

ACERCA DE LAS OBLIGACIONES MORALES

Eusebio Fernández

No me caben dudas especiales en torno a la idea de que si hay una obligación moral de obedecer al Derecho justo y a las disposiciones jurídicas justas —y yo creo que existe esa obligación—, ésta no puede ser más que una obligación moral secundaria, indirecta o derivada de la obligación moral de ser justos. Son tan profundas, amplias y complejas las zonas de mediación entre el ciudadano y el ordenamiento jurídico de la comunidad en la que vive, que cierto distanciamiento, aun en el caso de que se llegara a una ideal identificación democrática entre el creador de la norma jurídica y destinatario de ella, está siempre justificado.

Espero que se comprenda que todo lo que sigue, y que es objeto de este trabajo, puede ser interpretado como motivos que refuerzan esa justificación. Creo, además, que he escogido buena compañía para dicho intento, aunque me considero el único responsable de cualquier utilización parcial de los argumentos e ideas expresadas por los amigos citados.

1. *Introducción*

Ludwig Wittgenstein, para quien la moral y la reflexión filosófica sobre la moral ocuparon un lugar muy importante en su vida y obra¹, escribió al final de su *Conferencia sobre ética*:

1. Ver, entre la numerosa bibliografía que avala esta perspectiva, A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, 1974, principalmente cap. 6, y R. Rhees (ed.), *Recuerdos de Wittgenstein*, México, 1989.

Mi sincero propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o de religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzador. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valeroso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría².

La postura de Wittgenstein en torno a la ética, aquí expresada, es difícilmente asumible hoy, ya que no hay ninguna razón especial para imponernos las mismas limitaciones teóricas que él practicó. Si he decidido comenzar el presente escrito con este texto, ello se debe tanto a que su recuerdo es prueba de admiración a una personalidad llena de autenticidad y sensibilidad moral, como a que sirve para reflejar, ayudado por sus pensamientos, la complejidad, pero al mismo tiempo la inevitabilidad, que conlleva el tratar acerca de la moral. Comparto con él la idea de que la ética surge, entre otras cosas, añadiría yo, del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, y de que no puede ser una ciencia. Sin embargo, no creo que tenga razón cuando señala que lo que dice la ética no añade nada a nuestro conocimiento. A lo que entiende él por conocimiento es posible que no; al conocimiento de la naturaleza humana, de sus deseos, esperanzas, grandezas y miserias, pienso que sí. En todo caso, lo que Wittgenstein entiende por la ética y sus objetivos («decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso») es solamente una parte de la ética y de sus contenidos. Finalmente, no creo que la mayor parte de las teorías éticas contemporáneas estén por la tarea de búsqueda y captura de absolutos, sino por cometidos mucho menos exigentes, ya que, como ha escrito la profesora Victoria Camps:

Está claro que 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. La ética no es nada más que la respuesta que pretende dar sentido, dirigir, las varias dimensiones de la existencia, o compensar las muchas insuficiencias y sinsabores que la vida trae consigo. En tanto respuesta, la ética ha de ir, pues, a la zaga de los problemas que van apareciendo e, inevitablemente, ha de contaminarse de las incertidumbres y miserias que ellos plantean³.

2. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, 1989, p. 43. La *Conferencia sobre ética* fue publicada por primera vez en el vol. LXXIV, n. 1, enero de 1965, de *The Philosophical Review*. Según sus editores, la conferencia «fue preparada por Wittgenstein para pronunciarla en Cambridge entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930».

3. V. Camps, *Ética, retórica, política*, Madrid, 1988, p. 9.

2. Moral personal y moral social

Una tesis que me interesa mantener aquí es que está perfectamente justificado el *distinguir la moral personal de la moral social*. Pero esta distinción ha de ser aclarada, puesto que las fronteras entre la moral personal y la moral social no son tan sólidas como una interpretación literal de esa distinción podría hacer ver. Para esa aclaración me voy a valer del argumento de que, e incluyo aquí una nueva tesis, *la moral es originaria y materialmente social, pero es fundamentalmente personal o autónoma*. Que la moral es originariamente social quiere decir que la raíz de la que se nutren los contenidos de la moral es la sociedad y que, por tanto, el aprendizaje de los valores y normas morales es un ejemplo más del aprendizaje de los valores y normas socio-culturales. Además, la moral es social porque gran parte de sus valores y normas van dirigidas al comportamiento del hombre en sociedad, es decir, es doblemente social porque no sólo su origen sino un contenido amplísimo de valores y normas son sociales. Se puede añadir a lo anterior que la moral que va dirigida al comportamiento estrictamente personal es *la moral privada*, mientras que la moral dirigida al comportamiento del hombre con otros hombres es *la moral pública*, de la misma forma que es común distinguir entre el ámbito de la vida privada y el de la vida pública.

Sin embargo, a pesar de ser la moral social por su origen y por sus metas y contenidos, es, al mismo tiempo, fundamentalmente personal o autónoma. Ello quiere decir que el papel personal en la moral es imprescindible y que el lugar que ocupa la conciencia moral autónoma es irremplazable. Aunque la raíz de la moral sea social, no hay algo similar a una imposición de la moral, sino examen, aceptación o rechazo personal de los valores y normas morales. Por tanto, el elemento personal juega un papel ineludible. La conciencia moral de cada uno obra con total libertad y autonomía, tanto si decide observar la moral vigente en su sociedad como si decide poner en cuestión o desdeñar las normas y valores morales establecidos. El que acepta, observa, pone en cuestión o rechaza determinados modelos de conducta moral es el hombre en su más estricta individualidad y, como tal, no puede transferir la responsabilidad de su opción a nadie. La sociedad en la que vivimos conforma nuestra mentalidad, nuestra visión del mundo y nuestro comportamiento moral, pero la relación individuo-sociedad es una relación dinámica, en la que juegan muchos factores que imposibilitan la traducción mecánica de la moral social vigente al comportamiento individual. Creo que ningún filósofo moral español contemporáneo ha tratado con más profundidad y claridad este asunto como el profesor Aranguren. Ya en su libro *Ética y política* señalaba:

La ética, considerada en sí misma, es primariamente personal. Es cada hombre quien, dentro de la situación en que, en cada momento de su vida, se encuentra,

ha de proyectar y decidir lo que va a hacer. Entre las diversas posibilidades que sea capaz de concebir, para salir de esa situación, es él quien ha de elegir. Entre los diversos proyectos de vida que forje como hacederos es él también quien ha de preferir⁴.

El contenido de este texto se mantiene, aunque matizado, años más tarde en su trabajo sobre *La moral social*⁵, donde leemos:

Así pues, si la persona es, en su constitución misma, mucho más social de lo que los párrafos al principio citados [se refiere al párrafo de *Ética y política* aludido por mí] permitían ver, es claro que «su» moral, lo que denominábamos «moral personal», es ya, desde su raíz, se quiera o no, social. Lo que no obsta a la profundidad en la apropiación personal de esos elementos sociales, así como a la puesta en cuestión, en parte o en todo, de la moral vigente, siempre, naturalmente, en el seno mismo de esa sociedad frente a la cual, microsociedad al principio, «heterodoxamente», se producen la tensión, el enfrentamiento y, en su caso, el rechazo, la subversión y hasta la novación o la revolución moral⁶.

En definitiva, los condicionantes psicosociales y culturales de la moral no nos determinan hasta el punto de negar el papel esencial de la conciencia moral individual. La heteronomía social de la moral es un obstáculo, pero sólo un obstáculo, que no eliminación, para y de la autonomía moral. La moral no es exclusivamente autónoma, pero lo es primordial y fundamentalmente. En todo caso, es más autónoma que heterónoma.

Una vez presupuesta, por un lado, la raíz social de la moral y, por otro, su autonomía relativa, pero esencial, queda aún por desarrollar más el aspecto personal, privado e íntimo de la conciencia moral. La distinción que el profesor Aranguren establece entre las tres dimensiones de la moral —moral como estructura, moral como contenido y moral como actitud— y particularmente la tercera de ellas, me parece muy adecuada al respecto. La moral como estructura significa que

el hombre, por «inmoral» que sea en cuanto al contenido de su comportamiento, pueda, en ocasiones, ser, es siempre estructuralmente moral en cuanto que, inexorablemente, le compete el «quehacer» de su vida (incluida la forma, deficiente por donde quiera que se le mire, de dejar que se la hagan los demás). El hombre, personal y socialmente considerado, es el actor, el agente y el autor de su vida: representa un papel —o muchos— con el cual actúa sobre la realidad, siguiendo el hilo de su propia invención⁷.

4. J. L. L. Aranguren, *Ética y política*, Madrid, 1968, cap. 1.

5. Incluido en *Nuestra Sociedad. Introducción a la sociología*, Barcelona, 1980, pp. 443-461.

6. J. L. L. Aranguren, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, 1988, p. 106.

7. *Ibid.*, p. 110.

La moral como contenido manifiesta que tanto el hombre como la sociedad «hacen» su vida de acuerdo con un código moral. Finalmente, la moral como actitud

lo es siempre de exigencia y de autoexigencia, de «sed de justicia», de búsqueda e inquietud, de inconformismo y crítica del código moral vigente que, por perfecto que parezca, es siempre perfectible, y de propuesta, a veces sólo balbuciente, de un orden moral mejor⁸.

El contenido y función que Aranguren atribuye a la moral como actitud encajaría dentro de lo que se ha denominado *moral crítica*.

Más arriba he señalado que hay un segundo sentido de la moral social que no se refiere a su origen o raíz social sino a su contenido: valores y normas morales que rigen el comportamiento social. Pueden ser de varias clases, son numerosísimas y permiten distinguir diversos tipos de moral social, según sean las relaciones sociales que regulen. Así, el propio Aranguren, en el trabajo aquí citado, establece la siguiente división: moral sexual y doméstico-familiar, moral económico-laboral y moral política.

3. *Éticas de la felicidad y éticas de la justicia*

No parece fuera de lugar mantener la idea de que la moral tiene que ver con la felicidad humana y con la justicia en las relaciones humanas. Por tanto, ser moral o comportarse moralmente ayuda a conseguir la felicidad personal y la de nuestros semejantes, a la vez que posibilita el establecimiento de unas estructuras, instituciones y normas sociales, políticas, económicas y jurídicas a la altura de la exigencia de la dignidad humana, es decir, justas. Debo advertir que tanto la consecución de la felicidad como la de la justicia deben tomarse en un sentido plural, abierto y flexible, lejos de su consideración como valores absolutos. A pesar de ello, la profesora Victoria Camps ha señalado, y pienso que acertadamente:

Uno de los rasgos que comparten las teorías éticas contemporáneas es el común convencimiento de que la felicidad y la justicia no son lo mismo⁹.

Nuestra autora se apoya, además, en la obra de tres pensadores contemporáneos: J. Rawls, J. Habermas y A. Heller. Del primero dirá, citando su *Teoría de la Justicia* que distingue entre lo bueno y lo justo, que según J. Rawls, una teoría de la justicia ha de ser deontológica y subordinar el bien a la justicia, y que es bueno que

8. *Ibid.*, p. 111.

9. V. Camps, *Ética, retórica, política*, cit., p. 119.

«los individuos difieran en las concepciones de “lo bueno” (para ellos), pero no deben discrepar respecto a “lo justo”». De J. Habermas, y concretamente de su obra, *Conciencia moral y acción comunicativa*, toma la idea de la diferencia entre las cuestiones morales, «que se pueden decidir de modo fundamentalmente racional bajo el aspecto de la capacidad de universalidad de los intereses o de la justicia» y las cuestiones evaluativas, «que se representan en su aspecto más general como cuestiones de la vida buena (o de la realización de la persona) y que solamente son racionalmente discutibles dentro del horizonte sin problemas de una forma vital históricamente concreta o de un estilo de vida individual». Finalmente, de la obra de Agnes Heller *Beyond Justice*, obtendrá las ideas de que la justicia es insuficiente, de que «una cosa es la felicidad colectiva y otra la felicidad que cada uno busca a su modo y manera» y que para encontrar y realizar la vida buena hay que ir más allá de la justicia.

Me parece que tiene sentido apoyar la distinción no solamente entre las éticas de la felicidad y las éticas de la justicia, sino también entre un ámbito ético que se plantea la felicidad personal y social y un ámbito ético que se propone la justicia. La gran aportación de las éticas de Rawls y de Habermas es la de elaborar un procedimiento de fundamentación racional y universalizable de unos criterios y principios de justicia. El contar con unas «reglas de juego» o normas básicas de justicia, de validez universal —piénsese hoy en el papel de los derechos humanos fundamentales como exigencias mínimas de una sociedad justa— es un paso muy importante en el establecimiento de unas normas para la convivencia social. Además, el hecho de que estas normas básicas de justicia posibiliten que cada uno, en su esfera privada y personal, pueda desarrollar su ideal de vida buena o su concepción de la felicidad es la única manera de garantizar la libertad, la autonomía personal y el pluralismo de opciones vitales.

Sin embargo, tiene razón Agnes Heller cuando propone un más allá de la justicia, puesto que, son sus palabras, «en el mejor mundo socio-político posible, la vida buena depende exclusivamente de la elección existencial y de las elecciones fundamentales del individuo». Considero que, aunque tiene pleno sentido diferenciar el ámbito moral de la felicidad del ámbito moral de la justicia (lo contrario sería eliminar de un plumazo la libertad y el pluralismo y caer en el perfeccionismo estatal o en el puro totalitarismo), la justicia es un valor que precisa de otros como la bondad o la solidaridad para conseguir así la felicidad personal y social. Por tanto, como apunta Victoria Camps:

El bien —la felicidad— y la justicia no son categorías idénticas... Ambas se necesitan entre sí, puesto que la justicia es la base de la vida feliz, y sin ésta, no tiene sentido la preocupación por una vida más justa. La justicia es el ideal que ha de informar las relaciones sociales, política ciudadana, que son, en definiti-

va, relaciones jurídicas. Pero ni las relaciones humanas se limitan a las jurídicas, ni el proyecto social ha de identificarse con los proyectos de los individuos. Es preciso ceder desde ambos extremos para que no se pierda la sociedad ni se pierda el individuo. Y en esa cesión mutua no debe desaparecer ni la noción de justicia ni la noción de felicidad. Por encima del bien regulable, el bien para todos, el bien que ha de garantizar la concordia y la armonía, hay y debe haber un bien no generalizable, que prescinde de la norma porque no nace del pacto, sino de la simpatía, de la compasión, de la benevolencia. Ese bien, distinto de la justicia, se nutre de la amistad y el amor y no busca el orden ni la concordia, sino la felicidad¹⁰.

4. Obligación moral primaria y secundaria. Ética y Derecho

En mi libro sobre *La obediencia al Derecho* se mantiene que «los destinatarios del Derecho son, al mismo tiempo, agentes morales, y que un determinado sistema jurídico puede contar con razones morales a su favor». Su tesis central es:

Hay una obligación moral de obedecer al Derecho justo y a las disposiciones jurídicas justas, derivada de la obligación moral que tienen los hombres de ser justos. Se entenderá que un sistema jurídico es suficientemente justo cuando ha sido elaborado contractualmente y, además, reconoce, respeta y garantiza el ejercicio de los derechos humanos fundamentales¹¹.

Del texto anterior se puede derivar que hay dos tipos de obligaciones morales en juego: una obligación moral primaria, la de ser justos, y otra obligación moral secundaria o derivada de la primera que aquí se especifica en la obediencia al Derecho justo y a las disposiciones jurídicas justas, y que es una forma de mantener y de apoyar instituciones jurídico-políticas justas.

Entre las varias objeciones y críticas al libro aparecidas, hay una de ellas, la de la profesora Adela Cortina¹², que pone en cuestión este punto de mi argumentación.

La distinción, sustentada por mí, entre una obligación moral en sentido fuerte —la verdadera y genuina obligación moral— y una obligación moral derivada —donde se encuadraría la obligación moral de obedecer al Derecho justo y a las disposiciones jurídicas justas— le parece a la profesora Adela Cortina una «distinción inadecuada» y discutible¹³.

Al hacer expresos los argumentos que utiliza para demostrar su negativa a dicha distinción, comienza por señalar las diferencias de

10. *Ibid.*, pp. 128-129.

11. E. Fernández, *La obediencia al Derecho*, Madrid, 1987, p. 21.

12. A. Cortina, «Sobre *La obediencia al Derecho*, de Eusebio Fernández»: *Anuario de Filosofía del Derecho*, Nueva época, t. V (1988) pp. 513 ss.

13. *Ibid.*, pp. 515, n. 7 y 519.

concepciones sobre la moral y el Derecho que sostiene con el profesor Felipe González Vicén. En cuanto al Derecho, y concordando conmigo, le parece una concepción insostenible ya que «no es sólo un instrumento de la clase dominante». Respecto a la moral, y esta idea me parece básica en su argumentación, porque «no considero que su obligatoriedad proceda de los imperativos de una conciencia individual, irrepetible e históricamente situada, extraña al orden social». La concepción de la obligación moral del profesor González Vicén sería, por tanto, también no mantenible, pues, lo mismo que el Derecho puede funcionar como ideología, de la misma forma «la conciencia individual puede estar ideológicamente deformada, egoístamente informada o iluministamente aconsejada». De ahí que piense «con Eusebio Fernández y con otros colegas que es indispensable someter a la conciencia al canon de la universalización para hablar de objetividad». Pero la coincidencia finaliza pronto, porque los citados colegas¹⁴ «conceden demasiado a F. González Vicén al aceptar acríticamente que la fuente de la obligación moral es la conciencia individual, de la que manan imperativos categóricos materiales, que se imponen absolutamente. Esta extraña concepción de la obligación moral —más existencialista, diría yo, que emotivista como quiere Manuel Atienza, por lo que de individualismo a ultranza tiene— es en verdad ajena a la inmensa mayoría de corrientes éticas actuales que pudieran ocuparse del tema». Pues bien, ya que no quiero arriesgarme a malinterpretar las posiciones de mis admirados colegas, y tiempo y sabiduría tienen ellos para responder, sin embargo, sí quiero contestarle a Adela Cortina que también ella cae en la exageración de presuponer una concesión que, efectivamente, implicaría demasiadas cosas y que creo que no se puede realmente deducir de mi postura. A pesar de que tengo una irrefrenable atracción por las morales semi-heroicas, a pesar de que corran tiempos, me parece, de excesivo comunitarismo y eche en falta más individualismo, a pesar de que la defensa de ese individualismo no me importa que lo sea a contra corriente —aunque sea la línea habitual de la mayoría de los profesores de filosofía moral, compañeros de Área académica—, y a pesar de que quizá exagere al pensar que inevitablemente al tratar de moral, querámoslo o no, nos vamos a encontrar con la conciencia individual como el máximo tribunal de aquella, tengo bastantes reparos intelectuales y morales para defender que de esa conciencia individual manen «imperativos categóricos materiales, que se imponen absolutamente». No, el respeto a la conciencia moral individual me lleva a pretender valores, metas y normas más humildes, con mucha insistencia en lo rotundo de sus obligaciones, pero con la suficiente flexibilidad en su aplicación, que evite convertirnos en agentes morales fríos y mecánicos. Y si alguien me responde que esa

14. *Ibid.*, en la nota 16 dice referirse a Elías Díaz, Manuel Atienza y a mí.

flexibilidad es peligrosa e insuficiente, no la cambio por la intransigencia, sino por la reivindicación de un cierto sentimiento religioso de la vida y por la justificación de la necesidad de normas coactivas o jurídicas¹⁵, uno y otras complementarios de la moral en su tarea de regular la convivencia humana.

Ni tan siquiera, añadirá Adela Cortina, en los ámbitos del deontologismo ético es fácil «entender por obligación moral la que brota de una conciencia individual irrepetible». Sería el caso de la ética discursiva, en la que dice ella militar «en algún modo», y para quien «la obligación moral procede de las normas legitimadas a través de un diálogo intersubjetivo»¹⁶. En relación con este punto, creo que se pueden hacer tres objeciones:

a) No es incompatible la conciencia individual como base de las obligaciones morales con el procedimiento de legitimar las normas morales a través de un diálogo intersubjetivo.

b) La ética discursiva y su procedimiento de legitimación intersubjetiva quizá sea el más adecuado para el ámbito social de la moral —la moral política, económica, jurídica, etc.—, pero no creo que sirva de mucho para justificar los valores, normas y obligaciones morales que se limitan al ámbito personal o privado.

Estar de acuerdo en unas reglas básicas de la convivencia humana, universalizables y racionales, no precisa una conformidad similar en nuestras concepciones sobre el sentido de la vida y sobre los valores y normas que han de inspirar una vida virtuosa en el terreno personal.

c) Cuando la ética discursiva proclama que la obligación moral procede de las normas legitimadas a través de un diálogo intersubjetivo, tiene que aceptar que su labor se limita al establecimiento de un criterio de legitimidad de normas que, a su vez, producen obligaciones morales. Sin embargo, deducir de ello que solamente son obligaciones morales las que proceden de esa fuente es reducir excesivamente lo que generalmente se entiende por moral y la conducta humana que es objeto de análisis y valoración moral.

Otro de los argumentos fuertes esgrimidos por la profesora Adela Cortina es el de la distinción entre origen y fundamento. «Porque si bien es cierto —escribe— que el fundamento de la obligación moral no se encuentra en el orden social —y sí el del Derecho—, los contenidos de los deberes morales tienen un origen tan social como los de los deberes jurídicos».

«A mi juicio —prosigue— el origen de distintas legislaciones

15. Para J. Habermas, «Rasgos importantes del Derecho positivo se tornan comprensibles si entendemos el Derecho desde este punto de vista de una compensación de las debilidades de una moral autónoma. Las expectativas de comportamiento jurídicamente institucionalizadas cobran fuerza vinculante mediante su acoplamiento con el poder de sanción estatal», en «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?», *Doxa* 5 (1989) p. 41. Ver también en este número de la revista *Doxa* el trabajo de A. Cortina, «La moral como forma deficiente del Derecho», pp. 69 ss.

16. A. Cortina, «Sobre *La obediencia al Derecho...*», cit., p. 520.

puede ser el mismo en cuanto al contenido, pero difieren por el fundamento de la obligación, que puede encontrarse en la estructura jurídica, en la conciencia moral o en la estructura religiosa»¹⁷. No acierto a comprender el alcance de la idea de que los contenidos de los deberes morales tienen un origen tan social como los de los deberes jurídicos, salvo que con esta expresión se quiera decir, lo que es demasiado evidente, que los deberes morales se crean en una determinada situación social, que tienen que ver con ella y que en gran parte —moral social— afectan, por los contenidos de sus normas, a la vida en sociedad. Parece ser que la diferencia no se encuentra en el origen sino en el fundamento de la obligación. Adela Cortina me achaca que no tengo en cuenta «suficientemente» la distinción entre origen y fundamento de las normas, en dos ocasiones: cuando defiendo con Manuel Atienza que, «en el caso de que coincidan materialmente normas morales y jurídicas, existen razones morales para obedecer a las segundas», y al llevar a cabo la «distinción entre los dos tipos de obligación moral». Respecto a la primera de las ocasiones debo añadir, en mi defensa, que no basta con la coincidencia material o de contenido entre normas morales y jurídicas para hablar de razones morales que avalan la obligación moral de obedecer a las normas jurídicas, sino que se precisa que las normas jurídicas sean asumidas, por la conciencia individual, como si se tratara de normas morales o, utilizando su misma distinción entre origen y fundamento, si se pasa del fundamento jurídico al fundamento moral. Ese paso es el que hace necesaria la distinción entre obligación moral en sentido fuerte o primaria y obligación moral secundaria o derivada. Mientras que la obligación moral primaria nos exige ser justos, la obligación moral de obedecer al Derecho justo nos demanda que creemos, mantengamos, apoyemos y cooperemos en la creación de normas jurídicas e instituciones justas; por eso es una obligación moral secundaria o derivada. En el primer caso nos encontramos directamente con un fin moral: ser justos; en el segundo caso con uno de los medios sociales más adecuados para conseguirlo.

No creo que haya excesiva diferencia entre los pasos que da Adela Cortina y mi argumentación acerca de la obligación moral de obedecer al Derecho justo. Así, coincidimos en ideas básicas expresadas por ella como, por ejemplo, «Moral y derecho serían dos formas de legislación, que no difieren por el contenido de los mandatos, sino por la forma en que obligan», o «La legislación moral... defiende la libertad interna y exige al sujeto moralidad. Su contenido puede ser idéntico al del Derecho, y el origen del mismo es heterónimo, porque el agente lo aprende en la sociedad en que vive. Pero algunas de estas normas aprendidas el sujeto las asume como suyas, como las que él establecería en una sociedad determinada racionalmente, y se siente

17. *Ibid.*, 520.

obligado a cumplirla por su propia humanidad, estamos entonces ante normas morales». Esa asunción de las normas por parte del sujeto es un hecho moral de la conciencia individual, libre y responsable, pero siempre referido a algo —aquí, la norma jurídica— que se encuentra en un plano distinto del acto moral en sí. Por todo lo anterior, me sorprende que la conclusión que ella obtiene sea diferente, a saber: que no es adecuada la distinción entre una obligación moral en sentido fuerte, basada en los imperativos de la conciencia individual y autónoma, y una obligación moral en sentido derivado, fruto de la aceptación individual y en conciencia de una norma de origen heterónimo, que se convierte en moral desde el momento de su aceptación.

El resumen de su objeción y propuesta sería el siguiente: «considero que todas las normas tienen un origen heterónimo y que es autónoma su apropiación formal, que las convierte en tal caso en normas morales». No puedo estar de acuerdo con esta tesis, pues creo que, aun en el caso de que se aceptara que todas las normas tienen un origen heterónimo, si no se hace una distinción por el menor (normas morales) y mayor (normas jurídicas) grado de heteronomía se está confundiendo demasiado el ámbito de la moral y el ámbito del Derecho. Además, la apropiación formal es más autónoma en el caso de la moral que en el caso del Derecho.

En definitiva, y partiendo de la distinción que hace Adela Cortina entre origen y fundamento, mientras que la moral tiene un origen heterónimo y sus contenidos, una vez que son objeto de análisis, reflexión y aceptación, pueden ser de inmediato autónomamente revalidados por el sujeto como algo suyo, el Derecho tiene un origen heterónimo que, aun en el caso de que sus contenidos sean asumidos por el sujeto como obligaciones morales, lo hacen de una forma mediatizada y mucho más distante en el tiempo y en la forma. Creo que conviene mucho que nos despeguemos de la ilusión de pensar que la moral es exclusivamente autónoma, lo mismo que de la creencia errónea, dado un sistema de participación y representación democrática, de que el Derecho es totalmente heterónimo. Pero también es muy oportuno tener en cuenta que la moral tiene un grado de autonomía mayor que el Derecho, y el Derecho mayor heteronomía que la moral¹⁸. En tanto la moral sea relativamente autónoma y el Derecho relativamente heterónimo, tendrá sentido hablar de dos tipos de obligación moral, una directa, la otra derivada. Distinción entre dos tipos de obligaciones morales inspirada en la toma en consideración de interrogantes tan profundos como el que expresa la profesora Adela Cortina al señalar:

18. Cf. L. García San Miguel, *Nota para una crítica de la razón jurídica*, Madrid, 1985, p. 135.

¿Y si sucede que moral y derecho son dos órdenes deontológicos específicamente distintos, a los que caracterizan dos modos distintos de obligación, y entre los que necesariamente tiene que haber discrepancias, aunque sólo sea en virtud del pluralismo moral, de las contradicciones de la democracia, de la no historicidad del contrato, del hecho de que la historia no esté en nuestras manos, del hecho —por decirlo kantianamente— de que el hombre esté hecho de una madera curva?¹⁹.

19. A. Cortina, «Sobre *La obediencia al Derecho...*», cit., pp. 515 y 511.