos nuestros podrán estar equivocados. Todo lo cual sugiere que existen soluciones buenas y malas para los problemas morales», en *Ética y Derecho*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986, p. 17 (trad. de Montserrat Serra Ramoneda).

¹¹ Peter SINGER, *Ética práctica*, cit., p. 23. Véase, también, el trabajo de Günther PATZIG, «Acerca de la fundamentación de las normas de comportamiento social»,

salizabilidad de los juicios éticos demanda que pasemos del punto de vista de pensar en nuestros propios intereses al punto de vista universal que exige prestar igual consideración a los intereses de todos los que resultan afectados por nuestras acciones¹². El punto de vista universal es el que corresponde al punto de vista ético¹³. Debe, en todo caso, tenerse muy en cuenta que la aplicación del punto de vista universal o ético se refiere al ámbito social o público de la moral y excluye, pues no creo que aquí pueda llegarse a dar algún tipo de unanimidad o consenso general, el ámbito privado o personal de la moral, nuestros ideales más íntimos y nuestras convicciones morales más profundas. Como ha apuntado Günther Patzig en una de sus «tesis» o exigencias mínimas de toda teoría de la fundamentación moral de las normas, dentro de su proyecto de construcción de una ética sin metafísica, «toda teoría de fundamentación tiene que reproducir y hacer comprensible la diferencia entre normas morales universalmente obligatorias e ideales morales libremente elegibles»¹⁴.

Una vez aclarado en qué consiste el punto de vista ético, podemos volver a las preguntas planteadas inicialmente. Antes de responderlas,

incluido en su libro *Hechos, normas, proposiciones*, Ed. Alfa, Barcelona, 1986, pp. 93 y ss. (traducción de Jorge M. Seña, revisión de Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling). Por lo que se refiere a la aplicación de este criterio de racionalidad a la argumentación e interpretación jurídica pueden consultarse los trabajos de Aulis AARNIO, «Sobre la racionalidad de la racionalidad. Algunas observaciones sobre la justificación jurídica», en *Problemas de la legitimación jurídica*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez, núms. 23-24, Granada, 1983-84, pp. 1 y ss. (trad. de Manuel Escamilla Castillo); Robert ALEXY, «La idea de una teoría procesal de la argumentación jurídica», en Ernesto Garzón Valdés (comp.), *Derecho y Filosofía*, Ed. Alfa, Barcelona, 1985, pp. 43 y ss. (trad. de Carlos de Santiago), y Francisco LAPORTA, *Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo*, cit., pp. 278 y ss.

¹² Cit., pp. 253 y 270.

¹³ Son de gran interés al respecto las ideas desarrolladas por Karl OTTO APEL y J. HABERMAS en torno al punto de vista ético como punto de vista universal, obtenido a través de la racionalidad discursiva (ética del discurso argumentativo). Del primero pueden consultarse sus *Estudios éticos*, Ed. Alfa, Barcelona, 1986 (trad. de Carlos de Santiago). Según K. O. Apel, «para que la invocación de un *summum bonum* teleológico pueda contar como argumento ético-racional hay que mostrar, al menos, que aquí la reciprocidad generalizada de las pretensiones de los sujetos de la acción entre sí ha jugado un papel constitutivo, por ejemplo, en el sentido de que el *summum bonum* desde el principio puede contar con el consenso de todos los afectados», en «¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?», en *Escritos éticos*, cit., p. 29. Sobre la obra de K. O. Apel, véase el libro de Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y Política en K. O. Apel*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1985. En cuanto a J. Habermas, es muy significativa su propuesta de un principio procedimental de universalización de normas mediante el discurso práctico, que sustituiría al imperativo categórico kantiano. El contenido del principio es el siguiente: «Cualquier norma válida tiene que satisfacer la condición de que las consecuencias y subconsecuencias, que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para satisfacer los intereses de cada individuo, puedan ser aceptadas sin coacción por todos los afectados.» Citado por K. O. Apel en «¿Límites de la ética discursiva?», Epílogo al libro de Adela Cortina, p. 250 (trad. de Adela Cortina y Jesús Conill).

¹⁴ G. PATZIG, «Acerca de la fundamentación de las normas de comportamiento social», *op. cit.*, p. 108.

debemos partir de la aceptación de los presupuestos siguientes: que no puede haber sociedad sin algunas reglas morales; que el hombre necesita de la sociedad y, por tanto, de la existencia de normas morales¹⁵; que el hombre es estructuralmente moral¹⁶, ya que tiene que planear su vida, darle sentido, elegir, decidir, actuar, etc., y que la ética trata de conseguir el bienestar, la justicia y la felicidad del hombre¹⁷.

La contestación a la pregunta ¿por qué hemos de actuar moralmente? podría ser que, dado que la consecución de la felicidad, la justicia y el bienestar de la humanidad es un fin importante (se trata del fin de la ética), debemos cooperar en dicha consecución. Y cooperamos cuando actuamos sobre las bases del punto de vista universal o ético, cuando no nos guiamos por el punto de vista personal o egoísta, sino por el que presta igual consideración a los intereses de todos¹⁸. Opino que nos encontramos en una situación adecuada para responder también a la pregunta de por qué hemos de actuar con justicia o por qué tenemos la obligación moral de ser justos, en la medida que apliquemos los requisitos anteriores a un marco más limitado, como es el de la justicia como virtud moral. Una de las formas de ser justos es crear, mantener, apoyar y obedecer a instituciones sociales, jurídicas y políticas justas, que velen por los intereses del punto de vista universal, es decir, del punto de vista que tiene en cuenta los intereses de todos y presta la misma consideración a las necesidades de todos los afectados. En el caso de la obligación moral de obedecer al Derecho justo, existiría y está justificada esta obligación desde el punto de vista ético o universal, ya que los dos criterios combinados que, dentro de mi teoría de la obediencia al Derecho, definen lo que es el Derecho justo, es decir, el criterio de la legitimidad contractual y el criterio de reconocimiento y garantía de los derechos humanos fundamentales como derechos universales, son criterios que prestan atención, de la misma manera, a los intereses de todos.

Como he defendido en mi libro sobre *La obediencia al Derecho*, considero que hay obligación moral, justificada, de obedecer al Derecho justo y a las disposiciones jurídicas justas¹⁹. Uno y otras, para ser consi-

¹⁵ Un lugar importante lo ocupa la educación moral de los individuos y la conexión entre una moral de principios y la moral convencional dentro del desarrollo moral de cada uno. Véase, sobre este punto, R. S. PETERS, *Moral Development and Moral Education*, Londres, 1980. Hay traducción castellana, de Eduardo L. Suárez, en el Fondo de Cultura Económica, México, 1984. Véase, principalmente, el cap. VII de este libro: «El desarrollo moral y el aprendizaje moral», pp. 181 y ss.

¹⁶ Sobre el «hombre amoral», véase el tratamiento que lleva acabo Bernard WILLIAMS, *Morality: An Introduction to Ethics*, 1972. Hay traducción castellana, de Manuel Jiménez Redondo, en Ediciones Cátedra, Madrid, 1982, pp. 17 y ss. Véase también, del mismo autor, *Ethics and the Limits of Philosophy*, op. cit., cap. 10: «Morality, the Peculiar Institution», pp. 174 y ss.

¹⁷ Bernard WILLIAMS, *Introducción a la Ética*, cit., pp. 87 y ss.

¹⁸ Sobre algunos de estos problemas tienen especial interés los capítulos segundo y tercero del libro de Carlos S. NINO, *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1984, pp. 51 y ss. y 79 y ss. Recientemente ha aparecido una segunda edición, con cambios y añadidos, en Ed. Ariel, Barcelona, 1989.

¹⁹ El tema ha sido, y es, objeto de controversia. Con posterioridad a la aparición

derados justos, deben contar con y realizar los dos requisitos combinados, allí mencionados, de origen contractual o democrático (legitimidad de origen) y de respeto a los derechos humanos fundamentales (legitimidad de ejercicio)²⁰.

Hay que destacar que se trata de una obligación moral indirecta y secundaria, derivada de la obligación moral fuerte o primaria que tenemos los seres humanos, como agentes morales que conviven con otros agentes morales, de ser justos. Es, además, una obligación subordinada al cumplimiento «suficiente» de los dos requisitos señalados²¹, no abso-

de mi libro han tratado, entre nosotros, este asunto: Adela CORTINA, «La calidad moral del principio ético de la universalización», en *Sistema*, núm. 77, Madrid, 1987, pp. 111 y ss.; Esperanza GUIÁN, «Razones morales para obedecer al Derecho», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 28, Universidad de Granada, Granada, 1988, pp. 131 y ss.; Felipe GONZÁLEZ VICÉN, «Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones», en *Sistema*, núm. 88, Madrid, enero 1989, pp. 105 y ss. [no creo encontrarme en la situación señalada por el profesor González Vicén cuando escribe: «Sólo autores que no están a la altura de los tiempos pueden todavía evocar la ya casi olvidada teoría del "Estado policía", proveniente del despotismo ilustrado, y que concibe la relación entre el hombre, el Estado y el Derecho como una especie de reciprocidad, por la cual el hombre devuelve en forma de obediencia al Estado y al Derecho su protección y su defensa» (p. 107), ya que, dentro de mi perspectiva, el Estado y el Derecho legitimados según los dos criterios de origen y ejercicio son un Estado y un Derecho que deben realizar y aportar mucho más que la protección y defensa de los ciudadanos; además, el Estado y el Derecho democráticos, ni en sus funciones, ni metas, ni formas de proceder, ni en los límites a su actuación, se parecen al Estado y al Derecho propios de un despotismo ilustrado]; Eusebio FERNÁNDEZ, «La polémica actual sobre la obediencia al Derecho desde una perspectiva kantiana», en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la razón práctica*, Instituto de Filosofía del CSIC, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, pp. 649 y ss.

²⁰ Entre las reseñaciones y referencias al libro *La obediencia al Derecho* pueden consultarse: Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, «Obediencia al Derecho, derecho de resistencia y desobediencia civil», en *ABC Literario*, 17 octubre 1987, p. XII; Marina GASCÓN, «Obediencia al Derecho y legitimidad del poder. A propósito del libro de Eusebio Fernández García "La obediencia al Derecho"», en *Revista Jurídica de Castilla-La Mancha*, núm. 2, diciembre 1987, pp. 281 y ss.; Adela CORTINA, «Sobre "La obediencia al Derecho" de Eusebio Fernández», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva Época, tomo V, Madrid, 1988, pp. 513 y ss., con réplica mía en el mismo número, pp. 523 y ss.; Juan Ramón DE PÁRAMO, «La obediencia al Derecho», en *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 5, Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Complutense, Madrid, 1988-89, pp. 497 y ss.; Sebastián URBINA TORTELLA, *Perspectivas en la Filosofía del Derecho*, Universidad de las Islas Baleares, Palma de Mallorca, 1988, pp. 89 y ss.; Elías DÍAZ, «Legitimidad y justicia: la constitución, zona de mediación», en *Doxa*, núm. 4, Alicante, 1988, pp. 350-351; Javier MUGUERZA, «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)», en *Doxa*, núm. 4, Alicante, 1988, pp. 343 y ss., y Agustín SQUELLA NARDUCCI, *Derecho y moral. ¿Tenemos obligación moral de obedecer al Derecho?*, Edeval, Valparaíso, 1989, pp. 67 y ss.

²¹ Sobre este punto puede verse la reseñación de Juan Ramón DE PÁRAMO a *La obediencia al Derecho*, cit., y el libro de Agustín SQUELLA, *Derecho y moral*, cit., pp. 83 y ss. Escribe Juan Ramón de Páramo, en sus «matizaciones» a mi postura, que se da un «solapamiento contradictorio entre dos teorías sobre la obligación política, la Teoría del Contrato Social y la Teoría del deber natural», y «en segundo lugar, no creo que la tesis del profesor Fernández sirva para sostener que existen obligaciones políticas de carácter general» (pp. 499 y 500). Respecto al primer punto, me parece que no hay ninguna razón especial para que no puedan ser utilizados criterios de legitimidad combinados, siempre y cuando no sean contrarios, y los dos empleados no lo son. En

luta, ni automática, ni general²². Se trata, finalmente, de una obligación moral que tiene más de obligación política que de otra cosa (en el supuesto de que se acepte, como es mi caso, que la obligación política, que se refiere siempre a la respuesta del ciudadano en relación con el ordenamiento jurídico y el sistema político en el que vive, es un tipo de obligación moral²³). En consecuencia, como ha apuntado Francisco Laporta, «de hecho, puede decirse que hoy se acepta cada vez más generalizadamente que no hay *a priori* una obligación de obedecer al Derecho»²⁴.

cuanto a la segunda objeción, tiene plena razón, ya que mantengo, como punto de partida, que no hay obligaciones políticas de carácter general. En lo que estoy radicalmente en desacuerdo con él es cuando escribe: «la teoría del profesor Fernández evita el análisis del problema de la vinculatoriedad del Derecho, ya que la propuesta invita tan sólo a obedecer las normas morales» (p. 497). No creo que ésta sea una interpretación adecuada. Mi propuesta invita también a obedecer las normas jurídicas justificadas moralmente y que no transgreden principios morales de justicia. En definitiva, todo intento de fundamentar la vinculatoriedad del Derecho, si no queremos reducir el ordenamiento jurídico a pura regulación de actos de fuerza, nos lleva irremediablemente a preguntarnos por su justificación moral.

²² Véanse David LYONS, *Ética y Derecho*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986, pp. 205 y ss. (trad. de Montserrat Serra Ramoneda), y W. NELSON, *La justificación de la democracia*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986, pp. 179 y ss. (trad. de María I. Guastavino). Para D. Lyons, «suponer que no tenemos justificación alguna para desobedecer la ley significa que la obligación de acatarla no es tan sólo absoluta, sino completamente general. Si reflexionamos un momento, veremos que ésta es una afirmación extraordinaria» (p. 206). Para W. M. Nelson, «si tenemos una obligación de obedecer a la Ley, será parcialmente en virtud de lo que exigen de nosotros los principios morales» (p. 207).

²³ Véase Jorge MALEM SEÑA, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Ed. Ariel, Barcelona, 1988, caps. 1.º y 2.º. Para este autor, «si el objeto de la obligación política reside en establecer cuáles son las relaciones entre el Estado y sus ciudadanos, el de la obediencia a la ley radica en poder determinar cuándo y en qué circunstancias debe una persona actuar de conformidad con los comportamientos socialmente reglados» (p. 9), y «la respuesta a la pregunta de si se debe o no obedecer la ley es, en mi opinión, afirmativa siempre y cuando su contenido pueda ser moralmente justificado». En mi libro sobre *La obediencia al Derecho* he distinguido entre obligación moral, jurídica y política. Me parece que esta distinción cuenta con razones importantes que la apoyan. Gregorio PECES-BARBA, en su trabajo «Desobediencia civil y objeción de conciencia» (en *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 5, Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Complutense, Madrid, 1988-89, pp. 159 y ss.), tras admitir que «la pregunta ¿por qué hay que obedecer al Derecho? ha sido raíz de toda la reflexión filosófico-jurídica a lo largo de la historia. En torno a la deliberación sobre este tema se plantean los problemas capitales de la convivencia en la sociedad política, de la legitimidad del poder y del Derecho justo», mantiene, en sentido contrario, que no tiene sentido la inclusión del concepto de obligación política como algo diferente del deber moral y la obligación jurídica, pues «la obligación jurídica de obediencia al Derecho, al menos en cuanto a la moralidad legalizada, supone esa obligación moral incorporada al ordenamiento a través de sus contenidos materiales, y no es necesario recurrir al concepto de obligación política. El deber moral de obedecer al Derecho se acota en las razones de moralidad crítica no incorporadas a un sistema jurídico» (p. 161). Invito a mi admirado maestro el profesor Peces-Barba a que relea y reflexione en torno al problema planteado por Sócrates acerca del cumplimiento de su injusta sentencia a muerte, en el Critón, y a que saque las consecuencias oportunas para casos similares en la actualidad.

²⁴ F. LAPORTA, *Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo*, cit., p. 282. Véanse, también, p. 249 y pp. 283 y ss.

Como punto final, me interesa insistir en dos aspectos que me parecen especialmente importantes de todo lo visto hasta el momento: el primero se refiere a la necesidad de tener en cuenta la competencia práctica de la razón humana como guía de la conducta; el segundo, a la idea de que el punto de vista ético o universal exige la superación del relativismo moral.

En cuanto al primero, se trata de rehabilitar y revalorizar el papel que juega la argumentación racional como guía de la conducta²⁵. En el terreno de la conducta moral existen una serie de tareas en las que dicha argumentación puede cumplir un papel de interés, a saber, el examen de los fundamentos de la argumentación ética, la evaluación de los principios morales y la justificación y análisis crítico de los sistemas éticos existentes.

Hans Albert ha elaborado un programa de aplicación de los presupuestos del racionalismo crítico de la ética, que estimo un buen ejemplo de la pertinencia y plausibilidad del primer punto. Hay en él dos cuestiones esenciales para su puesta en marcha. La primera de ellas es la de la presentación de la decisión por la racionalidad como una decisión moral. H. Albert nos dice que la decisión por el racionalismo crítico tiene consecuencias para otros dominios diferentes del de las ciencias empíricas, como es el dominio de la moral. La aceptación de esta determinación implica que la teoría del conocimiento y la filosofía moral no pueden considerarse como disciplinas totalmente separadas, y que entre la ciencia y la ética existen ciertos paralelos de naturaleza metodológica, lo que en ningún caso quiere decir que la ética pueda reducirse a ciencia. «Las teorías científicas y los sistemas éticos —escribe— tienen en cierto modo, ambos, carácter hipotético; no son, pues, considerados y tratados como dogmas, sino como propuestas, en un caso para la interpretación del acontecer empírico y en el otro para la regulación del comportamiento. Estas propuestas tienen que satisfacer determinados criterios para poder ser aceptadas, criterios que en ambos casos no pueden ser tomados de la realidad, sino que han de ser instituidos»²⁶. Los citados criterios posibilitan la revisión de las concepciones científicas y morales a la luz de la experiencia y son racionalmente discutibles y revi-

²⁵ Sobre las pretensiones de validez universal de la racionalidad filosófica, véase K. O. APEL, «El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», en *Escritos éticos*, cit., pp. 9 y ss. Para J. HABERMAS, «todo participante en una práctica argumentativa tiene que suponer pragmáticamente que, en principio, todos cuantos pudieran verse afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad, en la que la única coerción que puede hacerse es la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos», en «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», en *Doxa*, núm. 5, Alicante, 1989, p. 39 (trad. de Manuel Jiménez Redondo).

²⁶ Hans ALBERT, *Ética y metaética. El dilema de la filosofía moral analítica* (traducción del alemán de Manuel Jiménez Redondo e Introducción de Jesús Rodríguez Marín), Cuadernos Teorema, Valencia, 1978, p. 49. Para un análisis del «racionalismo crítico» de K. Popper y H. Albert, véase K. O. APEL, «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en *Escritos éticos*, cit., pp. 128 y ss.

sables ellos mismos. El racionalismo tiene, así, consecuencias prácticas no sólo en el dominio de la ciencia, sino también en el del pensamiento ético y político. Como conclusión de todo ello se derivaría que: «En un determinado sentido puede, pues, considerarse al racionalismo crítico como una concepción de todo punto normativa, ya que no se contenta con analizar, sino que hace propuestas constructivas cuyo objeto es actuar normativamente sobre el comportamiento y hacer posible una crítica. La decisión por la racionalidad, que le sirve de base, es en última instancia una decisión moral de orden superior, que constituye la base de la ciencia y de la ética»²⁷.

La segunda cuestión enuncia que el racionalismo crítico exige que, tanto en el dominio de la ciencia como en el de la moral, todos los sistemas que resulten problemáticos sean revisables. Al mismo tiempo, la comparación entre distintos sistemas éticos posibles hay que basarla en la experiencia, al igual que ocurre con las teorías científicas. Ello significa que los sistemas éticos pueden ser verificados, aunque de distinta manera que en la ciencia. ¿Cuál puede ser este criterio de verificación? La respuesta de Hans Albert es la siguiente: «En cualquiera de los casos, a la hora de fijar un criterio para la verificación de los sistemas éticos habrá que poner en primer plano la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas, hechos, en todos los casos, que son controlables sobre la base de las experiencias humanas»²⁸. En un sentido similar, G. Patzig ha señalado que «toda fundamentación de normas tiene que partir de las necesidades, intereses y deseos reales de las personas, respectivamente, afectadas por ellas. Por ello, los datos obtenidos por las ciencias sociales, es decir, la antropología, la psicología y el psicoanálisis, son indispensables para el teórico de la fundamentación de las normas»²⁹.

El segundo aspecto, recordemos, consistía en la idea de que el punto de vista ético exige la superación del relativismo moral. Creo que la alternativa al relativismo moral no tiene que ser necesariamente el absolutismo moral, sino que puede ser algo parecido a un objetivismo moral abierto a la historia y cuyos principios morales, piénsese en los

²⁷ *Op. cit.*, p. 50. También para Leszek KOLAKOWSKI, otro crítico del racionalismo positivista, el racionalismo no es una tesis, sino una actitud, un valor. «La actitud racionalista —escribe— es la conciencia de que el hombre no puede contar con otra ayuda que no sea la del hombre y de que ningún otro puede tomar su conducción; de que al mismo tiempo tiene derecho sobre todo lo que hay fuera de él y de que nada fuera de él mismo puede obligarlo en nada. El racionalismo afirma, además, que el hombre está referido a su razón como al instrumento fundamental para su orientación», en «El racionalismo como ideología», recogido en *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Monte Avila Editores, Caracas, 1969, p. 308 (trad. de Miguel Mascialino). Véanse también, entre nosotros, Javier MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Ed. Taurus, Madrid, 1977, y Esperanza GUIÑAN, *Razón y pasión en la Ética. Los dilemas de la Ética contemporánea*, Anthropos. Editorial del Hombre, Barcelona, 1986, principalmente pp. 169 y ss.

²⁸ *Op. cit.*, pp. 46 y 47.

²⁹ G. PATZIG, «Acerca de la fundamentación de las normas de comportamiento».

derechos humanos fundamentales, pueden ser establecidos racional e intersubjetivamente como los mejores posibles³⁰.

El profesor Enrique López Castellón, en su trabajo «Supuestos teóricos de los relativismos morales»³¹, ha señalado que uno de los tests para conocer la naturaleza de una teoría ética podría consistir en el examen de su interpretación del hecho de la diversidad moral y que ésta constituye un reto a la teoría ética. El analiza los tres tipos de relativismo: descriptivo, normativo y metaético. En el caso del relativismo descriptivo, «se trata de aceptar, simplemente, la diversidad fáctica de costumbres, prácticas y creencias morales, pudiendo, además, tratar de explicarlas en términos de la naturaleza más general de las culturas y sociedades sometidas a examen»³². A su vez, el relativismo normativo introduce conceptos morales, del tipo correcto o incorrecto, dándoles un significado exclusivamente relativista: «El punto central de la tesis consiste en sostener que la consideración subjetiva de que una acción es correcta constituye una condición suficiente para la corrección de la misma. Casi huelga decir que, desde esta perspectiva, se priva a la moralidad de su esencial dimensión interpersonal y social»³³. Finalmente, «lo característico del relativismo metaético consiste en rechazar la tesis de que más allá del hecho de la diversidad y de la conflictividad morales pueda hallarse un método de razonamiento práctico que permita superar las contradicciones. En suma, lo que aquí se niega es la posibilidad de elaborar una metodología que nos permita fundar objetivamente juicios morales»³⁴.

Parece claro que cuando hablo de superación del relativismo moral me estoy refiriendo al relativismo normativo y al relativismo metaético. A su vez, el punto de vista moral o universal mantendría la tesis contraria a la que sostiene el relativismo metaético, es decir, la de la capacidad de la racionalidad práctica para fundar objetivamente principios y juicios morales³⁵. Por ello estoy de acuerdo con Enrique López Castellón

³⁰ José FERRATER MORA ha escrito que «si es posible (aunque sólo sea un ideal inasequible) la objetividad completa en el conocimiento, y si es posible (como un ideal del mismo género) la objetividad de la formulación de normas reputadas "morales" y en las valoraciones, todo ello es sólo en tanto que se trata de actividades, y resultados de éstas, que aspiran a ser racionales, y que son siempre "naturales"», en *De la materia a la razón*, Alianza Universidad, Madrid, 1979, p. 15. Véanse, también, Otfried HÖFFE, «Deberes y derechos de los hombres: un canje elemental», en *Estudios sobre Teoría del Derecho y la justicia*, Ed. Alfa, Barcelona, 1988, pp. 63 y ss. (trad. de Jorge M. Seña), y Ulrich KLUG, «Intento de una fundamentación filosófica de los derechos humanos (Puntos de partida para una metafísica jurídica crítica)», en *Problemas de la filosofía y de la pragmática del Derecho*, Ed. Alfa, Barcelona, 1989, pp. 15 y ss. (traducción de Jorge M. Seña).

³¹ Enrique LÓPEZ CASTELLÓN, «Supuestos teóricos de los relativismos morales», en *Sistema*, núm. 58, Madrid, enero 1984, pp. 3 y ss.

³² *Op. cit.*, p. 8.

³³ *Op. cit.*, p. 16.

³⁴ *Op. cit.*, p. 20.

³⁵ Sobre el subjetivismo y el escepticismo moral, véanse J. L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, cit., pp. 15 y ss., y John FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, cit., pp. 56 y ss.

cuando apunta que «hoy en día se ha convertido en un lugar común dentro de la literatura especializada el convencimiento de que la debilidad teórica del relativismo cultural le incapacita para servir de fundamento al relativismo ético o normativo y al relativismo metaético»³⁶.

Todo lo anterior no obsta para reconocer que el uso de la razón en la racionalidad práctica sea un uso peculiar, distinguible del uso de la razón que podríamos denominar científica.

Finalmente, cuando me he referido a la elaboración de una fundamentación objetivista de la moral, de un objetivismo moral abierto a la historia y cuyos principios puedan ser fundamentados racionalmente³⁷, como alternativa al relativismo moral, no quiero significar con ello un objetivismo estático y dogmático, sino mediatizado por el contexto histórico y revisable. Presumo también que la fundamentación objetivista de la moral incluye un enfoque intersubjetivista, posibilitado por el hecho de que la moral social o pública se refiere a necesidades, intereses, aspiraciones y derechos humanos que afectan a todos y, por tanto, sus principios rompen los límites de lo subjetivo e intentan su universalización. Por ello, aun no coincidiendo con la perspectiva subjetivista de fundamentación de la moral propuesta por Norbert Hoerster, creo que hay ideas muy aceptables en su intento, algunas de las cuales se exponen en el siguiente texto: «La suposición de valores y normas objetivas independientes del sujeto valorante y accesibles a través de un acto de conocimiento son difícilmente conciliables con una imagen científico-racional del mundo. La manifiesta falta de un método universalmente aceptado para un (supuesto) conocimiento en este ámbito es sólo uno de los problemas que aquí se presentan. En cambio, la concepción de valores y normas como expresión exclusiva de valoraciones y normaciones humanas, es decir, en última instancia, de intereses humanos, puede prescindir de todo postulado metafísico e incorporarse sin fisuras a una teoría empírica del hombre y de la vida humana en sociedad»³⁸.

³⁶ *Op. cit.*, pp. 28 y 29.

³⁷ Estoy de acuerdo con Luis GARCÍA SAN MIGUEL, cuando ha señalado que «desde el punto de vista teórico cabe afirmar que, dentro de ciertos límites, es posible establecer criterios racionales para resolver problemas morales», aunque no suscribiría la frase que él añade de que «cabe hablar de verdad y falsedad, creemos, en este terreno», en *Nota para una crítica de la razón jurídica*, Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1985, p. 164.

³⁸ Norbert HOERSTER, «Ética jurídica sin metafísica», en Ernesto Garzón Valdés (comp.), *Derecho y Filosofía*, Ed. Alfa, Barcelona, 1985, p. 118 (trad. de Carlos de Santiago).

