

EL DERECHO A SER MORAL

Esperanza Guisán

ABSTRACT

The aim of this paper is to show that being moral is rather a *right* than a duty (in opposition to traditional views), that is, something that no one should be deprived of, *morality* meaning here an unquestionable good rather than a charge or a restriction on people's freedom.

From the point of view here defended, morality is understood as maturity, self-development and autonomy. In addition to those features self-esteem and self-respect should be added. Consequently, "A Right to be Moral" means that everybody should be provided with the educational and social background that makes it possible to reach the post-conventional moral level, according to Kohlberg's usage. Social and political changes are needed too, so that nobody should be pressed either by economical or social means to act contrarily to his or her own moral decisions. "A Right to be Moral" means, among other things, a right to enjoy freedom enough for making personal moral judgments and, moreover, freedom to be faithful to one's moral *criteria*.

La tesis que pretendo mantener en este trabajo es un tanto inusitada. Generalmente se trata, con mayor o menor fortuna, de reclamar que los seres humanos están obligados a, o deben, ser *morales*, lo cual intenta justificarse, con mayor o menor acierto, recurriendo a expedientes más o menos toscos, como recompensas, inmediatas, al goce de la buena fama, o la conquista del derecho a la felicidad ultramundana, como en el caso kantiano.

Es decir, se parte comúnmente de un error de bulto como es el de suponer que la moralidad es algo gravoso y penoso que los humanos tienen que soportar por mor de las consecuencias sociales, o en atención al cumplimiento de leyes supuestamente naturales y/o sacrosantas que emanan de deidades diversas.

Por supuesto que, en el sentido laxo de “moralidad”, existen moralidades y morales que no causan sino inconvenientes al ser humano, imponiéndole severas demandas, sacrificios en alguna medida útiles, e incluso inútiles, a la comunidad. En un sentido estricto, sin embargo, cabría preguntarse si merecen el nombre de “moralidades” y “morales” conjuntos cualesquiera de mores, costumbres, usos, vigentes en una sociedad y en un tiempo dados.

Mi propuesta de acuerdo con Warnock (1) y Baier (2) es que, por supuesto, se precisa de determinados requisitos para que un conjunto de normas de convivencia sea *moral*. Por consiguiente, la tesis que postulo referida a que ser moral *no es un deber*, o una sobrecarga que el hombre deba asumir, sino, por el contrario, *un derecho* que todo ser humano consciente debe reclamar, guarda una estrecha relación con el uso que considero correcto de términos como “moralidad” y “moral”.

Por supuesto que no considero, en modo alguno, que obedecer las normas al uso, por el hecho de estar vigentes en una comunidad dada, constituya un derecho, ni siquiera un deber de los seres humanos. Tradicionalmente los *derechos* casi siempre han sido reclamados como exigencias a favor del individuo y en contra de las normas vigentes que solían encorsetar, limitar, y restringir su libertad.

Como los estudios de Piaget y Kohlberg proponen, una moralidad digna de tal nombre requiere el desarrollo y madurez de los individuos, de suerte que no obedezcan a las normas de conducta compulsivamente, sino que libremente se den normas que implican reciprocidad y auto-respeto. Sólo cuando las normas reúnen los requisitos de haber sido elaboradas en la inter-comunicación, en el diálogo, por seres humanos ilustrados, imparciales y libres, nos encontramos con algo que debe ser, en mi opinión, denominado “moralidad” o “moral”, en sentido restringido del término, lo cual implica una valoración positiva de las normas en cuestión.

El *derecho a ser moral* implica que la palabra “moral” es utilizada en dicho sentido restringido del término, no en el sentido laxo habitual que connota cualquier tipo de normas de conducta en vigor, cualquiera que sea su fuente de autoridad y cualquiera que sea el tipo de justificación y génesis de las mismas.

Por lo demás, y antes de seguir adelante, quisiera puntualizar varios y distintos aspectos en los que considero que todo ser humano posee el *derecho inviolable a ser moral*.

- (1) Warnock: *The Object of Morality*, Methuen and Co. London, 1976, 1ª ed. 1971, pág. 149.
- (2) “My main contention is that we could not properly speak of a *moral*ity, as opposed to a system of conventions, customs or laws, until the question of the correctness or incorrectness, truth or falsity, of the rules prevalent in a community is asked, until, in other words, the prevalent rules are subjected to certain test...” (*The Moral Point of View*, Cornell University Press, 1974, 1ª ed. 1958, pag. 174).

1) En primer lugar, considero que todo el mundo tiene derecho a poseer un criterio personal acerca de lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo en sentido moral.

2) Todo el mundo posee, también, el derecho a disponer de los medios adecuados para el desarrollo de su capacidad de discernimiento racional, a fin de comprender en qué consiste la justificación de una norma ética.

3) Todo el mundo posee el derecho a disponer de los medios y bienes necesarios (culturales, materiales y de todo tipo), a fin de poder ajustar su vida real a lo que considera su vida *ideal*, o su ideal de vida.

O lo que es igual:

a) Todo el mundo tiene derecho a no auto-engañarse.

b) Todo el mundo tiene derecho a no tener que recurrir al engaño o al fraude, al crimen, la violencia, etc., para no sufrir vejaciones o perjuicios en el reparto de los bienes culturales y materiales.

4) Todo el mundo tiene derecho a una educación y desarrollo moral.

Por supuesto que toda esta serie de derechos, que podría multiplicarse y expandirse indefinidamente, se derivan de una concepción particular, posiblemente muy cuestionable, de la naturaleza o *condición humana* y el tipo de bienes requeridos para satisfacer sus demandas. No quiero ocultar mis deudas con autores tan diversos como Platón, Kant o Mill, en cuanto consideran al ser humano como necesitado de ejercer su racionalidad práctica, así como actuar virtuosamente con vistas a su auto-estima y auto-satisfacción.

A diferencia de Platón, sin embargo, que se muestra decididamente insensible a los condicionamientos socio-económicos, culturales, etc., que hacen que unos hombres sean filósofos, amantes del Bien, la Belleza y la Verdad, y otros seres sean ambiciosos y avaros, de acuerdo con la tipología platónica (3), deseo hacer hincapié en que el ser moral, conforme con las teorías de la psicología del Desarrollo, requiere una serie de condiciones ineludibles, hasta tal punto que determinado tipo de sociedad, como las rurales, por ejemplo, según los estudios de Kohlberg, no alcanzan jamás sino una moralidad incompleta (4).

O, lo que es igual, y con ello me aparto igualmente de Kant, los seres humanos precisan de medios adecuados a fin de desarrollar su vida moral: *la buena voluntad* no basta para hacer de un campesino un individuo moralmente situado en el nivel post-convencional de Kohlberg. Es cierto que podemos considerar que, dadas las circunstancias, su conducta es todo lo moral que pudiera exigírsele, a nivel subjetivo, pero objetivamente detectamos fallas que acusan carencias de bienes a los que, según los presupuestos de este trabajo, todo individuo, en principio, debiera tener acceso.

(3) Platón, *La República*, 581c.

(4) Kohlberg: "Moral, desarrollo de la", en *Enciclopedia de Ciencias Sociales*, dirigida por David L. Sills, Aguilar, Madrid, 1976, pág. 229.

Sin pretender negar la responsabilidad que cada individuo tiene, dentro de ciertos límites, con respecto a sus actos, considero injusto y exagerado proclamar con Sartre la absoluta "libertad" del ser humano para elegir su tipo de conducta (5). De tener razón Sartre, por supuesto sería redundante postular el derecho a ser moral. Como sería redundante exigir o proclamar el derecho a la libre expresión o la posesión de bienes culturales y materiales, si todo el mundo inevitablemente estuviese abocado a expresarse libremente y a poseer cuanto precisase para su desarrollo físico, mental, moral, etc.

La postulación de un *derecho a ser moral* no implica necesariamente la negación de la libertad humana, sino que la reconoce como precaria y condicionada a la posesión o no posesión de recursos culturales, materiales y de índole diversa.

Otro presupuesto optimista que subyace a esta concepción del *derecho a ser moral* es la que, originariamente y brillantemente expuesta por Platón en *La República*, parte de la idea, suscrita así mismo por Mill, de que nadie, pudiendo elegir, se conformaría con ser un necio satisfecho, sino que preferiría ser un sabio insatisfecho (6), a lo cual habría que añadir enfáticamente la premisa socrática de que sólo por ignorancia es posible dejar de buscar la virtud, lo cual implicaría la tesis que deseo mantener de que nadie, pudiendo, elegiría ser un vicioso feliz, sino que preferiría ser un hombre virtuoso aunque "desdichado", por la razón sagazmente expuesta por Kant de que la auto-estima supone un tipo de satisfacción que puede competir airoosamente con las que se derivan de una vida contraria a la moralidad (7).

Parto del presupuesto, pues, de que la ignorancia, así como una serie de carencias afectivas, psíquicas, etc., hacen a los hombres inmorales, en el sentido restringido en el que "moral" y "moralidad" se utilizan en este trabajo, lo cual no sólo resultaría nocivo para la sociedad en su conjunto, o para la raza humana en general, sino que, lo que es más importante, supondría desde el punto de vista de los intereses de los individuos una merma en sus potencialidades, una carencia importante que imposibilitaría el desarrollo armónico de su psiquismo y el disfrute de los goces derivados de la auto-estima. Dicho en un tono un tanto dramático, de acuerdo con la concepción de la condición humana que aquí se postula, dejar de ser moral, no llegar a serlo, no tener capacidad ni tan siquiera para desear serlo supone el *fracaso total* del ser humano; fracaso que, por definición, no puede ser nunca buscado ni deseado sino a causa de falta de canales de información, de fuentes de ilustración, de desarrollo de capacidades de imparcialidad, *sympatheia*, etc. etc.

Por lo demás, y antes de proseguir, convendrá resaltar, por si pudiera haber lugar a malos entendidos, que el *derecho a ser moral*, implica en ocasiones la desobediencia y la

(5) Véase *L'êre et le néant*, Gallimard, 1970, 1ª ed. 1943, pág. 612.

(6) *J.S. Mill : Utilitarianism*, ed. por S. Gorovitz, The Bobbs-Merrill, Co. Inc., Indianapolis, 1971, pág. 20.

(7) Kant: *Zur Metaphysik der Sitten - Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1956, pág. 85, 245 y 247.

trasgresión de las reglas establecidas, así como un sentirse “más allá del bien y el mal” consagrados por la costumbre o la inercia, así como una denuncia del “malestar en la cultura” opresiva. El *derecho a ser moral* implica una moral prometeica de rebelión contra los dioses despóticos, las fuerzas irracionales no controladas por el hombre, la lucha contra los dogmas establecidos por la Autoridad o la costumbre. El derecho a ser moral es, como se verá en las observaciones que siguen, en cierta medida, la exigencia del *derecho a obrar conforme a la racionalidad*, entendida ésta como fruto exclusivo del intercambio y el diálogo entre los participantes en el discurso humano.

1.- Todo el mundo tiene derecho a poseer un criterio en ética.

Partiendo de la concepción de Piaget, asumo en este trabajo que el hombre puede abandonar el estadio infantil propio de la moral heterónoma para alcanzar una moral autónoma (8). Más aun, no sólo puede y debe hacerlo, sino que desde mi punto de vista mucho más radical, *tiene derecho a hacerlo*, para lo cual precisa vivir en una sociedad donde la presión de la autoridad y las normas establecidas no se hagan sentir hasta el punto que impidan la maduración personal.

Como Hare ha apuntado con atino en *Freedom and Reason*, postular la libertad de decidir en cuestiones éticas no guarda relación alguna con eximir al agente de su responsabilidad moral. Muy por el contrario, la libertad que se reclama como derecho supone, al igual que se mantiene en la obra mencionada de Hare, que el individuo tenga que asumir la trabajosa, pero a mi modo de ver gratificante, tarea de pensar por sí mismo acerca de cuestiones éticas (9). Como Hare ha puntualizado en su obra reciente de 1981, *Moral Thinking*, en realidad la libertad que tenemos como pensadores morales es simplemente la libertad de razonar, es decir, con palabras de Hare, de llevar a cabo valoraciones morales racionales (10).

Ahora bien, las morales al uso, especialmente las de factura religiosa, no se apresuran precisamente a garantizar a cada individuo las condiciones necesarias para que lleve a cabo una elección racional libre. Lo que viene a resultar es que las supuestas autoridades morales están negando el principio desencadenante de la propia Moralidad, la supuesta libertad de elección por parte del agente, como postula la ética kantiana.

Nowell-Smith ha criticado con acritud las éticas de tipo religioso, en este sentido. Crítica que podría hacerse extensible a todo tipo de ética autoritaria, en el sentido de que

(8) K. Piaget: *Le jugement moral chez l'enfant* - Presses Universitaires de France, Paris, versión cast. *El criterio moral en el niño*, Fontanella, Barcelona, 1977, págs. 53 y ss.

Véase también esta idea asumida y desarrollada por Rawls en *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1980, 1ª ed. 1972, cap. VIII, págs. 453 y ss.

(9) Hare: *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1977, 1ª ed. 1963, págs. 2-3.

(10) Hare: *Moral Thinking*, Oxford University Press, 1981, págs. 6-7.

presenta los componentes de deontología, heteronomía y realismo que, siguiendo los criterios de Piaget caracterizan las éticas infantiles. Lo cual pone de relieve la necesidad de abogar por el derecho, tantas veces conculcado, de que todo individuo elabore racional y reflexivamente sus propios criterios éticos (11).

Por otra parte, una serie de autores, entre ellos Simone de Beauvoir, han señalado la dificultad en que se encuentra el hombre para abandonar su infancia moral, confundiendo el mundo de los valores al uso con un mundo de hechos brutos insoslayables. En efecto, si aceptamos el modelo de Kohlberg, comprobaremos fácilmente la dificultad que comporta la adquisición de principios propios que tiene lugar únicamente a un nivel post-conventional, una vez que el individuo puede pasarse sin la aprobación de su grupo, o se ha liberado de una actuación condicionada por el temor al castigo.

Dado que, como Kurt Danziger ha mostrado, la estructura de las relaciones entre el individuo y sus semejantes es esencial para determinar su desarrollo moral, de tal suerte que el hecho de que el niño alcance un nivel propio de una moral autónoma depende no, como suponía Piaget, de liberarse de la autoridad de los mayores y elaborar una moral conjuntamente con sus compañeros de edad, sino de que la estructura de las relaciones entre el niño y los demás (padres, autoridades académicas, compañeros, etc.) sea ya bien de tipo autoritario o democrático (12), resulta patente la necesidad de que se conformen las estructuras sociales y familiares de tal suerte que se le garantice al niño el derecho a adquirir la madurez necesaria para pensar por sí mismo y llegar a elaborar normas de conducta propias, lo cual no supone, por supuesto leyes caprichosas y arbitrarias, ni siquiera normas cargadas de subjetivismo. Si la afirmación de Hare en *Moral Thinking* es cierta, una vez que alcanzamos la madurez necesaria para razonar éticamente, nos atenemos voluntariamente a una serie de reglas que nos llevan a desarrollar nuestra libertad en una dirección única (13).

Lo importante de lo que antecede para la tesis que propongo es que el penoso camino hacia la moralidad post-conventional sólo es posible si el individuo posee los elementos precisos para un desarrollo intelectual y emocional adecuados. Y éstos sólo son alcanzables en una sociedad en la que se garanticen las estructuras adecuadas para que el individuo pueda proseguir en el desarrollo de sus capacidades críticas.

2.- El derecho a discernir y comprender en qué consiste la justificación de una norma ética

Para poder ejercitar el derecho que aquí se defiende se precisa incluir en los *curricula* de los escolares, no universitarios y universitarios por igual, conocimientos de meta-ética

(11) Nowell-Smith: "Morality: Religious and Secular" en *Readings in Contemporary Ethical Theory*, ed. por Kenneth Phahel y Marvin Schiller, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1970, pág. 520.

(12) K. Danziger: *Socialization*, Penguin Books, Middlesex, England, 1976 (1ª ed. 1971), pág. 99

(13) *Op. cit.*, pág. 7.

que generalmente son considerados, erróneamente, como cuestión puramente erudita, o académica, o, a lo sumo, un pasatiempo inofensivo que no incide en los intereses de la colectividad.

Es, sin embargo, desde todo punto imprescindible que todo ser humano sea capaz de argumentar acerca de aquello que más le concierne: la configuración de su propio sistema de valores y la elección de sus normas de vida.

Como quiera que, inevitablemente, el ser humano tiene que *elegir*, o de lo contrario permitir que le impongan un tipo de comportamiento, parece inexcusable el estudio, por árido y penoso que pueda parecer, de la disciplina que se ocupa de examinar la lógica inherente al discurso ético, así como la racionalidad o no racionalidad de que son susceptibles los enunciados éticos, sin olvidar el tipo de *justificación* o argumentación que podría ser aceptable en el discurso práctico.

Por otra parte, y desde el punto de vista que adopto, creo que todo el mundo tiene derecho a saber que es lo que justifica, si hay algo que lo justifique, los deberes morales, y que es lo que hace que un tipo de argumentación sea relevante en ética y qué tipo irrelevante.

Es preciso que los argumentos de los relativismos metodológicos y no metodológicos, así como las posiciones absolutistas, sean matizados. El emotivismo extremo, el no cognoscitivismo exarcebado, al igual que su oponente el absolutismo ético, podrían tener perniciosas consecuencias para el individuo. Las dos primeras opciones, que podrían resumirse en una variante del relativismo metodológico, privarían al individuo del derecho a contar con razones éticas que puedan ayudarle a enfrentarse con los usos, los dogmas, las autoridades establecidas, etc. Se encontraría, por así decirlo, sin *fuerza moral* para hacer frente a supuestos deberes que le son demandados por supuestas autoridades morales.

En este sentido los estragos del no cognoscitivismo contemporáneo no son nada desdeñables, si bien se haya querido minimizar las consecuencias prácticas de las teorías meta-éticas que niegan la posibilidad de dar razones en cuestiones morales. En este sentido, Hudson, por ejemplo, ha querido mantener que el no cognoscitivismo que se plasma en peculiares teorías meta-éticas no niega la moralidad, como pudiera suponerse, sino que, por el contrario, presupone precisamente esa misma moralidad sobre la que versa su discurso (14).

Sin intentar llevar a cabo aquí una crítica demasiado detallada de la defensa efectuada por Hudson de las mencionadas teorías meta-éticas que suponen la negación de la

(14) Véase Hudson: especialmente su defensa al emotivismo, en *Modern Moral Philosophy*, McMillan Press, London, 1970, versión castellana: *La filosofía moral contemporánea*, Alianza Universidad, Madrid, 1974, págs. 134-136.

racionalidad práctica, habrá que poner de manifiesto la evidente confusión y ambigüedad en el uso del término “moralidad” por parte de Hudson. Es innegable, por supuesto, que las teorías no cognoscitivistas no niegan la “moral” como un hecho social, es decir el hecho de que los seres humanos utilizan términos morales y se enzarzan en disputas así mismo morales. En cambio, aspecto que Hudson no parece tener suficientemente en cuenta, lo que sí descartan las teorías no cognoscitivistas es la existencia del *punto de vista moral*, por decirlo utilizando el título del interesante libro de Baier (15). Es decir, no admiten la existencia de la moral y la moralidad en el sentido restringido del término, que implica que existen criterios éticos razonados y racionales que hacen que unas cosas valgan como morales y otras no, con independencias de los usos, costumbres, autoridades, etc..

Cuando en este trabajo se reclama *el derecho a ser moral*, se está solicitando, como ya estará claro al llegar a este punto, el derecho a contar con *criterios* y cánones que sirvan para identificar *el punto de vista moral* y diferenciarlo del punto de vista prudencial, por ejemplo, o de las exigencias pragmáticas, religiosas, estéticas, místicas, etc. etc., frente a las netamente *morales*, en el sentido más restringido del término.

Por lo demás, la postulación de la no existencia de criterios de justificación de las normas éticas deja al individuo totalmente inerte frente a las éticas autoritarias. Nada puede ser objetado racionalmente frente a los códigos morales vigentes por lesivos que resulten para las libertades y los derechos humanos. Si el hombre posee algún derecho, posiblemente el derecho por antonomasia sea este derecho que aquí se reclama: *el derecho a estar racionalmente capacitado para reclamar derechos*.

3.- Todo el mundo posee el derecho a disponer de los medios necesarios para comparar, y dirimir acerca de, códigos y normas morales en conflicto.

Se sigue del derecho anteriormente demandado que todo el mundo, una vez conocidos los criterios que justifican los enunciados morales, deba así mismo disfrutar del derecho a poseer los medios adecuados para poder efectuar comparaciones entre los códigos normativos, y los valores prevaletentes, en sociedades o grupos en conflicto.

Se pretende con esto fomentar la capacidad del individuo para elegir el grupo o grupos, código o códigos en conformidad con los cuales opte, libre y racionalmente, por vivir. Todo lo cual conlleva, por supuesto, una información lo más exhaustiva posible de los principios subyacentes a cada ordenación de valores y normas, así como de las consecuencias que se derivan de la adopción de uno u otro sistema de valores.

Mientras que el derecho defendido en el punto anterior se refería a *la necesidad de contar con una meta-ética* que dé cuenta del punto de vista moral, en el sentido restringido

(15) Baier: *The Moral Point of View*, Cornell University Press, London, 1974, 1ª ed. 1958.

del término “moral”, lo que ahora se reclama es la posibilidad de que cada individuo pueda construir su propia *ética normativa* de acuerdo con los principios que considere adecuados.

No se trata tanto del derecho a crear ex-nihilo un código de valores, o un *metron*, que sirva para medir los códigos existentes, sino de agudizar y ampliar las capacidades críticas a fin de discernir lo que hay de valioso en cada una de las ofertas de la ética normativa, a través de distintas épocas y dentro de distintas corrientes y autores.

El derecho defendido en este apartado presupone calibrar las razones aducidas por los defensores, pongamos por caso, de ética teleológicas y deontológicas por igual, con objeto de derivar de ellas algún tipo de principio o norma que capacite al ser humano para examinar críticamente los valores de la sociedad en que vive, señalar preferencias valorativas, así como poderlas defender con fuerza utilizando los medios racionales a su alcance.

Esta capacitación garantiza, por lo demás, que el individuo pueda superar la situación de indefensión e inseguridad moral en que se encuentra cuando carece de normas y principios claros y explícitos que le ayuden a apoyar las causas que estima justas, lo cual le hace víctima de las presiones sociales, jurídicas, etc. etc., y le impide discernir con claridad los principios que subyacen a los deberes inherentes a los roles que se ve muchas veces abocado a asumir y desempeñar.

Este punto, como puede apreciarse, desarrolla realmente y completa el apartado anterior. Si allí se insistía en que el derecho por antonomasia es el derecho a estar racionalmente capacitado para reclamar derechos, ello debe complementarse con la aseveración de que es, así mismo, imprescindible disfrutar del derecho a tener conocimiento acerca de qué tipo de derechos uno está legitimado a demandar, o, lo que es igual, *qué tipo de derechos puede exigir racionalmente que le sean conferidos.*

Se hace preciso que cada individuo esté capacitado para discernir, por ejemplo, lo que es la libertad como derecho, y lo que podría consistir en formas espúreas de “libertad” que enmascarasen realmente privilegios frente a otros, pongamos por caso. Otro tanto podría decirse respecto a derechos tales como “libertad de expresión”, que debe diferenciarse, a tenor del examen de los propósitos, intenciones y consecuencias de abusos tales como injuriar o difamar a otros, inmiscuirse en asuntos estrictamente privados de los demás, etc. etc.

Este derecho, por supuesto, sólo puede resultar debidamente garantizado si contamos con una *ética normativa* adecuadamente desarrollada que tenga en cuenta intenciones y consecuencias a un tiempo y que, de alguna manera, supere la tensión entre éticas deontológicas y éticas consecuencialistas o teleológicas.

4.- Todo el mundo posee el derecho a actuar conforme a su ideal de vida

Tanto los estudios psicológicos, como la literatura universal dan fe de la sensación de frustración y fracaso, así como la tortura que supone para el ser humano el verse obligado a vivir resignado con un tipo de vida que no considera digna de ser vivida (16).

La secuencia de estadios de Piaget o Kohlberg posiblemente den cuenta debida de lo que acontece a nivel lógico en los procesos del desarrollo del razonamiento moral. Lamentablemente, sin embargo, tal secuencia lógica no tiene, necesariamente, repercusiones prácticas. Así, no es infrecuente que individuos que han adquirido la madurez suficiente para comprender que pueden, deben y tienen derecho a contar con criterios propios, libre y racionalmente asumidos, respecto a las normas y códigos de conducta individual y colectiva, vivan, no obstante, "resignados" dentro de la conformidad con lo establecido, o bien elijan "aprovechar" las ventajas de un aparente conformismo con las costumbres al uso, procurando "beneficiarse" cuando la trasgresión de las normas les procure alguna ventaja sobre los demás.

El atractivo de la figura de Sócrates que sabe que su *daimon*, su voz interior propia, ha de ser escuchada antes que ningún otro tipo de conveniencia (17), se deriva indudablemente del "paraíso moral perdido y añorado" que se contempla con nostalgia por parte de todos los que quisieron ser fieles a sí mismos y se han visto obligados a una vida de renunciaciones morales, simplemente para subsistir, o en atención a presiones sociales, familiares, etc., o a consideraciones no confesables que reportan ventajas inmediatas, materializables, frente a las ventajas a veces menos tangibles que se derivan de la reconciliación entre las diversas tensiones propias, y los propios criterios acerca de lo bueno y de lo malo.

Es evidente, he de reconocer, que esta parte de mi alegato a favor del derecho del ser humano a ser moral, como el resto de mi trabajo, se vincula estrechamente con una concepción particular de la naturaleza humana y los bienes que el hombre precisa para el goce.

En este sentido, en su trabajo *Bentham*, Mill fué un pionero del hedonismo "cualificado", complementando las razones aducidas en el *Utilitarianism* a favor de la *calidad* de los placeres (18).

(16) Estoy pensando aquí, entre otros muchos, en personajes como el Dr. Lydgate espléndidamente caracterizado por G.E. Elliot en *Middlemarch* (Penguin Books, Middlesex, England, 1965, 1ª ed. 1871).

(17) Atractivo que emana de diálogos platónicos varios, entre ellos, de modo singular, *Apología de Sócrates, Critón o del Deber*, etc.

(18) El artículo sobre "Bentham" aparece incluido en la obra preparada por Mary Warnock con el título de: *John Stuart Mill : Utilitarianism*, Collins, Glasgow, 1979, págs. 78 y ss. Véase especialmente pág. 108.

Freud narra en tono dramático como el hombre perseguido por el infortunio se ve acechado desde tres frentes: el propio cuerpo, condenado a la decadencia y la aniquilación, el mundo exterior y las relaciones con otros seres humanos. Ante tal situación, enfrentado con tan varias e inescapables posibilidades de sufrimiento, en opinión de Freud, el ser humano suele rebajar sus pretensiones de felicidad: “No nos asombre –explícita Freud– que el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, de haber sobrevivido al sufrimiento; que, en general, la finalidad de evitar el sufrimiento relegue a segundo plano la de lograr el placer” (19).

De modo paralelo, y con una intención distinta a la freudiana, diríamos que el hombre acechado por un sin fin de presiones familiares, sociales, etc., se ve como “atrapado”, de tal suerte que generalmente se conforma con una vida moral bastante mediocre, procurando simplemente no infringir de modo abierto los principios que gozan de su mayor estima, rebajando sus pretensiones de felicidad y moralidad, que en este contexto suponen una y la misma cosa. Factores tales como el temor al ridículo, el deseo de aprobación, triunfo social, la estimación afectiva, el prestigio social, académico, etc. etc. le inducen, en numerosas ocasiones, a olvidar su *propia estima*. Pero el hombre sabe, sin embargo, que vive auto-engañado, por lo que lucha infructuosamente en la procura de mecanismos de racionalización para lograr la paz imposible consigo mismo.

El derecho al equilibrio psíquico, imposible sin el reajuste de los intereses y deseos dentro de un esquema lógico-moral, se presenta como una exigencia irrenunciable. De lo cual se deriva que la sociedad y las agencias socializadoras y educadoras, tienen la obligación de garantizar que las estructuras de poder y las formas de convivencia no operen en contra de los principios de auto-estima y conciencia de la dignidad propia. El servilismo, la humillación, la subordinación, el acatamiento mecánico e irracional del supuestamente “superior” son *lacras morales y sociales* que no parecen deseables si lo que buscamos es una sociedad que, conforme al diseño de Habermas, haya evolucionado de modo acorde con los presupuestos de Kohlberg para el desarrollo individual (20).

5.- El derecho a la educación moral

De todo lo antedicho se deriva, necesariamente, el derecho a una *educación moral*, entendiéndose el término “educación” en el sentido más amplio posible, que connote no únicamente el entrenamiento en el razonamiento moral realizado en las aulas, sino, a la vez, una política educativa acompañante que garantice que en la escuela y fuera de ella el conjunto de los agentes socializadores trabajen al unísono, a la par que las estructuras socio-

(19) Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, versión cast. *El malestar en la cultura*, Alianza Ed., Madrid, 1978, págs. 20-21.

(20) Habermas: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, versión cast. *La reconstrucción del materialismo Histórico*, Taurus, Madrid, 1981, esp. págs. 160 y ss.

económicas y de poder, con el propósito de lograr dos objetivos que se podrían sintetizar en algunos de los puntos ya adelantados:

a) Todo el mundo debe poder disfrutar del derecho a la auto-estima.

b) Todo el mundo tiene derecho a incrementar su capacidad de "*sympatheia*", de modo que disfrute de los goces que se derivan de los lazos de amistad y solidaridad con la raza humana.

a) Por lo que al derecho a la auto-estima se refiere, quizás nadie lo haya defendido con más ardor y mejores argumentos que I. Kant, aun cuando, erróneamente, en el contexto de su obra parecería tratarse mas bien de un "deber" compulsivo que de un derecho, o un bien, aun cuando hay atisbos de contradicción en las afirmaciones kantianas, como veremos de pasada.

Así, por una parte cuando Kant distingue entre el tipo de sentimientos que se derivan de haber perdido en el juego por azares de la fortuna y los que se generan cuando se gana en el juego a causa de haber hecho trampas, explica que ello da lugar en el primer caso a un enfado simplemente, mientras que el segundo caso se produce un sentimiento de desprecio hacia uno mismo, cuando se compara con la ley moral, de lo cual colige Kant, indebidamente a mi entender, que la moral no consiste en la persecución de la felicidad, ya que ésta bien pudiéramos conseguirla enriqueciendo sin escrúpulos nuestra caja (?), mientras que el sentimiento peculiarmente ético de *indignación moral* con uno mismo deriva de causas totalmente distintas a la de haber fracasado en la consecución del goce (21).

No obstante lo cual, llega Kant a afirmar en páginas posteriores, de modo enardecido:

"Pero ¿es que no hay palabra alguna que señale no un goce como la palabra felicidad, pero sí una satisfacción en la existencia propia, un análogo de la felicidad que tiene que acompañar la conciencia de la virtud?. Sí, y esa palabra es contento de sí mismo" (22).

Parece deducirse de esta última afirmación, pues, que el procurarse la auto-estima *no sólo es un deber*, supuestamente penoso, *sino una fuente profunda de satisfacción*, por lo cual, podríamos colegir, no debiera privarse, consecuentemente, a ningún ser humano del derecho a su disfrute.

Por supuesto que, como Hume ha indicado con sagacidad penetrante, debido a una falla inherente a la condición humana solemos ver únicamente los objetos más próximos, y desestimar los goces y bienes que pudieran procurarnos los más distantes (23). No es de

(21) Véase Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788, I parte, Libro I, Cap. I, part. 8, Teorema IV, Observación II.

Versión castellana de G. Morente, en Porrua, México Pág. 117.

(22) *Ibid.*, I Parte, Libro II, Capi. I, part. II. Versión castellana pág. 173.

(23) Hume: *A Treatise of Human Nature*, Libro III, II Parte, sec. vii, pág. 586.

extrañar, por consiguiente, que, en ausencia de una *educación moral* que nos auxilie en el ejercicio y entrenamiento de razonar y comparar bienes distintos entre sí, muchos seres humanos no lleguen a experimentar, más que de un modo confuso y ambiguo, la necesidad de perseguir el goce, sin embargo intenso y posiblemente más profundo que cualquier otro, derivado de la auto-estima. Por motivos fácilmente comprensibles, dada nuestra psicología, tendemos los humanos a conformarnos con lo más próximo, conocido, inmediato, y accesible, por lo cual se requiere de un *adiestramiento racional práctico* que supla las deficiencias de nuestra incompleta *moral insight*, es decir nuestra precaria capacidad de captación moral, nuestra deficiente facultad “natural” para aprehender los hechos morales.

b) En cuanto al derecho a incrementar la capacidad de *sympatheia*, no se trata de la postulación gratuita de un derecho que nadie pudiera reclamar. Por el contrario, las fuentes de goce que se derivan de la solidaridad entre los seres humanos han sido resaltadas por autores de tendencia tan diversa como anarquistas, spencerianos, utilitaristas, pragmatistas y miembros de la Escuela de Frankfurt, entre otros.

La tarea a llevar a cabo por la educación moral en este sentido ha sido realzada por Dewey, entre otros, al poner de manifiesto que necesidades más o menos primarias como la de “poseer bienes” pueden ser transformadas en vínculos de satisfacción solidaria. Con palabras suyas, podemos “concebir un estado de cosas en que el impulso de propiedad obtendría satisfacción plena al considerar como míos los bienes, justo en la medida en que sean visiblemente administrados a fin de proporcionar un beneficio en el que participe una comunidad corporativa” (24).

Habermas, más recientemente, ha reclamado la posibilidad de una búsqueda de la felicidad que llegue a significar algún día “no ya la acumulación de objetos materiales sobre los que se pueda disponer privadamente, sino la realización de relaciones sociales en las que reine la reciprocidad y la satisfacción no suponga el triunfo de uno sobre las necesidades oprimidas de otro” (25)

Spencer, en términos de ética-ficción vislumbró la posibilidad de un mundo en el que los hombres habiéndose adaptado definitivamente a su condición social encontrasen

Tal vez sean más realistas posiciones como las de Mill o de Malatesta, en el sentido de que ambos autores manifiestan que la posibilidad de que el hombre sea plenamente

(24) Dewey: *Human Nature and Conduct*, 1922, versión castellana: *Naturaleza Humana y Conducta*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pág. 115.

(25) *Op. cit.*, pág. 265.

(26) Spencer: *Data of Ethics* en *The Principles of Ethics*, en *The Works of Herbert Spencer*, Vol. IX, par. 46, ad. final, págs. 128-129.

feliz, cooperando en la promoción de la felicidad humana, depende de la creación de las estructuras adecuadas y la supresión de los obstáculos económicos, sociales y políticos que hasta ahoran han dividido a los hombres haciéndoles trabajar por separado en la defensa de sus intereses particulares (27) (28).

La educación moral tiene, en este sentido, un papel imprescindible que desempeñar que no debe ser infravalorado. Como Perry indica en su obra de 1954 *Realms of Value*, constituye una paradoja permanente del sistema educativo la escasa atención que en él se presta a la educación moral (29).

El reconocimiento al derecho a la educación moral ha encontrado, por lo demás resistencias no sólo en círculos conservadores, que temían que las morales preconizadas por sus dogmas o religiones pudieran quedar en precario una vez que la mente del escolar se habituase a discutir y razonar sobre cuestiones morales, sino que, así mismo, quienes se consideran progresistas han temido, y siguen temiendo, al parecer, que la educación moral no pueda ser, por propia definición de los términos, sino el refuerzo de los valores aceptados por las ideologías imperantes.

En este sentido es interesante la réplica de Perry, al poner de relieve que la educación moral no consiste ni en la transmisión de máximas absolutas ya elaboradas impuestas por la conciencia, la costumbre o la autoridad externa, ni es la simple expresión de *mores* prevalecientes en una nación, etnia, Estado o época histórica particular. La educación moral, tal como Perry la entiende, supone dotar al escolar de los instrumentos adecuados para solucionar sus conflictos individuales y colectivos, garantizando a cada individuo y grupo minoritario el máximo de libertad posible compaginable con la convivencia en común pacífica y fructífera (30).

Desde esta perspectiva, negar el derecho a la educación moral es negar el derecho a desarrollar armónicamente la personalidad de cada individuo, así como su derecho también a participar en una convivencia organizada de acuerdo con principios armónicos de justicia y cooperación.

(27) "Si la asociación voluntaria no impera de modo general sobre la faz de la tierra, ni abraza todas las ramas de la actividad material y moral, es como consecuencia de los obstáculos creados por los gobiernos, de los antagonismos suscitados por la propiedad privada, de la impotencia y del envejecimiento a que la gran mayoría de los hombres se ve reducida por consecuencia del acaparamiento de la riqueza por parte de unos cuantos", Malatesta en "La anarquía", reproducido en *The Anarchists*, ed. por I.L. Horowitz, 1964, versión cast. *Los anarquistas*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, pág. 101.

(28) Mill: *Utilitarianism*, ed. por Samuel Gorowitz, The Bobbs-Merrill Co. Inc., Indianapolis, 1971, págs. 24-25, cap. II del *Utilitarianism*.

(29) Perry: *Realmente of Value*, Greenwood Press, New York, 1968, 1ª ed. 1954, pág. 428;

(30) *Ibid.*, pág. 430.

Quienes consideran que la salud física, psíquica y moral de los individuos y los pueblos es el objetivo prioritario de toda organización social y todo sistema legal, difícilmente podrán dejar de reconocer el derecho que a todos nos asiste de disfrutar de los medios sociales y educacionales apropiados que nos permitan el acceso a la vida moral (en el sentido en que aquí se emplea el término “moral”) en su grado máximo.

O, lo que es igual, el derecho a la educación moral, como medio para disfrutar del derecho a ser morales, habrá de ser reconocido como uno de los derechos fundamentales de los seres humanos. Tal vez, me atrevería a sugerir, el derecho humano por excelencia.

Esperanza GUIBAN
Univ. de Santiago de Compostela