

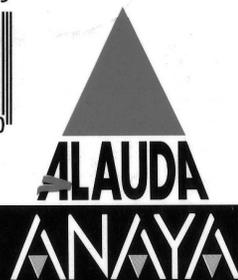
Abrir las páginas de este libro es como empezar a leer "La historia interminable" de Michael Ende, ya que el lector, quiéralo o no, se convierte desde el comienzo en protagonista. Es a él, y no a extrañas personas, a quien sucede lo que su contenido narra; es a él, y no a terceros (políticos, famosos, intelectuales), a quien incumbe salvar el Reino de la Fantasía –el reino moral– o dejar que lo devore la Nada.

ISBN 84-207-6403-5



9 788420 764030

1120107

**ALAUDA**
ANAYA

HACER REFORMA

LA ÉTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL

ADELA CORTINA

**ALAUDA**
ANAYA

Índice

	Pág.
Introducción: Los ciudadanos como protagonistas	9
1. ¿Vale la pena educar moralmente?	15
1. Educación moral como adquisición de hábitos	17
2. Insuficiencia de las habilidades técnicas	19
3. Insuficiencia de las habilidades sociales	22
2. Del vasallaje a la ciudadanía moral	25
1. El vicio de la pasividad: ¿vasallos morales?	27
2. Clientes pasivos del estado del bienestar	30
3. La fórmula mágica del pluralismo moral	35
1. Del monismo al pluralismo moral	37
2. No todas las opiniones son igualmente respetables	41
3. No politeísmo, si no pluralismo	45
4. Éticas de mínimos y éticas de máximos	50
5. La fórmula mágica del pluralismo: exigencias de justicia – invitación a la felicidad	52

© del texto: Adela Cortina, 1994

© de esta edición: GRUPO ANAYA, S. A., 1994 - Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid - Depósito Legal: M. 40.119 - 1994 - ISBN: 84-207-6403-5 - Printed in Spain
Imprime: Vía Gráfica, S. A. - Monza, 6 - Polígono Industrial "Uranga" - Ctra. Fuenlabrada a Móstoles, km 10 - Fuenlabrada (Madrid).

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el Art. 534-bis a) y siguientes del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

4. La moral cívica la harán las personas, o no se hará	61
1. El problema del criterio compartido en una sociedad pluralista	63
2. No existen ni un magisterio ético ni una vanguardia de un partido ético	64
3. Reparto político de papeles en una sociedad democrática	66
4. Un relato de ética-ficción: ¿partidos éticos en una democracia moral?	69
5. No existe un Parlamento ético ni la opinión de la mayoría es la verdad moral: moral, derecho y religión	72
6. Los políticos no son los agentes de moralización en una sociedad pluralista	78
5. Tomarse en serio la construcción de un mundo humano	81
1. De una moral adusta a una moral de la frivolidad	83
2. Convicción racional, no fanatismo	87
3. Autoridad moral, no autoritarismo; respuestas razonadas, no recetas	91
4. Los nuevos oscurantismos: no lo que se dice, sino quién lo dice	93
5. Siete propuestas para construir en serio un mundo humano	96
6. Voluntad de entendimiento	101
1. Unos mínimos ya compartidos	103
2. El contenido de la ética cívica	104
3. Las tres generaciones de derechos humanos	104
4. Los valores-guía	107
5. Una peculiar actitud dialógica: razón comunicativa y razón estratégica. Acuerdo unánime y pacto.	109
6. La dura realidad: es posible y necesario entenderse	114
7. Más allá del etnocentrismo	116

7. Educar en una moral cívica	121
1. Las nuevas tiranías	123
2. El caleidoscopio de las listas de valores: la misión de la filosofía	125
3. La dignidad humana	129
4. Los principios de la justicia	130
5. El compromiso dialógico	132
6. Educar en una moral cívica	134
8. Moral cívica y moral creyente	139
1. Una cuestión urgente en una sociedad pluralista	141
2. Tres tipos de ética: religiosa, laicista, laica	142
3. Pluralismo frente a dogmatismos, respeto frente a intransigencia	144

INTRODUCCIÓN

Los ciudadanos como protagonistas

Cubierto con unas mantas grises para protegerse del frío, oculto en el desván de la escuela, empieza a leer Bastián un extraño libro, robado en la tienda de un extraño librero. Su inquietante título, **La historia interminable**.

El relato es sobrecogedor. La Nada, una fuerza abismal y caótica, está devorando el Reino de Fantasía, el país de los cuentos infantiles, el mundo imaginario de las grandes gestas y las hazañas memorables. A fuerza de realismo y de pragmatismo, a fuerza de positivismo romo, están dejando de soñar los seres humanos y la Nada va engullendo, inexorable, el reino legendario de Fantasía.

Así nos va relatando Michael Ende esa fantástica historia que, precisamente por fantástica, no es sino una fiel descripción de nuestra ramplona realidad.

Por fortuna, todavía nos queda un remedio para evitar la catástrofe total. La Emperatriz Infantil, la Señora del Reino de la Ilusión, ha pedido a Atreyu, el niño guerrero, que viaje hasta los confines de su reino y le traiga a un humano, capaz todavía de seguir soñando, capaz de mantener con vida

el país de los sueños. Y Atreyu, el valeroso guerrero, recorre los caminos del cielo en su dragón volador, buscando un ser humano que salve a su señora y a su reino de las garras implacables de la Nada.

La narración –prosigue Ende la historia– ha llegado a su clímax. Obligado a superar obstáculos sin cuento, Atreyu va a ser sometido a una prueba decisiva: ha de traspasar la Puerta del Espejo Mágico que le devolverá su propia imagen. Pero he aquí que, al intentar traspasarla, no es la imagen de Atreyu, sino la de Bastián la que queda reflejada en el cristal, porque él es el humano invitado a mantener con vida el Reino de Fantasía, él es el llamado a soñar para que no se desvanezca, engullido por la Nada, el país de la ilusión con su Señora de los Deseos, la de los Ojos Dorados.

Y en ese punto del cuento el metarrelato se funde con el relato, y cada lector se sabe retado a asumir el papel de Atreyu, a soñar cuantas quimeras ocurrírsele puedan, a convertirse en protagonista de una historia que, por quedar en manos de cada posible lector, se convierte en una historia interminable. El Reino de Fantasía no tiene confines: no tiene más límites que los que los propios hombres queremos ponerle. La historia de Fantasía no tiene un final: no tiene más término que el que queremos darle.

Como al mundo del sueño le ocurre al **mundo moral**, en realidad tan poco alejado de él: que no tiene más confines, más límites ni más vida que los que cada uno de nosotros, todos nosotros, queremos darle. No tiene por protagonistas héroes legendarios, ni tampoco exclusivamente políticos, famosos de los medios de comunicación, personajes célebres del mundo de la imagen, sino que son sus creadoras cuantas personas –varones y mujeres– se empeñen en la empresa, en el quehacer compartido, de construir en serio un mundo más humano. Un mundo al que no puedan re-

sultarle ajenos, sino muy suyos, ni los requerimientos del sufrimiento, ni las exigencias de la justicia, ni la aspiración a la felicidad.

Si rehusamos ser los protagonistas de esta historia, podemos tener la certeza de que nadie la hará por nosotros, porque nadie puede hacerla. El viejo dicho de la sabiduría popular "nadie es insustituible" se hace una vez más falso, en el caso de la moral cívica: las personas de carne y hueso –los ciudadanos– somos insustituibles en la construcción de nuestro mundo moral, porque los agentes de moralización, los encargados de formular los juicios morales, de incorporarlos y transmitirlos a través de la educación, no son los políticos, ni los personajes del mundo de la imagen, ni los cantantes, ni el clero, ni los intelectuales, sino todas y cada una de las personas que formamos parte de una sociedad. Por eso puede decirse sin temor a errar que la moral de una sociedad civil – la moral cívica–, o la hacemos las "personas de la calle", o no se hará, y se disolverá en la Nada como el Reino de Fantasía.

Tiene, pues, esta moral –por así decirlo– algo de "fuenteovejunesca", porque no son los héroes de su trama los comandadores ni los reyes, que aparecen, como tales, en segundo plano, sino las gentes normales y corrientes. En sus manos –y no en otras– está convertirse realmente en un **pueblo** con ideales, ilusiones y esperanzas, o quedarse en una **masa** amorfa de átomos, que no de individuos, menos aún de personas.

Tiempo ha se viene criticando a las democracias occidentales desde diversos sectores por ser en realidad "democracias de masas" y no "democracias de pueblos", lo cual significa que las componen individuos atomizados, indiferentes a sus conciudadanos, convencidos en último término de que la clave moral de sus sociedades la constituye un **individualismo tolerante**. Desde esta perspectiva, el individuo sería el

centro de la organización social, pero un individuo que, ilustrado él, progresa él, tolera generosamente que otros individuos piensen de forma diferente y no se empeña en imponerles su propios puntos de vista.

Obviamente, tras el espectacular fracaso de ese colectivismo de los países comunistas, que produjo en tales países, entre otras nefastas consecuencias, la eliminación de los individuos concretos, y frente al resurgimiento de la xenofobia y de los fundamentalismos religiosos o laicistas, un individualismo tolerante parece la máxima cota de moralidad que una sociedad puede alcanzar. Sin embargo, una tolerancia que nace del individualismo es más bien indiferencia, como más adelante veremos, y esto explica que sean las nuestras **democracias de masas** y no **democracias de pueblos**; democracias en las que, individuos cada vez más atomizados e indiferentes entre sí, más obsesionados por el afán de consumir, corren el riesgo de dejarse orientar, a la corta, por cualquier cantamañanas que parezca dar la imagen de guía, a la larga, por cualquier ideología fuerte suficientemente apoyada.

Urge, pues, pasar del "**estado de masa**" al "**estado de pueblo**". Pero para eso –y ésta será la tesis central del presente libro– hace falta encarnar vitalmente esa moral por la que las personas nos empeñamos **en serio** en crear **juntos** un mundo más humano, para lo cual no bastará en absoluto un individualismo tolerante, sino que hará falta mucho más. Lo primero, tomar clara conciencia de que somos nosotros los protagonistas de nuestra vida común, los que hemos de elegir entre construir un pueblo o quedar en masa disgregada.

Por eso, abrir las páginas de un libro sobre **Ética de la sociedad civil** es como empezar a leer **La historia interminable** de Michael Ende, ya que el lector, quiéralo o no, se convierte desde el comienzo en protagonista. Es a él, y no a extrañas personas, a quien sucede lo que su contenido na-

rra, es a él, y no a terceros (políticos, famosos, intelectuales), a quien incumbe salvar el Reino de Fantasía –el reino moral– o dejar que lo devore la Nada.

Conviene, pues, desde el comienzo de la lectura poner el respaldo de la silla en posición vertical, plegar las mesitas –como dice la azafata antes de despegar los aviones– y saber que vamos a tener que enfrentarnos juntos a los peligros que se nos avecinen.

Que el lector fume o no durante el vuelo, incluso que fume en los lavabos, es cosa totalmente suya, porque ya resulta un poco cargante esa obsesión de encerrar a los fumadores en reservas, como las de los indios norteamericanos: asientos para fumadores, habitaciones para fumadores, cementerios para fumadores. Sólo nos faltaría escribir libros para fumadores y para no fumadores.

Conste que quien esto escribe dejó de fumar hace años y no le afectan directamente las virulentas campañas dirigidas contra los fumadores, pero resulta deprimente esta paupérrima reducción de la moral civil a minucias como la manía "anti-fumador" y similares, que son propias de un primer mundo histérico ya de puro envejecimiento. Los problemas morales, los hondos problemas morales son muy otros, y a enfrentar algunos de ellos queremos dedicar este libro. Aunque, como es lógico, irán surgiendo espontáneamente al hilo de la exposición, vamos a ordenarlos fundamentalmente alrededor de cuatro cuestiones:

1) ¿Quién está legitimado en una sociedad pluralista para enjuiciar en qué consiste ese mundo más humano al que urge aspirar?

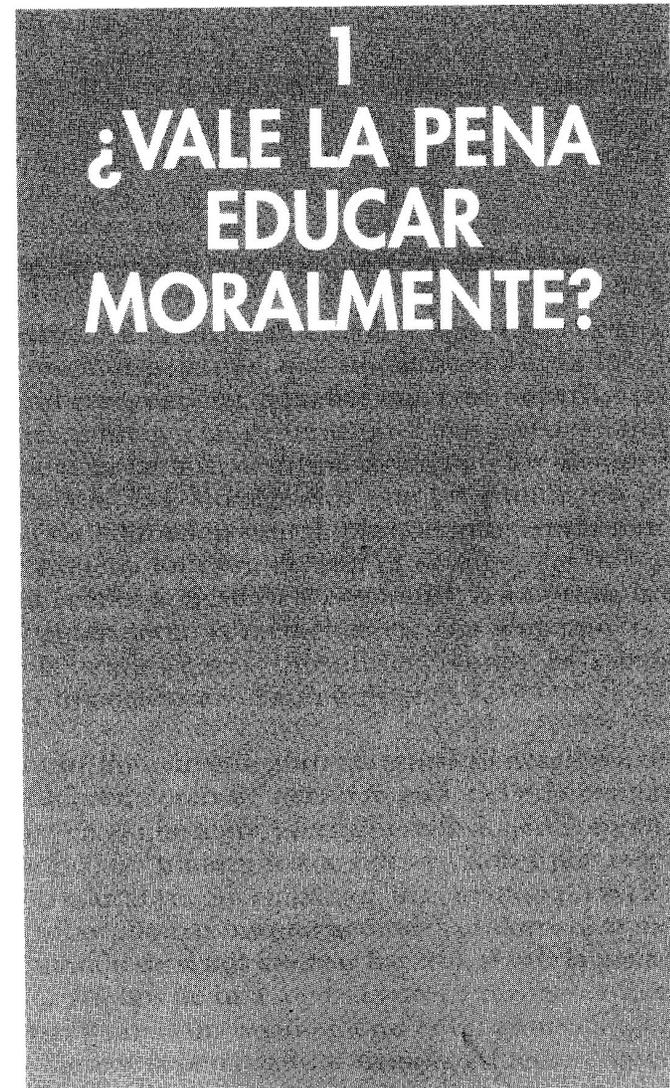
2) ¿Es posible encontrar respuestas comunes a todos los ciudadanos de una sociedad pluralista, en las que sea preciso educar?

3) En el caso de que la anterior respuesta fuera afirmativa, ¿cuál sería ese contenido compartido que debe transmitirse a través de la educación?

4) Y por último, ¿es posible conciliar las aportaciones de una moral cívica, propia de una sociedad pluralista, con las de una moral creyente?

Para intentar responder a estas preguntas adoptaremos una perspectiva fundamentalmente ética, entendiendo por "ética" "filosofía moral"; lo cual comporta una serie de compromisos racionales a los que no renunciamos, sino que desde el comienzo aceptamos con gusto.

Recordemos que la filosofía no sólo tiene por objeto reflexionar sobre el arte (estética), la religión (filosofía de la religión), las ciencias y las tecnologías (filosofía de la ciencia y la tecnología), la política (filosofía política) o el derecho (filosofía del derecho), sino también sobre la moral, en cuyo caso recibe el nombre de filosofía moral o ética. Y una de las misiones de la ética consiste hoy en intentar aclarar en qué consiste ese fenómeno de la **moral cívica**, que no es una **moral individual** ni tampoco una **moral religiosa**, no depende de una determinada **ideología política** ni se deja reducir al **derecho**, y, sin embargo, resulta imprescindible para construir una sociedad, cuando menos, **justa**. De ella nos ocupamos, pues, en los capítulos que siguen.



1. Educación moral como adquisición de hábitos

Construir una sociedad civil con vigor ético exige, como elemento indispensable, que aquellos valores en los que esa sociedad cree, es decir, aquellos que cree deberían realizarse, se transmitan a las generaciones más jóvenes a través de la escuela, la familia, el grupo de edad o los medios de comunicación. Esto no significa que los adultos no precisemos ya de educación moral, porque lo tenemos todo muy claro, y buena muestra de ello es el auge que hoy está teniendo la ética aplicada a la economía, la empresa, la ecología, la enfermería, la medicina, etc. Sin embargo, la infancia y la adolescencia constituyen, como es sabido, un momento nuclear en el aprendizaje.

Por eso, aunque este libro no estuviera dirigido ante todo a educadores, como de hecho lo está, debería contener un capítulo en el que autor y lectores reflexionen conjuntamente sobre cómo transmitir actitudes y valores por medio del proceso educativo. Sin embargo, una cuestión previa a la pregunta sobre cómo transmitir actitudes y valores es la modestísima cuestión de **si nos interesa hacerlo, si vale la pena hacerlo**, si los adultos de una sociedad creen realmente que dejar a jóvenes y niños un legado moral es un asunto importante, al que merece la pena dedicar tiempo, esfuerzo y dinero¹.

¹ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap 13: "Moral dialógica y educación democrática".

Como es bien sabido, la pregunta clásica en Grecia, cuando se hablaba de moral, era si la virtud puede enseñarse, porque es fácil entender que los conocimientos teóricos pueden transmitirse y también que puede explicarse cómo se maneja un determinado artefacto, pero ¿es posible enseñar a alguien a ser justo, honrado, bueno, o aquí lo fundamental es que él quiera serlo? ¿No es cierto que no puede enseñarse a nadie a querer ser bueno?

Es verdad que en nuestros días los términos "virtud" y "vicio" no tienen muy buena prensa, tal vez por excesos del pasado; hasta el punto de que decir a una persona que es "un dechado de virtudes" ya no es alabarle, sino más bien insultarle o, lo que es peor, tomarle a chacota. Sin embargo, en los orígenes de la ética occidental la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud era clave, entre otras razones, porque se entendía con buen acuerdo que los seres humanos se especifican, frente a otros, por tener la capacidad de modelar el carácter con el que nacen.

Si otros seres nacen con una formas de conducta clausuradas, guiadas por los instintos, los seres humanos tendríamos la capacidad, a diferencia de ellos, de ir adquiriendo un segundo carácter, una "segunda naturaleza". Y este cambio se iría tejiendo tratando de adquirir hábitos buenos (virtudes) y evitando los malos (vicios), de modo que el espacio de la ética sería el que conduce desde el carácter con el que nacemos al que vamos adquiriendo, al que nos interesa adquirir porque –como diría Xavier Zubiri– nos "acondiciona" mejor para vivir bien. Por eso la pregunta sobre si es posible enseñar y aprender la virtud, sobre si es posible enseñar y aprender a forjarse un buen carácter, era la pregunta central de la ética.

Así lo ha visto también con buen tino una tradición hispánica de filosofía moral que, partiendo cuando menos de Ortega y a través de Xavier Zubiri, es recogida por José Luis

Aranguren². También ellos entienden la ética como forja del carácter, como la paulatina apropiación de una segunda naturaleza, que tenemos que ir haciendo inteligentemente si queremos vivir mejor. Ciertamente que autores anglosajones, como Alasdair MacIntyre, intentan rehabilitar hoy en día la moral de las virtudes, porque entienden acertadamente que la Modernidad ha incidido en exceso en la importancia de los deberes y las normas para la moral y ha descuidado el papel de las virtudes³; sin embargo, la tradición hispana a la que me refiero recordó bastante tiempo antes que la moral trata, no tanto de la obediencia a deberes, como de la adquisición de un carácter que nos posibilite vivir mejor.

Ahora bien, las sugerencias de los filósofos morales, por acertadas que sean, no pueden hacernos olvidar el punto de que partimos, porque –como diría Aranguren– una cosa es la "moral pensada" (la filosofía moral o ética), otra, la "moral vivida", la moral pura y dura que viven los ciudadanos corrientes y molientes. ¿Les preocupa realmente a esos ciudadanos si la virtud puede enseñarse, o más bien no creen siquiera que valga la pena hacerlo, porque para "acondicionarse" –como diría Zubiri– al medio social cualquier cosa es más útil que vivir moralmente? ¿Cómo tratar de enseñar a un niño que debe intentar ser autónomo, que debe intentar respetar a los demás, e incluso ser solidario –se preguntan buen número de educadores–, si después "sale a la vida" y se encuentra con que al autónomo, respetuoso y solidario le corren a gorrazos?

2. Insuficiencia de las habilidades técnicas

Para averiguar cuál sea la respuesta adecuada a estas preguntas no parece que el medio más oportuno consista precisamente en pasar una encuesta. Y, si no, recordemos el céle-

² José Luis L. Aranguren, *Ética*, en *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1994.

³ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987; C. Thiebaut, "Virtud", en A. Cortina (comp.), *Diez palabras clave en ética*, VD, Estella, 1994.

bre chiste. Pregunta una persona a otra por la calle: "usted se dejaría corromper?". Y contesta el interpelado: "si es una encuesta, rotundamente no; si es una proposición, hablemos". ¿Quién va a contestar abiertamente, al menos entre la población adulta (padres, maestros, políticos), que eso de la moral le parece simplemente una monserga y que ya va siendo hora de que dejemos de perder el tiempo con temas tan necios? En definitiva, parece que eso de apreciar un ligero barniz moral hace civilizado, mientras que el rotundo desprecio es propio de salvajes o de superhombres; especie ésta última que nadie sabe muy bien en qué consiste.

Por eso un buen medio para conocer el grado de aprecio que una sociedad tiene por lo moral consiste en observar el interés que se toma por transmitirla en la educación, y en este punto, creo, los espíritus se dividen. Un sector bien amplio de la población entiende que lo mejor que puede hacerse por jóvenes y niños es enseñarles habilidades, sean técnicas, sean sociales.

Por "**habilidades técnicas**"entienden las asignaturas de ciencias en general, muy especialmente las matemáticas, y los idiomas. Que el niño saque buenas notas en matemáticas es, al parecer, definitivo. Las humanidades por el contrario, suelen quedar relegadas a ese amplio cajón de sastre de las "marías", en el que existe una gradación si duda, pero siempre dentro del despreciable género "maría".

La verdad sea dicha, en este país tampoco los niños aprenden bien las habilidades técnicas, sino que, una vez acabado el bachillerato o formación profesional, entonces empiezan a hacer toda suerte de cursos y cursitos, a poder ser en el extranjero; cosa que, como es obvio, unos pueden costearse y otros no. Hecho por el cual bueno sería que todos aprendieran bien en la escuela las bases de esas habilidades, a ver si por fin tenemos productos "competitivos", que tampoco nos sobrarían precisamente. Conocimiento y responsabilidad en

los trabajos técnicos son sin duda artículos de primera necesidad en nuestras sociedades y ambos deben transmitirse en la educación, de forma también responsable, pero esto no significa en absoluto que las humanidades estén de más.

Un individuo, que sólo domina habilidades técnicas y carece de la humanidad suficiente como para saber situarse en la historia, como para apreciar la creación artística, como para reflexionar sobre su vida personal y social, como para asumirla desde dentro con coraje, es, por decirlo con Ortega, ese "hombre masa", totalmente incapaz de diseñar proyectos de futuro, y que siempre corre el riesgo de dejarse domesticar por cualquiera que le someta con una ideología fuerte⁴. Y, por otra parte, habrá perdido la posibilidad de gozar de la lectura, la música, las artes plásticas y todas esas creaciones propias del **homo sapiens**, más que del **homo faber**.

Modestamente tengo que decir, desde mi experiencia, que lo que más he utilizado para vivir de la educación recibida han sido las humanidades, y no sólo porque me han ayudado a conocer los entresijos de una cultura desde la que he podido ir comprendiendo parcialmente otras, sino porque saber hablar y escribir con cierta corrección y fluidez, saber expresar las propias ideas, es una de las formas esenciales de poseerse a sí mismo. Y si es verdad que la salud puede caracterizarse, como se viene diciendo en los últimos tiempos, como capacidad para apropiarse del propio cuerpo y dirigirse a sí mismo, en vez de necesitar constantemente que otros me lleven y traigan, enseñar a los niños a ser dueños de sí mismos, a expresar su pensamiento verbalmente y por escrito, es una cuestión de salud. Por eso deberíamos plantearnos como un auténtico problema social la pérdida de cultura humanista que están experimentando las nuevas generaciones, incluso como un problema sanitario.

⁴ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, Revista de Occidente, IV, Madrid, 1966 (6ª ed.), pp. 113-312.

Cierto que dominan con mucha mayor soltura que nosotros el mundo de las máquinas, pero el pensamiento sigue ligado al mundo del lenguaje ordinario: al mundo de la palabra escrita como reflexión filosófica o como creación artística. No basta la imagen, no basta la palabra pasivamente percibida, sentado en la butaca ante al aparato de televisión, hace falta leer las palabras, verlas articularse de mil maneras creativas en la obra escrita.

Y, sin embargo, buena parte de los adultos relacionados con el proceso educativo, y muy especialmente los padres, da en pensar que lo mejor que puede transmitirse a un niño son **habilidades técnicas**, siempre que se complemente la formación con el aprendizaje de **habilidades sociales**.

3. Insuficiencia de las habilidades sociales

Ciertamente, esto de las habilidades sociales se nombra poco en los medios escolares, tal vez porque no es muy elegante decir abiertamente que lo mejor que puede aprender un niño es a relacionarse en la escuela con los que están mejor situados, con aquellos que tienen aspecto de poder ayudarle a promocionarse, ya desde pequeño, y sobre todo en el futuro. Del mismo modo que debe aprender, en este terreno de las estrategias sociales, a no mezclarse jamás con los relegados por el resto de sus compañeros, a no mezclarse jamás con los marginados y perdedores⁵.

Porque, queramos reconocerlo o no, para los educadores, sobre todo para los padres, es un capítulo trascendental en la formación del niño aquel en el que aprende a catalogar a todos sus compañeros desde la perspectiva de sus posibilidades sociales. Al lado de esta taxonomía social, en la que quedan claramente etiquetados todos los compañeros

⁵ A. Cortina, *La moral del camaleón*, cap. 8: "Amicus Plato".

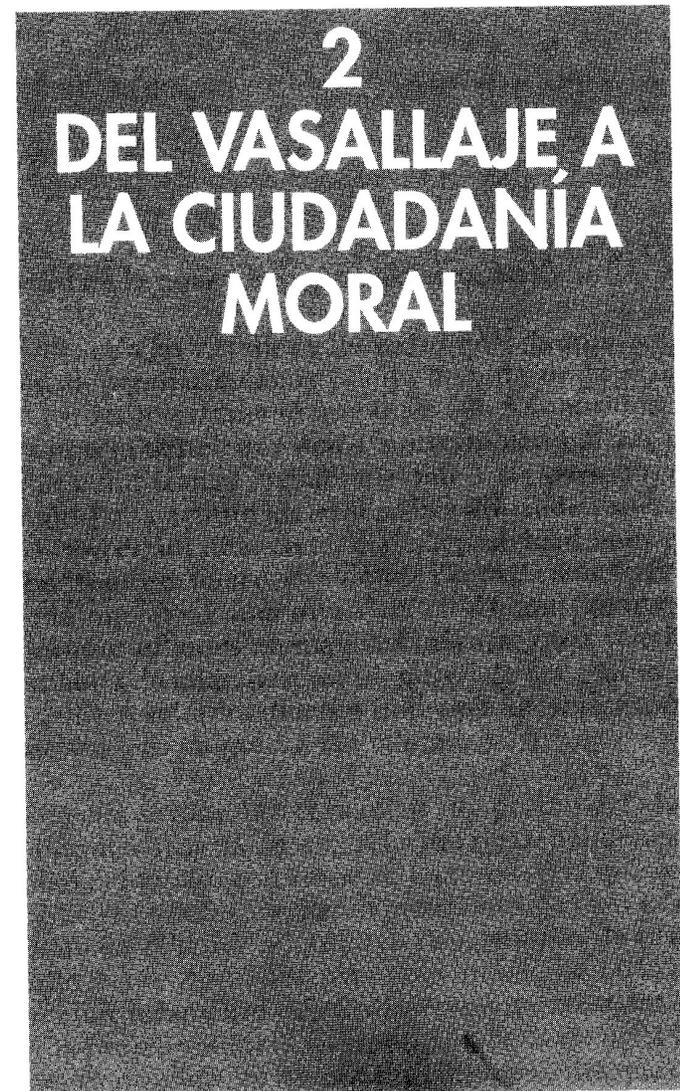
desde las perspectivas de apoyo social que parecen ofrecer, las taxonomías de ciencias naturales son una auténtica nádería, por mucho que se estudien en una asignatura de ciencias. Porque aprender a discernir desde la más tierna infancia quiénes son los leprosos sociales, a los que no hay que acercarse, y quiénes los posibles triunfadores, es asignatura tan trascendental, que sacando en ella matrícula de honor tiene el tierno infante asegurado el éxito futuro, aunque suspenda todas las demás, tanto de ciencias como de humanidades, tanto las trascendentales como las marías.

Es, pues, tiempo oportuno –creo yo– de emprender una reflexión social en voz alta y preguntarse si nos interesa vivir moralmente como sociedad y, por lo tanto, si nos importa de verdad transmitir a los niños una moralidad humanizadora, que apreciamos como algo muy nuestro; o si, por el contrario, la moral nos parece un objeto de adorno para las declaraciones públicas, que queda bien como recurso literario al que acogerse en momentos de apuro, pero que no conviene en modo alguno tomar en serio. En realidad, apreciar para la vida sólo las habilidades técnicas y las sociales implica no haber salido del vasallaje moral, seguir siendo un súbdito y no un ciudadano.

Por eso vamos a plantear este libro como esa especie de reflexión en voz alta, dirigida a la escuela, pero reflexión al fin y a la postre sobre la moral de una sociedad en su conjunto. En buena ley debería tratarse de la sociedad mundial, dado el nivel de interdependencia que hoy existe entre todos los países de la Tierra, pero como quisiera entrar en consideraciones que exigen remitirse a experiencias históricas concretas, me referiré ante todo a la sociedad española y a cuantas se encuentran en ese momento desconcertante que supone haber pasado recientemente del monismo al pluralismo moral. Por lo que se me alcanza, no es esta experiencia sólo española, sino que la comparten cuando menos un buen número de países de la América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, JOSÉ LUIS: *Ética*, en *Obras completas*. vol. II, Trotta, Madrid, 1994.
- BOLÍVAR, ANTONIO: *Diseño curricular de ética para la enseñanza secundaria obligatoria*. Síntesis, Madrid, 1993.
- CAMPS, VICTORIA: *Los valores en la educación*. Alauda-Anaya, Madrid, 1994.
- COBO, JUAN MANUEL: *Educación ética*. Endymion, Madrid, 1993.
- CORTINA, ADELA: *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1993.
- :(dir.), *Diez palabras clave en ética*. Verbo Divino, Estella, 1994.
- DÍAZ, CARLOS: *¿Es grande ser joven?* Encuentro, Madrid.
- G. LUCINI, FERNANDO: *Temas transversales y educación en valores*. Alauda-Anaya. Madrid, 1993.
- HORTAL, AUGUSTO: *Ética I*. Universidad Comillas, Madrid, 1994.
- Mac INTYRE, A: *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1987.
- MARTÍNEZ, MIGUEL Y PUIG, JOSE M^a: (coord.), *La educación moral*. Graó/ICE, Barcelona, 1991.
- MEDRANO, CONCEPCIÓN: *Desarrollo de los valores y educación moral*. Universidad del País Vasco, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*. Revista de Occidente. Madrid, 1969.
- PLATÓN: *Protágoras*.
- PUIG ROVIRA, JOSÉ M^a Y MARTÍNEZ, MIQUEL: *Educación moral y democracia*. Laertes, Barcelona, 1989.
- PUIG, JOSEP M^a: *Toma de conciencia de las habilidades para el diálogo*. CL&E, Madrid, 1993.



1. El vicio de la pasividad: ¿vasallos morales?

Ocurre con las virtudes y los vicios que, aunque son personales, dependen en muy buena medida de la situación social; y no sólo porque lo que unas épocas consideran virtudes, otras lo tienen por vicios, sino también porque determinadas condiciones sociales afectan a las personas y van generando una actitud generalizada y difícil de superar. Éste es el caso de un vicio como el de la **pasividad**, muy extendido en nuestras sociedades democráticas, cuando precisamente lo que exige una moral de ciudadanos es que sean ellos mismos quienes asuman sus orientaciones y se hagan responsables de ellas, desprendiéndose de esa actitud de vasallaje, que resulta totalmente impropia de nuestra época, aunque sea, por desgracia, tan común.

En efecto, se dice que el vasallaje era propio del régimen feudal y que consistía en una relación de dependencia y de fidelidad del vasallo con respecto a un señor, al que se comprometía a obedecer mediante juramento. Si bien es cierto que también el señor adquiría el compromiso de proteger al vasallo frente a posibles invasiones enemigas, no lo es menos que un juramento de vasallaje supone de algún modo poner la propia voluntad a disposición de la de otro. En los regímenes propios del despotismo ilustrado desapareció la institución del vasallaje, propia del feudalismo, pero permaneció la figura del súbdito, que es, según el Diccionario

de la Real Academia, aquel que está "sujeto a la autoridad de un superior, con la obligación de obedecerle". De suerte que tampoco el súbdito goza de autonomía, sino que permanece sometido a la autoridad del soberano, quien, en definitiva, es el único autónomo.

Ciertamente, el vasallaje o la condición de súbdito son bien conocidos como instituciones políticas, propias del mundo feudal y del despotismo ilustrado, sin embargo, no solemos pensar en estas figuras como expresivas de determinadas actitudes morales, asombrosamente extendidas en nuestro momento.

Se dice que la democracia es, entre otras cosas, aquella forma de organización política en la que no puede hacerse la distinción entre señor y vasallo, entre soberano y súbdito, porque todos los miembros de la comunidad política son igualmente ciudadanos. Los representantes elegidos democráticamente no poseen un estatuto político superior, ni tampoco los monarcas de las sociedades democráticas, porque todos son igualmente ciudadanos, sometidos únicamente al imperio de la ley. **El paso del feudalismo y del despotismo ilustrado a la democracia es, pues, a la vez, el paso del vasallaje o de la condición de súbdito a la de ciudadano.** Sin embargo, curiosamente, esta **ciudadanía política** no suele tener su trasunto en una **ciudadanía moral**, que consistiría en asumir, como persona, la propia autonomía.

Sería entonces **moralmente vasallo o súbdito** aquel que para formular un juicio moral cree necesario tener que tomarlo de alguien o alguien que se lo den ya hecho, reconociendo con ello lo que en la tradición ilustrada se llama su "minoría de edad". El menor de edad no tiene capacidad para regirse por su propio juicio, y por eso resulta mucho más razonable que se guíe en su conducta por juicios ajenos, formulados por aquellos que sí son adultos, sí tienen capacidad para juzgar. Entrar en la mayoría de edad en

cuestiones morales significaría entonces percatarse de la propia capacidad para formular juicios morales y regirse por ellos.

Esto no significa en absoluto que, para forjarse tales juicios, el ciudadano moral adulto no pueda recurrir al buen saber y entender de gentes que le merecen crédito, por su conducta y por su formación, sino todo lo contrario: es una muestra de mayoría de edad percatarse de que es imposible a cualquier ser humano llegar a juicios verdaderos o correctos en solitario, sin ayuda de otros. Pero es igualmente una muestra de mayoría de edad darse cuenta de que, en último término, si yo no estoy convencido de que algo resulta moralmente plenificante o es deber, no lo voy a percibir como una exigencia o como una invitación moral, así la humanidad entera lo tenga por bueno. Las ofertas o las exigencias morales no tienen fuerza atractiva o exigitiva si el propio sujeto no las experimenta como tales.

Por eso es urgente tomar buena nota de que somos las propias personas las que, asumiendo nuestra "ciudadanía moral", o mejor, asumiendo nuestra autonomía, hemos de llegar a juzgar qué tenemos por **correcto** y qué tenemos por **bueno**.

Desgraciadamente, si la ciudadanía política está más reconocida en los papeles que practicada en la realidad, todavía más lejos de realizarse está la autonomía moral, porque en las cuestiones morales el vicio de la pasividad, al que antes aludíamos, hace verdaderos estragos. Conocer el origen de esta pasividad es sumamente útil, si es que nos importa superarla en la línea de una actitud activa y autónoma, por eso comentaremos brevemente dos de los elementos que han contribuido a fortalecerla en buena parte de los países democráticos, y muy especialmente en el nuestro: **el arraigado hábito de poner todas las decisiones, incluso las morales, en manos de los gobernantes, y la igualmente arraigada costumbre de atenerse a un código moral único.**

2. Clientes pasivos del estado del bienestar

Como es bien sabido, el estado del bienestar nació con el empeño decidido, entre otros propósitos, de proteger los derechos humanos de la llamada "segunda generación", a los que también se ha dado el nombre de derechos económicos, sociales y culturales⁶. El respeto y protección de estos derechos era necesario para que los seres humanos pudieran desarrollar una vida digna, porque mal puede vivirse dignamente desde la miseria económica, desde la inseguridad ante la enfermedad, la vejez o la jubilación, desde la falta de asistencia sanitaria y, por supuesto, desde la carencia de alimento, casa y abrigo.

De ahí que la **Declaración Universal de los Derechos Humanos** de 1948 en su artículo 25 diga expresamente: "toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar", y especifique a continuación que en tal derecho se incluye la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios, los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia, la educación, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental, etc.

En principio, un estado social de derecho, como es el caso de España, está obligado a procurar a sus ciudadanos la satisfacción de todos estos derechos bajo pena de quedar deslegitimado, porque en definitiva constituyen unos mínimos de justicia sin los que mal puede hablarse de libertad, igualdad o solidaridad⁷. Y precisamente el estado del bienestar tenía como raíz ética el deseo de satisfacer estos mínimos de justicia.

⁶ Ver capítulo 6, punto 3 de este mismo libro.

⁷ A. Cortina, "Del estado del bienestar al estado de justicia", en *Claves de razón práctica*, nº 41 (1994).

Sin embargo, para cubrir tales mínimos el estado tiene que recabar fondos y para ello puede recurrir a dos procedimientos, que no dejan de tener sus riesgos, como la historia ha demostrado. En principio, puede convertirse él mismo en empresario y tratar de gestionar la riqueza para obtener beneficio; pero también puede programar un sistema fiscal, de modo que los ciudadanos paguen impuestos en proporción a su nivel de renta y patrimonio. De este modo el estado considera como una de sus fundamentales tareas la de practicar la justicia distributiva, o mejor, redistributiva, porque se encarga de redistribuir la riqueza para que todos los ciudadanos disfruten, al menos, de unos mínimos.

Este fue y sigue siendo el afán ético del estado del bienestar, afán que, así expuesto, es irrenunciable para cualquier ética cívica y para cualquier ética política que se encuentre a la altura de nuestros días. Sin embargo, el desarrollo histórico de los estados del bienestar, incluido el célebre "modelo sueco"⁸, su realización histórica concreta en diversos países, ha tenido unas consecuencias en virtud de las cuales viene recibiendo agudas críticas desde la década de los setenta⁹. No vamos a entrar en ellas, porque no es esa nuestra tarea, sino sólo a recordar una de las críticas que con mayor frecuencia se hacen al estado benefactor y está profundamente relacionada con el hecho de que los ciudadanos de las sociedades democráticas, a pesar de serlo, difícilmente nos percatemos de que somos nosotros los protagonistas de la vida política y de la vida moral.

En efecto, el estado benefactor se ve obligado a intervenir en las cuestiones económicas, incluida la propiedad, y se convierte, por lo tanto, en "**estado interventor**". Sin embargo, una vez ha asumido este papel interviene en muchos

⁸ G. Esping-Andersen, *Los tres mundos del estado del bienestar*, Generalidad Valenciana, 1993.

⁹ C. Offe, *Contradicciones internas del estado del bienestar*. Alianza, Madrid; R. Cotarelo, *Del estado del bienestar al estado del malestar*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987.

otros aspectos de la vida social, de modo que acaba recibiendo el nombre de "estado-providencia", porque los ciudadanos se acostumbran a que es el estado quien, ya que recauda los impuestos, tiene que velar por ellos y resolver todos sus problemas.

Se genera así una actitud por parte del estado y otra por parte de los ciudadanos que es igualmente nociva. El estado asume una posición **paternalista** y los ciudadanos por su parte, una actitud de **dependencia pasiva**.

Consiste el paternalismo –recordemos– en imponer determinadas medidas en contra de la voluntad del destinatario para evitarle un daño o para procurarle un bien. El paternalismo está justificado cuando puede declararse que el destinatario de las medidas paternalistas es un "incompetente básico" en la materia de que se trate y, por lo tanto, no puede tomar al respecto decisiones racionales¹⁰.

Por ejemplo, no puede dejarse a un subnormal que se corte con un cuchillo, por muy convencido que él esté de que eso le beneficia; y, en otro orden de cosas, es obligatorio informar a un acusado por un delito de que tiene derecho a recurrir a un abogado porque, dado que es un incompetente básico en materia jurídica, justamente puede hacer el tipo de afirmaciones que van a perjudicarlo, aunque él no pueda presumirlo en modo alguno. Y en lo que hace al terreno político, el paternalismo es típico del despotismo ilustrado, que se justifica precisamente por afirmar que es el gobernante quien conoce sobradamente en qué consiste el bien del pueblo, mientras que éste, a los ojos del gobernante, es un incompetente básico en la materia¹¹.

¹⁰ E. Garzón, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en *Doxa*, n° 5 (1988), pp. 155-176.

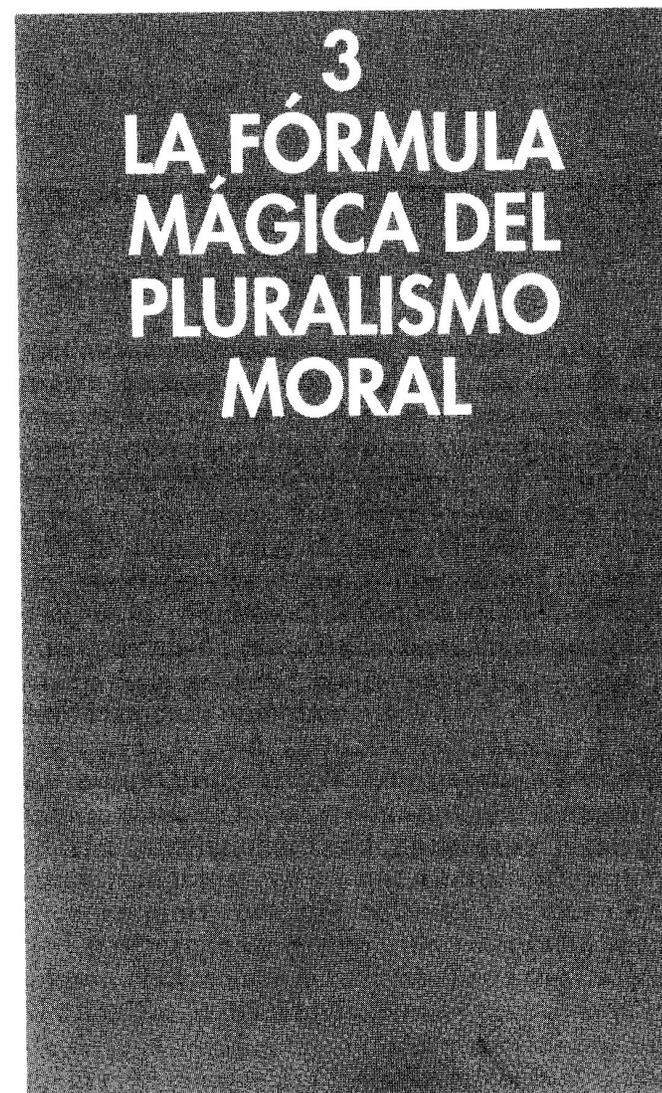
¹¹ El auge de la ética aplicada es, a mi juicio, suficientemente expresivo de que los ciudadanos van dejando de considerarse como "incompetentes básicos" en los distintos ámbitos y, frente a las actitudes paternalistas, exigen ser tratados como "**interlocutores válidos**". Ésta es la tesis central de A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*.

El estado benefactor, por su parte, no es un despotismo ilustrado, pero su actitud interventora acaba degenerando en algo muy próximo al paternalismo, y acaba generando en los ciudadanos la convicción de que deben esperarlo todo de "papá-estado". Ciertamente los ciudadanos reivindican, se quejan y reclaman, como también puede hacerlo un subnormal, pero van quedando incapacitados para percatarse de que son ellos quienes han de encontrar soluciones, porque piensan, con toda razón, que si el estado fiscal es el dueño de todos los bienes, es de él de quien han de esperar el remedio para sus males o la satisfacción de sus deseos.

Puede decirse, pues, que el estado paternalista ha generado un ciudadano dependiente, "criticón" –que no "crítico"–, pasivo, apático y mediocre; alejado de todo pensamiento de libre iniciativa, responsabilidad o empresa creadora. Un ciudadano que no se siente protagonista de su vida política, ni tampoco de su vida moral, cuando lo que exige un verdadero estado de justicia es que los ciudadanos se sepan artífices de su propia vida personal y social.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, JOSÉ LUIS: *Ética y política*. Guadarrama, Madrid, 1968.
CORTINA, ADELA: *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1993.
COTARELO, RAMÓN: *Del estado de bienestar al estado de malestar*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.
DÍAZ, ELÍAS: *Ética contra política*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.
ESPING-ANDERSEN, GOSTA: *Los tres mundos del estado del bienestar*. Generalitat Valenciana, 1993.
KANT, I: *¿Qué es la Ilustración?*
LÓPEZ CALERA, NICOLÁS: *Yo, el estado*. Trotta, Madrid, 1992.
REQUEJO, FERRÁN: *Las democracias*. Ariel, Barcelona, 1990.



1. Del monismo al pluralismo moral

Aquellas sociedades en las que ha existido una unión política entre Iglesia y Estado de tal tipo que se han constituido como estados confesionales, se han acostumbrado a regirse por un código moral único, dado por las personas facultadas para ello desde el convenio correspondiente entre ambas instituciones. Éste ha sido, sin duda, el caso de España y de buena parte de países de América Latina, en los que ha estado vigente un código moral nacionalcatólico, es decir, el código moral propuesto al Estado por una parte de la jerarquía eclesiástica, ligada a un sector muy determinado de la sociedad; concretamente, al sector política y económicamente dominante ¹².

En el mismo orden de cosas, otros países han vivido una experiencia similar desde credos seculares, como ha ocurrido de forma paradigmática en los países que han vivido bajo regímenes comunistas, en los que también ha imperado un código moral único, una ideología única, si bien de carácter laicista. Un determinado grupo, como es sabido, se arrogaba en exclusiva el derecho y la capacidad de juzgar acerca de lo bueno y lo malo para los ciudadanos y para toda la humanidad desde una ideología, como el materialismo histórico, presuntamente científica. Cualquier concepción moral que

¹² De este punto me he ocupado pormenorizadamente en *Ética mínima*, Parte II, y en *Ética de la empresa*, cap. 2.

no se atuviera a la ideología oficial, cualquiera que discrepara de las interpretaciones admitidas por la vanguardia del partido, quedaba tachada **ipso-facto** de perversidad burguesa y tenía que ser llevada a la hoguera, como en los viejos tiempos.

En todos estos países, fuera cual fuere el grado de cerrazón, el advenimiento de la libertad religiosa y, con ella, el fin del código moral único, sea religioso o secular, supuso el comienzo de un período de auténtico desconcierto desde el punto de vista moral. Los ciudadanos se habían acostumbrado a tomar como referente las directrices de aquellos «a quienes correspondía», bien para tenerlas por buenas, bien para asumirlas pero desde una distancia crítica, bien para rechazarlas abiertamente, situándose en la posición contraria, pero siempre teniendo esas orientaciones oficiales como punto de mira.

Y es que con el código moral único –sea cristiano, musulmán, judío o laicista– ocurre lo que con los personajes del teatro moral inglés medieval, de los que nos habla Alasdair MacIntyre. Según él, tanto en ese tipo de teatro como en el teatro **Nō** japonés, aparecen una serie de personajes que el público reconoce inmediatamente y que marcan el tono del drama, porque los restantes personajes los toman como referente, sea para guiarse en su conducta por sus palabras, sea para actuar justamente por reacción a ellos. Quien no sepa reconocer y comprender a esos personajes tampoco entiende el conjunto de la obra¹³.

Algo similar ocurre con la trama de las orientaciones morales en países políticamente comprometidos con una confesión religiosa o con una confesión laicista: que los ciudadanos la toman como referente moral, sea para acomodarse a sus prescripciones, sea para asumirla desde la crítica interna, sea para rechazarla abiertamente.

¹³ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, cap. 3.

Éste ha sido el caso de España durante la época franquista, en la que estuvo vigente el código nacionalcatólico, es decir, el expresivo de un sector determinado del catolicismo. Con respecto a él puede decirse que una parte de la ciudadanía lo aceptó como su código moral, otro sector creyente asumió una parte de él, pero criticando otra parte desde su propia fe¹⁴, y otro sector lo repudió abiertamente. En todos estos casos el referente social, el "personaje" era el mismo.

También en los países comunistas se vivió, como hemos dicho, una situación de código moral único, en este caso comunista y laicista, pero además acompañado de la imposibilidad de ejercer la crítica en unos países privados totalmente de libertad de opinión, expresión y reunión, en los que la sociedad civil había sido abolida. El individuo se encontró absolutamente inerte frente a un Estado omnipotente, una vez disuelto ese tejido social, esa red de asociaciones mediadoras entre el individuo y el Estado, que componen la voz crítica de una sociedad. Sin una sociedad civil potente –ésta es una de las lecciones que hemos aprendido del colectivismo de los Países del Este– peligran los derechos de los individuos y de los grupos que no se adhieren incondicionalmente al sistema. Por eso hoy en día pensadores como André Gorz¹⁵, Jürgen Habermas¹⁶, Michael Walzer¹⁷, John Keane¹⁸ y, entre nosotros Víctor Pérez Díaz¹⁹, desde posiciones diversas, invitan a reconstituir y fortalecer la sociedad civil tanto en los antiguos países comunistas como en las democracias liberales, con el fin de evitar, entre otras cosas, que el poder estatal acabe engullendo a los individuos.

¹⁴ Éste es el caso paradigmático de José Luis L. Aranguren en el conjunto de sus trabajos, pero muy especialmente en *Catolicismo día tras día* o en la *Ética*. Ver los dos volúmenes primeros de sus *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1994.

¹⁵ A. Gorz, *Los caminos del paraíso*. Laia, Barcelona, 1986.

¹⁶ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1992, cap. VIII.

¹⁷ M. Walzer, "La idea de la sociedad civil". *Debats*, nº 39 (1992).

¹⁸ J. Keane, *Democracia y sociedad civil*. Alianza, Madrid, 1992.

¹⁹ V. Pérez Díaz, *La primacía de la sociedad civil*. Alianza, Madrid, 1993.

Sin embargo, lo que –a mi juicio– no señalan abiertamente estos autores es que el fortalecimiento de la sociedad civil requiere, como condición de posibilidad, la potenciación de una ética compartida por todos los miembros de esa misma sociedad porque, sin unos mínimos morales compartidos, mal van a sentirse ciudadanos de un mismo mundo²⁰.

Ciertamente, individuos que se encuentran casualmente en una comunidad política y no tienen más remedio que convivir en ella, porque cambiar de nación resulta harto difícil, pueden esforzarse por elaborar códigos jurídicos para defender sus derechos individuales. Pero el derecho es totalmente insuficiente para crear en esos individuos la conciencia de que son miembros copartícipes de una misma sociedad, que sólo ellos pueden construir desde valores ya aceptados. Por eso importa hoy recordar –con Víctor Pérez Díaz– el insustituible papel que la sociedad civil ha jugado en países como España en la constitución de un estado democrático, como también asignarle un lugar prioritario en la profundización en la democracia; pero este doble recuerdo no basta, sino que urge invitar a esa misma sociedad a potenciar unos valores morales que ya comparten, diseñando los trazos de una auténtica ética de la sociedad civil.

La falta de una ética semejante y el hecho de que, tanto en los países confesional-religiosos como en los confesional-comunistas, estuviera vigente aparentemente un sólo código moral, acostumbra a un buen número de ciudadanos a tomar una **actitud de pasividad** en las cuestiones morales, difícil de superar más tarde. Parece a tales ciudadanos pasivos que las orientaciones morales han de venir de algún cuerpo de legisladores especialmente designado para ello y que a las personas no queda sino obedecer o rechazar de plano pero, en este segundo caso, desde las directrices dadas por otros legisladores distintos a los reconocidos en el

²⁰ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 9.

país correspondiente. Con lo cual todavía no hemos ganado lo fundamental: darnos cuenta de que somos los ciudadanos quienes hemos de hacer el mundo moral y, por lo tanto, quienes hemos de reflexionar acerca de qué sea lo justo y lo injusto, aunque sea buscando la ayuda de asesores adecuados, el apoyo de gentes que nos merecen confianza.

Ciertamente, no resulta fácil a una población habituada a un código moral único tomar conciencia de que ella es la protagonista, por eso en España, por ejemplo, el reconocimiento real de la libertad religiosa en la Constitución de 1978 produjo una situación de auténtico desconcierto: ¿el fin del reinado del código moral único significaba el advenimiento de otro rey o la instauración de una época de interregno? ¿Al **monismo** moral sucedían el vacío (es decir el interregno), el **politeísmo** (es decir, la anarquía total), un nuevo **monismo solapado** o el celeberrimo **pluralismo**?

2. No todas las opiniones son igualmente respetables

Durante algún tiempo –recordemos– la incógnita quedó sin despejar. Parte de la población pensaba que sin una fundamentación religiosa de lo moral no tenía sentido hablar de moral alguna y, por lo tanto, se aferraba a la idea de que el código moral de una sociedad no puede ser más que aquel que tiene su fundamento en la fe religiosa. Tomando como consigna la conocida afirmación de Ivan Karamazov "si Dios no existe, todo está permitido", pensaba este sector de la población española que la nueva situación nos dividía en dos bandos: los creyentes, orientados por una moral religiosa, y los no creyentes, totalmente carentes de moral, para los que todo vale, cualquier cosa está permitida.

Sin embargo, otra parte de la ciudadanía renegaba del código moral único, pero curiosamente se empeñaba en afirmar que eso de la moral es **muy subjetivo** y que cada

quien allá se las componga en esta materia. En el terreno moral –afirmaban– es imposible llegar a un acuerdo que no sea casual, es imposible superar el subjetivismo y alcanzar **intersubjetividad**, es decir, afirmaciones que valgan, no sólo para mi misma, sino universalmente.

Curiosamente, quienes mantenían esta última postura creían ser muy progres y estar defendiendo un "sano pluralismo moral", porque entendían que el pluralismo consiste, no sólo en oponerse al monismo, sino también en afirmar que en las cuestiones morales todo es muy subjetivo, todo depende de las preferencias individuales.

Si a este subjetivismo moral añadía el progre en cuestión la –a su juicio– indiscutible sentencia de que es imposible encontrar fundamentación alguna para lo moral, sea en la religión, sea en la razón común a toda persona corriente y moliente, creía haber alcanzado las más altas cotas de postmodernidad y progresía. No sólo defendía frente a los cerriles y antediluvianos monistas, aferrados al código único por temor a quedarse sin rastro de moral, que lo moral es muy subjetivo, sino que además quedaba lo moral privado de fundamento, con lo cual parecía haberse alcanzado tras siglos de esclavitud el reino de la libertad.

Como dice Jesús Conill en *El enigma del animal fantástico*, la postmodernidad puede entenderse como un modo de interpretar la libertad, tras las huellas de Nietzsche y Heidegger. Si ya la ética kantiana supuso la defensa de la libertad, más que la del deber, las propuestas de Nietzsche y Heidegger intentarían liberarnos, no sólo de mandatos y deberes, sino también de todo fundamento racional que venga a representar algún tipo de exigencia normativa²¹. "Las convicciones son prisiones" –decía Nietzsche– y reconocer que en la razón de todo hombre hay fundamento su-

²¹J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991

ficiente para comportarse moralmente, y además en un sentido determinado, por abiertos que sean los trazos del camino, obliga en realidad a seguir las directrices racionales a cualquiera que desee vivir racionalmente.

Claro que siempre queda la salida de renunciar a la razón, pero no parece ésta una solución muy digna, habida cuenta de que una "razón sentiente" –por decirlo con la tradición zubiriana– es la facultad que nos permite entendernos. Por eso el presunto postmoderno opta más bien por rebajar las posibles exigencias racionales, diciendo sencillamente que no hay fundamento alguno para lo moral en la razón, y que quien otra cosa defienda, es un cavernícola, un poco más modernito que el monista religioso, pero cavernícola al fin y a la postre.

Estar **à la page** exige entonces renegar de cualquier intento de fundamentación, tachándolo de "pensamiento fuerte", que es algo que suena como a hitleriano, y pasarse con armas y bagaje a las filas del "pensamiento débil", tan tolerante y democrático él, al menos en apariencia.

No suele recordar el "pensador débil" que fue precisamente en el pensamiento heideggeriano, raíz del actual pensamiento débil, en el que pareció encontrarse más a sus anchas el nazismo hitleriano. Podía haber optado en principio por Kant, por aquello de que también era alemán, y además una gloria nacional, y, sin embargo no debió gustarle mucho al nazismo aquel intento kantiano de fundamentar en la razón que toda persona es fin en sí misma y no un simple medio, que todo ser racional posee un valor absoluto y no se le puede utilizar para satisfacer preferencias individuales y grupales. Admitir que tales principios están entrañados ya en la razón de cualquier ser humano supone reconocer implícitamente que quien no los respete se comporta como un animal, y no les debió gustar a los arios, altos y rubios, la idea de verse relegados a la categoría de ani-

males por su modo de tratar a judíos, marxistas y cristianos. Resultaba obviamente mucho más confortable un pensamiento, como el heideggeriano, que se niega a fundamentar racionalmente y aconseja quedar a la espera del ser.

No entro, por supuesto, en la tan traída y llevada polémica acerca de si en el heideggeriano **Ser y tiempo** estaba ya larvado el nazismo, sino en algo mucho más sencillo: que, fuera ésta o no la intención de Heidegger, lo bien cierto es que un pensar que se limita a esperar el advenimiento del ser y no busca razones compartidas para la moralidad, está concediendo en realidad patente de corso a los poderosos para que hagan cuanto quieran, con total impunidad racional y, por tanto, moral: desde mangas y capirotas, a practicar sistemáticamente un genocidio inmisericorde con aprovechamiento lucrativo incluido.

Por eso no apuesta este libro por pensamientos débiles ni fuertes, porque semejante clasificación le parece bastante estúpida, sino que **le importa averiguar si en una sociedad pluralista, que ha superado la etapa del código moral único, existen unos valores morales compartidos entre los ciudadanos que les permiten trabajar juntos**, y si esos valores tienen algún fundamento, base, o como decirse quiera, en una razón humana que, como tal, sólo puede ser una **razón sentiente**²².

Pero, regresando a la España de 1978 y a otros países en diversas fechas, muy especialmente los latinoamericanos, el panorama moral parecía plantearse como una auténtica disyuntiva: o **monismo troglodita**, carpetovetónico por más señas, o **pluralismo subjetivista**. Habida cuenta de que "subjetivismo" significa que en cuestiones morales cada quien

²² Para la tradición ética zubiriana de una "razón sentiente", ver X. Zubiri, *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, sobre todo caps. I y VII; J.L. Aranguren, *Ética*. Revista de Occidente, Madrid, 1958, parte 1ª, cap. VII; D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1988, pp. 366 ss; A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1993; J. Conill, "La ética de Zubiri", *El Ciervo*, n.º 507-509 (1993), pp. 10 y 11.

opina como quiere y no es posible llegar a más acuerdos que los contingentes, es decir, los que surgen de una feliz coincidencia, que se produce casualmente, pero con la misma casualidad podía no haberse producido. Lo cual, como veremos, es politeísmo y no pluralismo.

Ciertamente, la creencia de que la mencionada disyuntiva resulta insuperable y que entre el cerrilismo de los monistas y el de los subjetivistas **tertium non datur**, está muy extendida entre la población; sin embargo, es, afortunadamente, falsa y descansa en una comprensión bastante deficiente de lo que sea el **pluralismo moral**. Término que urge aclarar porque, si el pluralismo consistiera en una multitud de opiniones que coinciden a veces por pura casualidad, resultaría imposible a los ciudadanos de una sociedad pluralista construir un mundo juntos: las coincidencias casuales no dan como para construir **conjuntamente**; dan, a lo sumo, para viajar **a la vez** en el mismo tren o en el mismo barco, cuando los pasajeros coinciden en las mismas fecha y hora, pero no para construir.

Para eso se necesita algo más que una casual coincidencia que viene de fuera: se necesita **una voluntad común nacida desde el interior de las personas**, aunque esa voluntad se limite a unos *mínimos* elementos compartidos²³. Tales mínimos son en realidad indispensables para hablar de pluralismo y no existen, en cambio, en una sociedad en que impere el politeísmo axiológico.

3. No politeísmo, si no pluralismo

La expresión "politeísmo axiológico" fue acuñada por Max Weber para describir uno de los resultados sociales a

²³ De tales mínimos vengo ocupándome desde *Ética mínima*, que llevaba este nombre por esa razón. Para el apartado próximo ver el cap. 6 de *Ética mínima* y también el cap. 12 de *Ética aplicada y democracia radical* y el cap. 2 de *Ética de la empresa*.

los que condujo el célebre proceso de **modernización**, sufrido por los países occidentales desde los albores de la Modernidad. Según la conocida descripción de Weber, tendría este proceso un doble rostro: consistiría, por una parte, en un progreso en la racionalización de las estructuras sociales y formas de pensar y, como consecuencia de ese progreso, en un retroceso de aquellas formas de pensamiento religiosas y morales, que mantenían cohesionadas las sociedades.

El proceso de modernización occidental tendría entonces por componentes un **progreso en la racionalización** y un **retroceso de las imágenes del mundo religiosas y morales compartidas**; retroceso al que se ha denominado "**desencantamiento**" del mundo, porque aquellas creencias religiosas y morales que mantenían el mundo "encantado", "hechizado", van diluyéndose frente al avance inexorable de la racionalización. ¿Es que las imágenes religiosas son irracionales y por eso retroceden necesariamente cuando prospera la razón? Obviamente para responder a una pregunta como ésta es necesario aclarar primero qué entendemos por racionalización, porque en su comprensión radica la clave del enigma.

En efecto, el progreso en la racionalización al que se refiere Max Weber consiste en la aplicación a las distintas formas de pensar y a los distintos ámbitos sociales de un uso muy determinado de la razón: el uso llamado "**racional-teológico**", "**mesológico**" o bien "**instrumental**". Se llama así porque se trata de una razón perfectamente habituada a descubrir qué **medios** son adecuados para alcanzar los fines que se persiguen, como también a calibrar las **consecuencias** de realizar determinadas acciones, pero que nada quiere saber de valorar los fines últimos, porque ya no sabría desde dónde hacerlo. Los fines y valores últimos se aceptan o se rechazan, pero es imposible argumentar a favor de unos u otros, pretendiendo que son racionalmente

superiores, porque no hay otros fines o valores desde los que calibrarlos ²⁴.

Ahora bien, precisamente esos valores y fines últimos vinieron justificados tradicionalmente por las imágenes religiosas del mundo y, puesto que la razón instrumental, que se ha erigido como racionalidad única, es impotente para tenerlos como su negocio propio, van quedando relegados como irracionales, como metas que se aceptan o se rechazan por algún tipo de fe, pero sobre las que no se puede argumentar. Al avance de la racionalidad mesológica acompaña, pues, como la otra cara de la moneda, el desencantamiento religioso y axiológico del mundo y, como su última consecuencia, el **politeísmo axiológico**.

Consiste el politeísmo axiológico en creer que las cuestiones de valores, y por supuesto las cuestiones de valores morales, son "muy subjetivas", que en el ámbito de los valores cada persona elige una jerarquía de valores u otra, pero la elige por una especie de fe o corazonada. En realidad, si tuviera que tratar de convencer a otra persona de la superioridad de la jerarquía de valores que ha elegido, sería incapaz de aportar argumentos para convencerle, sencillamente porque tales argumentos no existen; por eso se produce en el terreno de los valores un **politeísmo**, porque cada uno "adora" a su dios, acepta su jerarquía de valores, pero es imposible encontrar razones que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo argumentado. De ahí que cada quien opine como quiera y resulte imposible llegar **racionalmente** a un **acuerdo intersubjetivo**.

²⁴ Precisamente la crítica al imperialismo de la razón instrumental es uno de los empeños centrales de la llamada "Escuela de Frankfurt" desde sus iniciadores, M. Horkheimer y T. H. Adorno, hasta los representantes de la llamada "2ª generación", sobre todo, J. Habermas. Ver para todo ello M. Horkheimer y T.H. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994 (Introducción de Juan J. Sánchez); A. Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985.

Ciertamente en las sociedades con democracia liberal está muy extendida la convicción de que las cuestiones morales son muy subjetivas y de que el pluralismo consiste en tolerar las opciones ajenas. Por eso en los debates de televisión sobre cuestiones morales se acostumbra a invitar a representantes de posturas totalmente enfrentadas sobre un tema, para que cada uno de ellos defienda su punto de vista, sin pretender en modo alguno que lleguen a un acuerdo.

Precisamente que se produjera un acuerdo entre los interlocutores sería un fracaso para el programa en cuestión, porque "lo que vende" son las discusiones agrias, los insultos y los portazos. Lo ideal para los organizadores sería que al final del programa los presuntos contertulios llegaran a las manos, porque al día siguiente sería la comidilla de todos los espectadores: "¿Viste ayer la que se armó...? Y eso es lo importante en esta nuestra cultura de la imagen y el sonido: que "se hable de", en el sentido de que se comente; no que sea verdad, ni mucho menos que se hable para tratar de llegar a un acuerdo.

Encontrar ejemplos de este tipo de debates no sería difícil, sino todo lo contrario: bastaría con enchufar el aparato de televisión. Lo complicado sería más bien encontrar contraejemplos. Y si no, atiendan a un programa sobre eutanasia, sin ir más lejos. Sin duda habrá un representante de Pro Vida y otro de Derecho a Morir Dignamente, se enzarzarán en una pelea más o menos desagradable, en la que mutuamente vendrán a tacharse de inmorales y, después de haberse echado los trastos a la cabeza, regresarán a sus casas sin haber modificado un ápice su punto de vista.

Sin duda aducirán en su descargo los organizadores de tales debates que esos movimientos son justamente los que socialmente se preocupan del tema y, por lo tanto, que una discusión que pretenda reflejar el pluralismo del sentir social no cumple su cometido si no cuenta con ese tipo de grupos.

Añadirán también que escuchar voces discrepantes es lo que ayuda, tanto a formar el propio juicio, como a cultivar la tolerancia, factores ambos sin los que es imposible un sano pluralismo. Y en parte tendrán razón, pero sólo en parte.

Porque si es verdad que nuestros debates no pueden ser sino discusiones, más o menos agrias, entre interlocutores que parten del desacuerdo y ni remotamente pretenden ponerse de acuerdo, entre otras razones, porque les parece imposible alcanzarlo, entonces no hay pluralismo alguno, sino politeísmo craso. No puede haber pluralismo entre ciudadanos con perspectivas tan absolutamente diferentes como pueda haberlas entre un marciano y un selenita, si es que tales seres existen, porque el pluralismo exige —como hemos dicho— al menos un mínimo de coincidencia, surgida desde dentro.

Conviene, pues, aclarar que defender el **subjetivismo moral** es alistarse en las filas del **politeísmo axiológico**, y no en las de un sano pluralismo: el pluralismo, por su parte, es totalmente incompatible con el subjetivismo moral.

Y sucede que en las sociedades con democracia liberal es precisamente el pluralismo el que las hace posibles, porque el pluralismo consiste en compartir unos mínimos morales desde los que es posible construir juntos una sociedad más justa, y en respetar, precisamente desde esos mínimos compartidos, que cada quien defienda y persiga sus ideales de felicidad. Ideales que, a mi modo de ver, configuran ya unos "máximos éticos" en los que no tienen por qué estar de acuerdo todos los ciudadanos para convivir —no sólo para coexistir—, desde el mutuo respeto y aprecio.

Trataremos brevemente sobre qué sea eso de los mínimos y los máximos, un tema que hoy es ineludible para construir una moral cívica, una ética de la sociedad civil²⁵.

²⁵ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo cap. 12.

4. Éticas de mínimos y éticas de máximos

Si "**politeísmo axiológico**" significa que los ciudadanos de una sociedad que ha sufrido el proceso de modernización "creen" en distintas jerarquías de valores y no pueden superar ese subjetivismo, es decir, que no pueden hacerlas intersubjetivas racionalmente, porque no hay argumentos que lo hagan posible, "**pluralismo moral**" significa, por el contrario, que los ciudadanos de esa sociedad que ha sufrido el proceso de modernización, comparten unos **mínimos morales**, aunque no compartan la misma concepción completa de vida buena.

En este sentido es en el que un buen número de pensadores, tanto desde el "liberalismo político"²⁶, como es el caso paradigmático de John Rawls, como desde lo que yo quisiera llamar un "socialismo dialógico", defendido por Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y cuantos defienden la llamada "ética dialógica"²⁷, vienen preguntándose hace ya algunos años cómo es posible mantener una sociedad pluralista, siendo así que en ella tienen que convivir ciudadanos que tienen distintas concepciones de felicidad. No digamos ya una sociedad multiculturalista, en que las diferencias no son las que existen entre grupos formados en una misma cultura, sino entre distintas culturas. ¿Cómo es posible, no sólo que coexistan, sino que convivan, como decíamos antes?

La respuesta bastante generalizada es la de que la convivencia es posible siempre que las personas compartan unos

²⁶ J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, F.C.E., Madrid, 1978; *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993; Ch. Larmore, "Political Liberalism", *Political Theory*, vol. 18, n° 3 (1990), pp. 339-360; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 2.

²⁷ Para la ética del discurso ver, entre otros, A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sigüeme, Salamanca, 1985; *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*; *Ética mínima; Ética sin moral; Ética aplicada y democracia radical*: K.O. Apel, A. Cortina, D. Michelini, J. de Zau, *Ética comunicativa y democracia*. Crítica, Barcelona, 1991; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*. F.C.E., Madrid 1991; V. Domingo García Marzá, *Ética de la justicia*. Tecnos, Madrid, 1992.

mínimos morales, entre los que cuenta la convicción de que se deben respetar los ideales de vida de los conciudadanos, por muy diferentes que sean de los propios, con tal de que tales ideales se atengan a los mínimos compartidos.

Este empeño en defender y potenciar unos mínimos para que sea posible una convivencia real tiene sus raíces históricas en la nefasta experiencia de las guerras de religión, que asolaron Europa a fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna. Estas guerras tuvieron sin duda causas económicas y políticas, e incluso se debieron también a motivaciones psicológicas de ambición y poder, sin embargo, se revistieron con la capa de la intolerancia religiosa, y causaron tal número de matanzas, torturas y todo tipo de sufrimiento físico y moral, que cuando empezó a experimentarse en algunos países la posibilidad de que gentes con distintos credos religiosos convivieran pacíficamente, respetando de forma tolerante sus desacuerdos, pareció abrirse una nueva época: no tener el mismo ideal de vida que el conciudadano no significaba intentar eliminarle; la convivencia pacífica con él era perfectamente posible, e incluso fecunda, siempre que se compartiera con él la convicción de que todos los seres humanos merecen igual respeto y consideración, y que están perfectamente legitimados para desarrollar sus planes de vida, siempre que permitan a los demás actuar de igual modo.

Esta nueva experiencia que, así enunciada, puede parecer una obviedad, no lo es, sin embargo. Y no sólo porque a la humanidad le costó bastantes siglos de aprendizaje, sino porque una cosa es aprender a formular el enunciado, otra bien distinta, ponerlo en práctica.

Desde el siglo XVI en que algunos pensadores empezaron a redactar escritos sobre la necesidad de la tolerancia, las conductas intolerantes e intransigentes con las concepciones de vida distintas de la propia siguen siendo parte de

la vida cotidiana, como se ha echado de ver en guerras emprendidas por creyentes, en guerras emprendidas por laicistas, y en la simple oposición a que existan gentes que puedan pensar de manera distinta. Esta intolerancia, que llevamos metida en la masa de la sangre y que ha escrito buena parte de los capítulos más amargos de nuestra pobre historia, puede ser superada: puede y debe serlo.

Pero el camino para superarla no es el politeísmo axiológico, no es el subjetivismo moral, sino el pluralismo que consiste en respetar unos mínimos ya compartidos, desde los que reconocemos, entre otras cosas, que cada quien es muy dueño de organizar su vida según sus propios ideales, y que es muy posible que esos ideales valgan la pena, aunque nosotros no los compartamos plenamente. ¿A qué se refieren exactamente los mínimos y a qué los máximos?

Según algunas voces, cuya opinión comparto plenamente, la fórmula mágica del pluralismo consistiría en compartir unos **mínimos morales de justicia**, aunque discrepemos en los **máximos de felicidad**. Y tal fórmula podría explicitarse más pormenorizadamente en el siguiente sentido.

5. La fórmula mágica del pluralismo: exigencias de justicia- invitación a la felicidad

Es convicción bien extendida en el ámbito filosófico la de que en el amplio conjunto del fenómeno moral cabría distinguir dos lados, que sin duda en las conciencias de las personas de carne y hueso están unidos de forma inseparable, pero que pueden y deben analizarse por separado sencillamente porque un análisis de este tipo resulta sumamente fecundo para construir y fortalecer una sociedad pluralista. Se trata de la célebre distinción entre "**lo justo**" y "**lo bueno**" o, dicho de otro modo, entre las **exigencias de justicia y las invitaciones a la felicidad**.

Obviamente, resulta imposible diseñar un modelo y unas normas de justicia sin tener como trasfondo la idea de qué es lo que los hombres tenemos por bueno, en qué nos parece que puede consistir la felicidad. Si decimos, por ejemplo, que tenemos por injusta la actual distribución de la riqueza y que es urgente emprender la tarea de establecer un nuevo orden económico nacional e internacional, será porque estamos convencidos de que poseer una cierta cantidad de riqueza es bueno para cualquier ser humano, ya que así puede desarrollar con libertad algunos de sus planes de vida, y además porque creemos que es bueno que exista equidad en la distribución de los bienes sociales; no nos parece, por tanto, que el ideal de vida buena de una sociedad pueda realizarse sin atender a unos mínimos de justicia.

Esto es totalmente cierto, y por eso tienen razón quienes dicen que no puede separarse de una forma tajante entre lo justo y lo bueno, ni, por tanto, pensar en qué cosas pueden ser exigibles a toda persona sin tener cierta idea de qué es lo que hace felices a las personas. Sin embargo, también es verdad que quienes tenemos por necesario distinguir entre lo justo y lo bueno no estamos pensando en ninguna separación tajante, por que sabemos que en la vida cotidiana nos planteamos las exigencias de justicia como aquellos bienes básicos, mínimos, de los que creemos que toda persona debería disponer para realizar sus aspiraciones a la felicidad²⁸. Para entender a qué nos referimos, sería bueno que practicáramos algunos **experimentos mentales**, como los siguientes.

Imaginemos que pasamos una de las mil encuestas que en este país se pasan diariamente, preguntando a los encuestados qué tienen por bueno, qué les hace felices, y unos contestan que cifran su felicidad en adquirir profundos conocimientos, otros en disfrutar del cariño de perso-

²⁸ En este sentido se pronuncia también J.S. Mill en *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, cap. V.

nas amigas, otros, en tratar de conseguir el bienestar de los menos afortunados. Y, supongamos que a continuación pasamos otra encuesta preguntando esta vez en qué razones se apoyan para tener esos ideales por buenos, por felicitantes. Las respuestas podrían ser asimismo de lo más variado: desde apelar a la propia experiencia de lo gratificante que les ha resultado en ocasiones disfrutar de esos bienes, hasta recurrir a la autoridad de algunas ciencias, o también de personas que les merecen crédito, o a creencias religiosas.

Por continuar el experimento, imaginemos ahora que nosotros mismos tenemos una concepción diferente de qué tipo de vida proporciona felicidad, como también una forma de fundamento diferente, ¿nos asistiría algún derecho para recriminar a cualquiera de las personas encuestadas por su forma de entender la felicidad y por su modo de fundamentarla? ¿Podríamos esgrimir razones para **exigirles** que cambiaran de ideal de felicidad, o bien tendríamos que conformarnos con hablarles del nuestro y comentarles cómo desde nuestra propia experiencia o desde nuestra propia convicción nos ha resultado gratificante?

Cambiando ahora de tercio, pero intentando completar nuestro experimento, supongamos que pasamos otra encuesta a las mismas personas, preguntándoles si creen, por ejemplo, que todo ser humano tiene derecho a la vida y a los medios necesarios para poder vivirla dignamente, y que de nuevo nos encontramos ante respuestas diversas: unos entienden que seres humanos de determinadas razas no tienen tales derechos, o que no los tienen algunos minusválidos, mientras que otros responden, por el contrario, que toda persona tiene derecho a la vida y a los medios necesarios para desarrollarla dignamente.

Es evidente que en este caso no estamos experimentando con las convicciones que el público pueda tener acerca de la felicidad, acerca de cómo organizar el conjunto de bienes

que puede perseguirse para llevar una vida en plenitud. Estamos preguntándonos, cómo juzgar acerca de cuestiones de justicia, y tendremos que hacer grandes esfuerzos por recordar que sólo oficiamos de sociólogos, para no entablar una agria discusión con aquellos de los que discrepamos. Porque ¿es verdad que quien defienda el derecho de toda persona a vivir y a los medios necesarios para hacerlo dignamente, puede contemplar con respetuosa tolerancia a quien niega tales derechos a algunas personas? ¿No hemos de reconocer más bien que en cuestiones de justicia no cabe sólo narrar experiencias personales, sino que "nace de dentro" exigir que tales exigencias se satisfagan?

La verdad es que no hacen falta grandes experimentos mentales, sino que, con sólo escuchar y leer las noticias diariamente, sobra material para percatarse de que en cuestiones de justicia un ciudadano adulto es intransigente, mientras que, en lo que se refiere a proyectos de felicidad, un ciudadano adulto es tolerante, aunque pueda estar convencido del profundo valor del suyo.

De experimentos como éstos, ampliables casi al infinito, venimos a concluir que, aunque en la vida cotidiana justicia y felicidad sean dos caras de una misma moneda, las cuestiones de **justicia** se nos presentan como **exigencias** a las que **debemos** dar satisfacción, si no queremos quedar por debajo de los **mínimos** morales, mientras que los **ideales de felicidad** nos **atraen**, nos invitan, pero no son exigibles.

Y aquí radica otra de las diferencias entre felicidad y justicia: que mientras en una sociedad pluralista los ideales de felicidad pueden ser distintos, y resultaría irracional la conducta de quienes se empeñaran en exigir a todos sus conciudadanos que se atengan al que ellos tienen por adecuado, no sucede lo mismo con las convicciones de justicia. Cuando tenemos algo por justo, nos sentimos impelidos a **intersubjetivarlo**, a exigir que los demás también lo tengan por justo,

porque ciertamente existe una gran diferencia entre los juicios "esto es justo" y "esto me conviene", pero también entre los juicios "esto es justo" y "esto da la felicidad".

Si digo "esto me conviene", estoy expresando simplemente mi preferencia individual por algo, y si digo "esto nos conviene" amplío la preferencia a un grupo; mientras cuando afirmo "esto es justo" estoy confiriéndole un peso de objetividad que queda más allá de preferencias personales y grupales: estoy apelando a modelos intersubjetivos, que sobrepasan con mucho el subjetivismo individual o grupal.

Decir que "esto hace feliz" es, por contra, bastante más arriesgado, porque ¿quién se atreverá a decir que esto es lo que hace felices a todos los seres humanos, aunque parte de ellos se niegue a aceptarlo?

Y esta doble faceta de la moral es la que provoca grandes confusiones en una sociedad que ha pasado de tener un código moral único a proclamar el pluralismo.

En efecto, escarmentada de la intransigencia del monismo moral y totalmente en guardia ante cualquier apariencia de intolerancia, cree que "pluralismo" significa tolerar todo, aceptar que todo vale y que cualquier opinión es igualmente respetable. Por otra parte, esa misma sociedad se percata de que todo no le da lo mismo, que le indignan la corrupción, la violación de los derechos humanos, la injusticia, y que no está dispuesta a tolerarlos porque le parece inhumano. Con lo cual anda bastante confundida al menos por un largo período de tiempo.

En nuestro país este período ya ha pasado y ha llegado el momento de aclarar que la fórmula del pluralismo no es "todo vale", sino: en lo que respecta a proyectos de felicidad, cada quien puede perseguir los suyos e invitar a

otros a seguirlos, con tal de que respete unos mínimos de justicia, entre los que cuenta respetar los proyectos de los demás; en lo que se refiere a los mínimos de justicia, debe respetarlos la sociedad en su conjunto y no cabe decir que aquí vale cualquier opinión, porque las que no respetan esos mínimos tampoco merecen el respeto de las personas.

Como conclusión de este apartado podemos decir, pues, que el fenómeno moral tiene sobre todo dos facetas, que son la **justicia** y la **felicidad**.

En el terreno de la **felicidad** tiene sentido dar consejos, asesorar, sugerir a otra persona cómo podría alcanzarla, bien desde la propia experiencia, bien desde la confianza que otros nos merecen y que indican que ese es un buen camino. Decíamos que son éticas de máximos las que aconsejan qué caminos seguir para alcanzar la felicidad, cómo organizar las distintas metas que una persona se puede proponer, los distintos bienes que puede perseguir para lograr ser feliz. Aquí no tiene sentido exigir lo que se debe hacer: aquí no tiene sentido culpar a alguien de que no experimente la felicidad como yo la experimento.

En el terreno de la **justicia**, en cambio, es en el que tiene pleno sentido exigir a alguien que se atenga a los mínimos que ella pide, y considerarle inmoral si no los alcanza. Por eso éste no es el ámbito de los consejos, sino de las **normas**; no es el campo de la **prudencia**, si no de una razón práctica que exige intersubjetivamente atenerse a esas normas.

Si quisiéramos establecer una comparación entre las éticas de la justicia y las de la felicidad, la resultante sería la siguiente:

Éticas de mínimos

Ética de la Justicia
Lo justo
Razón práctica
Normas
Exigencia

Éticas de máximos

Ética de la Felicidad
Lo bueno
Prudencia
Consejos
Invitación

En lo que respecta a la ética de la sociedad civil es fundamentalmente una ética de la justicia, una ética de mínimos y no de máximos; mientras que, como veremos, las éticas ligadas a religiones son fundamentalmente éticas de máximos²⁹.

Como el asunto de este libro es la ética de la sociedad civil, diremos que sus mayores problemas consisten en averiguar quiénes están legitimados para decidir qué es lo moralmente correcto en una sociedad pluralista, quiénes son los agentes de moralización, cuáles son los mínimos que la componen y cómo se articula con las éticas de máximos. De todo ello intentaremos ocuparnos en los capítulos que siguen.

²⁹ Ver cap. 8 de este mismo libro.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, KARL -OTTO: *Estudios éticos*. Alfa, Barcelona, 1986.
CORTINA, ADELA: *Ética mínima*. Tecnos, Madrid, 1986.
KANT, I: *¿Qué es la Ilustración?*
KEANE, J.: *Democracia y sociedad civil*. Alianza, Madrid, 1992.
RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*. F.C.E., 1978. *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1993.
WALZER, M: *Esferas de la Justicia*. F.C.E., México, 1993.
WEBER, MAX: *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 1967.
ZUBIRI, XAVIER: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid 1986.

4
LA MORAL CÍVICA
LA HARÁN LAS
PERSONAS, O NO
SE HARÁ

1. El problema del criterio compartido en una sociedad pluralista

Como ya hemos comentado, una sociedad pluralista, en la que tiene sentido una moral cívica, es aquella en la que conviven ciudadanos que profesan distintas creencias religiosas, ateos, agnósticos, grupos que comparten distintos ideales de vida. Tales grupos tienen perfecto derecho a ofrecer sus ideales al resto de los ciudadanos, siempre que no intenten imponerlos y avasallar, sino invitar a ellos desde el diálogo y desde el ejemplo personal.

Por otra parte, en el seno de cada grupo puede muy bien existir algún tipo de magisterio reconocido, que tenga una especial autoridad dentro de él. Éste es el caso de gran parte de grupos religiosos, en que la propia comunidad creyente es la encargada de interpretar las verdades reveladas para uso interno, de modo que el creyente puede recurrir a su comunidad, como un "lugar social" determinado para el esclarecimiento y la interpretación de la fe. Dado que en una sociedad hay diversas esferas y dentro de cada una de ellas existe un tipo peculiar de organización, siempre que acepten el marco conjunto, la existencia de magisterios internos a cada una de las esferas es perfectamente democrática.

Como afirma Michael Walzer en su libro *Esferas de la Justicia*, en una sociedad con democracia liberal existen diver-

sas esferas sociales –la política, el mercado, las iglesias, la educación, etc.–, cada una de las cuales tiene sus peculiares procedimientos para la toma de decisiones, y lo que no puede hacerse es extender a todos esos ámbitos el mismo procedimiento de decisión, ni dirigir a cada uno de ellos desde los restantes, sino que cada uno debe ser respetado en sus peculiaridades y en su relativa autonomía³⁰.

Ahora bien –y aquí viene lo que suele llamarse "la pregunta del millón"–, en una sociedad pluralista ¿qué persona o institución tiene la facultad, **reconocida** por todos, para informar al conjunto de los ciudadanos, sean cuales fueren sus convicciones religiosas o políticas, de qué es lo **moralmente** correcto o incorrecto?³¹ ¿Qué Magisterio Ético, qué Parlamento Ético existe, legitimado para prescribir a toda la ciudadanía en una sociedad pluralista qué es lo que debe moralmente admitir? ¿Quién está autorizado para decirnos en una sociedad semejante cuál es la medida de la humanidad?

Son éstas preguntas que conviene considerar un tanto detenidamente y no pasar por ellas como sobre ascuas, porque el cúmulo de malentendidos que existe sobre las posibles respuestas es tal, que muestra bien a las claras lo lejos que estamos las personas de percatarnos de que la moral es cosa nuestra; lo lejos que estamos de darnos cuenta de que la moral cívica –recordando "consignas" de otros tiempos– la haremos las personas, o no se hará.

2. No existen ni un magisterio ético ni una vanguardia de un partido ético

Como venimos diciendo, el paso del monismo al pluralismo moral, el paso del código moral único a una sociedad

³⁰ Michael Walzer, *Esferas de la Justicia*. F.C.E., 1994

³¹ Marciano Vidal, *Ética civil y sociedad democrática*. Bilbao 1984.

en que conviven distintas concepciones de vida feliz, implica, entre otras cosas, la imposibilidad de que exista un magisterio ético con autoridad, **reconocida por todos**, para interpretar en exclusiva qué es lo justo o qué modos de vida hacen felices a los seres humanos. No hay una Iglesia ética, ni tampoco una "vanguardia" de un partido ético, como se suponía que era el partido comunista.

En lo que respecta a una **Iglesia ética**, las iglesias son comunidades religiosas, no sólo comunidades morales. Pero además en una sociedad pluralista, no sólo son diversas, sino que un buen número de ciudadanos no pertenece a ninguna de ellas; con lo cual aunque los representantes de las distintas iglesias tengan perfecto derecho a expresar su opinión, ninguna de ellas tiene una autoridad reconocida por todos los ciudadanos para orientar en exclusiva en materia moral.

Y en este punto conviene recordar que atentan contra las posibilidades de convivencia que ofrece una moral cívica tanto los que se empeñan en negar a las iglesias su derecho a expresar su opinión en materia moral, como los que creen desde una iglesia que sólo ella está facultada para dar orientaciones morales y que el resto de las iglesias o de los grupos sociales debería someterse a tales directrices.

En una sociedad pluralista, por el contrario, no existe un magisterio ético único ni religioso ni laicista³².

Tampoco existe una "**vanguardia del partido**", dotada de una especial perspicacia para leer los acontecimientos históricos e interpretarlos, porque posee la "ciencia de la historia", como quería el marxismo. No hay una ciencia de la historia. No hay leyes inexorables, ni siquiera tendencias fuertes, que conduzcan a los seres humanos de una socie-

³² A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 12; ver también cap. 8 de este mismo libro.

dad burguesa a una socialista y, por último, a una sociedad comunista. Las profecías no se han cumplido en los hechos, y lo que no podemos es decir que "peor para los hechos". Por lo tanto, tampoco ningún grupo de iluminados es capaz de informarnos sobre cuál debe ser nuestra conducta para poder caminar correctamente en la dirección de la historia y no, por el contrario, contra corriente.

Pero si no existe un Magisterio Ético, ni religioso ni marxista, en los términos que hemos comentado, ¿existe un Parlamento Ético, democráticamente elegido, ya que estamos hablando de ética cívica en una sociedad democrática?

3. Reparto político de papeles en una sociedad democrática

En efecto, en una sociedad democrática pluralista existe, como es sabido, un reparto de papeles bastante claro a la hora de orientar de diverso modo la conducta de los ciudadanos. El Parlamento, democráticamente elegido, está legitimado para elaborar las leyes a las que la ciudadanía debe atenerse; el poder ejecutivo, igualmente elegido de forma democrática, debe encargarse del cumplimiento de unas leyes legítimamente promulgadas, y al poder judicial corresponde la tarea de enjuiciar si las conductas de las personas jurídicas se atienen o no a las leyes legítimas.

Estos tres poderes constituyen el núcleo de un Estado de Derecho, y guardan relación, por tanto, con las leyes "jurídicas" –podríamos decir– de una comunidad política, que han de ser obedecidas por todos los ciudadanos, sean cuales fueren las convicciones religiosas o morales de cada quién. Por eso, una discrepancia moral o religiosa con las leyes jurídicas abre ese capítulo de la objeción de conciencia y de la desobediencia civil, que son en tantas ocasiones el motor de

cambio a mejor de una constitución democrática, o el motivo por el que se reinterpreta cierta legislación a la luz de las exigencias de lo que se ha llamado una "moral crítica".

En cualquier caso, y con todas las lagunas de que adolecen los textos legales en cualquier Estado de Derecho, con todas las insuficiencias que adornan la operativización de las leyes, está claro –**al menos en teoría**– qué organismos deben elaborar las leyes, hacerlas cumplir y juzgar acerca de su cumplimiento, como también parece claramente estipulado el modo de elegir a los componentes de tales organismos.

Precisamente esta claridad teórica en el reparto de papeles es la que hace posible criticar a las instituciones políticas o a los políticos que no saben limitarse a cumplir su papel, sino que, sobrepasando sus atribuciones, tratan de realizar tareas que no son de su competencia, arrebatándoselas a los organismos legitimados para ello.

Por otra parte, en este ámbito de lo político, y en el caso concreto de una sociedad democrática, tiene un peso decisivo, como sabemos, la célebre regla de las mayorías. Por mayoría se elige a los miembros del Parlamento y el Senado, por mayoría toman las decisiones estos cuerpos, son las mayorías en último término quienes deciden el ejecutivo, y así podríamos ir tratando de especificar todos aquellos "lugares políticos" en que la voz de la mayoría resulta decisiva.

Claro que en un estado de derecho, encargado de defender los derechos de sus ciudadanos, el respeto a las minorías es una de las claves intocables, que ha llevado a filósofos como Ronald Dworkin a hablar de los derechos individuales como "cartas de triunfo": diga lo que diga la mayoría, los derechos individuales son sagrados, y cuando se ponen sobre el tapete de la mesa de juego, cualquier otra jugada queda por debajo³³.

³³ R. Dworkin, *Los derechos en serio*. Ariel, Barcelona.

Con lo cual los derechos de los individuos y las minorías son intocables, pero en una gran cantidad de decisiones es la mayoría quien tiene la palabra. Hasta el punto de que buena parte de la ciudadanía identifica "decisión democrática" con "decisión que se toma por mayoría", sin más aditamentos, sin tener en cuenta que en las decisiones democráticas es esencial el respeto a los derechos individuales y de las minorías y que la decisión por mayoría es un mal menor: puesto que la unanimidad no puede alcanzarse, porque costaría tanto tiempo y energías que nunca llegaríamos a tomar una decisión, y puesto que atenerse a la decisión de la minoría sería todavía más indeseable, utilizar la mayoría como regla de decisión, respetando los derechos de individuos y minorías, es el mal menor³⁴.

En cualquier caso, parece que en el ámbito político podemos contar con un Parlamento legitimado para elaborar las leyes, un ejecutivo legitimado para operativizarlas, y un cuerpo judicial, a su vez legitimado para juzgar desde ellas. "Legitimado" significa en todos los casos que la ciudadanía les ha reconocido el derecho a hacerlo. Por otra parte, también en este ámbito disponemos de un procedimiento reconocido —el mayoritario— para tomar decisiones. ¿Ocurre lo mismo en el ámbito moral? A este respecto podríamos formular al menos las siguientes preguntas, que intentaremos ir respondiendo en este apartado:

1) ¿Existe un **parlamento ético**, que promulga las leyes morales, de tal manera que todos los ciudadanos están obligados a cumplirlas? ¿Tiene semejante parlamento un ámbito nacional o mundial?

2) ¿Se deciden, por el contrario, las leyes morales por **mayoría**, de suerte que aunque una persona no se sienta obligada por ellas, tiene que cumplirlas porque la voluntad de la mayoría las hace legítimas?

³⁴ A. Cortina, *La moral del camaleón*, cap. 7: "Al calor del establo".

3) ¿O bien son los representantes políticos, elegidos por la voluntad del pueblo, los que tienen también la obligación de moralizar? ¿Son ellos los agentes de moralización, y el código de una moral cívica es el Boletín Oficial del Estado?

Son éstas preguntas bien importantes porque muchas personas dan en creer que una ética democrática, o una moral cívica, es aquella para la que no existen ni un código único ni un magisterio único, pero además, aquella cuyas normas se deciden del mismo modo que las normas jurídicas, es decir, a través de representantes o bien a través de la regla de las mayorías, que expresaría algo así como la voluntad moral del pueblo. ¿Es esto una ética democrática? ¿Es esto una ética cívica?

4. Un relato de ética-ficción: ¿partidos éticos en una democracia moral?

En esto de la ética, como en tantas otras cosas, conviene imaginar cómo podrían ocurrir los acontecimientos a los que nos referimos, antes de dar una respuesta. Es decir, hacer algo parecido a **ética-ficción**. Y puestos a hacerla, tendríamos que representarnos ahora cómo se elegiría un parlamento ético, cómo promulgaría las normas morales y qué fuerza obligatoria tendrían para los electores normas así promulgadas. Experimento que, por cierto, incluso puede hacerse en clase.

En primer lugar, tendríamos que decidir si esta suerte de "**democracia ética**" es una **democracia de partidos**, o bien una democracia orgánica. En el caso de que la voluntad del pueblo tuviera que canalizarse a través de partidos políticos, como es usual por el momento en los países democráticos, ¿como tendrían que elaborar tales partidos sus **programas éticos** y cuál sería el contenido de esos programas?

En principio, tendrían que contemplarse en ellos propuestas referidas a puntos como los siguientes: cuestiones de justicia económica distributiva (cómo debería respetarse el derecho a los medios necesarios para llevar una vida digna: alimento, casa, vestido, trabajo, educación) y a cuestiones de justicia "política" (derecho a la intimidad, a la libre expresión y reunión, derecho de participación, libertad religiosa, libertad de movimiento); es decir, a lo que, como veremos más adelante, ha dado en llamarse "derechos humanos" de la "segunda generación" y de la "primera generación", respectivamente.

Obviamente, estos temas no difieren mucho de lo que constituye la clave de los programas políticos, con lo cual empezamos a percatarnos de que las grandes diferencias entre moral y política tal vez no radiquen tanto en los **contenidos**, como en lo que se ha denominado la **forma**, es decir, **la forma en que esos contenidos obligan a una persona**, que es bien diferente en el derecho y en la moral, precisamente porque la **forma** de **promulgar** tales contenidos, la forma por la que devienen legítimos, es también distinta.

Pero, continuando con nuestro relato de ética-ficción, resulta difícilmente discutible que los programas de los partidos éticos deberían también contener afirmaciones sobre cómo, en caso de ganar, articularían lo que entienden por respeto a la vida: si entenderían que tiene que ser respetable la vida humana desde el momento de la concepción, o a los quince días (cuando se produce la anidación), o cuando empieza a formarse el cerebro, o una vez el niño ha nacido; si entienden que la eutanasia en determinados casos no es falta de protección de la vida, sino respeto de la voluntad del paciente, o si les parece un crimen en cualquier caso; si prohibirían las investigaciones en materia de ingeniería genética porque no puede evitarse en ellas la eliminación de embriones humanos, o porque tienen consecuencias bien poco claras para la humanidad.

Ciertamente, los partidos éticos deberían considerar todos estos puntos en sus programas y, además, todos los referidos a la ética de los distintos ámbitos sociales (empresa, escuela, universidad, información, profesiones liberales, etc.), porque, igual que la política articula las relaciones entre todas las esferas sociales, también deberían hacerlo nuestros "representantes éticos" y ofrecer, por tanto, soluciones para todos los problemas éticos de nuestra sociedad. Y, una vez redactados los programas, debería abrirse la campaña electoral, seguida de unas elecciones universales y secretas.

Imaginar la campaña electoral ya sería interesante, porque parece razonable suponer que debería existir una inexcusable coherencia entre las propuestas y las formas de vida de quienes las formulan. Así como en la política nos hemos acostumbrado a que exista una discrepancia bastante considerable entre lo que se dice y lo que se hace, no parece que en las elecciones a un parlamento ético pudieran permitirse tales disonancias. Ni parecería de recibo que los candidatos de los distintos grupos se insultaran desde esa mala educación a la que también nuestros políticos nos tienen acostumbrados: la campaña ética debería ser, por el contrario, de guante blanco.

Pero todavía más grave sería el problema de decidir quiénes son los votantes, cuál es en este caso la población de votantes; es decir, si fijaríamos un límite de edad, de forma que los menores de esa edad quedarían sometidos a las normas éticas que decidieran sus representantes, aunque ellos no intervinieran en la elaboración de las normas; si los reclusos tendrían derecho a votar, si lo tendrían los emigrantes y los residentes.

Y, por último, tres últimas cuestiones se nos plantearían: ¿cómo deberían tomar las decisiones los representantes elegidos? ¿Cómo se promulgarían las normas acordadas? Y, sobre todo, ¿qué fuerza obligatoria tienen para cada persona unas normas morales que otros han decidido por ella?

5. No existe un Parlamento ético, ni la opinión de la mayoría es la verdad moral: moral, derecho y religión

Experimentos como éste muestran bien a las claras que no existe ni puede existir un parlamento ético, sencillamente porque la moral no se identifica con el derecho, y que no existe una iglesia ética porque la moral no se identifica con la religión. Estos tres ámbitos de la acción humana están estrechamente conectados entre sí, pero no se identifican. Veamos brevemente cuáles son sus relaciones.

Como hemos advertido reiteradamente, el fenómeno moral tiene sobre todo dos facetas, que son la justicia y la felicidad. En el ámbito de la justicia tiene sentido que existan **normas** para orientar la conducta, y no sólo consejos, como en el caso de la felicidad, y además tiene también sentido que esas normas pretendan universalidad, ya que se refieren a los mínimos de justicia que cualquier ser humano debería cubrir.

Por eso hay un conjunto importante de éticas que dicen ocuparse sólo de la dimensión normativa del fenómeno moral precisamente porque es la única universalizable y piensan que la filosofía ha de ocuparse ante todo de lo universalizable, mientras que las ciencias empíricas han de tratar de los fenómenos particulares. Las cuestiones referentes a la felicidad quedarían entonces en manos de las propuestas religiosas y de los saberes empíricos, más que en las de la ética.

Estas éticas a las que me refiero reciben el nombre de **éticas deontológicas** porque se ocupan del **deón**, del **deber**, más que de los otros aspectos de la vida moral³⁵. En sus filas se alinean autores tan relevantes en la historia de la ética como Kant, Rawls y la actual ética discursiva. Sin embargo, no es por la relevancia de estos autores por lo que aludo a las

³⁵ A. Cortina, *Ética sin moral*, cap. 2.

éticas deontológicas, sino porque como se ocupan únicamente de la vertiente normativa del fenómeno moral, puede parecer que identifican la moral con el derecho y con la vertiente de la religión que se expresa a través de normas.

En efecto, el derecho tiene por tarea regular las relaciones entre las personas a través de normas, y también una determinada vertiente de la religión se expresa a través de normas; con lo cual puede parecer que en realidad las normas morales, jurídicas y religiosas son idénticas. Sin embargo, aunque es verdad que estos tres tipos de normas están estrechamente relacionados entre sí, no se identifican, y conviene recordar las diferencias que existen entre ellas para entender, entre otras cosas, qué sea una moral cívica y por qué no puede haber un parlamento ético ni la voluntad de la mayoría es la que expresa la verdad moral. Veamos, pues, brevemente, estas diferencias³⁶.

1. **Normas morales** son aquellas que obligan a un sujeto **internamente**, porque es su propia conciencia la que les reconoce fuerza humanizadora, hasta el punto de que cree que son normas que todas las personas deberían cumplir para no quedar bajo mínimos morales, no siendo él mismo una excepción.

Si viola la norma, es su propia conciencia la que va a mostrarle su desacuerdo, y por eso se dice que la infracción de una norma moral va acompañada de una sanción interna, que suele producirse en forma de remordimiento.

Naturalmente, esta caracterización de la norma moral viene perfectamente expresada por la primera formulación kantiana del imperativo categórico "obra de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal".

³⁶ Ver José M^o Rodríguez Paniagua, *Derecho y Ética*, Tecnos, Madrid, 1977; A. Cortina, *Ética sin moral*, pp. 167 ss; *Ética de la empresa*, caps. 1 y 2.

Sin embargo, no importa aquí que Kant acertara o no al expresar esta característica de las normas morales, sino que es verdad: que una norma moral de justicia es aquella ante la que nos sentimos obligados y que universalizaríamos.

Porque nos parece que es estar bajo mínimos morales no tener un lugar para los inmigrantes, maltratar a los niños, calumniar, torturar, olvidar a los países en guerra abierta o latente, y así un largo etcétera. Ante situaciones de este tipo pensamos, sin titubear, que las normas que lleven a darles una solución humana son universalizables.

Y la razón última que para ellas podemos dar es la de que atentan contra **seres que son fines en sí mismos** y no pueden tratarse como simples medios, que son **absolutamente valiosos** y, por lo tanto, **no tienen precio, sino dignidad**.

Por eso, aunque entendida en todo el sentido amplio en que está pronunciada, sigue valiendo la tercera formulación kantiana del imperativo categórico para comprobar cuáles son los mínimos: "obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre al mismo tiempo como un fin, y nunca solamente como un medio"³⁷

2. Las **normas jurídicas**, por su parte, son promulgadas por aquellos a quienes corresponde en una nación, y obligan a todos los miembros de la comunidad política, estén de acuerdo o no con la norma, la sientan o no como obligación suya.

En el caso de infracción de la norma, tiene que existir una sanción **externa** al sujeto, recogida en el código penal y que un juez tiene que encargarse de interpretar. Hecho por el cual se dice que el derecho viene acompañado de una **coacción externa**, y no sólo de una interna, como es el caso de lo moral.

³⁷ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2.

Ciertamente, las normas jurídicas tienen una conexión estrecha con los valores morales, pero la tienen en el siguiente sentido.

Puede ocurrir perfectamente que una norma jurídica sea **válida**, es decir, que haya sido correctamente elaborada y promulgada según las bases jurídicas de una sociedad, y que, sin embargo, sea una norma **injusta**. **El derecho puede ser injusto, mientras que la moral no puede serlo**. Ciertamente que el derecho injusto no se mantiene a la larga porque le falta el indispensable respaldo en valores morales que le presta legitimidad, y no sólo fuerza legal. Pero el derecho injusto sigue siendo derecho y sigue manteniendo sanciones para quienes incumplan sus normas injustas.

Por eso la desobediencia civil es una manera de sacar a la luz que hay normas legalmente válidas, pero injustas, que deben ser reformadas para que la legislación sea fiel a los valores que forman la base legitimadora de una sociedad abierta, pluralista y democrática.

Una última diferencia entre moral y derecho, de entre las que aquí querríamos destacar, es que las normas jurídicas no obligan a toda la humanidad, sino sólo a los miembros de la comunidad en la que tienen fuerza legal.

3. Las **normas religiosas**, por su parte, tienen para el creyente la fuerza de proceder de Dios a través de su comunidad religiosa, a través de su iglesia. Sin embargo, aquí se produce una situación muy delicada, sobre todo en el catolicismo, porque el último criterio de obligatoriedad de una norma es la conciencia del sujeto, dentro de los límites de la más estricta ortodoxia. De suerte que la iglesia está perfectamente legitimada para interpretar en materia de normatividad moral, pero es la conciencia del sujeto en último término quien ha de reconocer tal obligatoriedad.

La sanción de una norma religiosa es, pues, tanto interna como externa, porque es el propio sujeto el que se sabe bajo mínimos y se arrepiente, pero además existen formas públicas de expresar el arrepentimiento, como la confesión.

Como hemos visto, pues, lo peculiar de una norma moral—que es de la que nos ocupamos en este libro— es que no tiene fuerza obligatoria sino para quien se la reconoce, de modo que **una norma moral nunca puede venir impuesta desde fuera**. Este descubrimiento comporta un buen número de consecuencias, de las que aquí sólo mencionaremos cuatro, tres en este apartado y la última en el siguiente:

1. **No puede existir un parlamento ético.** Yo no puedo elegir representantes que decidan por mí qué es lo moralmente obligatorio, haciendo dejación de mi autonomía. En el ámbito de lo moral no hay posibilidad de representación, sino que cada quien es responsable de sus juicios y, por lo tanto, sujeto de ellos.

La representación es una cuestión política, y no moral, y además bastante discutida por quienes creen más acorde al ser de las personas recurrir a una democracia participativa y no a una representativa. Pero, en cualquier caso, no hay representantes éticos del juicio y la voluntad de los sujetos, ni hay BOE en el que se me informe sobre qué es lo que tengo que hacer **moralmente**. Porque en cuestiones de obligatoriedad moral, yo soy mi propio BOE.

2. Y si esto es verdad de un presunto parlamento ético, es igualmente verdad de la opinión de la mayoría o de la opinión pública: **la opinión de la mayoría o la opinión pública** no representan, por serlo, la verdad moral. Por supuesto la mayoría y la opinión pública pueden enunciar normas morales correctas, pero no les viene su corrección de que sean la mayoría o la opinión pública quienes las han formulado.

Por mucho que una y otra adopten una opinión determinada, si yo personalmente no veo que la norma que defienden es moralmente correcta, no me obliga en absoluto y tengo todo el derecho a mantener mi opinión.

La voluntad de la mayoría es el procedimiento legal para tomar decisiones en ámbitos fundamentalmente políticos, sencillamente porque la unanimidad es inalcanzable, pero no tiene fuerza legitimadora en el ámbito moral, en el que cada sujeto decide en último término que tiene por correcto.

Y en este punto creo que en nuestro país tenemos mucho que reflexionar juntos, porque parece que la fuente de moralidad sean la mayoría o la opinión pública, cuando en el negocio de la moralidad cada sujeto humano es la piedra angular.

3. ¿Qué ocurre entonces con la moral cívica, que parece ser una moral de la sociedad, legitimada para imponerse a las personas concretas?

Aunque a responder a esta cuestión dedicaremos el capítulo 5, comentaremos aquí brevemente que la moral cívica se refiere a los mínimos que los ciudadanos ya comparten, por haber alcanzado la conciencia social un nivel determinado en su desarrollo moral. Estos mínimos se refieren a valores, principios, derechos y a una actitud dialógica, pero la concreción de unos y otras es cosa que cada sociedad se ha de plantear como tarea.

Porque en una sociedad democrática se comparte, por ejemplo, el respeto al derecho a la vida como uno de los mínimos morales básicos, pero tratar de entenderse sobre cómo se concreta ese derecho, igual que muchos otros, es la tarea que tenemos pendiente y que sólo cumpliremos a satisfacción si, más allá de etiquetas obstaculizadoras, nos la tomamos en serio.

De esto trataremos más adelante, pero ahora quisiera mencionar la última consecuencia que se sigue de la peculiaridad de las normas morales.

6. Los políticos no son los agentes de moralización en una sociedad pluralista

Si un parlamento ético es impensable, por las razones que hemos aducido, todavía más insensato es atribuir a los políticos la tarea de decidir qué es lo moralmente correcto y qué no lo es, sea en el nivel de la justicia, sea en el de la felicidad.

Los representantes políticos son elegidos por los ciudadanos para gestionar la cosa pública, con todo lo que eso implica de pactos, negociaciones, compromisos. Los resultados a los que llegan son consensos fácticos, en los que nadie queda satisfecho del todo, y en los que hay que contar con fuertes condicionamientos como el tiempo (existen unos plazos), la urgencia de tener que tomar decisiones, aunque no existan acuerdos totales, y el hecho de que intervengan las estrategias como elementos inevitables. La política es, pues, un ámbito en el que necesariamente intervienen la estrategia, el pacto y la negociación ³⁸.

Es verdad que los políticos deben cumplir su cometido con honestidad, con honradez y transparencia, como todos los demás ciudadanos. Sin embargo, no son ellos en modo alguno los encargados de dictaminar qué es bueno y qué malo: ser representante político confiere legitimidad política, pero ni remotamente autoridad moral.

Sin embargo, y por curioso que pueda parecer, hay una amplia capa de la población que así lo cree, y piensa, por

³⁸ José Luis Aranguren, *Ética y política*. Guadarrama, Madrid, 1968: "Ética comunicativa y democracia", en K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zan, D. Michelini, *Ética comunicativa y democracia*. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 209-218.

tanto, que los representantes políticos, elegidos mediante votación popular, son también los legitimados para pontificar en cuestiones morales. Por eso cuando siguen en la televisión un debate sobre algún problema moral, o leen en una revista las opiniones de personajes célebres sobre cuestiones morales, se interesan sobre todo por el parecer de los representantes de los partidos políticos.

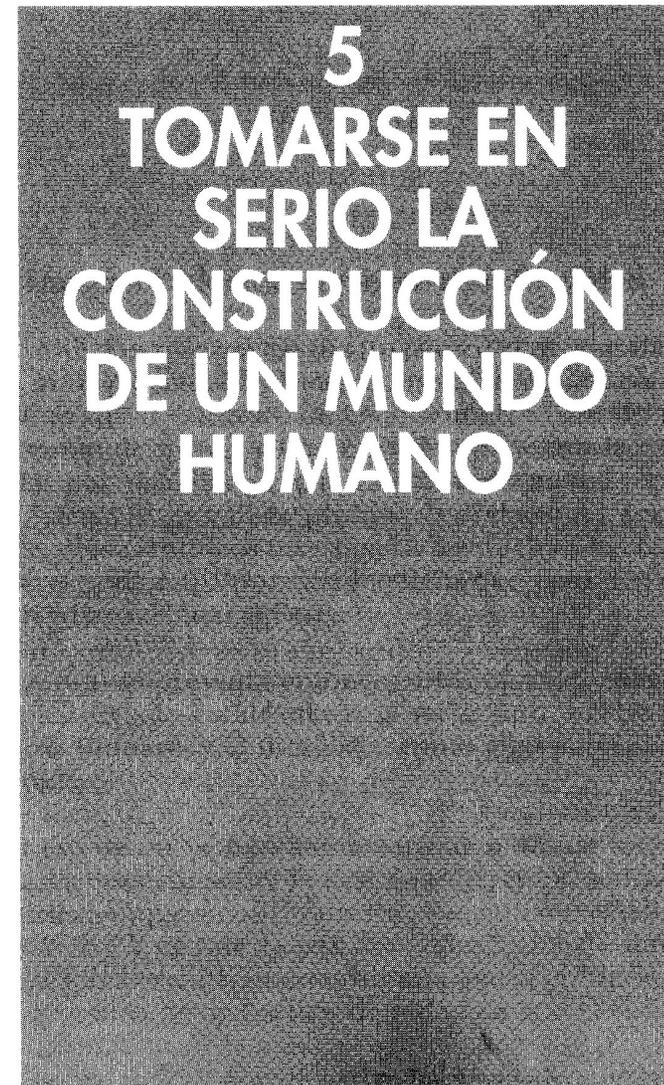
Tal vez piensen, como alguien del público me dijo en una charla, que ya que son quienes cobran los impuestos, que pechen también con el trabajo de moralizarnos. Sin embargo, ante tan descabellada idea sólo se me ocurre replicar con la afirmación contraria: encima de que nos cobran impuestos, sólo falta ya que intenten moralizarnos.

Y dejando bromas aparte, sólo quería recordar que los políticos no tienen mayor autoridad moral que cualquier ciudadano normal y corriente. En muchas ocasiones y frente a muchos ciudadanos, bastante menos.

Tampoco son los intelectuales –no caigamos tampoco en este error– los árbitros de la moralidad: los protagonistas de la vida moral son las personas normales y corrientes y, por eso, la moral cívica la harán ellas o no se hará.

BIBLIOGRAFÍA

- CORTINA, ADELA: *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 1993.
DOMINGO MORATALLA, AGUSTÍN: "Ética civil". en M. Vidal (ed.) *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Trotta, Madrid, 1992, pp. 269-292.
DWORKIN, R: *Los derechos en serio*. Ariel, Barcelona., 1989
KANT, I: *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1989.
RAWLS, J: *Teoría de la justicia*. F.C.E., 1978.
Revista de *Documentación social*. nº 83 (1991)
RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M.: *Derecho y ética*. Tecnos, Madrid, 1977.
VIDAL, MARCIANO: *Ética civil y sociedad democrática*. Bilbao, 1984.
WALZER, MICHAEL: *Esferas de la Justicia*. F.C.E. México, 1994.



1. De una moral adusta a una moral de la frivolidad

La verdad es que hoy en día no parece el de **moralista** un oficio muy presentable. Imaginamos al moralista como un individuo torvo y adusto, de ceño fruncido, vestido preferentemente de negro, y obsesionado por una sola cosa en su vida: por prohibir prácticamente todo aquello que da gusto hacer. El moralista prohíbe las relaciones sexuales, impide a los científicos investigar a sus anchas, lee cartillas a diestro y siniestro por dondequiera que pasa. Es, en suma, un pájaro de mal agüero.

La moral se presenta entonces a los ojos del ciudadano de a pie, no sólo como una cosa seria, sino incluso como una cosa fúnebre, y el moralista, como algo parecido a un enterrador.

Por eso de un tiempo a esta parte muchos de los que se dedican a discurrir sobre lo moral prefieren presentarse como **éticos**, aunque su oficio no sea exactamente el de filósofos morales. Y es que la palabra "ética" suena como más científica, más secular, menos huraña que la pobre "moral"; como revestida de una mayor dignidad en la vida cotidiana.

La pobre moral, por su parte, ha parecido durante largo tiempo, no sólo una cosa seria, sino incluso una cosa **adusta**.

Parecía a los moralistas, con razón, que hablar de grandes valores e ideales no era como para reírse; no digamos hablar de deberes. La imagen del camello cargado de pesados fardos, que Nietzsche hiciera célebre, vino a convertirse en el inevitable emblema de una lúgubre moral de los deberes. Con lo cual se extrajo inconscientemente la extraña conclusión de que esto de lo moral, no sólo no era para reírse, sino que era para llorar. De ahí que cuanto tuviera que ver con lo moral parecía más bien relacionarse con una funeraria.

Como la historia funciona en buena medida siguiendo esa ley del péndulo por la que pasamos de unos extremos a otros, han dado por contra algunos filósofos hodiernos en decir que esto de la moral, no sólo no hay que tomarlo a la tremenda, como venía siendo usual, sino que **ni siquiera hay que tomarlo en serio** ³⁹. ¿Y por qué?

Según ellos, entre otras razones, porque la persona que toma las cosas en serio es en realidad un peligro público potencial, ya que **la seriedad parece reñida con la tolerancia**, que es una de las virtudes indispensables de la vida democrática. El individuo que se toma las cosas en serio es el tipo de persona que tiene **convicciones**, y quien tiene convicciones siempre corre el peligro de aferrarse a ellas de tal modo que puede acabar siendo un **intolerante** y un **dogmático**.

Recordemos que un dogmático es aquel tipo de persona que inmuniza sus convicciones, sean teóricas o morales, frente a la crítica racional, y ni permite, por tanto, que otros las pongan en cuestión, ni está dispuesto él mismo a revisarlas. Y sucede que el "convencido", si ha cogido apego a su convicción, puede negarse a permitir que otros la critiquen o la pongan en cuestión, puede incluso resistirse a re-

³⁹ R. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", en M. Peterson y R. Vaughan (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*. Cambridge, 1987.

visarla él mismo, y además está incapacitado para admitir de forma tolerante posturas diferentes de la suya, porque necesariamente tienen que parecerle erróneas.

Quien está convencido de algo –opinan los autores aludidos– es entonces un potencial dogmático, que se inmunitiza frente a toda crítica, y además un potencial intolerante, incapaz de admitir que otros piensen de una manera distinta. Por eso, acaba concluyendo un filósofo como Richard Rorty, es **un deber moral no tomarse las cosas en serio**: es un **deber moral tomarlas con frivolidad**, quedarse siempre en la superficie.

Una ventaja de quedarse en la superficie es, como decía Ciorán, que así podemos tomar decisiones, porque quien se adentra en demasiadas profundidades y contempla los problemas en todas sus dimensiones, toma conciencia de la cantidad de aspectos que encierran y termina sintiéndose incapaz de llegar a una decisión. Dicho con sus bellas palabras: "se toman resoluciones ateniéndose a la superficie: en cuanto se va al fondo, ya no es posible resolver, ya sólo se puede echar de menos la superficie".

Sin embargo, la razón que dan Rorty y sus seguidores para considerar la frivolidad como un deber moral no es la dificultad de tomar decisiones, sino una bien diferente: el que toma las cosas en serio –opinan– es un intolerante potencial y puede acabar poniendo en peligro la democracia, que es un sistema político basado esencialmente en la tolerancia mutua. Siendo así que defender y potenciar la democracia es un deber moral, por no decir el mayor deber moral de los que obligan a quienes viven en sociedades democráticas.

En efecto, según Rorty, el deber más imperioso que pueden tener cuantos viven en una país democrático consiste en intentar mantener y fortalecer la democracia. Ante este

deber, todos los demás palidecen; de suerte que los filósofos, como dice el título de un célebre artículo suyo, han de poner "la democracia por delante de la filosofía". ¿A qué obliga eso? A silenciar las propias convicciones cuando pueden entrar en conflicto con las de otros, porque entonces se termina la feliz coexistencia pacífica posibilitada por la tolerancia mutua, entonces se desvanece toda posibilidad de pluralismo.

El procedimiento más adecuado para defender la democracia pluralista consiste, según Rorty, en intentar prolongar el proceso de secularización iniciado en la Modernidad, que consistió en privatizar las convicciones religiosas, porque podían entrar en conflicto al ser diversas, y en poner en común únicamente aquello que se puede compartir, haciendo factible la coexistencia.

En efecto, en aquellos inicios de la Modernidad, la práctica de la tolerancia entre distintas concepciones religiosas exigió que los creyentes de las distintas religiones o de las distintas iglesias privatizaran sus convicciones, y únicamente sacaran a la vida pública aquello que podían compartir con los demás⁴⁰.

Proseguir este proceso significa privatizar ahora las convicciones filosóficas, no sólo las religiosas, porque también las convicciones filosóficas pueden llevar a discrepancias, incompatibles con la tolerancia en las sociedades con democracia liberal. Pero también exige, a la vez, ir generando un **ethos** de superficialidad, una cultura de la frivolidad, que abone y respalde la cultura de la tolerancia. Y en este sentido quien toma las cosas en serio resulta peligroso porque puede acabar siendo poco tolerante con aquellos que toman a broma lo que a él le parece serio. La frivolidad es, entonces, un deber moral del filósofo, para conseguir potenciar el funcionamiento de la democracia liberal.

⁴⁰ Ver cap. 2 y 3 de este mismo libro.

La opinión de Rorty me importa porque está muy extendida, y no sólo en su país, que es Norteamérica. También en nuestras latitudes va pareciendo desde hace algún tiempo que eso de tomarse los problemas sociales muy en serio es un atentado contra la tolerancia y además contra el buen gusto, y que resulta mucho más elegante y democrática la cultura de la superficialidad, de la "**boutade**" y de la frivolidad⁴¹. No es importante decir cosas profundas, sino ingeniosas; no es importante decir la verdad, sino llamar la atención.

Aquello del compromiso, la liberación de los oprimidos, la transformación de la sociedad, la emancipación de la humanidad en su conjunto o la causa de los pobres, parece haberse perdido en la noche de los siglos, y quien lo menciona parece una especie de hombre de Neanderthal con garrote y todo, un Pedro Picapiedra, y, a mayor abundamiento, sin Spielberg detrás para darle cierto atractivo.

Pero, ¿es verdad todo esto? ¿Es verdad que tomarse las cosas en serio, tener convicciones, bregar por causas justas, arriesgarse por valores en cuya valía se cree, es agua pasada, melodía de otros tiempos?

2. Convicción racional, no fanatismo

Como antes comentábamos, tiene la historia una cierta costumbre de "avanzar" por movimientos pendulares, de suerte que a una época de exaltados ideales, como pudo ser la de nuestra tan alabada y denostada Generación del 68, sucede otra en la que personalidades del mundo intelectual dan en decir que aquello de los exaltados ideales no sólo es inmoral, sino incluso antiestético, y que lo elegante es optar por el prosaísmo y la ramplonería. El de los ideales es -pro-

⁴¹ De criticar esta posición me he ocupado en A. Cortina, *La moral del camaleón*, sobre todo en el cap.13 "La ética contemporánea y los pobres de la tierra"

siguen los sabios del momento— un iluminado peligroso, o por lo menos un infeliz que todavía no se ha enterado de lo que vale un peine.

Perdido en una cueva del paleolítico, se cree que los animalitos que pinta en las paredes van a servir para que acudan los animales de verdad y que, con tan inteligente argucia, podrá cazarlos. Los sabios del momento saben, sin embargo, que la caza no va a acudir, y que más vale hacerse socio de algún coto privado y agenciarse una escopeta de las que quitan el hipo.

Por eso los finales de las películas empiezan a ser "reales como la vida misma", y no es el héroe quien sale vencedor en las batallas o en los juicios, sino el que sale totalmente vapuleado por haber creído que algún día la bondad puede triunfar. Los sabios del momento saben, por el contrario, que el campeón de las causas justas rara vez gana.

Y, sin embargo, con toda su sabiduría, con todo su sagaz realismo, hay un pequeño detalle que escapa a los sabios del momento, cuando se trata, por ejemplo, de la democracia y de otras empresas que requieren el esfuerzo humano, y es que quien desee defender y potenciar con todo el énfasis imaginable la democracia liberal tal vez tendrá que tomársela en serio y no frivolar mucho sobre ella; no sea cosa que mientras anda quitando calado a sus posibles convicciones por mor de la frivolidad, otros se tomen la anti-democracia en serio y tenga que acabar entablando nuestro frívolo demócrata un combate en franca "**inferioridad de convicciones**".

En este sentido me gustaría recordar la preocupación de un buen número de nostálgicos del 68 que se arrepienten de no haber transmitido a sus hijos al menos las más profundas de sus convicciones, llevados del afán de respetar su libertad, porque ahora contemplan con desaliento que

otras gentes, menos escrupulosas al respecto, no han tenido empacho alguno en adoctrinarles en las convicciones contrarias; y ahora se encuentran con unos hijos que desprecian a los extranjeros pobres, porque a los extranjeros ricos no se les suele despreciar, y valoran positivamente una cultura de la violencia, no una cultura de la paz.

Lo que ocurre es, a mi modo de ver, que los defensores de la cultura de la frivolidad incurren en errores de bulto al identificar, o casi identificar, el significado de algunas actitudes de las que hemos venido hablando. Y conviene matizar porque, si no lo hacemos, será totalmente imposible la construcción de una sociedad democrática pluralista, de una sociedad abierta y de una ética de la sociedad civil.

No se puede afirmar sin más que un **convencido** es un **dogmático** y que corre el riesgo de convertirse en **fanático**. El que está convencido de algo es el que cree que merece la pena invertir esfuerzo y energía en tratar de sacarlo adelante. Un maestro puede estar convencido de que vale la pena esforzarse por que los niños aprendan y se formen; un médico o una médica, un enfermero o una enfermera pueden estar convencidos de que el bien del paciente merece una gran inversión de energías; una persona corriente y moliente puede estar convencida de que su pareja y sus hijos bien valen un auténtico dispendio de energías; un ciudadano de a pie puede estar convencido de que, digan lo que digan los sabios del momento, trabajar por un mundo mejor sigue siendo una buena inversión de tiempo y de ilusiones.

Y yo me pregunto qué sería de nuestro mundo humano, de nuestro modesto Planeta Azul, sin la convicción de todas estas gentes y sin la de muchas otras, que todavía tienen capacidad de apuesta.

Las convicciones son absolutamente necesarias para llevar adelante cualquier proyecto que exija para su realiza-

ción algo más de un día: que pida poner en él tiempo y esfuerzo. La frivolidad, por el contrario, es estéril en lo que respecta a proyectos valiosos, y es, por el contrario, un abono inmejorable para que cualquier ideología fuerte, cualquier personaje autoritario pueda arrastrar a los que carecen de raíces. Construir sin cimientos sigue siendo una mala opción.

Ahora bien, se dice del convencido que es un dogmático potencial, un potencial intolerante y un potencial fanático. Con lo cual hay que librarse de las convicciones como de la peste. Lo que no aclaran quienes esto defienden es que en potencia todos somos cualquier cosa, porque quien tiene convicciones puede aferrarse a ellas sin permitir crítica alguna, pero quien no las tiene puede acogerse a otras que vienen de fuera y, sobre todo, es incapaz de construir nada valioso, incluida una sociedad verdaderamente democrática, abierta y plural.

El antídoto contra el dogmatismo y el fanatismo no es entonces la frivolidad y la superficialidad sino la convicción, pero una **convicción racional**, es decir, aquella que se apoya en razones. Una convicción de este tipo está siempre dispuesta a entrar en un diálogo con quienes mantienen postura diferentes, a aducir sus razones en ese diálogo, a escuchar las razones contrarias y a compararlas, intentando llegar en lo posible a ponerse de acuerdo. De donde se sigue que una convicción racional es justamente lo contrario del **dogmatismo** de quien rechaza cualquier crítica y cualquier revisión, y por supuesto del **fanatismo** de quien —según el Diccionario de la Lengua Española "defiende ciegamente una cosa".

Es la ceguera del fanático la que hace imposible dialogar y llegar a acuerdos, pero también la frivolidad del superficial, con el que nunca se puede estar de acuerdo **desde dentro**, sino por pura casualidad y para un rato.

Por eso la construcción de un mundo humano exige la convicción racional de que hay valores y opciones que merecen la pena. "**Convicción racional**", es pues, el camino, y no frivolidad ni dogmatismo; "**autoridad moral**", como comentaremos en el próximo apartado, y no autoritarismo.

3. Autoridad moral, no autoritarismo; respuestas razonadas, no recetas

Como antes comentábamos, la historia funciona por movimientos pendulares también en el terreno de la educación, y el hecho de que en determinados períodos se hayan reforzado algunas actitudes provoca en el período siguiente un total rechazo, no sólo de la actitud anteriormente reforzada, sino también de todo lo que se le parezca, aunque sea de lejos. Éste es el caso de la autoridad, que hoy en día despierta grandes suspicacias, tanto en la calle como en la escuela.

Sin duda el franquismo fue un autoritarismo y reforzó en padres y maestros las actitudes autoritarias, que no dejaban a hijos y alumnos posibilidad alguna de diálogo ni de participación en decisiones que les afectaban directamente. Padres y maestros tomaban las decisiones unilateralmente y una de las cualidades más apreciadas en un niño, tanto en casa como en la escuela, era la docilidad. "Es muy dócil" —se decía como una auténtica alabanza—.

El tránsito en el terreno político desde el autoritarismo a la democracia provocó en adultos y en niños una auténtica alergia con respecto a cuanto sonara a autoridad, no sólo a autoritarismo, siquiera remotamente, y cualquier actuación por parte de un padre o un maestro que consistiera en dirigir de algún modo la conducta de un niño era tachada de facha, reaccionaria y autoritaria.

Lo mismo ocurría en las universidades, donde se tenía por atentado contra la igualdad de los ciudadanos sugerir que los programas de las asignaturas debían hacerlos los profesores. Esta era una posición autoritaria y facha y, por lo tanto, los contenidos de los programas tenían que decidirse entre el profesor, los alumnos (incluidos los del primer curso), y el personal administrativo, porque esa era la solución verdaderamente democrática: la igualdad de los ciudadanos exigía una igual participación en la elaboración de los programas de los cursos.

También es verdad que el entusiasmo por la igualdad no llevó al extremo de afirmar que también el sueldo de los profesores deberíamos repartírnoslo entre todos, y además a partes iguales, sino que seguía cobrando el profesor. Pero éste pareció ser un pequeño detalle, indigno de consideración.

Como el lector comprenderá, esto es un dislate. La igualdad de los ciudadanos ante la ley, propia de un estado de derecho, la igual participación en el terreno político, propia de una democracia, no implican en modo alguno que en todos los ámbitos de la vida social (familia, escuela, universidad, hospital, etc...) las decisiones hayan de tomarse desde un voto igual, sino que todos han de ser tratados con igual respeto y consideración, y sus intereses deben ser tenidos en cuenta. Por eso conviene también distinguir entre "autoridad" y "autoritarismo".

Consiste el autoritarismo en un "sistema fundado en la sumisión incondicional a la autoridad", cosa que es absolutamente irracional y propia, sin duda, de un despotismo ilustrado. Convencido el déspota, como dijimos, de que él es el único que sabe lo que conviene al pueblo, porque los ciudadanos son incompetentes básicos, toma las decisiones sin "contar con el pueblo", y además exige que esas decisiones se respeten sin condiciones. Exigir obediencia ciega o

prometer obediencia ciega es una irracionalidad: lo racional es tener los ojos abiertos.

Pero igualmente racional es tener en cuenta otro tipo de autoridad, que recibe el nombre de "autoridad moral", y es la que alguien se gana a pulso con su palabra y su vida, porque gracias a una y a otra merece credibilidad.

Para orientarse en la complejidad del mundo hacen falta referentes, gentes en las que se pueda confiar. Y si esto lo necesitamos los adultos, más aún los niños, que plantean preguntas y necesitan que aquellos en quienes confían les den respuestas. Porque una cosa es dar recetas, otra cosa bien distinta dar respuestas.

La autonomía de un niño o de un adulto no se respeta más porque no se den respuestas a sus preguntas, sino más se le respeta cuando más se le responde razonando la respuesta en la medida de lo posible; es decir, adecuándose a las entenderas del interlocutor y, por supuesto, al saber del hablante.

Por eso en la escuela, y en lo que respecta a los valores, no se trata sólo de que los niños aclaren las ideas que ya tienen, sino también de que vayan escuchando respuestas razonadas, respuestas acompañadas de razones transparentes, sin trampa ni cartón; atendiendo siempre, eso sí, al caletre del receptor y al saber del emisor. Pero con la confianza en que, si la convicción que pretende transmitirse es racional, y la autoridad con la que se transmite ha sido ganada a pulso, es posible a la larga llegar a un entendimiento en profundidad.

4. Los nuevos oscurantismos: no lo que se dice, sino quién lo dice

Hacia el siglo XVIII se inició una época en la historia europea, que ha recibido el nombre de "Ilustración" o bien el

de "Siglo de las Luces", porque insignes intelectuales declararon que la humanidad había salido por fin a la luz, tras siglos de oscuridad⁴².

Con la referencia a los siglos de oscuridad se referían a la época antigua, pero sobre todo a la Edad Media, que ha gozado de la triste fama de ser una época eminentemente oscurantista, porque se dice que en ella los criterios para determinar la verdad de una proposición o para dilucidar si un mandato tenía fuerza obligatoria eran fundamentalmente tres: la evidencia de su verdad o de su corrección, es decir, que todos lo percibieran así de modo inmediato; su pertenencia a una tradición debidamente acreditada, o el hecho de haber sido formulada la proposición o prescrito el mandato por la autoridad competente.

Evidencia, tradición y autoridad eran, pues, los tres criterios de verdad y de corrección durante la noche medieval, y su carácter tenebroso parecía proceder sobre todo de los dos últimos. Porque determinadas tradiciones y autoridades se alzaban como incuestionables, como inmunizadas frente a cualquier posible intento de crítica y de discusión, con lo cual sus afirmaciones y mandatos se convertían en dogmas, inmunes frente a la crítica racional.

La Edad Media quedaba así etiquetada como la época de la oscuridad, mientras que ahora –con la Ilustración– empezaba a brillar la luz de la razón: los hombres –ésta era otra forma de decir lo mismo– alcanzaban por fin la mayoría de edad, se soltaban de la mano de la autoridad, arrumbaban el taca-taca de la tradición, y empezaban a servirse de su propia razón. "**Sapere aude!**" –invitaba eu-

42. A mi modo de ver, hay dos escritos fundamentales para entender qué es la Ilustración: el opúsculo de Immanuel Kant que lleva ese título, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (I. Kant, *Filosofía de la Historia*, F.C.E., 1978, pp.25-37), y la novela de Alejo Carpentier, *El Siglo de las Luces*.

fórico a sus conciudadanos Immanuel Kant– ¡Atrévete a servirte de tu propia razón! Ésta es –continuaba– la divisa de la Ilustración"⁴³.

Más tarde los revolucionarios franceses, siguiendo tan sanos consejos, entronizaron a la diosa razón, que por fin parecía haber inaugurado su reino entre los seres humanos, sin posibilidad de vuelta atrás.

Que la razón nos gobierne es cosa que parece sana, siempre que venga impregnada de sentimiento y no le niegue un lugar a la fe. Pero, en cualquier caso, lo bien cierto es que el entusiasmo de los ilustrados no tenía excesivo fundamento, y el espectáculo montado por los franceses no fue mucho más allá de una pantomima, porque ni las tinieblas se han disipado ni brilla con fuerza esplendorosa la luz de la razón. El oscurantismo sigue campando por sus respetos en pleno siglo XX y cabe sospechar que no piensa batirse en retirada al iniciarse el XXI, dado lo fuertemente arraigado que se encuentra por el momento. Y me refiero al oscurantismo de los dogmas, pero no tanto a los religiosos como a los sociales.

"Dogma", como sabemos, es toda afirmación o mandato que exige ser aceptada, o bien porque su verdad es evidente, o bien porque la formula alguien que pretende tener la autoridad suficiente como para ser creído, sin que la verdad de sus afirmaciones o la corrección de sus mandatos pueda siquiera ponerse en cuestión.

Y, ciertamente, hay dogmas de muchos tipos, no sólo religiosos, que son los más conocidos, sino sobre todo los que yo llamaría "**dogmas sociales**".

Consiste un dogma social en creer en la verdad de una afirmación o en la fuerza obligatoria de un mandato única-

43 I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, p. 25.

mente cuando los formula alguna persona o medio de comunicación que tiene para el receptor un incuestionable prestigio social. Y desde esta perspectiva hay que reconocer que vivimos una época de puro dogmatismo tenebroso, porque nadie se fija en **lo que se dice**, sino en **quién lo dice**.

Ponga usted la verdad más evidente y más trascendental para el bien de la humanidad en su conjunto en boca de un desconocido, y no logrará usted que prácticamente nadie le reconozca ni que es verdad ni que es importante. Ponga usted por contra la mismísima afirmación, sin modificarla un ápice, en labios de un famoso o exprésela a través del periódico oportuno, y se convertirá de golpe en la verdad del siglo, tanto por su esplendor como por su trascendencia.

Pero si quiere culminar su experimento, ponga en boca del mismo personaje o periódico la estupidez más supina que ocurrírsele pueda, y observará con estupor que produce entre el público el mismo clamor de aceptación que cuando lo que decía era, no sólo verdadero, sino también importante.

Con lo cual podrá extraer una clara lección de la prueba: no hemos superado el oscurantismo, seguimos caminando con andadores, a gatas tras el criterio de autoridad. Porque no hacemos una reverencia ante lo que se dice, sino ante quien lo dice. Y eso es dogmatismo, solamente curable si nos tomamos en serio la tarea de construir juntos un mundo humano.

5. Siete propuestas para construir en serio un mundo humano

Existe en España una tradición de filosofía moral, en la que merece la pena profundizar y que deberíamos prolongar, que es la que, iniciada por Xavier Zubiri, ha sido prose-

guida por José Luis Aranguren y actualmente por autores como Diego Gracia⁴⁴. Según esta tradición, que intenta entre otras cosas analizar las raíces antropológicas de lo moral, el ser humano, a diferencia del animal, no funciona siguiendo un mecanismo de estímulo-respuesta en su relación con el medio; por el contrario, el ser humano, en virtud de su hiperformalización, entiende la realidad como realidad y el medio que le rodea como mundo. Y precisamente porque entiende la realidad como tal –recordaba Ignacio Ellacuría, siguiendo a Zubiri–, responde adecuadamente a ella quien está dispuesto a hacerse cargo de ella, a responder de ella, a cargar con ella⁴⁵.

Ésta es una de las razones por las que en el plan de estudios de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" de El Salvador (UCA) aparece una asignatura llamada "realidad nacional": porque entendía Ellacuría, y siguen entendiendo quienes allá organizan el plan de estudios, que quien desee "formarse" de una manera auténtica no puede volver la espalda a la realidad social, sino que ha de encargarse de ella, responder de ella y cargar con ella.

En este sentido puede decirse que han perdido pie en la realidad, y pueden acabar ahogándonos, las filosofías que predicán la frivolidad como un deber moral, pretendiendo que es una virtud imprescindible para construir una convivencia democrática. Porque quien opta por la frivolidad, se ha desligado de la realidad, se niega a hacerse responsable de ella, a encargarse de ella y a cargar con ella. Lo cual no deja de ser una alienación, que acaba pagándose, porque la realidad es al cabo insobornable. Por eso urge, a mi juicio, optar por una moral de la responsabilidad, que se toma la realidad humana y natural en serio.

⁴⁴ Ver bibliografía citada en cap. 3 nota 22 de este mismo libro.

⁴⁵ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta, Madrid, 1991.

El secreto radica entonces en lograr que, a través de esos movimientos pendulares de los que hemos venido hablando, la historia avance de verdad. Es decir, que una vez el péndulo ha llegado al extremo opuesto al que ocupaba en el momento anterior, lo centremos un poco y no le dejemos llegar a un nuevo extremo, porque ya hemos aprendido a dónde conduce ese vaivén exagerado.

Por eso voy a permitirme, aunque no esté de moda, hacer algo tan osado como formular propuestas concretas, e incluso expresarlas de forma casi contundente:

1. En países con democracia liberal tenemos al menos un proyecto común, que es el de construir una convivencia —no una simple coexistencia— fecunda.

2. Para llevarlo adelante es preciso abjurar de una moral de la adustez, obsesionada por prohibir, limitar, cortar, desilusionar, desanimar.

3. Pero igualmente necesario es alejarse como de la peste de una moral de la frivolidad y la superficialidad, que desconozca el sabor de la profundidad.

4. Urge, pues, optar por una moral de la responsabilidad, que nos impele a tomar **en serio** la construcción de nuestra realidad social, sencillamente porque la realidad social es una cosa seria y una cosa nuestra.

5. En esta tarea de construcción han de asumir también su peculiar responsabilidad aquellos que pueden dar respuestas a las preguntas que se plantean. Y gozarán de la autoridad suficiente siempre que tales respuestas vengan razonadas en un marco de diálogo

6. Continuando con nuestras propuestas, no se puede emprender en serio tarea alguna si no estamos **convencidos** de que esa empresa vale la pena.

7. Pero tal convicción no tiene por qué degenerar en dogma, sino que ha de ser una **convicción racional**, es decir, que

tiene razones para mantenerse y está siempre abierta a ser racionalmente criticada. Esta convicción racional no puede ser intolerante, como veremos, con otros ideales de vida, con otros proyectos de felicidad, sino todo lo contrario.

Creo que podemos estar racionalmente convencidos de que respetar la autonomía ajena y propia es mejor que avasallar a otros y que rebajarse a sí mismo.

Creo que podemos estar racionalmente convencidos de que los derechos humanos son algo respetable y defendible.

Creo que podemos estar racionalmente convencidos de que cada persona es absolutamente valiosa, un fin en sí misma, y no puede tratarse como un simple medio.

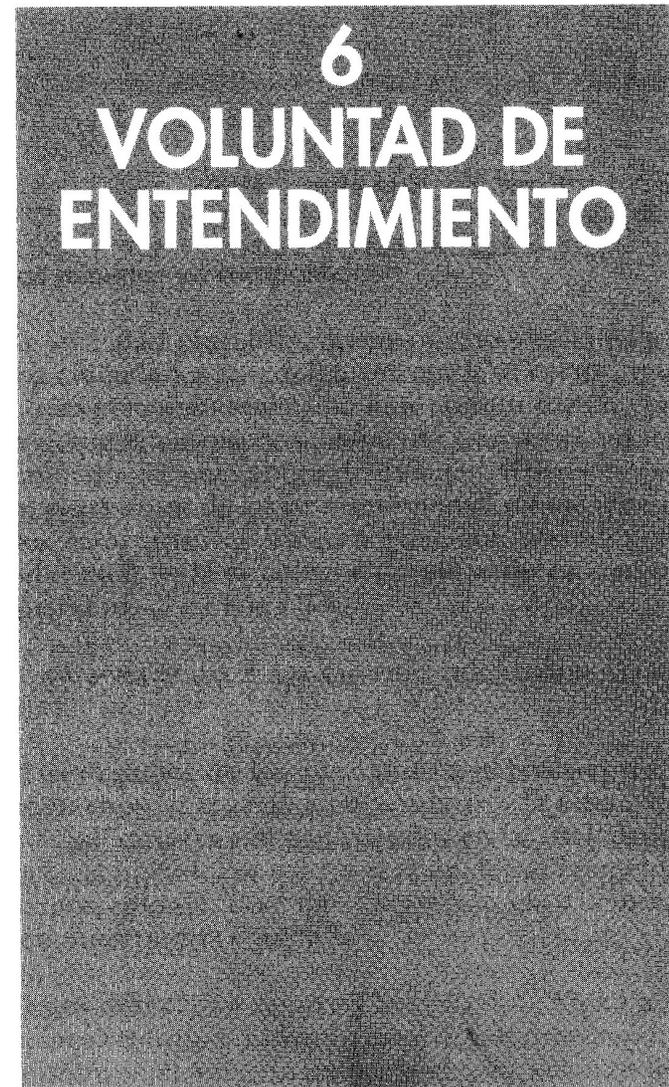
Creo que podemos estar racionalmente convencidos de que cada persona es una interlocutora válida, que debe tenerse en cuenta en las decisiones que le afectan.

Y creo, por último, que ninguna de estas convicciones puede degenerar en dogmatismo e intolerancia, porque compartirlas significa optar por el fomento de la autonomía, del respeto y del diálogo.

Lo que no puede tolerarse desde ellas es que no se respete a las personas. Lo que no puede tolerarse desde ellas es que se tomen decisiones que les afectan sin tenerlas significativamente en cuenta. Y esta "intolerancia", a mi entender, es irrenunciable.

BIBLIOGRAFÍA

- CORTINA, ADELA: *La moral del camaleón*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
ELLACURÍA, IGNACIO: *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta, Madrid, 1991.
El compromiso político de la filosofía. El Buho, Bogotá, 1994.
KANT, I: *¿Qué es la Ilustración?*
POPPER, KARL: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, Barcelona, 1982.
ZUBIRI, XAVIER: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid.



1. Unos mínimos ya compartidos⁴⁶

Una sociedad pluralista –hemos dicho– es aquella en la que los ciudadanos ya comparten unos mínimos, que son los que les permiten tener una base común para ir construyendo desde ellos, responsablemente y en serio, un mundo más humano. Se trata ahora de indagar cuáles son esos mínimos, pero antes de pasar a enumerarlos conviene recordar dos características suyas, porque son ineludibles para entender cuál es la peculiar naturaleza de esos mínimos, qué queremos decir con ellos.

Las características a las que me refiero son las dos siguientes:

1. Los mínimos de los que vamos a hablar –el respeto a unos derechos, el aprecio a unos valores y la estima de una actitud dialógica– ya son compartidos en las sociedades con democracia liberal. Por eso no se trata de ver cómo los consensuamos, sino de "descubrir" aquello que ya hemos aceptado en nuestra vida cotidiana.

2. Estos derechos y valores y la actitud dialógica a la que nos hemos referido no son el objeto de un consenso fáctico, no constituyen el tema de un pacto al que podamos llegar o

⁴⁶ De exponer y valorar la ética cívica me he ocupado en *Ética mínima*, en *Ética aplicada y democracia radical*, parte III, y en *Ética de la empresa*, cap. 2.

no, sino la condición de que tenga sentido cualquier acuerdo legítimo que tomemos en una sociedad democrática y pluralista. Si no partimos de ellos, si no lo presuponemos, resulta imposible tomar un acuerdo moralmente válido incluso a la hora de decidir cuáles serán los valores elegidos en el ideario de un centro o en el curriculum escolar.

Confío en que estas dos características quedarán suficientemente aclaradas a lo largo de este apartado, y muy especialmente en el punto dedicado a la actitud dialógica.

2. El contenido de la ética cívica

La moral cívica es hoy un **hecho**. Y no porque los ciudadanos de las democracias occidentales respetemos **de facto** los derechos humanos y los valores superiores de las constituciones democráticas, ni porque nos desvivamos por que se respeten en los países del Tercer Mundo, sino porque en las sociedades pluralistas hemos aceptado ya determinados **valores, derechos y actitudes**, y de ahí que nuestra tarea consista en sacar a la luz cuáles son esos mínimos ya compartidos para tomar conciencia de ellos y para intentar potenciarlos.

Tales mínimos podrían concretarse, por el momento, en el respeto a los derechos humanos de la primera, segunda y tercera generación, en los valores de libertad, igualdad y solidaridad, y, por último, en una actitud dialógica, posible por la tolerancia activa, no sólo pasiva, del que quiere llegar a entenderse con otro, porque le interesa ese entendimiento con él. Comentaremos brevemente estos contenidos.

3. Las tres generaciones de derechos humanos

Como es sabido, los **derechos humanos** han ido siendo reconocidos y aceptados históricamente. Suele llamarse

"primera generación" a los derechos civiles y políticos, que sacó a la luz fundamentalmente el liberalismo, y que consisten ante todo en el derecho de toda persona a la vida, a pensar y expresarse libremente, a reunirse con quienes desee y a desplazarse por donde lo estime oportuno, a participar en la legislación de su propia comunidad política, sea el procedimiento directo o indirecto; en suma, a ejercer aquellos derechos a los que se ha denominado también "libertades" y cuyo respeto constituye la piedra angular de un estado de derecho y, por supuesto, de una sociedad abierta.

La segunda generación de derechos, por su parte, sería la de los derechos económicos, sociales y culturales, cuyo descubrimiento fue tarea ante todo de los movimientos socialistas. Se trataba de dotar de un apoyo real a las libertades, porque sin alimentación suficiente, sin casa y abrigo, sin medios para acceder a la cultura, sin protección ante la enfermedad, la ancianidad, la jubilación o el desempleo, es pura hipocresía decir a una persona que es libre.

Cierto que al hilo del tiempo se ha ido mostrando que el respeto a los derechos de la primera generación es sagrado y que no puede acusarse irresponsablemente a las libertades de ser "puramente" formales, como si ese "puramente" las transformara en una cáscara totalmente vacía de contenido. Por el contrario, cuando un estado empieza a poner en cuarentena alguna de las libertades presuntamente formales, el riesgo de totalitarismo resulta inminente, y así lo ha puesto de relieve el fracaso de los Países del Este.

Pero semejante experiencia negativa no nos puede llevar tampoco a despreciar los derechos de la segunda generación, como si fueran exigencias puramente optativas que un estado puede asumir como propias o no. Por el contrario, un estado social de derecho está obligado, como exigencia de justicia, a satisfacer los derechos económicos, sociales y culturales de los ciudadanos. Lo cual exige que por

parte de los ciudadanos exista una sensibilidad moral suficientemente aguda, un sentido de la justicia suficientemente desarrollado como para exigir al estado la satisfacción de tales exigencias. Y conviene andar con mucho tiento, no sea cosa que las críticas habituales que hoy se escuchan contra el estado del bienestar nos lleven también a renunciar a un estado de justicia⁴⁷.

Estas dos generaciones de derechos fueron reconocidas expresamente en la Declaración Internacional de Derechos de las Naciones Unidas de 1948, mientras que el respeto a los que se vienen denominando "derechos de la tercera generación" todavía no ha sido objeto de una declaración internacional de las mismas características, pero está presente en la conciencia social, al menos con el mismo vigor que los anteriores. Me refiero con esta tercera generación al derecho que toda persona tiene de nacer y vivir en un medio ambiente sano, no contaminado de polución y de ruido, como nos ocurre usualmente, y el derecho a nacer y vivir en una sociedad en paz. Ciertamente, puede decirse que el respeto de estos dos derechos es condición de posibilidad del respeto a todos los demás, porque mal puede respetarse la vida, la salud y cuantas exigencias hemos mencionado desde un medio ambiente contaminado y, sobre todo, desde una sociedad en guerra.

Estas tres generaciones, como es fácil observar, son expresión de aquellos requisitos sin los que una persona mal puede llevar una vida digna y desarrollar sus proyectos de felicidad. Y como la historia sigue, y con ella la aparición continúa de lo nuevo, estas generaciones se prolongan en otras que, hoy por hoy, no se presentan con la misma fuerza exigitiva, pero pueden hacerlo en el futuro, como, por ejemplo, el derecho a la intimidad e inviolabilidad del propio patrimonio genético.

⁴⁷ A. Cortina, "Del estado del bienestar al estado de justicia", *Claves de razón práctica*, n° 41 (1994), pp.12-21.

4. Los valores-guía

Suele decirse que cada una de las generaciones mencionadas viene orientada por un "**valor guía**", de modo que la primera tiene como valor guía la **libertad**, la segunda, la **igualdad** y la tercera, la **solidaridad**, ya que sin solidaridad mundial es imposible conseguir un medio ambiente no contaminado y que en las distintas sociedades reine la paz. La guerra, como es bien sabido, suele tener por causa el hecho de que determinados países y grupos sociales obtengan pingües beneficios de la producción de armamento, armamento que tiene que ser utilizado, porque en caso contrario queda inservible, y además debe ser utilizado con rapidez, porque las novedades bélicas hacen bajar los precios de los modelos que han quedado antiguos.

Como decía Immanuel Kant, uno de los inconvenientes de que los países mantengan un ejército es que alguna vez les parece necesario entrar en guerra, aunque sólo sea para justificar el gasto que continuamente les ocasiona. Y si esto puede decirse del material humano que compone un ejército, qué decir ya del material bélico que pasa de moda y se enmohece. Las armas —es bien sabido— acaban utilizándose en los países que no las producen .

Podemos decir, por tanto, que los valores mínimos compartidos en una sociedad democrática son, en principio: la **libertad**, en su sentido tanto negativo como positivo, es decir, entendida como independencia de un individuo con respecto al poder del estado y con respecto a la intromisión de los demás ciudadanos, y también como posibilidad de participar en las decisiones con respecto a las leyes vigentes en su comunidad política⁴⁸; y la **igualdad**, entendida como ausencia

⁴⁸ La libertad, como principio legal, tiene una doble faz, según I. Kant, ya que consiste en "no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que he dado mi consentimiento" (I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, VI, p. 314; *Zum ewigen Frieden*, loc. cit), y también en que

de dominación⁴⁹. Estos dos valores fueron ya acogidos como propios en aquella Revolución Francesa de 1789, de la que surgió la **Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano**. Pero también pertenece al haber de la ética cívica el tercero de aquellos valores –la **fraternidad**–, que con el tiempo la tradición socialista, entre otras, transmutó en **solidaridad**, un valor que es necesario encarnar si de verdad nos creemos que es una meta común la de conseguir que todos los hombres se realicen igualmente en su libertad.

Ahora bien, precisamente porque los valores pueden servir de guía a nuestras acciones, pero para encarnarlos en nuestras vidas y en las instituciones necesitamos concretarlos, es por lo que podemos considerar a los derechos humanos en sus distintas generaciones como concreción de estos valores que componen la ética cívica. Valores como la libertad, la tendencia a la igualdad y la solidaridad se concretarían entonces en la defensa de unos **derechos humanos**, no sólo **políticos y civiles** (derechos de la primera generación), sino también **económicos, sociales y culturales** (derechos de la segunda generación) y, prosiguiendo la tarea, en **derechos ecológicos y en el derecho a la paz**, que componen la llamada tercera generación⁵⁰. Precisamente porque estos valores son los que **dan sentido** compartido a la existencia de las instituciones democráticas, pueden ser éstas criticadas por cualquier ciudadano que considere que no los encarnan debidamente.

Ahora bien su cumplimiento y respeto exige como condición de posibilidad que los ciudadanos asumamos una ac-

⁴⁹ "nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante" (I. Kant, *Gemeinspruch*, VIII, p. 290). El primer concepto de libertad reclama, a mi juicio, la participación de los ciudadanos en la cosa pública, según el principio del contrato social; el segundo, condena el paternalismo político, en virtud del cual los gobernantes deciden en qué consiste el bien del pueblo.

⁴⁹ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 5.

⁵⁰ G. Peces-Barba, *Curso de derechos fundamentales*. Eudema, Madrid, I, 1991.

titud determinada: una actitud dialógica, la propia de un **ethos dialógico**, tal como en nuestros días lo diseña la ética comunicativa.

5. Una peculiar actitud dialógica: razón comunicativa y razón estratégica. Acuerdo unánime y pacto.

Entre las grandes aportaciones de la ética comunicativa, tanto a la filosofía moral como a la moral cívica, hay una que me parece especialmente valiosa: **que describe los rasgos de la actitud dialógica que necesitamos en sociedades como las que acabo de mencionar, y en realidad propone dicha actitud como la única "solución" que podemos adoptar para construir un mundo verdaderamente humano.**

Porque si las personas somos los protagonistas de la vida moral y ni siquiera estamos dispuestas a asumir la actitud de tratar de indagar en serio qué es lo moralmente correcto, entonces es imposible que exista una vida moral en alza, por muchas leyes que se promulguen. Pero si las personas sí queremos adoptar esa actitud, entonces también es difícil que a la larga no estemos también dispuestos a actuar según las orientaciones que nosotros mismos hemos querido.

La ética comunicativa, también llamada dialógica o discursiva, tiene como base un complejo entramado teórico que no podemos exponer aquí. Remito, pues, para él a otros trabajos⁵¹, y me limito a exponer lo sustancial para el objetivo que perseguimos.

Parte la ética comunicativa de considerar que los seres humanos realizamos **acciones comunicativas**, que son aquel tipo de acciones en las que un hablante y un oyente tratan de **entenderse** sobre algo. Cualquier comentario

⁵¹ Para la ética comunicativa ver la bibliografía indicada en nota 27 de este mismo libro.

en la sala de profesores, una clase, una charla, son acciones comunicativas. ¿Qué es preciso suponer para que nuestras acciones comunicativas tengan un sentido, es decir, que sean racionales? La ética comunicativa desea responder a esta pregunta porque a la filosofía preocupan las bases racionales del conocimiento y la acción. Por eso intenta **reconstruir** los presupuestos racionales de las acciones comunicativas y llega, en ausencia, a las siguientes conclusiones.

El hablante, al realizar su acto de habla, está pretendiendo implícitamente que lo que dice es **inteligible**, es decir, que el interlocutor lo entiende; que dice lo que piensa, es decir, que es **veraz**; que lo que dice es **verdadero**, y que el marco normativo en el que habla y se conduce es **correcto**. Aunque el hablante no explicita estas pretensiones, implícitamente está pretendiendo que él es veraz y que lo que dice es inteligible, verdadero y correcto. A estas cuatro pretensiones —**inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección**— se suele conocer como las "**cuatro pretensiones de validez del habla**".

Y el hecho de que hablante y oyente realicen actos de habla significa también que implícitamente se están reconociendo mutuamente como **personas**, es decir, como seres capaces de realizar acciones comunicativas y de defender sus posiciones a través de un diálogo. Se están reconociendo, en suma, como **interlocutores válidos**.

En la vida cotidiana realizamos continuamente actos de habla en los que el hablante eleva estas pretensiones de validez implícitamente y el oyente las acepta también implícitamente, es decir, las da por buenas. Pero también ocurre que en muchas ocasiones el oyente pone en cuestión alguna de ellas, no la admite.

En el caso de que tal pretensión sea la de inteligibilidad, al hablante no le queda más solución racional que intentar

explicarse mejor; si es la veracidad, es necesario comprobar mediante la convivencia si el hablante suele actuar de acuerdo con lo que dice; pero si las pretensiones de validez puestas en cuestión son **la verdad o la corrección**, la única solución racional que tiene el hablante es la de aducir los argumentos en que se apoya para tener la proposición por verdadera o la norma por correcta.

Se inicia entonces un proceso de **argumentación**, en el que sólo tiene sentido introducirse si los interlocutores están **seriamente interesados** en averiguar si la proposición es verdadera o la norma correcta. En el caso de que se trate de normas, ¿en qué se apreciará esta seriedad? ¿Qué distingue la actitud de quien argumenta en serio de la del que no lo hace?

Quien argumenta en serio se atiene a determinadas reglas, que convierten al diálogo en un modo muy peculiar de argumentación, al que llamamos "**discurso práctico**". Tales reglas son las siguientes⁵²:

1. Reglas de una **lógica mínima**, imprescindibles para que la argumentación sea lógicamente coherente:

—"Ningún hablante puede contradecirse".

—"Cualquier hablante que aplique un predicado F a un objeto **a**, tiene que estar dispuesto a aplicar F a cualquier otro objeto que coincida con **a** en todos los aspectos relevantes".

—"Distintos hablantes no pueden utilizar la misma expresión con significados distintos".

2. Si consideramos la argumentación como un **procedimiento**, que consiste en la **búsqueda cooperativa de la co-**

⁵² R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 184 ss.; *El concepto y la validez del derecho*. Gedisa, Barcelona, 1994; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. pp. 110 ss.; A. Cortina, *Crítica y Utopía: La Escuela de Frankfurt*. pp. 168-170.

rrección, los interlocutores deben atenerse a reglas, que tienen ya contenido ético –y no sólo lógico– porque exigen que los interlocutores se reconozcan recíprocamente como personas, y que son del siguiente tipo:

- "Un hablante puede afirmar únicamente lo que cree".
- "Quien recurra a un enunciado o a una norma que no es objetos de la discusión debe dar una razón para ello".

3. Si consideramos el discurso argumentativo como un proceso de comunicación, ha de satisfacer unas condiciones improbables para lograr un acuerdo motivado racionalmente.

–"Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso"

–"Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación"

–"Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación"

–"Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades".

–"No puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso"⁵³

Ahora bien, para comprobar, tras el discurso, si la norma es correcta, habrá de atenerse a dos principios:

–**El principio de universalización**, que es una reformulación dialógica del imperativo kantiano de la universalidad, y dice así:

"Una norma será válida cuando todos los afectados por ella puedan aceptar libremente las consecuencias y efectos secundarios

⁵³ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 112 y 113. En su último libro –*Faktizität und Geltung*– Habermas ha modificado sustancialmente esta posición, pero, a mi juicio, equivocadamente.

darios que se seguirían, previsiblemente, de su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada uno"

–**El principio de la ética del discurso**, según el cual:

"Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico"⁵⁴

Por lo tanto, el acuerdo sobre la corrección de una norma no puede ser nunca un **pacto**, fruto de una **negociación**, sino un **acuerdo unánime**, fruto de un diálogo sincero, en el que se busca satisfacer intereses universalizables.

Estamos acostumbrados a tergiversar los términos, de modo que identificamos "diálogo" con "negociación" y "acuerdo" con "pacto", y, sin embargo, las negociaciones y los pactos son estratégicos, mientras que los diálogos y los acuerdos son propios de una racionalidad comunicativa.

En efecto, quienes entablan una negociación se contemplan mutuamente como medios para los propios fines y buscan, por tanto, instrumentalizarse. Se comportan entonces estratégicamente con la mira puesta cada uno de ellos en conseguir su propio beneficio, lo cual suele acontecer a través de un pacto.

Por el contrario, quien entabla un diálogo considera al interlocutor como una persona con la que merece la pena entenderse para intentar satisfacer intereses universalizables. Por eso no intenta instrumentalizarle, tratarle estratégicamente como un medio para sus propios fines, sino respetarle como una persona en sí valiosa, que es en sí misma un fin, y con la que merece la pena, por tanto, tratar de entenderse para llegar a un acuerdo que satisfaga intereses universalizables.

⁵⁴ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 116 y 117.

6. La dura realidad: es posible y necesario entenderse

Ciertamente es posible replicar que en la mayoría de los debates de los medios de comunicación, en los claustros de los institutos y de las escuelas, en las juntas de facultad y en los consejos de departamento, nadie "argumenta" por estar francamente interesado en llegar a un entendimiento sobre cuál sea la solución más correcta, sino que cada quien aparenta aportar razones para llegar a la solución mejor para todos, pero en realidad está defendiendo sus intereses individuales y grupales, y los encubre con el maquillaje de una aparente argumentación universalista.

Y así es las más de las veces. Pero del hecho de que los mínimos puedan ser manipulados en provecho propio por aquellos que tienen el poder para hacerlo no se sigue que no tengan un uso legítimo y uno ilegítimo, y que quien quiere servirse de ellos para su egoísmo individual o grupal los está utilizando de forma ilegítima.

Esto mismo ocurre con cualquier proyecto humano: con el cristianismo, el judaísmo, el islamismo, el budismo, el liberalismo, el socialismo, el ecologismo, el pacifismo, el feminismo. Todos ellos pueden ser instrumentalizados para beneficiarse por quienes tienen poder para hacerlo, pero del hecho de que puedan ser manipulados de forma ilegítima no se sigue que no tengan un uso adecuado, y que ese uso que les es propio no sea humanizador.

Precisamente, en el caso que nos ocupa, cuando puede probarse fehacientemente que alguien está utilizando presuntos argumentos en provecho propio, se le puede criticar por hacerlo por una sencilla razón: porque lo que da sentido a una argumentación no es la defensa de intereses particularistas, sino lo que se ha dado en llamar intereses universalizables o, lo que es idéntico, aquello que "todos podrían querer".

Imaginemos ahora que cualquiera de nosotros entra en una argumentación sobre normas, ¿qué es preciso suponer necesariamente para que **tenga sentido** su entrada en la argumentación? Cuando menos, que existe un mínimo entendimiento entre esa persona y los restantes interlocutores y que, a su vez, todos ellos están verdaderamente interesados en lograr un entendimiento. En caso contrario, es decir, en el caso de que ninguno de los que argumenta esté interesado en llegar a ponerse de acuerdo sobre si la norma es o no correcta, la verdad es que lo mejor que podían haber hecho es no haber iniciado la argumentación.

Por el contrario, quien asume la actitud dialógica que hemos descrito a la hora de intentar resolver los conflictos que se plantean en su sociedad, si la adopta en serio, muestra con ello que tiene a los demás hombres y a sí mismo como seres autónomos, igualmente capaces de dialogar sobre las cuestiones que les afectan, y que está dispuesto a atender a los intereses de todos ellos a la hora de tomar decisiones. Lo cual significa que toma en serio su autonomía, le importa atender igualmente a los derechos e intereses de todos, y lo hace desde la solidaridad de quien sabe que "es hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno".

Naturalmente cada quien llevará al diálogo sus convicciones y más rico será el resultado del mismo cuanto más ricas las aportaciones que a él se lleven. Pero a ello ha de acompañar el respeto a todos los interlocutores posibles como actitud básica de quien trata de respetar la autonomía de todos los afectados por las decisiones desde la solidaridad.

Se precisa, pues, un reconocimiento básico del otro como persona, el interés activo en conocer sus necesidades, intereses y razones, la propia disposición a razonar, el compromiso con la mejora material y cultural que haga posible al máximo la simetría, la disposición a optar, no por los propios intereses ni por los del propio grupo, sino por los ge-

neralizables. Tal actitud dialógica genera sin duda, no sólo tolerancia, sino preocupación activa; no sólo respeto, sino también solidaridad.

Éste es —a mi juicio— el mejor modo de conjugar dos posiciones éticas, que algunos autores tienen por difíciles de conciliar: el universalismo y el respeto a la diferencia. Crean estos autores que el respeto a la diferencia nos lleva a una situación en que no puede defenderse ningún valor con pretensiones de universalidad, porque entonces ahogáramos la diferencia. Y, sin embargo, es justo lo contrario: sólo si reconocemos que la autonomía de cada hombre tiene que ser universalmente respetada, podremos exigir que se respeten sus peculiaridades, y la forma de hacerlo será a través de diálogos en los que cada quien exprese tales peculiaridades desde la unidad que supone saberse al menos mínimamente entendido y máximamente respetado.

Desde estos supuestos será posible construir, no sólo una ética cívica, propia de un Estado-nación determinado, sino una ética universal, en la que cualquier persona es un interlocutor válido, que ha de ser tenido en cuenta en las decisiones que le afectan. Lo cual nos llevaría a revisar en profundidad las relaciones internacionales, y muy especialmente las relaciones Norte-Sur, porque los "sureños" son interlocutores potenciales a los que nunca se invita a participar como interlocutores reales. Los pobres son hoy aquellos interlocutores virtuales, que nunca serán interlocutores reales⁵⁵.

7. Más allá del etnocentrismo

El discurso de los mínimos no es, por tanto, un discurso etnocéntrico en modo alguno, ni en realidad se quejan los países menos desarrollados de que intentemos extender a

⁵⁵ A. Cortina, *La moral del camaleón*, sobre todo cap. 13.

ellos los derechos humanos. Porque no hay ningún ser humano al que se diga que tiene derecho a la vida, a los medios necesarios para desarrollarla con dignidad, a expresarse libremente, a participar en las decisiones de su comunidad política y a cuanto hemos mencionado, que replique despreciando tales derechos. No hay ninguno que conteste: "es que yo no creo tener derecho a la vida, ni a los medios para llevarla a cabo, ni a expresarme, etc.; todo eso son patrañas occidentales, inventos franceses o europeos, que se empeñan en extender para colonizarnos."

De lo que se quejan los países del Tercer Mundo no es de haber sido colonizados moralmente a través de los derechos humanos. Las Madres de Mayo no exigían una moral distinta a la que aquí hemos defendido, sino el derecho de sus hijos y nietos a la vida y a pensar libremente; los mejicanos de Chiapas no protestan contra los derechos humanos, sino que exigen una auténtica democracia, en la que puedan vivir física, moral y políticamente; y así un muy largo etcétera que bien podríamos recordar.

Acusar de etnocentrismo el discurso de los mínimos morales a los que hemos aludido son ganas de perder el tiempo, porque los países subdesarrollados no se quejan de haber sido **colonizados moralmente**, sino de estar siendo **explotados económica, política y socialmente**, que es una cosa bien distinta. Y la queja está respaldada precisamente porque dicen con razón tener unos derechos que ni están siendo respetados ni los países desarrollados estamos haciendo mucho por que se respeten.

El problema es, pues, la explotación económica, no la extensión de unos mínimos morales, que son perfectamente universalizables, y que son precisamente los que permiten criticar a los países ricos por no dejar a los países pobres gozar al menos de esos mínimos que les permitan plantear su vida feliz como bien les parezca. Ojalá en esas cumbres

internacionales, que tal presencia tienen en los medios de comunicación, adoptaran todos los países –incluidos los desarrollados– la actitud de **dialogar en serio**.

"Dialogar en serio" quiere decir llegar a Río de Janeiro, El Cairo, o la cumbre que sea, con la voluntad decidida de conocer hasta el fondo los problemas de todos los afectados, sobre todo de los menos favorecidos, y con el empeño innegociable de llegar a aquellas decisiones que beneficien a todos realmente, y no sólo a un grupo de ciudadanos o de países. Pero, claro, para conocer a fondo los intereses no basta con asistir a la cumbre: hay que descender primero a los valles; hay que com-padecer la miseria, hay que con-sentir las aspiraciones de las gentes de carne y hueso, hay que con-vivir la realidad cotidiana y también los ideales cotidianos.

Solo entonces parece posible "subir" a la cumbre, limpios de ese prejuicio que puede desvirtuar sus resultados: el de creer que el nivel de bienestar alcanzado por los países del "primer mundo" es incuestionable, que su modelo de vida es superior a cualquier otro, de modo que los demás países no han de hacer sino aprender de él (eso sí, sin ayudarles a conseguir los medios económicos ni técnicos para hacerlo), y que ninguna de las medidas que se tomen puede modificar tan irrefutables dogmas.

Porque los dogmas, como ya hemos dicho, no son sólo religiosos, sino que sobre todo hay dogmas sociales, políticos, económicos... Y para superarlos no bastan las cumbres, sino que es necesario conocer los valles en serio.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, R: *Teoría de la argumentación jurídica*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. *El concepto y la validez del derecho*. Gedisa, Barcelona, 1994.
- APEL, KARL-OTTO: *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid, 1985, vol. II.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS: "Ética comunicativa y democracia", en K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zan, D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*. Crítica, Barcelona, 1991.
- CONILL, JESÚS: *EL enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, 1991.
- CORTINA, ADELA: *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1993.
- DE ZAN, JULIO: *Libertad, Poder y Discurso*. Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- GARCÍA-MARZÁ, V. DOMINGO: *Ética de la justicia*. Tecnos, Madrid, 1992.
- GARCÍA ROCA, JOAQUIN: *Solidaridad y voluntariado*. Sal Terrae, Santander, 1994.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona, 1985.
- MUGUERZA, JAVIER: *Desde la perplejidad*. F.C.E., 1990.
- PECES-BARBA, GREGORIO: *Curso de derechos fundamentales*. Eudema, Madrid, 1991.
- PÉREZ-LUÑO, A: *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*. Tecnos, Madrid, 1984.
- RUBIO, JOSÉ: *El hombre y la ética*. Anthropos, Barcelona, 1987.

7
**EDUCAR EN UNA
MORAL CÍVICA**

1. Las nuevas tiranías

Educar ha sido siempre una tarea compartida y sigue siéndolo cada vez más. No sólo la escuela educa, sino también la familia, el grupo de amigos y los medios de comunicación. Y en este conjunto fuerza es reconocer, y no sólo a tenor de las encuestas, que la familia y la escuela van perdiendo influencia por comparación con el grupo de amigos y, por supuesto, por comparación con los medios de comunicación.

Este dato es de la mayor importancia para cualquier intento de educar a las personas en la autonomía y en la solidaridad, porque podemos estar esforzándonos por lograr que poco a poco los niños puedan comportarse de forma autónoma con respecto a sus padres y con respecto a los maestros, y comprobar con desánimo que se someten a la tiranía del grupo de amigos y a la de los medios de comunicación.

Porque de igual forma que hay diversos tipos de dogmatismo, incluido el de quien tiene ciegamente por verdadero lo que dice un periódico o algún personaje famoso, hay también distintos modos de tiranía, y bien puede ocurrir que actualmente esté más predisposto un niño a dar por bueno lo que oye en la televisión o lo que sus amigos por bueno tienen, que lo que sus padres o el maestro le aconsejan. Con lo cual, tampoco hemos ganado tanto en aquellas cotas de autonomía que queríamos lograr para él.

Por otra parte, los mismos amigos funcionan en muchas ocasiones sin quererlo como correa de transmisión de la publicidad y, por supuesto, de la moda, y como el niño quiere ser aceptado en el grupo, porque una de las tendencias básicas de todo ser humano es la de querer ser acogido por el grupo, se establece una curiosa relación de tiranía: para recibir el beneplácito del grupo el niño ha de comportarse como propone la televisión, a través de anuncios y de programas. Tiene que llevar los pantalones y zapatos de las marcas prestigiosas, beber las bebidas prescritas y salir a las once de la noche, aunque no le apetezca en absoluto.

Con lo cual se somete a la tiranía de las marcas, de los productos de consumo y de las costumbres ordenadas por un extraño sujeto elíptico, que nunca da la cara. Y además se sentirá muy autónomo, porque se cree que está haciendo lo que él desea hacer.

Es curioso observar, en este sentido, cómo en nuestros días se reclama por doquier el célebre "derecho a la diferencia", se critica hasta el aburrimiento a la razón moderna, atribuyéndole afanes desmedidos de universalización y homogeneización, se proclama con entusiasmo que la postmodernidad aporta ante todo una nueva sensibilidad ante las diferencias, una capacidad para vivir en la diferencia y respetarla⁵⁶, y, sin embargo, todos los jóvenes de los más diversos países quieren llevar las mismas marcas de ropa y calzado, todos quieren beber lo mismo, todos quieren hacer prácticamente las mismas cosas.

En realidad quienes han ganado la batalla son las grandes multinacionales, que extienden sus redes por países ricos y pobres, de suerte que el turista puede encontrarse ya las mismas cadenas de toda suerte de productos allá donde vaya. De hecho, llevar regalos a la familia ha perdido todo

⁵⁶ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*. Tecnos, Madrid, 1984. En un sentido bien diferente ver A. Llano, *La nueva sensibilidad*. Espasa-Calpe, Madrid, 1988.

su encanto, porque exactamente el mismo objeto puede encontrarse en la correspondiente tienda del barrio.

No conviene, pues, a la hora de educar olvidar las nuevas tiranías, y sí conviene, por contra, percatarse de que el único antídoto contra cualquier tipo de tiranía es alentar una cultura de personalismo activo y la participación responsable y solidaria, frente a la cultura del individualismo y el gregarismo pasivos.

Sólo las personas, autónomas, responsables y solidarias pueden hacer un mundo justo y dichoso. Por eso conviene considerar bien de cerca cuál es la "lista de valores" en la que vamos a educar.

2. El caleidoscopio de las listas de valores: la misión de la filosofía

La "educación en valores" es un tema que se ha puesto de moda en los últimos tiempos, exigido además por "imperativo legal" en escuelas y en centros de formación profesional y de bachillerato. Las listas de valores en los que hay que educar proliferan, y no sólo en artículos, libros y charlas, sino también en la legislación del Ministerio. Sin embargo, leer una relación de valores en los que hay que educar no es menester que pueda dejar satisfecho a cualquier profesor medianamente racional, porque inmediatamente se pregunta: ¿por qué estos valores y no otros? ¿Por qué unos estuvieron de moda y ahora ya no lo están? ¿Quién ha elaborado esta lista, con qué fundamentos y con qué legitimidad? ¿Es la moral que debe transmitirse en la educación negocio propio de los políticos?

Precisamente por su carácter filosófico, la ética no puede conformarse con redactar relaciones de valores sin aclarar a la vez por qué esos y no otros, es decir, sin descubrir con

qué fundamento racional se pronuncia por unos y no por otros; no puede tampoco limitarse a levantar acta de qué valores son los más cotizados, porque ésa es tarea propia de quienes elaboran encuestas.

Es precisamente su carácter filosófico el que obliga a la ética a no redactar listas sin ton ni son, por muy de moda que esté lo de la cultura fragmentaria, y a no contentarse con justificar lo que por bueno dé un Ministerio. Ella tiene la tarea de reflexionar sobre qué valores deben transmitirse porque forman ya parte irrenunciable de nuestro modo moral fundamentado de pensar, de forma que las relaciones de valores que no se ajusten a ese **modo fundamentado** o que los contradigan, quedan descartados dando razón de ello.

La tarea de la filosofía –también de la filosofía moral– viene siendo desde antiguo la de dar razón, es decir, la de fundamentar, y sigue siéndolo aunque esté de moda hablar de la imposibilidad o la inutilidad de fundamentar. Quienes esto dicen suelen confundir "fundamentar" con "fundamentalismo", sin percatarse de que son totalmente diferentes: fundamentar significa simplemente dar razón, y la vida cultural necesita los buenos oficios de algún saber que trate de aclarar por qué optamos por unos valores y no por otros, por qué decimos que la tolerancia es mejor que la intolerancia o el respeto que el avasallamiento. En definitiva, **qué razones nos asisten para elegir a la hora de educar unos valores y unas actitudes en vez de otros, que no consistan en algo tan arbitrario como que son éstos los que recogen las disposiciones ministeriales correspondientes.**

El marco en que se han encuadrado las respuestas de este libro y que he intentado transmitir desde el título mismo, es en principio el siguiente: la moral que hemos de legar a través de la educación de una forma común es la moral cívica, es decir, la moral que comparten los ciudada-

nos de una sociedad democrática, sea cual fuere su credo religioso o su increencia, su concepción de vida buena o sus ideales de felicidad.

Ésta es también la moral que deben intentar aplicar los comités éticos de los hospitales, los empresarios y los trabajadores en las empresas, los periodistas en los medios de comunicación y los profesionales de las distintas profesiones, si bien es cierto que en cada uno de los casos los valores de esa moral cívica deben modularse según la actividad de que estamos hablando, ya que no es igual la actividad sanitaria que la informativa, la empresarial que la del docente.

Por eso en otro lugar he intentado mostrar cómo se modulan los valores y actitudes propios de una moral cívica en cada uno de los ámbitos sociales; que es lo que en buena ley vienen denominándose "éticas aplicadas": ética económica y empresarial, bioética, genética, ecoética, ética de la información, ética de las profesiones.

Para lo que aquí nos importa, una sociedad pluralista puede y debe transmitir a través de la educación los valores de que hablamos en el capítulo anterior, y no para crear "buenos ciudadanos", no para formar generaciones domesticadas, sino ante todo por dos razones. La primera de ellas es que a la humanidad le ha costado demasiado aprender a lo largo de su historia el "valor" de determinados valores y actitudes como para pretender ahora que no vale la pena legarlos y para dejar que sean las jóvenes generaciones las que aprendan por ensayo-error si les interesa vivir según ellos o prefieren olvidarlos; por ejemplo, dejar que experimenten si vale más ser libre que esclavo (el valor de la libertad) o si cualquier ser humano es igualmente digno de respeto y consideración (el valor de la igualdad).

En este orden de cosas, resulta incomprensible la actitud de algunos profesores, totalmente reticente a educar en de-

terminados valores morales, por el temor a producir ciudadanos domesticados, y, sin embargo, dispuestos a enseñar el teorema de Tales o el de Pitágoras y a transmitir cuantas habilidades hemos ido aprendiendo –sobre todo en Occidente– a lo largo de la historia. ¿Por qué coaccionar las mentes de los niños en el sentido de una determinada geometría o de unas determinadas tecnologías, si a lo mejor son capaces de encontrar propuestas mejores? ¿No sería mejor dejarles que partieran de cero también en estos campos y que pensaran ellos solos la lógica, la geometría, la matemática y todas las habilidades, para ver si llegan a algo mucho mejor que nosotros?

A nadie –o a casi nadie, porque hay gente para todo– se le ocurriría decir que no conviene legar a los niños aquellos conocimientos que históricamente hemos ido adquiriendo y que son de valor o de utilidad. Y si esto es así con respecto al saber técnico o científico, con mayor motivo lo será con respecto al saber moral, que es en definitiva el que encauza los conocimientos científicos y técnicos.

En segundo lugar, sería complicado enseñar únicamente habilidades y conocimientos científico-técnicos a los niños y dejarles moralmente en el plan del "buen salvaje" o de un Tarzán, a ver si prefieren la esclavitud o la libertad, cuando tal educación técnica se produciría en el seno del marco de un estado social y democrático de derecho, más o menos logrado. En definitiva, el marco legal y político no haría sino reflejar la defensa de unos valores (libertad, igualdad, solidaridad, respecto a los derechos de las tres primeras generaciones), y pretender que los niños no fueran educados en esos valores y pudieran poner el marco en cuestión en cualquier momento resulta, en buena ley, inviable.

Pero, sobre todo, resulta absolutamente incoherente con las convicciones de una moral cívica, que se ha ido gestando paulatinamente a los largo de siglos de aprendizaje y que ya

forma parte ineliminable de nuestro modo de juzgar moralmente. Como muestra la teoría de la evolución social de J. Habermas, las sociedades aprenden, no sólo técnicamente, sino también moralmente, y a la altura de nuestro tiempo hemos adquirido ya unos conocimientos morales de los que sólo podemos retroceder dando serias razones para ello.

Quien pretenda ahora negar que toda persona tiene derecho a la vida y a la libertad, quien pretenda negar que toda persona es en sí misma valiosa, tiene que justificarlo con muy buenas razones, porque la convicción moral de las sociedades democráticas es la contraria y porque además esta convicción está ya enraizada en nuestros esquemas cognitivos.

Si la misión de la filosofía consiste, entre otras cosas, en "**dar razón**", en **fundamentar**, también es verdad que hoy en día existen diversas posturas en cuanto al problema de la fundamentación. Dado que de ellas me he ocupado con detalle en otros lugares⁵⁷, me limitaré aquí a exponer los elementos básicos de la tres propuestas que, a mi juicio, dan razón más completa de cuáles deben ser los valores de una moral cívica, en los que debemos educar.

3. La dignidad humana

Tras un minucioso proceso de análisis de nuestra conciencia moral llega Kant al reconocimiento de que toda persona es absolutamente valiosa, es decir, valiosa en sí misma y no para utilizarla para fines cualesquiera. Lo cual significa que quien desee comportarse racionalmente ha de tratar a cualquier persona como un fin en sí misma y no instrumentalizarla como un simple medio. Por eso las personas no pueden intercambiarse por un precio, sino que son únicas, insustituíbles: tienen dignidad, y no precio.

⁵⁷ *Ética mínima*, parte II; *Ética sin moral*, cap. 3; *La moral del camaleón*, cap. 13.

Ese valor les viene de su capacidad de darse a sí mismas leyes, es decir, de su autonomía, por la que pueden hacerse a sí mismas. Y en esa capacidad son iguales. Si alguien está imposibilitado para ejercerla por obstáculos biológicos –minusvalías, taras–, eso no menoscaba en absoluto su dignidad: es igualmente respetable.

Pero lograr que cada persona pueda realizarse igualmente en su autonomía y elegir su modo de ser feliz requiere, como condición indispensable, la solidaridad de todos. Es decir, que los más fuertes ayuden a los más débiles, y que cada quién ponga lo mejor que pueda de su parte para que todos quedemos beneficiados.

Por eso cualquier norma moral cobra su sentido de respetar y potenciar a las personas, que son fines en sí mismas, y además no ha de tener en cuenta sólo a una parte de los seres humanos, lesionando a otra parte, sino que ha de respetar y potenciar a todos los seres humanos. Este respeto universal viene expresado por las dos últimas formulaciones del imperativo categórico: la del "Fin en sí mismo" y la del "Reino de los Fines", que rezan así, respectivamente:

"Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio"

"Obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda formar parte de una legislación universal en un universal Reino de los Fines"⁵⁸

4. Los principios de la justicia

Por su parte, John Rawls recoge en nuestros días esta herencia kantiana, porque cree que en las sociedades pluralis-

⁵⁸ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2.

tas con democracia liberal la convivencia de las distintas teorías morales, filosóficas y religiosas, es posible precisamente porque todos comparten la idea kantiana de persona moral. Es decir, porque todos creen que las personas somos seres igualmente autónomos, que tenemos, por tanto, el derecho de darnos nuestras propias leyes.

Por eso, a juicio de Rawls, la estructura básica de una sociedad ha de estar regida por aquellos principios de justicia que "todos podrían querer", que todos estarían dispuestos a acordar en una situación de imparcialidad, en que no supieran cuáles son sus características naturales y sociales⁵⁹. En una situación semejante (en la que llama "posición original"), las personas racionales elegirían, según Rawls, dos principios de justicia, que enuncia del siguiente modo:

1. "Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás".

2. "Las desigualdades sociales y económicas han de regularse de tal modo que pueda esperarse razonablemente que sean ventajosas para todos y que se vinculen a empleos y cargos accesible a todos"⁶⁰

Como es fácil observar, estos dos principios se refieren a las dos primeras generaciones de derechos de las que hablamos en el capítulo 6: el primero, a los derechos civiles y políticos, llamados también "libertades básicas", y el segundo, a los derechos económicos, sociales y culturales. Y Rawls cree que en una sociedad con democracia liberal el primer principio debe tener prioridad sobre el segundo, ya que el núcleo del liberalismo son las libertades básicas.

⁵⁹ Estando recubiertos –dice Rawls– por un "velo de ignorancia" sobre estas características.

⁶⁰ J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, p. 82.

Sin embargo, añade al segundo principio una matización que muestra que su liberalismo es más bien socialdemocracia: sería ideal que no hubiera desigualdades económicas y sociales, pero sucede que las desigualdades naturales existen y que una sociedad es más inteligente cuanto más aprovecha las capacidades de todos sus miembros; como los miembros más capacitados no querrán poner todo su esfuerzo si no reciben mayor compensación económica, "todos los valores sociales –libertad y oportunidad– ingresos y riqueza, así como las bases sociales de la autoestima, han de distribuirse igualitariamente, a no ser que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en beneficio del menos aventajado"⁶¹

Esta parte del segundo principio, que Rawls denomina "principio de la diferencia", afirma claramente que las desigualdades sólo están justificadas si benefician a los peor situados de la sociedad. En caso contrario, no están racionalmente justificadas.

Si bien es cierto que Rawls con su propuesta no intenta fundamentar en sentido fuerte, sí lo hace, lo quiera o no, en la medida en que justifica racionalmente qué valores (autonomía, igualdad, solidaridad) y derechos (primera y segunda generación de los derechos humanos) constituyen ya los mínimos que hacen posible la convivencia en una sociedad pluralista. Tema que le sigue preocupando en su último libro –*Political Liberalism*– con mayor fuerza si cabe que antes.

5. El compromiso dialógico

Por último, también la ética del discurso proporciona un fundamento racional para los valores que deben transmitirse en una sociedad democrática. El método que utiliza para ello es una reconstrucción de los presupuestos que dan sen-

⁶¹ Ibid. p. 84.

tido a esas acciones comunicativas que continuamente realizamos, y que le conducen a las siguientes conclusiones:

–La razón humana no es monológica, sino dialógica.

–Cualquiera que desee averiguar si una norma es correcta, debe entrar con otros sujetos en un discurso práctico, que se atenga a las reglas que enunciamos en el capítulo 6.

–Lo cual significa que ha de entrar en diálogos reales, intentando que en ellos se realicen las condiciones de una situación ideal de diálogo, y ha de criticar los diálogos en que tales condiciones no se cumplen.

–Esto exige el compromiso de intentar elevar el nivel material y cultural de todos los afectados por normas morales, de tal modo que sean ellos mismos quienes puedan defender dialógicamente sus intereses.

–Y, a la hora de decidir qué normas son correctas, exige tener en cuenta los intereses de todos los afectados por ellas, y no sólo de quienes participan en el diálogo.

–Obviamente, un diálogo en el que no se respetan los derechos humanos de los afectados de la 1ª, 2ª y 3ª generación, es un diálogo deslegitimado ya de entrada para llegar a conclusiones moralmente correctas.

–El objeto del diálogo no es pactar los derechos, sino intentar determinar en qué normas y orientaciones concretas quedan mejor reflejados en las situaciones concretas.

Ésta es la razón por la que en otro lugar afirmé que a la hora de hablar de derechos humanos es preciso tener en cuenta que en cualquier diálogo que trate sobre ellos ya tenemos que haber aceptado y reconocido esos derechos como condición de posibilidad de que ese diálogo llegue a decisiones moralmente correctas. Porque intentar determinar qué sean derechos humanos a través de un diálogo en que a algunos se les niega la vida, la salud, los medios materiales y culturales y la posibilidad de participar, es un auténtico sarcasmo: haber aceptado ya esos derechos es condición de posibilidad de que lleguemos a buen puerto a la hora de concretarlos.

6. Educar en una moral cívica

Desde estas perspectivas ha ido la ética extrayendo conclusiones sobre la naturaleza de lo moral que, a mi juicio, podrían esquematizarse diciendo que la **realización moral de los hombres**, a la altura de nuestro tiempo, ha de tener en cuenta al menos tres acepciones de lo moral:

1. Lo moral puede entenderse, siguiendo una tradición hispánica, representada ante todo por Ortega y Aranguren, como la **formación del carácter individual**, que lleva a los individuos a adoptar ante la vida un estado de ánimo determinado: a tener la moral alta, o bien a estar desmoralizado ante los retos de la vida⁶².

En este nivel resulta fundamental para un individuo, como también para las sociedades, tener un proyecto vital propio de autorrealización –o de felicidad, si queremos decirlo así– y confianza suficiente en sí mismo como para intentar llevarlo a cabo. Cuantos trabajos se lleven a cabo en el terreno de la enseñanza en la línea del **autoconcepto**, con vistas a fomentar la **autoestima** de los individuos, serán siempre pocos. Porque entre un altruísmo mal entendido, que exige del individuo el olvido de sí mismo, y un egoísmo exacerbado, que lleva al cabo al desprecio del resto, se encuentra el quicio sano de una autoestima por la que un individuo se encuentra antes alto de moral que desmoralizado.

2. Por otra parte, tiene la moral una dimensión **comunitaria** indiscutible, en la medida en que un individuo se socializa y aprende a vivir unos valores en el ámbito de una comunidad, que se nutre culturalmente de un entrecruzamiento de tradiciones. Los valores y normas de las respecti-

⁶² J.I. Aranguren, *Ética*; "La situación de los valores éticos", en Instituto Fe y Secularidad y Fundación Friedrich Ebert, *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Madrid, 1985, pp. 13-20.

vas tradiciones cristalizan en costumbres, normas legales, e instituciones, que componen el **ethos** de las comunidades. Sin duda, como muestra la potente corriente comunitaria actual, el desarrollo de las virtudes y la identificación del propio yo exigen una vida comunitaria integrada, frente a una existencia desarraigada: exigen que cada individuo enraice en el **humus** de las tradiciones de una comunidad concreta ⁶³.

Estas comunidades constituyen, a mi juicio, lo que una ética dialógica del tipo de la ética discursiva llamaría una **comunidad real de comunicación**, y son necesarias para el desarrollo de la vida de un individuo y, por tanto, para su educación moral. Sin embargo, quien se limite a vivir la solidaridad de que antes hablábamos en una comunidad concreta no trasciende los límites de una **solidaridad grupal**, que es incapaz, entre otras cosas, de posibilitar una vida democrática. Una democracia auténtica precisa ese tipo de **solidaridad universalista** de quienes, a la hora de decidir normas comunes, son capaces de ponerse en el lugar de cualquier otro. Lo cual significa, en definitiva, como bien dice Rawls, ser capaz de ponerse en el lugar del menos aventajado.

Una educación integral tiene, pues, que tener en cuenta la dimensión **comunitaria** de la persona, su **proyecto personal**, y también su capacidad de **universalización**.

3. En efecto, reducir lo moral a los dos niveles anteriores supone no haber dado el paso al **nivel postconvencional** en el desarrollo de la conciencia moral, del que ha tratado ampliamente L. Kohlberg. Mientras que en el nivel convencional el individuo identifica las normas morales correctas con las propias de su comunidad, en el postconvencional el individuo es capaz de distinguir las **normas comunitarias**,

⁶³ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

convencionales, de los **principios universalistas**, que le permiten criticar incluso las normas de su comunidad⁶⁴.

Las llamadas éticas universalistas ("liberales" o "socialistas"), que intentan dar cuenta de este nivel, se niegan hoy a reducir lo moral a los "hábitos del corazón" de los individuos y las comunidades, y proponen, frente a las tradiciones, principios legitimadores de normas. Sin embargo, a mi juicio, resulta absurdo contraponer **principios** y **tradiciones**, porque las éticas universalistas también están enraizadas en tradiciones. Sólo que en el caso de una ética universalista, como la dialógica que he propuesto, además de la comunidad real en que la persona aprende a comportarse a través del **humus** de tradiciones, cada individuo tiene que contar con una **comunidad ideal de comunicación**, que hace referencia en definitiva a todo hombre en cuanto tal, es decir, en cuanto interlocutor válido.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, JOSÉ LUIS: «La situación de los valores éticos», en *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*. Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Madrid, pp. 13-20.
- CAMPS, VICTORIA: *Virtudes públicas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
- CORTINA, ADELA: *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1993.
- HABERMAS, JÜRGEN: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid, 1981.
- KANT, I: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*
- KOHLBERG, L: *Moral Stages*. S. Karger, 1983.
- LLANO, ALEJANDRO: *La nueva sensibilidad*. Espasa-Calpe, Madrid.
- MacINTYRE, A: *Justicia y racionalidad*. Euinsa, Barcelona, 1994.
- MARINA, JOSÉ ANTONIO: «Teoría de la inteligencia creadora», Anagrama, Barcelona, 1993.
- ORTEGA, PEDRO Y SÁEZ JUAN (eds.): *Educación y democracia*. Cajamurcia, 1993.
- PÉREZ, ESTEBAN Y GARCÍA, RAFAEL (comps.): *La psicología del desarrollo moral*. Siglo XXI, Madrid, 1991.
- PUIG ROVIRA, JOSÉ M^a: *Toma de conciencia de las habilidades para el diálogo*. CL&E, Madrid, 1993.
- PUIG ROVIRA, JOSÉ M^a Y MARTÍNEZ, MIQUEL: *Educación moral y democracia*. Laertes, Barcelona, 1989.
- RAWLS, JOHN: *Teoría de la Justicia*. F.C.E., 1978. *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1993.
- SAVATER, FERNANDO: *Ética para Amador*. Ariel, Barcelona, 1992.

⁶⁴ L. Kohlberg et alii, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, S. Karger, 1983; J. M^a Puig Rovira y M. Martínez Martín, *Educación moral y democracia*. Laertes, Barcelona, 1989; Esteban Pérez, Rafael García (comps.), *La psicología del desarrollo moral*. Siglo XXI, 1991.

8
MORAL CÍVICA
Y
MORAL CREYENTE

1. Una cuestión urgente en una sociedad pluralista

La cuestión de las relaciones entre moral religiosa y moral cívica es de primera magnitud, tanto para aquellos que, no siendo creyentes, tiene por urgente la construcción de una sociedad verdaderamente humana, en la que sea fecunda la convivencia entre personas que tienen distintos proyectos de vida feliz, como para los creyentes que se saben y se sienten a la vez "ciudadanos del mundo"⁶⁵.

Porque a cualquier persona responsable le importa saber si hay una ética civil ya compartida por creyentes de distintas confesiones religiosas y por no creyentes; una ética desde la que los que nos sabemos **ciudadanos del mundo** podemos aunar nuestros esfuerzos en esa tarea de construir un mundo más humano. Una ética semejante convocaría entonces a todos aquellos que se sienten impelidos a crear, desde todas las instancias humanizadoras posibles, un mundo mejor: a todos aquellos a quienes nada de lo humano puede resultar ajeno.

Y de igual modo al creyente le importa no menos averiguar si la ética que su fe implica puede articularse con éticas no creyentes y trabajar con ellas en ese mencionado proyecto humanizador sin perder su especificidad, o si, por el contrario, la especificidad de la fe exige en el mundo mo-

⁶⁵ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 12.

ral laborar en solitario sin "contaminarse" con otras propuestas, porque nada de lo que la fe pueda ofrecer puede ser también sugerido por otras instancias. "**Especificidad**" significaría, en este último caso, "**exclusividad**".

Para ir dando pasos en este sentido, empezaremos por intentar ir poniéndonos de acuerdo en el significado de algunos términos, porque las cuestiones de palabras son en ocasiones solemnes cuestiones de cosas.

2. Tres tipos de ética: religiosa, laicista, laica

Si los contenidos de la moral tratan de orientarnos hacia nuestra plena realización, en el sentido de la justicia y la felicidad, a la hora de expresar esa orientación cabe en principio apelar **explícitamente** a un referente religioso que, en el caso del cristianismo, sería la revelación de Dios en la Biblia, y muy especialmente, en los Evangelios. Recurrir a un referente religioso buscando orientación no significa apelar a algo o alguien externo a nosotros mismos, a una especie de platillo volante que aterriza en una noche sin luna, que es cuando suelen aterrizar –según dicen– los platillos volantes. Significa más bien percibir la voz de Dios a través de la propia experiencia y a través de la de tantos otros que le han ido viviendo en sus propias historias.

No viene, pues, de fuera la voz de Dios, pero tampoco se diluye en la nuestra, sino que es el interlocutor que nos habla en lo más íntimo de nuestra propia experiencia vital⁶⁶.

Una ética que apela a Dios expresamente para orientar nuestro hacer personal y comunitario es una **ética religiosa**, y si ese Dios es el Dios de Jesucristo, es obviamente una **ética cristiana**.

⁶⁶ A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Cristianidad, Madrid, 1987.

Una **ética laicista**, por su parte, se sitúa en las antípodas de la ética creyente ya que considera imprescindible para la realización de los hombres eliminar de su vida el referente religioso, negar la religión, porque ésta no puede ser –a su juicio– sino fuente de discriminación y de degradación moral.

La ética laicista no dice simplemente –y me importa mucho aclararlo⁶⁷– que numerosos grupos religiosos se han servido de la religión para manipular y explotar a los hombres, pero que la raíz religiosa es sana y puede ser, en consecuencia, fuente de realización humana. Esto es lo que reconocería cualquier creyente sensato, y bien que les duele a muchos de ellos la manipulación que del Evangelio se ha hecho y se hace.

Que la Inquisición fue una atrocidad, que la religión puede instrumentalizarse como ideología, igual que todas las doctrinas e ideales que en el mundo han sido, que los fundamentalismos y los fanatismos son nefastos, y un larguísimo etcétera, es cosa bien sabida y lamentada por los mismos creyentes, entre otras razones porque desde su fe todo esto es inadmisibles y degradante.

Que actuaciones como las mencionadas han producido un fuerte rechazo en muchos no creyentes, y que es **comprensible** que algunos reaccionen con el deseo de extirpar la religión, confundiendo el impulso religioso con algunos –o muchos– de sus presuntos portadores, resulta innegable.

Que el afán de algunos sectores cristianos por monopolizar lo moral y por negar que los no cristianos puedan acceder correctamente al conocimiento moral si no es a través de la interpretación del magisterio, tenga en muchas ocasiones por consecuencia aumentar el rechazo de lo religioso en algunos no creyentes, tampoco es fácilmente discutible.

⁶⁷ Ver también para ello A. Cortina y J. García-Roca, "Laicismo, ética y religión en el debate socialista español", en *Euroizquierda y cristianismo*. Instituto Fe y Secularidad, Madrid, y Fundación Friedrich Ebert, 1991, pp. 165-184.

Sin embargo, que algo sea **comprensible** no significa que sea **verdad**, ni que esté en lo cierto quien desea extirpar la religión por las actuaciones de determinados sectores, por muchos que sean. Porque comprensible es que no quiera lavarse quien no tiene costumbre y no por eso vamos a decir que son malos el agua y el jabón.

Una **ética laica** sería, por el contrario, aquella que, a diferencia de la religiosa y de la laicista, no hace ninguna referencia explícita a Dios ni para tomar su palabra como orientación ni para rechazarla.

Cierto que en algunas ocasiones éticas que son laicistas, porque proponen extirpar la religión como una necesidad en el camino de la realización humana, se autodenominan "laicas", lo cual lleva a confusión. Lo que aquí nos interesa aclarar es que estos tres tipos de ética, lleven el nombre que lleven, son **posibles** y **existentes**; de hecho en España existen grupos que las defienden y son, por tanto, opciones bien reales.

Por eso en nuestro país, que ya lleva algunos años de democracia y puede presumirse que está de algún modo consolidada, ha llegado el tiempo de ir abandonando posiciones viscerales, y de ir distinguiendo reflexiva y claramente entre ética religiosa, ética laica y ética laicista, con objeto de ir averiguando cuál es el modo de articularlas que potencia el respeto y el pluralismo y elimina el dogmatismo.

3. Pluralismo frente a dogmatismos, respeto frente a intransigencia

Y, en este orden de cosas, podríamos decir lo siguiente:

1. Una **ética laicista** propone extirpar la religión como un paso indispensable para la realización de los hombres, porque la considera como una de las fuentes de desmoralización.

Desde este supuesto, mal puede admitir un pluralismo en el que quepan las éticas religiosas, ya que —a su juicio— deberían ser eliminadas a la corta o a la larga.

Una ética semejante, por muy comprensible que sea la actitud personal de quien la defiende, si es que ha tenido experiencias negativas, está **equivocada** porque las religiones no son necesariamente fuente de discriminación, explotación y degradación, sino todo lo contrario, por lo menos el cristianismo que es el que me resulta más cercano; es **injusta**, porque aunque recuerda acertadamente los crímenes que se han cometido presuntamente en nombre de la religión, también silencia el gran número de personas, grupos y comunidades que a lo largo de veinte siglos han dedicado sus energías y su vida entera a conseguir un mundo más fraterno, y siguen dedicándolas con toda ilusión; y es **totalitaria**, porque niega el pan y la sal a las tradiciones de ética religiosa, que no tienen por qué ser excluidas cuando potencian, por derecho propio, los mínimos democráticos que componen una ética cívica y van más allá.

2. Una **ética creyente**, al menos la **cristiana**, por su parte, busca orientarse en la revelación a la hora de proponer caminos de realización, y por eso fundamenta en ella tales orientaciones. Que Dios es Padre y los hombres son hermanos es, en definitiva, la clave última de una ética que no puede a renglón seguido sino **invitar** al amor a todos y cada uno de los hombres, en lo cual cifra su pretensión de universalidad. El cristianismo es una religión, que orienta el actuar humano hacia la realización invitando y aconsejando, como es propio de las llamadas "éticas de máximos", no prescribiendo. Porque las prescripciones, los mandatos, son tarea de éticas de mínimos, no de máximos. ¿Está autorizado el cristianismo a **imponerse** a todos los hombres, ya que cree que su mensaje es plenificante para todos ellos?

Ciertamente ha sido elevado el número de los que, teniendo el poder para hacerlo, se han esmerado en imponer una presunta ética cristiana a lo largo de la historia. Y digo "presunta" porque, como sucede que mal se compadecen el amor y la imposición, lo que se ha impuesto bajo el nombre de ética cristiana ha sido más bien el conjunto de deberes, valores y virtudes que han convenido al poderoso de turno o que mejor han cuadrado para mantener interesadamente determinadas formas sociales. Con lo cual la supuesta ética cristiana no ha logrado sino convertirse en ideología, asumir el papel de alienante opio, y ganarse a pulso las animadversiones que antes comentábamos.

Y es que **al amor puede invitarse, pero no puede imponerse: una ética impuesta no puede tener por contenido el amor.**

Claro que en nuestros países democráticos parece que las imposiciones vayan quedando descalificadas por la naturaleza misma de las relaciones políticas y sociales en sociedades pluralistas. La tolerancia en materia religiosa es una de las primeras asignaturas en una democracia y por eso a quien pretenda imponerse parece que se le han cortado las uñas. Sin embargo, cabría preguntar si no prolonga el afán impositivo en las sociedades pluralistas ese empeño de algunos cristianos bien significativos en negar que pueda tener un conocimiento adecuado de los caminos humanos de autorrealización quien no se atenga a las enseñanzas del magisterio.

Ante afirmaciones tales cabe recordar que, incluso desde la más ortodoxa tradición católica, se admite que la ley natural resulta accesible a cualquier hombre deseoso de obrar de forma moralmente adecuada; y, en lo que respecta a las aplicaciones concretas de semejante ley, no parece que un cristiano, por serlo, tenga por qué gozar de conocimientos científicos más extensos o profundos que el resto de los mortales

para saber cómo aplicar a los casos concretos unas orientaciones tan generales como las que suministra la ley natural.

Por eso me temo que los cristianos, si quieren llegar a hacer tales aplicaciones responsablemente, no van a tener más remedio que estudiar, como el resto de los mortales, y atender en cada caso a los peculiares datos de la situación. Porque nuestras decisiones morales son **personales e intransferibles**, y nadie puede asumir por cada uno de nosotros la responsabilidad de decidir, ni decirnos **a priori** cuál ha de ser el contenido concreto de las decisiones. Y es que más allá de las **actitudes** —la amorosa, en el caso del cristianismo—, y de los principios y orientaciones generales, poco puede universalizarse **a priori** en la toma **personal** de decisiones, en la que nadie está eximido de ponderar los datos concretos de la situación.

Tomar en serio que las decisiones morales son **personales** implica percatarse, al menos, de que cada quien es **responsable** de su juicio moral en los contextos concretos de acción, lo cual no implica relativismo ni subjetivismo, sino respeto a las peculiaridades de la realidad concreta y a la indeclinable responsabilidad personal.

Podemos apuntar, pues, como conclusión de cuanto venimos diciendo en este apartado que una ética creyente puede degenerar en **fideísmo** y que la ética laicista es un **laicismo**.

La ética creyente degenera en fideísmo cuando acaba afirmando que si alguien no cree expresamente en Dios, no puede profesar moral alguna; la ética laicista es un laicismo intolerante porque está convencida de que el creyente no puede ser un ciudadano normal y corriente, sino un enfermo al que no hay más remedio que tolerar en una sociedad pluralista, pero que en realidad es un estúpido. **A mi modo de ver, fideísmo y laicismo son dos dogmatismos, igualmente impotentes para ayudar a construir una moral cívica.**

3. Una **ética laica** es, por último, aquella que para orientar el hacerse personal y colectivo no remite expresamente a Dios, pero tampoco expresamente lo niega. La **ética cívica es una ética laica**, no una ética laicista, hecho por el cual es perfectamente articulable con éticas religiosas en sociedades pluralistas, cosa que no sucedería si fuera una ética laicista. Reconoce esta ética laica que en la realización de las personas hay unos mínimos que compartimos y unos máximos de felicidad que ella no puede ofrecer. Hay, como dijimos, unos mínimos de justicia que esa moral cívica exige (los derechos humanos, los valores de libertad, igualdad y solidaridad, la actitud dialógica) y unos máximos de felicidad, en los que ella no se compromete, porque las ofertas de felicidad son negocio de los distintos grupos.

Precisamente por eso podemos hablar de pluralismo, porque los mínimos ya se comparten y a los máximos se adhiere aquel al que le convence una oferta, pero jamás por imposición. Y tan impositivo es creer que los demás pueden tener moral, como empeñarse en negar a otros el derecho de hacer sus propuestas de felicidad, dentro de los mínimos compartidos.

A mayor abundamiento, en lo que a mi se me alcanza, en el tipo de éticas creyentes que conviven en nuestro país, ninguna de las que conozco, que son las mayoritarias, está en contra de los derechos humanos, de la libertad, la igualdad, la solidaridad y de una actitud dialógica, sino todo lo contrario: tienen todo a favor. Entre otras razones, porque estos valores se han ido descubriendo desde el entreveramiento de razón y fe, en una sociedad como la europea, de raíces cristianas.

En efecto, los valores y derechos de nuestra mínima moral cívica son perfectamente defendibles por cristianos, cuya fe, bien entendida, ha ayudado y ayuda a configurarlos. El valor intocable de cada persona como hecha a imagen y

semejanza de Dios, la sagrada libertad de los hijos de Dios y su igualdad en tanto tales, la invitación a vivir la fraternidad que nos constituye, la promesa de un Reino de justicia y de paz, son raíces cristianas de esa ética cívica, que comparte las conclusiones, secularizadas, aunque no comparta las premisas religiosas.

Por eso, a mi juicio, un creyente se encuentra "en casa" en una ética cívica que defienda realmente la libertad, la igualdad, la solidaridad, los derechos humanos de las tres generaciones y una actitud dialógica como la descrita; sólo que, desde su experiencia religiosa, son éstos mínimos que él quiere asegurar también desde los máximos: desde su vivencia de la paternidad de Dios y de la fraternidad de los hombres.

Es una tarea urgente, pues, la de ir tomando conciencia de cuáles son los mínimos que ya compartimos y desde los que podemos entendernos para construir codo a codo un mundo más humano, pero igualmente urgente es la tarea de continuar ofreciendo máximos, proyectos e ideales de felicidad que son irrenunciables. Porque al cabo lo que cualquier hombre –mujer o varón– desea es ser feliz, alcanzar su plenitud vital.

BIBLIOGRAFÍA

ARANGUREN, JOSÉ LUIS: *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*. Tecnos, Madrid, 1987.

CORTINA, ADELA: *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1993.

DÍAZ, CARLOS: *Contra Prometeo*. Encuentro, Madrid, 1980.

DOMINGO, AGUSTÍN: *Un humanismo del siglo XX*. Cincel, Madrid, 1985.

Fe cristiana y sociedad moderna, Ediciones S.M. Madrid, 30 vols.

GÓMEZ, CARLOS: *Identidad y relevancia del cristianismo*. UNED, Madrid, 1987.

"Diálogo entre religiones y ética universal" Revista *Iglesia viva*, nº 168 (1993).

RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS: *El último sentido*. Marova, Madrid, 1980.

TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS: *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Cristiandad, 1987.

VIDAL, MARCIANO: *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Trotta, Madrid, 1992. *Moral de actitudes*. Madrid, 1990-91, 4 vols.

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Fernando González Lucini

EDICIÓN

Antonio López

DISEÑO DE CUBIERTAS E INTERIORES

M. Á. Pacheco

J. Serrano

E. Woźniewska

MAQUETACIÓN

Julio Vázquez

Francisca Aires