



## PROBLEMAS DE LA MORAL

Mauricio Suárez Crothers \*

**E**n nuestro país se ha hablado mucho últimamente de crisis moral, pero en cambio se ha hablado poco o nada, incluso en medios académicos, de la profunda crisis que afecta, desde hace unos cuantos siglos, a la reflexión sobre la moral en las sociedades occidentales. Tiempo atrás, el 24 de septiembre de 1991, el arzobispo de Santiago puso el primer tema sobre el tapete al publicar una carta pastoral titulada *Moral, juventud y sociedad permisiva*, que tuvo amplia difusión. Dio lugar a muchos comentarios y también a algunas bromas, como la inauguración al mes siguiente de una salsoteca llamada “La crisis moral”. La carta pastoral llamaba la atención de los chilenos sobre el número creciente de transgresiones, en la vida pública y privada, a las normas y valores de “la moral objetiva”, y denunciaba el adormecimiento de las conciencias frente a ellas. “Nuestra sociedad actual –decía el arzobispo– parece encaminarse aceleradamente por la pendiente que conduce a lo que en otros países se ha llamado la ‘sociedad permissiva’”, es decir, hacia una sociedad que permite el divorcio y el aborto, y tolera en todas partes (en el cine, la publicidad, las revistas, etc.) la exhibición –sin fines estéticos– de cuerpos humanos desnudos, las relaciones sexuales pre y extramatrimoniales y también, hasta cierto punto, la deshonestidad en la administración y en los negocios, e incluso altos niveles de delincuencia. Todas estas conductas transgreden los mandamientos de la ley de Dios, razón por la cual –conclufa el arzobispo– “la verdadera y última explicación de este deterioro moral hay que buscarla en el debilitamiento de la fe”.

Resulta comprensible que un llamado de atención de este género tenga gran acogida (al menos pública) en un país donde, según el último Censo Nacional de Población y Vivienda realizado por el INE, el 90% de los entrevistados se declara cristiano (76,9% católicos, 12,4% evangélicos), y no se discute demasiado si realmente Dios es el fundamento de la moral, e incluso si la moral tiene algún fundamento. Desde luego, éste no es el caso en las sociedades secularizadas del primer mundo, que de hecho se vuelven cada vez más permisivas, pero, de manera aún más notoria, tampoco lo es

---

Filósofo, Profesor de la Universidad Nacional Andrés Bello.

(y esto es lo que aquí me importa ante todo) en la filosofía moral de los tiempos modernos.

Como se sabe, la palabra "moderno", referida a un extenso período histórico que, por lo demás, algunos suponen ya periclitado, surgió para indicar la conciencia de una ruptura con la tradición. En todos los campos de la cultura (la ciencia, el arte, la religión, la moral, el derecho, etc.) se realizaron cambios de principio que se ofrecían como novedades radicales. En cuanto a la filosofía, la transformación consistió en la postulación de nuevos fundamentos para todos esos campos, fundamentos que, de diversas maneras, se encontraban en la subjetividad.

La transformación propia de la reflexión sobre la moral fue consecuencia de la crisis en que entró la tradicional fundamentación religiosa de las normas y valores morales. La moral cristiana (así como la moral judía, que la precedió, y la moral islámica, que la siguió) se presenta como un mandato divino. Tiene validez objetiva, es decir, obliga con independencia de los gustos y preferencias de los hombres, sólo si éstos reconocen la existencia de Dios y se comprenden como sus hijos. El mandato (o mandamiento) divino, impreso en los textos sagrados y en la conciencia de cada individuo, exige obediencia. Sin embargo, el hombre, por gozar, como Dios mismo, de libertad, puede desobedecerlo, exponiéndose a la sanción interna de la culpa y a la pérdida del sentido y los fines "objetivos" de su vida. Así, pues, si se aprueba esta manera de ver las cosas, no puede dejar de reconocerse que el arzobispo de Santiago tiene razón al señalar que la desobediencia generalizada o, para usar su expresión, "el deterioro moral", encuentra su explicación última en el debilitamiento de la fe.

En el siglo pasado, Dostoievski acuñó una frase que, de manera negativa, viene a confirmar la relación establecida por este punto de vista entre la existencia de Dios y de la objetividad de la moral. En una de sus famosas novelas (*Los hermanos Karamazov*), cada cierto tiempo hace que diversos personajes se refieran a una doctrina de Iván Karamazov según la cual: "si Dios no existe, todo está permitido". Por supuesto, esta frase ha sido ampliamente aceptada por todos aquellos que consideran indiscutible esa relación. Para no ir demasiado lejos, baste hacer notar que regularmente frecuenta las páginas del suplemento cultural de *El Mercurio*. No se crea, sin embargo, que encuentra acogida sólo entre cristianos, judíos o musulmanes; la han aceptado también, aunque con propósitos diferentes, destacados ateos. Por ejemplo, el Sartre de *El existencialismo es un humanismo* escribió al respecto lo siguiente: "El existencialista piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres (y no dioses)"<sup>1</sup>. Y antes de Sartre, Nietzsche había sacado idéntica consecuencia, apoyándose en la misma convicción. Echemos un vistazo a un conciso pasaje de *Crepúsculo de los ídolos*. Allí se dice: "El

1.- Sur, Buenos Aires, 1947, pág. 32. El paréntesis es mío.





cristianismo es un sistema, una visión de las cosas coherente y total. Si se arranca de él un concepto capital, la fe en Dios, se despedaza con ello también el todo; ya no se tiene entre los dedos una cosa necesaria. El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no puede saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandato; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; tiene verdad tan sólo en el caso de que Dios sea la verdad –depende totalmente de la fe en Dios”<sup>2</sup>. Y todavía antes de Nietzsche, Schopenhauer, en su libro *El fundamento de la moral*, había sostenido que la forma imperativa de la moral, es decir, la concepción de que hay acciones objetivamente mandadas, es absolutamente inseparable de sus presupuestos teológicos. En su opinión, la acción moral (la acción altruista) no es fruto de la libertad, sino de la necesidad, y depende de la existencia en determinados individuos de cierto resorte efectivo (el sentimiento de compasión). Su realización, por tanto, no puede ser exigida a quienes no cuentan con él para nada o insuficientemente. Como ya había visto Kant, no tiene sentido ordenarle a alguien que tenga un sentimiento (de amor a sus enemigos, por ejemplo).

Por cierto, el libro de Schopenhauer era ante todo una crítica a la teoría moral de Kant. Ocurre que el principal filósofo de la ilustración alemana no se contaba entre quienes consideran que Dios es el único fundamento posible de una moral imperativa, consistente en normas absolutas de acción, y por ello no aceptaba que el reconocimiento de estar moralmente obligado a realizar ciertas cosas y a evitar otras, dependiera única y exclusivamente de la fe en Dios. Según él, podemos comportarnos moralmente, independientemente de cuáles sean nuestros sentimientos e inclinaciones, porque no somos simples animales, sino animales dotados de razón, capaces, por consiguiente, de guiar nuestra conducta por principios universales y necesarios. No se le puede ordenar a un hombre que ame a su enemigo, pero puede ordenársele, aunque lo odie, que se comporte bien con él. En otras palabras, no pueden prescribírsese sentimientos, pero sí conductas, a pesar de sus sentimientos, precisamente porque es un ser en el cual la razón puede ser el motivo de sus acciones, y, desde luego, para Kant el deseo de que la razón impere en la vida era una motivación más que suficiente<sup>3</sup>. La razón, y no Dios, era el verdadero fundamento de la moral. La razón, y no Dios, manda lo que debe suceder. Por eso ideó un procedimiento intelectual destinado a deducir nuestros deberes. “Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno –escribió en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*–, bástame preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal?”<sup>4</sup>. Schopenhauer, no obstante, no creía que la razón pudiera tener un poder tan grande sobre nosotros y ridiculizó la pretensión kantiana con una elocuente imagen. “Contar con esto –anotó en *El fundamento de la*

2.- Incursiones de un intempestivo, 5.

3.- Véase en relación a esto la respuesta que, a pie de página (nota 2 del capítulo segundo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), Kant da a la pregunta que el señor Sulzer le hiciera sobre las causas de que las teorías de la virtud, aunque muy convincentes para la razón, sean, sin embargo, tan poco eficaces.

4.- Espasa Calpe, Madrid, 1921, pág. 43.

*moral*— frente al torbellino de las pasiones, equivale a servirse de una jeringa contra un incendio”<sup>5</sup>.

Dejando a un lado las críticas de Schopenhauer, la mención de Kant tiene la virtud de introducirnos a los problemas que permiten hablar de una crisis de la reflexión moral en el mundo moderno. La podemos reconocer no sólo en las controversias, por así decir, profesionales que ha suscitado la decadencia de la fe como principio hegemónico de organización de la vida personal y colectiva, a partir del siglo XVII, sino también en la variedad de criterios de enjuiciamiento esgrimidos cotidianamente por las personas para legitimar ante sí mismas y ante otros posturas frente a problemas tan actuales e inactuales como el divorcio, el comportamiento sexual, el suicidio, el aborto, la eutanasia, etc. Puede decirse que esta variedad de criterios, utilizada con mayor o menor claridad y consecuencia, es la expresión en el tejido social de las diversas teorías morales que han surgido a consecuencia del descentramiento del referente religioso imperante durante toda la edad media. Quienes rechazaron el principio divino se encontraron, hace ya tiempo, ante una seria disyuntiva: o bien se lanzaban a la búsqueda de un nuevo fundamento natural, como hiciera, por ejemplo, Kant, quien, como hemos visto, sin cuestionar mayormente el contenido de la moral heredada, se propuso asentarla en “sus verdaderos principios”; o bien, si consideraban esto imposible, tenían que aceptar, como dice Habermas, “una tarea más ambiciosa: explicar de un modo no intuitivo qué significan verdaderamente nuestros juicios morales al margen de su pretensión manifiesta de validez, y qué funciones cumplen realmente los correspondientes sentimientos”<sup>6</sup>. Dejando a un lado contribuciones aisladas, se advierten en la modernidad tres grandes intentos de proporcionarle a la moral un fundamento no teológico: el emprendido por Kant y sus seguidores (actualmente sobre todo Habermas), que aspiran a demostrar que podemos conocer y poner en práctica por medio de nuestra razón las normas correctas; el emprendido por los utilitaristas (Bentham y compañía), que fundamentan la moral en la natural compasión ante el sufrimiento ajeno y que pretenden juzgar el valor moral de una acción por las consecuencias, placenteras o dolorosas, que acarrea para la mayor cantidad de gente (como se sabe, su ideal es que en una sociedad haya la mayor cantidad posible de placer y la menor cantidad posible de dolor); y el emprendido por los contractualistas hobbesianos, que fundamentan la moral en el natural egoísmo humano, dando por sentado que nos sometemos en la práctica a las normas denominadas morales porque finalmente resultan útiles para nuestra propia conservación y desarrollo, hecho corrientemente demostrado por nuestra tendencia a respetarlas sólo si los demás también lo hacen, de manera que la “voz de la conciencia”, que nos llama a comportarnos bien, no resulta ser otra cosa que la voz de nuestra refinada astucia.

Entre quienes niegan toda posibilidad de fundamentar la moral, tanto teológi-

5.- El libro, Buenos Aires, 1948, pág. 48

6.- “Ética del discurso. Nota sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pág. 73.





ca como naturalmente<sup>7</sup>, tenemos también diversas opiniones. La mayoría de ellos coincide en que los enunciados morales (enunciados de la forma “debes hacer esto y lo otro” o “no debes hacer esto y lo otro”, expresados impersonalmente: son órdenes dirigidas a cualquiera) son completamente infundables por razones lógicas que se remontan, en último término, al dogma positivista de que sólo son fundables los enunciados sobre hechos (“esto es así y así”) y a la tajante distinción correspondiente entre hechos y valores; pero difieren en la respuesta que dan a la cuestión formulada por Habermas: si estos enunciados no expresan nada objetivo, ¿qué significan entonces verdaderamente y qué funciones cumplen realmente los sentimientos a ellos correspondientes?

Son principalmente filósofos analíticos ingleses y estadounidenses los que se han preocupado en el presente siglo de dar estas respuestas. Los emotivistas, ante todo C. L. Stevenson, sostuvieron que los enunciados morales expresan sencillamente las emociones y los deseos de quienes los formulan. Así, por ejemplo, el enunciado impersonal “no debes mentir” puede traducirse por un enunciado del tipo “desearía que nadie mintiera”, de suerte que su valor objetivo es tan nulo como el de cualquier deseo o emoción. Los prescriptivistas, por su parte, argumentan, en concordancia con los emotivistas, pero atendiendo especialmente a las funciones de los enunciados morales, que si bien expresan emociones y preferencias personales, la forma impersonal, en que se enuncian obedece ante todo al propósito de influir eficazmente en otros, de suerte que, por ejemplo, el enunciado “eso está bien” puede traducirse por un enunciado del tipo “lo apruebo; haz lo mismo”. Ni unos ni otros creen que haya auténticas argumentaciones morales que permitan zanjar racionalmente el conflicto producido cuando diferentes personas o grupos aspiran a que las normas propuestas por ellas o ellos sean consideradas por todos legítimamente “buenas” o “justas”; ninguna norma puede recibir semejante confirmación, porque no hay nada que pueda fundamentarlas. Para los enunciados científicos que, por vía de argumentación, pretenden ser fundados como “verdaderos” o “falsos”, existe, al menos en principio, la posibilidad de compararlos con los hechos, que se supone son los mismos para todos, y de mostrar, en consecuencia, su acuerdo o desacuerdo con ellos o, en otras palabras, su “verdad” o “falsedad”. Las normas morales, en cambio, no pueden ser comparadas con nada, y las emociones y propósitos que entrañan no son los mismos en todos. Sólo queda la posibilidad de persuadir, de ser más o menos convincente. R. M. Hare, principal representante del decisionismo, dio una respuesta parcialmente diferente a las dos anteriores. El no niega la posibilidad de una auténtica argumentación moral, pero sólo al interior del terreno limitado por unas decisiones básicas comunes, que ya no son susceptibles de fundamentación.

Alasdair MacIntyre, en su polémico libro *Tras la virtud*, observó que, en el fondo, todos los planteamientos que rechazan de entrada la posibilidad de una fundamen-

---

7.- A veces se cree que la fundamentación teológica es compatible con algún tipo de fundamentación natural, como ocurre con el arzobispo de Santiago que habla tanto de “moral evangélica” como de “moral natural”, así, sin más.

tación objetiva de la moral, son variantes del emotivismo y, a raíz de ello, tiene por emotivistas incluso los planteamientos de autores como Nietzsche y Sartre. Con notable claridad, escribió en dicho libro: "Cuando Nietzsche quiso denunciar la fabricación de los sedicentes juicios morales objetivos como la máscara que utiliza la voluntad de poder de los débiles y esclavos para afirmarse a sí mismos frente a la grandeza aristocrática y arcaica, y cuando Sartre intentó poner en evidencia a la moral racionalista burguesa de la Tercera República como un ejercicio de mala fe por parte de quienes no podían tolerar que se reconocieran sus propias preferencias como única fuente del juicio moral, ambos concedieron sustancialmente lo mismo que el emotivismo afirmaba"<sup>8</sup>.

Parece, por consiguiente, que frente a la moral actualmente, contamos, grosso modo, con tres alternativas. 1) Considerarla inseparable de la religión. 2) Considerarla enraizada en la naturaleza humana. 3) Considerarla ilusoria. Sin embargo, cada una de estas alternativas conlleva dificultades propias para recibir la aprobación general. La alternativa religiosa, por apelar a la fe, no sólo no puede exigirle el cumplimiento de los mandatos divinos a quienes no son creyentes, sino que tiene que demostrar, en cada caso, que su doctrina es superior a la de otras tradiciones que invocan un fundamento de la misma clase. El año pasado, en el suplemento "Artes y Letras" de *El Mercurio*, apareció un interesante artículo del cardenal Ratzinger titulado "La fe cristiana ante el desafío de las culturas", donde precisamente se aborda el problema de la universalidad de la fe cristiana y de la legitimidad o ilegitimidad de las misiones evangelizadoras que ya ha emprendido y seguirá emprendiendo la Iglesia Católica. "Muchos ven la historia de las misiones en el mundo —comenzaba diciendo el prelado— no como la historia de la difusión del amor y de la verdad liberadora, sino más bien como la historia de una alienación y de una violación". Y a continuación reconocía que la labor misionera está justificada sólo si Cristo es la verdad en persona, algo que él mismo se limitaba a dar por supuesto, pues naturalmente es difícil de probar.

Los intentos de fundar la moral en alguna propiedad o característica humana natural se enfrentan diferentes, pero en ningún caso más fáciles. El filósofo Ernst Tugendhat los ha expuesto con claridad en su artículo "La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo". En pocas páginas, pasa revista a los principales problemas internos de las tres teorías morales modernas que considera más importantes: el utilitarismo, el contractualismo y la moral del respeto mutuo. En cada caso, examina la solvencia del fundamento que se atribuye a la moral y evalúa su utilidad como criterio para definir la extensión de nuestras responsabilidades morales. Ninguna teoría resulta completamente satisfactoria. A la pregunta ¿con quiénes tenemos responsabilidades morales (deberes de consideración)?, el utilitarismo responde: con todos los seres que pueden sufrir. Pero de aquí se desprende que tenemos responsabilidades morales con los animales y no con los embriones humanos, ya que éstos no tienen sensibilidad en las primeras semanas. Y así nos encontramos ante la

---

8.- *Tras la virtud*, Editorial crítica, Barcelona, 1987, pág. 38.





paradoja de que esta teoría nos exige de responsabilidad frente a un ser humano y nos la pide frente a los animales, siendo que estamos acostumbrados (por la religión) a suponer que sólo tenemos obligaciones con los primeros. Por otra parte, como la consideración para con los que sufren se funda, según el utilitarismo, en el sentimiento natural de compasión, esta teoría no puede exigir que la tengan quienes no experimentan este sentimiento o lo experimentan mínimamente, demostrándose así incapaz de explicar el carácter de obligación incondicional propio de las normas que consideramos morales. El contractualismo, por otro lado, explica algo mejor el sentimiento o la conciencia de estar obligado a seguir ciertas reglas de conducta, pero como lo hace a base del interés egoísta de cada ser humano, pocos se inclinan a considerar realmente morales obligaciones fundadas de esta manera. Y en cuanto a la extensión de nuestras obligaciones, aunque las restringe a los seres humanos, por fundarlas en un pacto entre personas autónomas, no reconoce ninguna clase de obligación unilateral, como las que suponemos tener con los niños pequeños, o los disminuidos físicos y psíquicos carentes de autonomía, o con las futuras generaciones en lo que toca, por ejemplo, a la conservación del medio ambiente. Kant intentó profundizar esta postura y paliar sus deficiencias, pero para ello tuvo que introducir un concepto de razón que a muchos parece sólo una máscara tras la cual se oculta el viejo Dios cristiano. Intentos más recientes de aclarar la obligación moral, basados en el psicoanálisis y la psicología social, corren el riesgo de revelarse como meros constructos teóricos. Una vez realizado su examen (que aquí he reseñado muy someramente), Tugendhat concluye: “La responsabilidad frente a los niños parece el caso intuitivamente más sencillo de una obligación moral, y, sin embargo, no tenemos ninguna teoría moral que pueda explicarla”<sup>9</sup>.

La reflexión moderna sobre la moral, que ha asumido el reto ilustrado de justificarla mediante algún fundamento natural, prescindiendo del recurso a la tradición histórica o religiosa, se muestra infructuosa. ¿Resta solamente reconocer que no tiene ningún fundamento y aceptar alguna explicación emotivista de su pretensión de objetividad? Sin duda, no pocas personas se inclinan actualmente por esta posibilidad. De hecho, existe una fuerte tendencia, tanto en la vida diaria como en la teoría, a entender la moral como una cuestión de opciones. Algunos perciben esta situación como una amenaza y la califican, con intención crítica, de relativismo o nihilismo moral. Sin embargo, puede vérsela también como una indicación de la necesidad de retomar el punto de vista de la ética antigua. Tugendhat, por ejemplo, lo cree así. Respecto a la naturaleza de este punto de vista y de su diferencia con el punto de vista moderno, escribe en su libro *Problemas de ética*: “La formulación de la pregunta de la ética antigua era qué es aquello que quiero verdaderamente para mí; la de la moderna es: qué es aquello que debo hacer con respecto al otro. Esto no significa naturalmente que los griegos no conociesen esta temática de la ética moderna: tenían, sin embargo, para ella otra denominación: no lo bueno, sino lo bello. Esta temática moral también se

9.- Revista *Isegoría*, Nº 3. año 1991.

plantea por supuesto en la ética antigua, pero de tal manera que está integrada en la pregunta por la verdadera felicidad<sup>10</sup>. Como se sabe, lo central para Platón era no equivocarse al determinar qué va realmente en nuestro beneficio. La moral debía fundarse en nuestro propio interés, pero bien entendido. Y su tesis, que tuvo una vasta posteridad en el mundo antiguo, era que satisfacemos realmente nuestro propio interés sólo cuando nos comportamos moralmente.

La necesidad de volver a un planteamiento de este tipo salta a la vista si tomamos en consideración que hoy muchos individuos, especialmente jóvenes, escuchan con indiferencia e incluso con desagrado tanto las reflexiones como las exhortaciones morales, pues presumen que en ellas se les hará únicamente llamamientos a la abnegación y al desinterés. La moral está para hacer buenos a los hombres, no para hacerlos felices, decía Kant. La reacción que actualmente podemos prever en muchos casos ante un dicho semejante podría formularse con una pregunta del tipo: ¿por qué habría de interesarme, entonces? Especialmente si no se tiene ninguna convicción firme acerca del origen sagrado o sobrenatural de la moral, dar una respuesta satisfactoria a la pregunta por la motivación para someterse a ella se torna verdaderamente urgente, y por eso diversos autores (Tugendhat, Savater) piensan que esto, en último término, es lo que hay que fundamentar, antes que la objetividad de las normas.

Para decirlo en términos de Nietzsche, hay que plantear el problema del valor de la moral y dejar de lado el problema de su objetividad. La cuestión sería si la moral estimula la vida humana o, por el contrario, si la empobrece y degenera<sup>11</sup>. Por lo pronto, poco importa que la respuesta de este autor haya sido francamente negativa y que, en nombre de la plenitud de la existencia terrestre, hiciera todo lo posible por mostrar sus consecuencias nefastas para la vida y por encumbrar nuevas valoraciones, en su opinión, más conformes con los intereses vitales. Lo que me parece crucial es que, con mucha fuerza, hizo notar la necesidad de transformar el debate moral en una época que se caracteriza por el pleito que ha entablado, desde muy diversos ángulos, contra la metafísica.

La disyuntiva entre comportarse moralmente y no comportarse moralmente, en el fondo, es la disyuntiva entre la soledad y la solidaridad. Una persona, en la vida, puede alternar con otros absteniéndose de perjudicarlos y aún ayudándolos en ocasiones, pero si esto responde a un mero cálculo de conveniencia y va acompañado de una íntima indiferencia ante los sentimientos y el destino ajenos, cabe afirmar que se encuentra perfectamente solo. Esta es la situación del que comprende la moralidad como un contrato por conveniencia recíproca. La solidaridad, por el contrario, supone un compromiso con los otros que implica una valoración positiva y, por ende, una aceptación de los sentimientos de culpa e indignación ante los maltratos (de culpa si se es el autor del maltrato, de indignación si se es observador). El contractualista puede

---

10.- Editorial Crítica, Barcelona, 1988, pág. 51.

11.- Véase al respecto *La genealogía de la moral*, Prólogo, números 4, 5 y 6.





prescindir de estos sentimientos. Afirmarlos equivale, en efecto, a comprenderse como parte de una comunidad.

Volviendo a Nietzsche, en su obra hallamos una confirmación decisiva de esta disyuntiva. Según él, los conceptos relevantes para determinar el valor de un hombre y de sus acciones no son los de bondad y maldad, sino los de fuerza y debilidad. La moral es reprochable porque intenta debilitar a los hombres, volverlos no peligrosos, mansos, serviciales, etc. De esta manera, la vida se vuelve más cómoda y segura, pero también más aburrida e insignificante. El bueno busca siempre la conciliación, la nivelación con los demás; el fuerte, en cambio, es un solitario y, lejos de querer nivelarse, afirma su diferencia. Una frase de *La genealogía de la moral* sintetiza este contraste: "Tienden los fuertes a disociarse tanto como los débiles a asociarse"<sup>12</sup>.

La reivindicación de una fortaleza de esta clase se hace en nombre de un valor de la moral tradicional: la sinceridad. Conducido por este valor es que Nietzsche se cree en la obligación de decir que sólo hay fuerza y debilidad, y no bondad y maldad. La sinceridad termina revelando que la opción solidaria es fruto de la menesterosidad y se sostiene mediante mentiras. ¿Pero es cierto eso? ¿Sólo una carencia de vitalidad conduce a ella y no, como creían los antiguos, el afán de realización personal? Me parece que éste es un problema que todavía está pendiente y que es preciso aclarar.

---

12.- Alianza Editorial, Madrid, 1984, tercer tratado, Nº 18.