

DOCUMENTACIÓN SOCIAL

REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES Y DE SOCIOLOGIA APLICADA

Virtudes públicas y ética civil

The background of the cover features a series of thick, expressive brushstrokes in various shades of green and yellow-green, set against a dark blue background. The strokes are dynamic and somewhat chaotic, creating a sense of movement and depth. The overall composition is framed by a thin black border.

DOCUMENTACION SOCIAL

REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES
Y DE SOCIOLOGIA APLICADA

N.º 83

Abril-Junio 1991

Consejero Delegado:

Fernando Carrasco del Río

Director:

Francisco Salinas Ramos

Consejo de Redacción:

Javier Alonso
Enrique del Río
Carlos Giner
Miguel Roiz
María Salas
José Sánchez Jiménez
Colectivo IOE

EDITA
CARITAS ESPAÑOLA
San Bernardo, 99 bis, 7.º
28015 MADRID

CONDICIONES DE SUSCRIPCION Y VENTA 1991

España: Suscripción a cuatro números: 2.600 ptas.

Precio de este número: 900 ptas.

Extranjero: Suscripción 66 dólares.

Número suelto: 20 dólares.

(IVA incluido)

DOCUMENTACION SOCIAL no se identifica necesariamente con los juicios expresados en los trabajos firmados.

VIRTUDES PUBLICAS Y ETICA CIVIL

**DOCUMENTACION
SOCIAL**

**REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES
Y DE SOCIOLOGIA APLICADA**

Depósito legal: M. 4.389-1971

Gráficas Arias Montano, S. A. - Móstoles (Madrid)
Diseño portada: M.^a Jesús Sanguino Gutiérrez

SUMARIO

- 5 ● Presentación.
- 11 ● 1 Reflexiones sobre la moral cívica democrática.
Emilio G. Martínez Navarro
- 27 ● 2 Pluralismo ético y convivencia social: un punto de vista más crítico.
Carlos Díaz
- 43 ● 3 Los contenidos de la ética civil.
Victoria Camps
- 51 ● 4 Ética, Derecho y Política. ¿El derecho positivo debe basarse en una ética?
Eusebio Fernández
- 63 ● 5 La ética cristiana en la nueva situación española.
Marciano Vidal
- 75 ● 6 Neoconservadurismo y moral: el abuso de la Ética por el sistema.
José María Mardones
- 87 ● 7 Por una ética compasiva.
Reyes Mate
- 97 ● 8 Propuesta del magisterio eclesiástico en una sociedad secular.
Cardenal Tarancón

- 113 ● 9 **La opción preferencial por los pobres.**
Julio Lois Fernández
- 129 ● 10 **Los valores éticos en la docencia.**
José María Ríaza
- 141 ● 11 **Ética y Economía. ¿Es un anacronismo la
pregunta ética en economía?**
V́ctor Renes
- 153 ● 12 **Bibliografía.**
Ivan Aldaz

Presentación

En esta presentación nos vamos a aventurar a definir los distintos elementos del Título: «Virtudes públicas y ética civil», así como a reseñar las funciones de la moral pública en la vida social.

Virtud, según el Diccionario de la Real Academia, es «el hábito y disposición de la voluntad para obrar el bien o para las acciones conformes a la Ley Moral». El adjetivo «pública» delimita el campo de referencia de la virtud.

No se puede reducir la virtud pública a determinados comportamientos y hábitos, olvidando otros de tanta o mayor significación social. Tampoco se puede reducir a los sujetos llamados «públicos», pues no son los únicos que influyen con sus comportamientos en la realidad social.

Cada sujeto, dice Vidal, M. (1), vive su moral de acuerdo con sus peculiares convicciones.

También la moral pública, mirada desde la perspectiva del sujeto, participa de esas convicciones. En este sentido, la moralidad pública puede ser de signo creyente o no creyente, de una confesionalidad u otra, de una ideología o de otra.

Pero también se debe considerar la moral pública como un hecho social aceptado por todos los sujetos y todos los grupos. Mirada desde este ángulo, la moral pública pone entre paréntesis las convicciones particulares de los sujetos y se constituye en una normatividad moral aceptada por la sociedad en su conjunto.

Para conseguir esa normatividad moral aceptada por todos, es nece-

(1) VIDAL, Marciano: *La moral pública en el contexto de la Ética Civil*. Sal Terrae, Julio-agosto núm. 7-8, 1990, págs. 501-511. Los siguientes párrafos son del autor y artículo citado.

sario fundamentarla en la ética civil. El paradigma de la ética civil es el que da coherencia, fundamenta y orienta la moral pública. Sobre el significado de la ética civil M. Vidal ha tratado en diversas ocasiones (2). Baste recordar aquí dos aspectos: el concepto de «ética civil» y su carácter universalizador.

Ética, según el diccionario, es la ciencia de las costumbres o de los actos humanos. Por «ética civil» se entiende el mínimo moral común de una sociedad pluralista y democrática. La ética civil es la convergencia moral de las diversas opciones morales de la sociedad. En este sentido, se habla de «mínimo moral», en cuanto que marca la cota de aceptación moral de la sociedad por debajo de la cual no puede situarse ningún proyecto válido. Mirada desde otra perspectiva, la ética civil constituye la moral «común» dentro del legítimo pluralismo de opciones éticas. Es la garantía unificadora y autenticadora de la diversidad de proyectos humanos.

Para verificar esta noción se precisa apoyarla en la racionalidad humana. Pero no basta con esta estructura racional, ya que la misma racionalidad es la que da origen al pluralismo moral. Es preciso que esa racionalidad ética sea patrimonio común de la colectividad. Solamente se puede hablar de ética civil cuando la racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio socio-histórico de la colectividad. Únicamente entonces, la racionalidad ética constituye una instancia moral de apelación histórica y se convierte propiamente en ética civil. Hay que advertir que la aceptación no se origina mediante un superficial consenso de pareceres ni a través de pactos sociales interesados. Es una realidad más profunda: se identifica con el grado de maduración ética de la sociedad. Maduración y aceptación son dos categorías para expresar la misma realidad: el nivel ético de la sociedad.

La ética civil pretende realizar el viejo sueño de una moral común para toda la Humanidad. En la época sacral y jusnaturalista del pensamiento occidental, ese sueño cobró realidad mediante la teoría de la «ley natural». Con el advenimiento de la secularidad y teniendo en cuenta las críticas hechas al jusnaturalismo, se busca suplir la categoría ética de «ley

(2) Seguimos a Vidal M. en el artículo antes citado. También se puede consultar, del mismo autor: *La ética civil, riqueza social y justificación de la convivencia pluralista*, Moralia, 5 (1983), págs. 89-113; *Ética civil y sociedad democrática* (Bilbao, 1984); *Ética civil y sociedad democrática*: Razón y Fe, 109 (1984), págs. 575-585; *Moral de Actitudes, 1. Moral Fundamental* (Madrid, 1990), págs. 176-186; *La ética cristiana en la nueva situación española*: Soluciones de Teología, 28 (1989), págs. 51-55.

natural» con la de «ética civil». Esta es, por definición, una categoría moral secular. Se piensa que «sólo la secularización de la moral social puede configurar un modelo de convivencia que sirva para todos, los creyentes y los no creyentes, y sólo desde esa plataforma podrá constituirse una sociedad libre, es decir, plural y abierta» (3).

La ética civil se sitúa al socaire de los intentos recientes por fundamentar racionalmente la ética sobre las bases del «diálogo social». Las llamadas «éticas dialógicas» intentan una fundamentación ética, basada más en la solidaridad que en el individualismo, más en la razón abierta y dialogante que en la razón meramente transcendental, más en la sociabilidad que en la autarquía. Se perfilan así propuestas éticas de signo anticipatorio: la utopía moral de la «comunidad ideal de comunicación entre seres racionales» (Apel, Habermas). No son propuestas contrarias al espíritu de la Modernidad; por el contrario, pretenden explotar filones olvidados y reconducir temas inacabados: la aspiración rousseauiana de la voluntad general, el ideal solitario del «reino de los fines» de Kant.

Conectando con estas propuestas éticas de signo dialógico, la ética civil pretende ser la moral correlativa al estadio avanzado de la sociedad democrática del presente. Por otra parte, en ella se decanta lo mejor de los paradigmas morales precedentes.

Pero, ¿cuáles son las funciones que la moral pública realiza en la vida social? Vidal M. distingue tres (4):

— Eleva el repertorio o contenido de la vida humana. En el lenguaje ordinario hablamos de «moral» para referirnos al nivel de aspiración de una persona o de un grupo: tener la «moral» alta o baja. Ortega supo captar este sentido «deportivo» de la moral, y con él expresó el nivel de aspiración de la sociedad. En su libro «La rebelión de las masas» identifica «moral» con «programa vital». Identifica los procesos de «desmoralización» con la pérdida de «tarea», de «programa de vida». Según Ortega, «Europa se ha desmoralizado», porque se ha quedado «sin tarea, sin programa de vida» (5). Por el contrario, la presencia de la moral en la vida pública hace aumentar: 1) el nivel de aspiración de los individuos y de los grupos, 2) el repertorio de sus contenidos o programas de vida.

— Orienta y encauza las instituciones sociales. La moral pública

(3) FERNANDEZ ORDOÑEZ, F.: *La España necesaria* (Madrid, 1980), pág. 232.

(4) VIDAL M.: *Moral pública en el contexto de la ética civil*, art. c., pág. 505.

(5) ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de las masas* (Madrid, 1959), págs. 187-198.

tiene como función la de vigilar el rumbo de las instituciones sociales. Pensemos, por ejemplo, en las instituciones políticas y en las instituciones profesionales. Con frecuencia, las primeras se dejan arrastrar por el halo mítico del poder, y las segundas por el interés insolidario del corporativismo. La moral es la que denuncia las desviaciones y reorienta el rumbo hacia el verdadero ideal del bien común.

— *Articula toda la vida humana dentro del único proyecto de la «humanización». La presencia de la moral pública en la vida social nos libra del peligro de separar excesiva e indebidamente la vida privada de la pública. La ética es la normal trabazón humana de lo público y de lo privado. Frente a la tentación del liberalismo individualista y del colectivismo totalitario, es necesario encontrar la articulación correcta de todos los sentidos de la vida humana. Ni la «esquizofrenia» propiciada por el liberalismo ni la «confusión» impuesta por el colectivismo, son los caminos adecuados para configurar un proyecto humanizador para la vida humana. Únicamente la presencia de los valores éticos puede mantener «diferenciados» e «integrados» los ámbitos privados y públicos de la vida humana. La ética de la humanización libre y solidaria es el factor que puede articular un proyecto convincente para todo el conjunto de la existencia humana.*

En el presente número el lector puede leer once artículos. El primero reflexiona sobre cuáles han de ser los «mínimos» de la ética civil y cuáles son los elementos «comunes» para todo ciudadano; el segundo, plantea el pluralismo ético como una necesidad para lograr la convivencia social; el tercero, analiza los contenidos, tanto de la ética civil como de las virtudes públicas y sus niveles de aspiración; el cuarto, presenta la relación que existe entre ética, derecho y política; el quinto, trata de dar respuesta a la siguiente cuestión: ¿cuál es el papel que tiene que desempeñar la ética cristiana en la sociedad actual?; el sexto, analiza la «nueva ética» que el sistema neocapitalista nos está imponiendo; el séptimo, plantea que la sociedad actual exige redes de solidaridad con planteamientos éticos nuevos, solidaridad con los más débiles, los excluidos, etc.; el octavo, desarrolla la propuesta que el Magisterio de la Iglesia propone a una sociedad secularizada.

Hoy, que se habla tanto de la «opción preferencial por los pobres», no piensa que es dialéctica, ideología o mera declaración de principios, ¿qué proceso hay que seguir para pasar de las promesas a los hechos?; el noveno artículo intenta dar respuesta a esta pregunta; el décimo nos habla de los valores que transmiten en la educación.

El undécimo artículo trata de «Ética y Economía». Cierra el número una amplia bibliografía sobre el tema.

DOCUMENTACION SOCIAL agradece la colaboración de los autores que escriben en este número y de las Instituciones y personas que nos han aportado bibliografía. Deja constancia, también, que no necesariamente se identifica con las opiniones que se expresan en los mismos.

FRANCISCO SALINAS RAMOS
Director de DOCUMENTACION SOCIAL



Reflexiones sobre la moral cívica democrática

Emilio G. Martínez Navarro
Profesor de Filosofía. Murcia

1. LA ETICA: TEORIZACION DE LOS ASUNTOS MORALES

El conocido dibujante Romeu nos obsequia con una historieta en tres viñetas; en las tres aparecen conversando Miguelito y su amiga; la niña dice: «¿Tú que preferirías ser: rico, buenísimo o estar buenísimo?», a lo que Miguelito responde: «¡Qué sandez! Rico, obviamente. Un rico no necesita estar buenísimo para ligar, resulta buenísimo porque hace buenas obras para desgravar. Que por más bueno que sea y estés, en estos tiempos materialistas que corren ¡ni cuentas, mona!» (1) Es de notar la cara de asombro de la niña, ante semejante análisis de lo que está ocurriendo en nuestro entorno. Es muy realista considerar que la moral común de nuestra sociedad está realmente presidida por los valores económicos, a pesar de que los discursos que nos montamos en las escuelas, en los debates televisivos y en los foros políticos digan otras cosas. Corre el rumor estos días en la prensa de que hay en España una agencia clandestina que se dedica a eliminar personas por encargo de empresas o de particulares. ¿Son éstos síntomas de que vivimos una época *postmoral*, en la que se acepta resignadamente que a pesar del indudable desarrollo científico-técnico no hay modo de alcanzar un desarrollo moral equiparable? ¿Estamos viviendo, a pesar de los discursos que lo niegan, en una versión renovada del sistema feudal? Imaginemos que el Estado democrático no pudiera controlar la inseguridad ciudadana y que cada cual buscara refugio en algún «padrino» al que tuviera que jurar vasallaje a cambio de protección. ¿Llegaría de este modo el final de moral cívica ilustrada, que predicaba la libertad, la igualdad y la fraternidad entre todos los humanos, para dar

(1) En «Comunidad Escolar», 3-4-91.

paso a una nueva versión de la moral medieval? Estas posibilidades son inquietantes, pero no es mi tarea la de hacer un análisis sociológico de lo que *de hecho* está ocurriendo en la sociedad noroccidental de los noventa, ni tampoco hacer un análisis prospectivo del futuro de la democracia. Como estudioso de la Ética o Filosofía moral, mi tarea más bien la entiendo como un buscar razones que avalen lo que *debería ocurrir* conforme a las posibilidades que están abiertas al quehacer individual y colectivo. La Ética hoy, tal como algunos la entendemos, se compone de las reflexiones y las polémicas que realiza un grupo de investigadores para intentar aclarar en qué consiste esa manía humana, tan arraigada, de hacer valoraciones morales, y de ese modo averiguar qué sentido tiene que sigamos utilizando argumentos y expresiones tales como «esto es una injusticia», «el secuestro es inmoral», «aquella es una persona íntegra» y otras por el estilo. Suponiendo que la ética tenga éxito en esas tareas, los resultados tienen que servir como instrumentos para orientarse en los laberintos de la vida personal y colectiva. Nos proporcionarían algo parecido a los mapas, brújulas, sextantes, cartas de navegación, etc., pero también algunas metas a las que viajar y buenas razones para emprender el viaje; tales instrumentos pueden ser ignorados, ridiculizados y utilizados para fines mezquinos por muchos ciudadanos. No obstante, desde motivaciones muy diversas, los éticos seguimos creyendo que merece la pena lo que hacemos. Para construir esos instrumentos de orientación (los mapas y las brújulas del fenómeno moral), se trabaja de un modo que se parece al juego de montar «puzzles». Un tipo especial de «puzzles», cuyas piezas consisten en datos y conceptos tomados de diversas fuentes filosóficas y científicas, así como fruto de la propia reflexión. Se trata de encontrar una manera de hacerlas encajar que sea más completa y coherente que las otras maneras posibles. Cada intento de montar el «puzzle» de los asuntos morales es *una* ética diferente, en el sentido de un sistema concreto de filosofía moral que pretende dar cuenta, a su propio modo, de los datos morales ordenados en un esquema determinado, y de cómo éstos «encajan» con los datos de otras parcelas de la realidad. Las diferencias entre las diversas éticas son explicables, en esta analogía, por el hecho de que algunos éticos no dan importancia a ciertas piezas y las dejan de lado, mientras que otros colocan esas mismas piezas en lugares preferentes y desprecian otras. Una vez completado el rompecabezas, el mapa que hay dibujado en él nos ha de mostrar los polos (su análisis del bien y del mal morales), los continentes y los mares (su análisis de los distintos temas a los que afecta la

moral); la brújula será el procedimiento para legitimar las normas; las cartas de navegación nos mostrarán las rutas más seguras para llegar a una vida plena y feliz, mostrándonos los arrecifes y demás peligros que nos podemos encontrar; el conjunto de instrumentos es una fundamentación de la moral. Es posible que los mapas tengan zonas en blanco porque aún no se han explorado suficientemente; es posible que ciertos datos que se tomaron en investigaciones anteriores, hayan cambiado con el paso del tiempo, y también es posible que mapas y brújulas contengan errores, obviamente: la tarea de la ética, como la de los geógrafos, está sujeta a la rectificación continua; pero ello no significa, en modo alguno, que sus productos sean inservibles.

La Ética, *cada* ética, tiene que dar cuenta, entre otras cosas, de esa pieza particular que nos ocupa en este trabajo, la llamada «moral cívica democrática». Prefiero este término que los que se usan habitualmente («ética cívica» y «ética civil») porque parece más clarificador reservar el nombre de ética para la filosofía moral, en tanto que el nombre de moral estaría referido —en el contexto que aquí lo utilizamos— a cada conjunto de valores-normas-actitudes indisoluble de la particular forma de vivir y de ver el mundo que tiene un colectivo humano concreto. Llamaré a esto último «visión moral». Parece obvio que todo ser humano mínimamente desarrollado y en condiciones físicas y psíquicas normales, tiene su propia visión moral, aprendida en su interrelación constante con el medio social que le rodea. Cada uno de nosotros aprende una determinada noción del bien y del mal moral. El problema se nos plantea cuando un día nos preguntamos si esa visión moral, que hemos hecho nuestra, es mejor o peor que otras posibles; es probable que, a continuación, busquemos criterios y argumentos que nos permitan aclarar esa cuestión. Ahí empezamos a hacer ética, pero no dejamos en ningún momento, entretanto, de conducir nuestra propia vida con la guía de la visión moral que tengamos, o de conducirla en contra de esa misma guía. Ahí comienza la construcción del «puzzle», que nos puede llevar a reformar de forma parcial o completa la visión moral de partida, y en todo caso a ampliar la visión de los asuntos morales, al tener que pensar en la relación que tienen con otros asuntos. El instrumento básico para montar ese «puzzle» es la argumentación racional, es decir, el lenguaje sometido a las normas elementales de la lógica. Esta argumentación, a juicio de muy relevantes éticos actuales, tiene la estructura de un diálogo (incluso cuando pensamos a solas), porque argumentar es ofrecer a los otros o a uno mismo las consideraciones relevantes para lle-

gar a un acuerdo que permita enfrentar una situación problemática. El acuerdo con uno mismo es una exigencia de coherencia personal, y el acuerdo con los demás es una exigencia de orden práctico para enfrentar algún problema común.

La moral cívica democrática se nos presenta actualmente como un conjunto de actitudes, valores y normas que emanan de un proyecto de vida en democracia que muchos decimos querer para nuestras sociedades y para la convivencia planetaria. Parece que la historia de Occidente nos haya conducido a una situación en la que, por fin, hayamos descubierto el sinsentido de los despotismos del pasado; un pasado en el que una única visión moral (tomada de un modo inquisitorial de entender la religión, o del marxismo estalinista, o de las ideologías fascistas) impedía el sano pluralismo de visiones morales diferentes en el seno de una misma sociedad. Pero el término «pluralismo», como muy bien explica la profesora Adela Cortina, no se ha de confundir con sucedáneos: «el pluralismo moral, es en realidad, la convivencia de distintas concepciones acerca de lo que hace *felices* a los hombres o acerca de lo que *deben* hacer; acerca de *lo bueno* (felicitante) o acerca de *las normas correctas*. Trátese del bien o del deber morales es ya un sello distintivo de su naturaleza moral la pretensión de *universalidad* (2). Pero entonces, si cada visión moral aspira legítimamente a convertirse en universal, ¿cómo es posible la convivencia —no la simple coexistencia— de todas ellas en una misma sociedad? La respuesta es que sólo será viable tal pluralismo si se llega a unos acuerdos mínimos. Al ser un acuerdo de mínimos, la ética cívica se centra en la legitimación de las normas de una visión moral cívica, de los derechos y deberes básicos para una convivencia que merezca tal nombre, y deja las aspiraciones de felicidad en manos de las diferentes morales que intervienen en el acuerdo.

El *consenso* o pacto de mínimos que constituye la moral cívica no debe ser confundido con el mero equilibrio de intereses que viene forzado por una correlación de fuerzas. Un pacto de ese tipo no sólo no es estable, ni duradero (y por lo tanto no serviría para conducirnos en la vida cotidiana: sería como no saber qué normas de circulación van a regir cuando salgamos a la carretera), sino que no sirve para legitimar normas morales, porque éstas sólo pueden ser aceptables para todos si ese pacto se realiza conforme a ciertos criterios de imparcialidad.

(2) CORTINA, Adela: *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pág. 158.

El pluralismo moral se confunde a menudo con el *vacío moral*; tal como denuncia Cortina (3), si las gentes carecen de convicciones morales coherentes y arraigadas, si la visión moral personalmente asumida no existe, sino que muchos se conducen por la vida con una moral sociológica, aceptando acríticamente los prejuicios y las modas morales que están en el ambiente de cada momento, entonces no hay verdadero pluralismo moral, sino vacío moral. Porque aceptar la legitimidad del pluralismo no significa aceptar que «todo vale» y que cualquier actuación deba ser permitida. Como dice el profesor Hortal, «el respeto a las convicciones de conciencia puede ser ilimitado, pero no lo es, ni puede, ni tiene que serlo con la actuación de las personas en el ámbito social. Los derechos de unos terminan justamente allí donde empiezan los derechos de los otros. A ningún antropófago convencido debe torturársele para que cambie su convicción; pero es lícito y obligatorio impedirle que ejerza su antropofagia» (4). Los límites del pluralismo son necesarios para que pueda existir el propio pluralismo, como veremos luego, pero ahora quiero insistir en que esa habitual confusión entre el pluralismo y el relativismo, a lo que conduce en realidad es a que se instaure la ley del más fuerte, y los que dañan a otros se justifican apelando al pluralismo relativista, mientras que a las víctimas no les queda siquiera el recurso a una moral intersubjetivamente válida.

Por otra parte, es necesario distinguir también el pluralismo moral que estamos describiendo, que afirmamos compatible con una moral cívica democrática, del *politeísmo axiológico* del que hablaba Max Weber. Según él, la evolución de Occidente ha seguido un proceso con dos cabezas; un progreso en la racionalización, que supone el triunfo de la racionalidad técnica, y un progreso en el desencantamiento (la pérdida de las visiones del mundo que proponían fines últimos), que supone la aparición del politeísmo axiológico (5), es decir, la convicción de que los valores morales son un asunto de fe que pertenece al ámbito privado. Desde este punto de vista, carece de sentido comparar los valores últimos preferidos por diferentes personas, porque en el ámbito de las elecciones de valor cada cual tiene «su dios» aceptado por un acto de fe. Esta cuestión es grave para el asunto que nos ocupa, porque si Weber tiene razón, entonces «ni siquiera es viable la solución de que coexistan —que no convivan— distintas

(3) *Ibid.*, pág. 160.

(4) HORTAL, Augusto: *Los cambios de la ética y la ética del cambio*, Editorial Fe y Secularidad, Madrid, 1989, págs. 32-33.

(5) Véase, por ejemplo, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981.

convicciones valorativas, porque ello requeriría que la tolerancia fuera un valor compartido, y no tiene por qué serlo: en el ámbito de los valores cada uno elige su dios» (6). Si la moral es un asunto privado, ¿cómo y por qué vamos a aceptar una moral cívica que la sociedad democrática pretende impulsar? ¿Desde qué valores compartidos vamos a edificar una moral común, si no podemos contar con ninguno? Cortina asegura que en las sociedades democráticas hemos aceptado explícitamente unos valores a los que consideramos *verdaderos* y no privada opción de fe: desde Kant, afirmamos argumentativamente que las personas son seres autolegisladores, que por ello tenemos dignidad y no precio, que la fuente de normas morales sólo puede ser el consenso en el que los humanos reconozcan recíprocamente sus derechos, y que los hombres tienden a la felicidad —que las normas no garantizan— y tienen derecho a buscar su propio camino para encontrarla, dentro de los límites marcados por las normas. Por ello —sigue nuestra autora— será preciso que la moral cívica democrática adopte como propias las actitudes de tolerancia, de disponibilidad al diálogo, de responsabilidad y de autoestima (7). Más adelante trataremos de volver sobre la cuestión de las actitudes democráticas.

Hasta aquí hemos intentado aclarar los términos de la cuestión: la ética, la moral, el pluralismo, el consenso, lo bueno, el deber. etc. Ahora prosigamos nuestro análisis separando cuestiones que hasta el momento hemos tratado entremezcladas.

En primer lugar, ¿qué valores mínimos han de ser compartidos por todos los ciudadanos en una sociedad plural moderna, para que sea posible, no sólo una convivencia estable, sino un sistema político legítimo? En segundo lugar, ¿de qué modo se concretan en normas de conducta esos valores? Y por último, ¿de qué medios habrá de servirse esa sociedad para promover de una manera efectiva la moral cívica democrática entre sus ciudadanos? Los tres apartados que siguen están dedicados a comentar cada una de esas cuestiones.

2. UN MODELO DE BUSQUEDA DEL CONSENSO MORAL DEMOCRÁTICO

Uno de los filósofos actuales que más se ha dedicado a reflexionar sobre el consenso moral básico que precisa una sociedad democrática

(6) CORTINA, Adela: *op. cit.*, pág. 144.

(7) *Ibid.*, págs. 146-147.

moderna, es un famoso neokantiano: el profesor americano John Rawls. Su punto de partida es que toda sociedad que pretenda subsistir necesita cierto grado de estabilidad que sólo puede proporcionar un concepto compartido de justicia. Definir lo justo o correcto, es un paso previo a definir lo que es bueno para realizarse de los individuos o de los grupos. Primero asentemos unas reglas de juego limpio, que ya luego será posible que cada cual intente ser feliz a su manera. Las dos cuestiones —la de las normas y la de la vida buena— forman parte de la moral, pero una ética que pretenda dar respuesta adecuada a los problemas de nuestro tiempo —piensan las llamadas éticas deontológicas, entre las cuales se encuentra la propuesta de Rawls— tiene que dar prioridad al espinoso asunto de las normas y deberes comunes antes de dar cuenta del resto.

Considera nuestro autor que el Estado democrático moderno tiene su origen en las guerras de religión que siguieron a la Reforma y en el subsecuente desarrollo del principio de tolerancia, y en el surgimiento del gobierno constitucional y de las instituciones de las economías de mercado de la gran industria (8). El modelo de sociedad que ha resultado de este proceso reviste una serie de características que nuestro filósofo resume en las tesis siguientes:

1.^a La diversidad de doctrinas globales, tanto filosóficas como morales y religiosas, que encontramos en las sociedades democráticas modernas es un rasgo permanente de la cultura pública de la democracia.

2.^a Sólo el uso opresivo del poder del Estado puede mantener una afirmación común y continuada de una de las doctrinas globales filosóficas, morales o religiosas.

3.^a Un régimen democrático seguro y duradero, que no esté dividido por confesiones doctrinales hostiles, será sostenido libre y voluntariamente por una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos. Esto sugiere que, para que una concepción de justicia pueda aspirar a ser la doctrina pública común, tiene que poder ser aceptada desde doctrinas globales muy diferentes, incluso irreconciliables.

(8) Cfr. RAWLS, J.: *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical* en «Philosophy and Public Affairs», 14 (1985), págs. 223-251. Versión castellana de EMILIO G. MARTINEZ: *Justicia como imparcialidad: política, no metafísica* en «Diálogo Filosófico», 16 (1990), págs. 4-32.

4.^a La política de una sociedad democrática razonablemente estable contiene, al menos implícitamente, ciertas ideas intuitivas desde las cuales es posible elaborar una concepción de justicia que sea adecuada para un régimen constitucional.

5.^a La mayoría de nuestros juicios más importantes los hacemos bajo condiciones que hacen extremadamente improbable que personas conscientes y plenamente razonables puedan ejercitar sus capacidades de razón para llegar todas a la misma conclusión, incluso tras la libre discusión (9).

Sobre estas premisas Rawls continúa diciendo que sólo una concepción de justicia que tenga carácter político, es decir, libre de los compromisos metafísicos que inevitablemente comportan las diversas concepciones filosóficas o religiosas globales, será una base estable y segura para fundamentar la convivencia democrática. El liberalismo político rawlsiano intenta articular esa concepción de justicia de manera que sea viable la unidad social sin forzar a los ciudadanos ni anular el pluralismo. Su propuesta se concreta en un modelo que él denomina *Justicia como imparcialidad*. En síntesis, consiste en entender la noción misma de justicia como fruto de un convenio tácito suscrito entre ciudadanos que se consideran a sí mismos como *personas racionales y razonables, políticamente libres e iguales*. Al adoptar el punto de vista racional, que coincide en Rawls con el punto de vista moral, queda garantizada la imparcialidad respecto a los contenidos que van a ser incluidos en la noción de justicia. Para concretar esos contenidos, Rawls propone una serie de argumentos cuya conclusión es la formulación de dos principios de justicia:

1) Cada persona tiene un igual derecho a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas, tal que dicho esquema sea compatible con un esquema similar para todos.

2) Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primera, deben estar ligadas a oficios y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades, y segundo, han de existir para mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (10).

El primer principio tiene preferencia lexicográfica sobre el segun-

(9) Cfr. RAWLS, J.: *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, «New York University Law Review», 64, 2, (1989), págs. 233-255..

(10) RAWLS, J.: *Justice as Fairness: Political... cit.*, pág. 227.

do, de modo que no se deberá aplicar el segundo hasta que no esté suficientemente garantizado el cumplimiento del primero. Estos principios han de ser considerados los más adecuados para fundamentar una constitución democrática que se pretenda legítima, para promulgar unas leyes justas, para respaldar decisiones judiciales acertadas, y, en general, como los criterios válidos para organizar la convivencia democrática conforme a lo que dicta la razón a partir del concepto kantiano de persona moral libre e igual. Como he comentado en otro lugar (11), el primer principio pretende representar la libertad y cierto grado de igualdad, así como el principio de legalidad, en tanto que el segundo vuelve a insistir en la igualdad y apunta a la solidaridad con los menos aventajados en el azaroso reparto de los dones naturales y de los bienes sociales. Este concepto de solidaridad, del que tan escasos andamos —a mi juicio— en nuestras sociedades opulentas del Norte, consiste en ponerse empáticamente en lugar del otro, en asumir que su problema podría haber sido mi problema, y que, en consecuencia, lo propio de personas es compartir aquellos beneficios que obtenemos a partir de unas ventajas naturales no merecidas y de unas posiciones sociales que en muchos casos tampoco son merecidas, sino fruto de «la lotería natural».

Rawls pretende que sus principios poseen la virtualidad suficiente para ser aceptables desde posiciones doctrinales muy diferentes, siempre en el contexto pluralista del estado de derecho moderno. Su objetivo como teórico de la filosofía moral y política es intentar que su propuesta de concepción de lo justo sea aceptada desde una diversidad de opciones filosóficas, morales y religiosas por medio de lo que él llama un *overlapping consensus* (12), expresión que he traducido como «consenso solapante», pero que también se podría traducir como «consenso por coincidencia parcial» porque expresa la idea de un acuerdo mínimo entre doctrinas diferentes aprovechando los elementos que esas doctrinas pueden tener en común, por más que difieran en otros muchos aspectos. El pluralismo estaría asegurado, ya que se trata de doctrinas muy diferentes entre sí, pero también estaría asegurada la legitimidad de una constitución común para todos los miembros del estado democrático; porque una concepción de justicia

(11) MARTINEZ NAVARRO, Emilio G.: «Autonomía y Solidaridad para una democracia participativa» en *Documentación Social*, núm. 80 (1990), págs. 69-94.

(12) Además de los artículos citados anteriormente, RAWLS desarrolla este concepto en «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, núm. 1 (1987), págs. 1-25.

que expresa la noción de persona moral igual y libre, como ocurre con la concepción de *justicia como imparcialidad*, es muy probable que suscite un amplio consenso solapante entre aquellas doctrinas diversas. De este modo, para la mayor parte de las personas que viven actualmente en las sociedades democráticas, no hay contradicción entre sus visiones morales particulares y la moral cívica consensuada. El concepto de *ciudadano* como igual a persona dotada de dos poderes morales (el de poder conducirse con un sentido de la justicia y el de tener una noción propia de lo bueno, de lo que hace que la vida merezca la pena) asegura, para Rawls, que casi nadie se verá sometido a una doble moral: por un lado lo que me mandan las normas comunes, y por otro lo que me manda mi particular visión moral más amplia; en lugar de eso, las normas comunes son a la vez mandatos de esa moral más amplia, salvo casos muy extremos que vivirán esa contradicción sin remedio.

Naturalmente, se pueden poner multitud de reparos a una moral cívica como la rawlsiana. El más decisivo, a mi juicio, es preguntarse si semejante consenso sobre lo justo se podría mantener o no en el caso de que las sociedades que lo tengan abandonen el concepto de persona moral que subyace a dicho consenso (13). El riesgo de que una sociedad democrática pueda escorarse hacia posiciones totalitarias en virtud de un nuevo consenso solapante, sin que Rawls pudiera objetar nada, está presente; aunque desde su punto de vista es poco probable, porque confía en que un funcionamiento siquiera mínimamente justo del sistema democrático ha de crear condiciones favorables para su desarrollo y profundización. Sin embargo, una propuesta como la suya tiene la ventaja de que no comporta excesivos compromisos metafísicos (14), y por ello es compatible con gran variedad de creencias religiosas, de visiones morales globales y de concepciones filosóficas, de modo que es posible que siga manteniendo un puesto relevante entre las principales fundamentaciones actuales de la moral cívica y del derecho constitucional democráticos.

(13) Véase CORTINA, Adela: *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 195.

(14) La metafísica es un tipo de saber muy desprestigiado en los tiempos que corren, y seguramente ha habido históricamente sobrados motivos para tal desprestigio. No obstante, entendida como la pregunta radical acerca de la realidad, es irrenunciable. Tal vez un replanteamiento nuevo de esta venerable disciplina sea útil en muchos sentidos: véase CONILL, Jesús: *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, y *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

3. ALGUNOS PRECEPTOS BASICOS DE MORAL CIVICA DEMOCRATICA

Siguiendo al profesor Aranguren (15), digamos que la moral cívica de una sociedad democrática se caracteriza porque en ella los preceptos morales sólo pueden proceder del consenso racional y libre, por lo tanto, son preceptos que no derivan de ninguna imposición, de ninguna *heteronomía*, de ningún tipo de violencia ejercida sobre la *autonomía* de las personas, sino del *diálogo*. La actitud dialógica es la actitud moral básica de este modelo moral. Esta actitud no puede, a su juicio, fundarse en la tolerancia (que etimológicamente significa soportar el mal, para evitar males mayores), ni en la condescendencia (que es descender a un nivel moral inferior), ni tampoco con la transigencia (que es ceder del propio derecho para facilitar la convivencia), sino que ha de traducirse en el *respeto a la dignidad* del otro: un respeto afectuoso y un dejarse afectar por los argumentos del otro. Un doble respeto: por lo que es y por el posible valor intelectual de su punto de vista.

Por su parte, el profesor González Casanova (16) en un excelente trabajo sobre la evolución de la moral pública en España hasta la Constitución de 1978, señala que en esta última podemos reconocer la adopción de una moral cívica democrática que hoy incluye no sólo valores del liberalismo decimonónico (libertad liberal de los propietarios y la desamortización), sino de participación democrática (inspirada en el *humanitarismo democrático* representado, entre otros, por Pi y Margall y Pablo Iglesias) y de libertad, igualdad y solidaridad sociales y económicas, así como culturales (preconizados por el socialismo democrático). Estos valores se concretan en una serie de preceptos básicos contenidos en nuestra carta magna, algunos de los cuales —resumidamente— son los siguientes: 1) Garantizar la convivencia pacífica entre todos; 2) conectar esa paz con un orden económico y social justo; 3) asegurar un Estado de Derecho y el imperio de la ley; 4) proteger las culturas, lenguas e instituciones de los pueblos de España; 5) asegurar a todos los ciudadanos una digna calidad de vida, promoviendo el progreso económico y cultural; 6) mantener relacio-

(15) Véase ARANGUREN, José Luis L.: *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1986, págs. 131-134.

(16) Véase GONZALEZ CASANOVA, José Antonio: «Ética cívica pública, su pasado y su presente en nuestra sociedad» en *El ciervo*, 381 (1982), págs. 4-9.

nes pacíficas y de eficaz cooperación con todos los pueblos; 7) hacer respetar la Constitución y las leyes como expresión de la voluntad mayoritaria de la nación; 8) facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social; 9) impedir la discriminación de los ciudadanos por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier condición o circunstancia personal o social; 10) proteger la salud, la educación, la seguridad ciudadana, el puesto de trabajo, el medio ambiente, el consumo, la inserción social de la juventud y de los minusválidos; 11) servir con objetividad y eficacia los intereses generales mediante una Administración Pública plenamente sometida a la ley y al derecho; 12) subordinar al interés general toda la riqueza del país en sus distintas formas y sea cual fuere su titularidad; (13) contribuir al sostenimiento del gasto público de acuerdo con la capacidad económica mediante un sistema tributario justo inspirado en los principios de igualdad y progresividad; 14) promover los poderes públicos las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos sean reales y efectivas y remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud; 15) someter a las Fuerzas Armadas al poder civil y dirigir la Administración militar y la política de defensa desde el gobierno democráticamente elegido; 16) responsabilizar objetivamente a la Administración Pública de las lesiones sufridas por los particulares en sus bienes y derechos como consecuencia del funcionamiento de los servicios públicos; 17) planificar la actividad económica general para atender el desarrollo regional y sectorial y estimular el crecimiento de la renta y de la riqueza y su más justa distribución; 18) establecer una sociedad democrática avanzada. Respecto de este último punto, González Casanova comenta que «tal profundización en la democracia no puede ser otra cosa que la progresiva convicción moral de que cada vez ha de ser mayor el poder de los individuos —libres, iguales y solidarios— sobre ellos mismos y sus bienes, así como sobre las decisiones que les afecten colectivamente. En último término, el proyecto moral de una sociedad democrática avanzada apunta a una profunda moralización de las personas, más allá de toda desmoralización y de cualquier desencanto» (17).

En suma, los preceptos básicos de la moral cívica democrática son los Derechos Humanos, y por encima de la Constitución hay que recurrir a ellos, porque son «*exigencias* —no meras aspiraciones— cuya

(17) *Ibid.*, pág. 8.

satisfacción debe ser obligada legalmente y, por tanto, protegida por los organismos correspondientes. La razón para ello es la siguiente: la satisfacción de tales exigencias, el respeto por estos derechos, son condiciones de posibilidad para poder hablar de «hombres» con sentido. Si alguien no *quisiera* presentar tales exigencias, difícilmente podríamos reconocerle como hombre. Si alguien no *respetara* tales derechos en otros, difícilmente podríamos reconocerle como hombre. Porque ambos actuarían en contra de su propia racionalidad al obrar de este modo» (18).

4. ALGUNOS MEDIOS NECESARIOS PARA PROMOVER LA MORAL CIVICA DEMOCRATICA

Para terminar, insistiré en una idea: por más racional que sea la adopción de unos principios y de unas normas, por más deseable que se muestre que es un modo de vida como el democrático (19), lo cierto es que sólo puede llegar a calar en la sociedad si se ponen los medios oportunos para ello. Una acción moralizadora es absolutamente necesaria para que las ideas morales tomen cuerpo en la tradición cultural de un país. Así lo ha entendido la sociedad española durante el debate en torno a la recién estrenada Ley de Ordenación General del Sistema Educativo. En efecto, los intelectuales y políticos que han intervenido en la gestación de esta ley, han insistido en la necesidad de recoger en todas las materias del nuevo plan de estudios una dimensión de valores, actitudes y normas que ayude a que los estudiantes vayan asimilando progresivamente un estilo de vida democrático. Naturalmente, falta que los profesores aceptemos el reto de intentar que la ley se cumpla, y falta que los demás sectores sociales, especialmente los padres y madres de familia, la prensa, la radio, la televisión, la publicidad, los partidos, los sindicatos, las iglesias, los poderes públicos y las instituciones de voluntariado organizado, colaboren activamente en la consecución de los objetivos que hemos comentado. El modo de colaboración ha de ser acorde con el fin perseguido, pues de lo contrario resulta contraproducente. Por ejemplo, si se pretende fomentar en los niños y niñas la actitud democráti-

(18) CORTINA, Adela; *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, pág. 249. Todo el libro constituye una excelente aproximación a los asuntos morales que venimos comentando.

(19) Véase CORTINA, Adela: «Democracia como forma de vida», capítulo 9 de *Ética sin moral*, cit.

ca del diálogo, empecemos por escucharles mucho más, y démosles ejemplo escuchándonos entre los adultos; cualquier otro medio, sin éstos, será un fracaso.

En el ámbito político, la moral cívica puede ser reforzada si no confundimos la democracia con la simple aplicación de la regla de la mayoría. Esta regla tendría que ser considerada como un mal menor, como el último recurso ante la falta de consenso necesario para encarar un problema urgente. Pero lo democrático es argumentar, buscar honestamente el acuerdo, superar el dogmatismo, la arbitrariedad y la manipulación de los otros. También sería bueno para la moral cívica que los políticos profesionales dieran ejemplo de ciudadanía procurando la transparencia de sus actividades lucrativas, evitando caudillismos y elitismos que dificulten o impidan la participación de los militantes en la democracia interna, procurando el cumplimiento sincero de los programas electorales, etc.

Los funcionarios y demás colectivos que prestamos servicios a los ciudadanos con cargo al contribuyente tenemos, en nuestro país, mucha tarea moral por delante, para mejorar en el trato al público, en la puntualidad del servicio, en la eliminación de discriminaciones y de favoritismos, etc.

Los banqueros, grupos financieros y empresarios deben usar responsablemente el poder económico que tienen, y no usarlo nunca para poner trabas a la democracia. De lo contrario se apartan de la moral cívica y se constituyen en un colectivo deslegitimado para pedir cualquier tipo de cooperación a los demás colectivos.

Los ciudadanos españoles en general refrescamos la moral cívica si nos tratamos con respeto, si respetamos el medio ambiente, si participamos y exigimos participar más aún en las instituciones políticas, si nos asociamos en mayor número en las asociaciones humanitarias, si contribuimos honestamente a los gastos comunes, si practicamos la solidaridad entre nosotros y con otros pueblos, si nos movilizamos pacífica pero eficazmente frente a las injusticias, etc.

Pero sobre todo, téngase en cuenta que moralizar es «levantar la moral», aumentar el sentimiento del valor del propio proyecto, comunicar confianza en que la propia vida merece la pena ser vivida llevando a cabo unos objetivos generales; el primero de los bienes humanos es la autoestima. El motor moral de nuestra vida no puede ser otro que el reconocimiento de la propia persona y el propio proyecto como lo absolutamente valioso, como lo que tiene dignidad y no pre-

cio. Pero este motor moral sólo puede funcionar si los demás no reconocen ese valor realmente, es decir, si nos proporcionan las condiciones materiales y culturales que harán posible a cada uno reconocerse como persona: en otras palabras, o aplicamos los derechos humanos en la práctica cotidiana, para todos, o no nos lamentemos luego de que haya humanos que se comportan de un modo impropio de personas. Quien nunca ha sido tratado como una persona, no puede aprender a comportarse como tal. La responsabilidad es de todos. Y la esperanza también.





Pluralismo ético y convivencia social: un punto de vista más crítico

Carlos Díaz
Instituto Emmanuel Mounier

I. PATRIOTISMO Y DICTADURA: «REQUIESCANT IN PACE»

A) Ciertamente, el tejido social de los pueblos democráticos es tan distinto, que para lograr una convivencia social resulta necesario el reconocimiento del pluralismo en todos los órdenes, también en el orden ético. Quien dice democracia, pues, dice pluralismo, así que a la pregunta «¿Qué piensa Francia?» sólo cabe responder, como señalaba Bernanos, «Francia piensa un poco de todo». Sólo el tirano o el politicuelo creen que ellos son toda la Francia, aunque por extensión etnocéntrica algunos pueblos llegaran también a pensar que la Humanidad se reducía a su pueblo. Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo, y ya que hablamos del Nilo podemos añadir que en tan magna masa fluvial desembocan todos los patriotismos del tipo «no puedo hallar cosa alguna que sea más dulce que mi patria» (1). La verdad es que se necesita ser tonto para hacer del patriotismo una forma de vivir, y más aún de morir, como la de aquel señor de que nos habla Bernanos: «Conocía a un anciano farmacéutico que, en el mes de agosto de 1940, sumido en un coma diabético, rodeado de los suyos rezando el rosario, abrió los ojos para decir otra vez, la última vez, con un suspiro que parecía venir del más allá: «¡Dios mío, Dios mío, Francia!» (2). Las patrias son un desastre, y en ellas los patriotas fundamentalizan sus fobias hasta el extremo de decirlo con el poeta islámico N. Kabbani así de crudamente: «Hablamos diariamente con alfanjes, pensamos con las uñas». Es un asunto rancio de todos modos, pues ya Marco Aurelio, en la batalla contra los marcómanos,

(1) *Odisea*, IX, 29.

(2) BERNANOS, G.: *La libertad, ¿para qué?* Ed. Encuentro, Madrid, 1989, pág. 16.

echó por delante de sus soldados los leones del circo, y como quiera que aquéllos retrocediesen espantados, su caudillo les dijo: «¡No temáis, son perros romanos!», con los que los espantados volvieron al ataque.

B) Pero si el patriotismo sin matices conduce al monismo y éste a la agresión y la inconvivialidad, tampoco el monismo doctrinario es argumento dialógico. Los españoles de mi generación vivimos bajo el régimen de Franco sometidos al Diktat, pero la mayor parte de la historia de la Humanidad vivió del mismo modo. Un ejemplo, del 1740 al 1840, en plena época áurea: Felipe II dictó una pragmática prohibiendo a los estudiantes visitar centros universitarios extranjeros, pues a su entender Europa se hallaba corrompida, y había que preservar de tal clima a las esencias imperiales de la Corona misionera. Tal fue el primer «stop» para España, y desde entonces se perdió el ritmo de Europa. Los Borbones mantuvieron la tónica. Felipe V (1700-1746) centralizó la justicia en el Decreto de Nueva Planta, mantenido por Fernando VI (1746-1759) y exaltado por Carlos III (1759-1788). En 1760, en plena Ilustración, un Real Decreto ordenaba:

a) Restablecer el uso de la lengua latina en los actos académicos, evitando el francés y la política cultural afrancesada.

b) Establecer un Director de Universidades para abolir la autonomía académica y cercenar modelos como el salmantino, donde la provisión de cátedras corría a cargo del alumnado, o como el boloñés, donde el rectorado se componía paritariamente de profesores y alumnos.

c) Depurar «exercitia et examina», incoar procesos judiciales, controlar ortodoxias, censurar textos, frenar el libre pensar, etc.

Carlos IV (1788-1808), mediante la reforma liberal de Pablo Olavide, y luego las Cortes de Cádiz, devolvieron un poco de aire fresco, pero la vuelta de Fernando VII repotenció en 1830 las medidas de «purificación», hasta el extremo de clausurar la Universidad. De nuevo, en 1833, la Regente María Cristina restableció la libertad académica, y en esta historia interminable transcurrió la mayor parte de nuestra historia, con los resultados consabidos; atraso, dogmatismo e irritada vecindad, culminada con una guerra fratricida en 1936. Todavía en 1963 quien esto escribe, a la sazón estudiante de Filosofía, hubo de adquirir una bula para leer a Unamuno, incluido en el Índice de Autores Prohibidos. Tal es el resultado de la intolerancia: «Todo anda revuelto, todo apriesa, todo marañado. No hallarás hombre con

hombre, todos vivimos en asechanzas los unos de los otros, como el gato para el ratón o la araña para la culebra, que hallándola descuidada se deja colgar de un hilo y, asiéndola de la cerviz, la aprieta fuertemente, no apartándose della hasta que con su ponzoña la mata» (3). En ese clima, hasta la memoria de los muertos se usa para matar: «Sábelo —dice el criado en *Las Coéforas*—, los muertos matan a los vivos» (4). Frente a esto, sólo cabe dejar a los muertos que entierren a sus muertos, o recordar con Ortega que «la muerte de la muerte es la vida» (5).

II. DICTABLANDA PERMISIVA COMO RESULTADO DE MITIFICAR LA ETICA CIVICA PUBLICA Y LA RAZON: «REQUIESCANT IN PACE»

A) Sin embargo, pese a todo lo dicho, la solución no está en que para garantizar la convivencia cada cual pueda hacer de su capa un sayo, ni siquiera basta para lograr una convivencia democrática el establecimiento de convicciones o usos y costumbres superficiales, meramente debidas al consenso sin raíces y tan frágiles como el viento de las libertades reunidas, variables cual veleta y carentes de fundamentos sólidos desalojando cualesquiera normas axiológicas profundas. Un sumatorio de opiniones individuales sin creencia en determinados valores será pan para hoy y hambre para mañana. En nombre de la voluntad popular se han producido crímenes históricos tan aberrantes como los producidos en nombre de la voluntad del Dictador: El nazismo, por ejemplo. En estos casos, la democracia no es sino una dictadura colectiva, una sarna con gusto que no pica, pero mortifica. No olvidemos, pues, que «quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela» (6). La democracia no es mimesis que surja porque la gente vaya donde va Vicente, sino *methesis*, asunción en profundidad de las propias con-

(3) MATEO ALEMAN: *Guzmán de Alfarache*, I parte, libro II, cap. IV.

(4) ESQUILO: *Las Coéforas*, V, 886. Especialmente a los españoles cabría recordarles aquello de la «Antropologie im pragmatischen Hinsicht», de Kant (*Zweiter Teil*, par. 104, nota). Según Kant, en efecto, los turcos cuando viajan suelen caracterizar los países según su vicio genuino, y así Francia sería la tierra de las modas, Inglaterra la del malhumor, Italia la de la ostentación, Alemania la de los títulos, Polonia la de los señores y España la de los antepasados.

(5) ORTEGA, J.: *Prólogo a las Meditaciones del Quijote*. Obras completas, VI.

(6) *Ibid.*, pág. 354.

vicciones; sólo entonces puede compartirse con autonomía y seriedad. Aunque sea tirar piedras sobre el propio tejado, hacemos nuestra la afirmación de Juan Huarte de San Juan: «A los que carecen de invención no debía consentir la República que escribiesen libros ni dejarlos imprimir, porque no hacen más que dar círculos en dichos y sentencias de los autores graves, y tornarlos a repetir». No dice tontería Teresa de Jesús cuando al respecto afirma: «En esto de deseos, siempre los tuve grandes», «las cosas dificultosas, y mientras más, más».

Así las cosas, una especie de dictablanda permisiva y relativizadora parece extenderse entre la masa. Todo vale, y por eso nada vale más que nada. La gente cree que en ausencia de verdades perennes sólo cabe que el Estado, a través del consenso democrático, legisle y haga cumplir las normas que él instaura mediante el «consenso». Hoy ese consenso adquiere la forma de «ética cívica pública», pretendiendo hacernos creer que todo lo legal sería moral, a pesar de la evidente falsedad de tal pretensión. He aquí lo que podríamos considerar «catecismo político cívico-público» de nuestros días:

— ¿Qué se propone la ética cívica pública? Moralizar el comportamiento del hombre en cuanto ciudadano.

— ¿Cómo pretende hacerlo? Transformando al hombre (*homme*) en ciudadano (*citoyen*), es decir, al salvaje sin ley en ciudadano legal y —valga la redundancia— «con todas las de la ley».

— ¿De qué medios se sirve? Del Contrato Social, renovado ahora en forma de «consenso» o pacto de fuerzas legales.

— ¿Dónde reside la fuerza de su intuición? En la convicción de que la ley no sólo genera convivencia, sino que la re-genera, de que no sólo pone dimensión civil, sino civilizadora.

— ¿Quién es el cerebro gris de la misma? Rousseau, que ha sustituido a Kant, la Ilustración hedonista frente a la Ilustración ascética.

— ¿A quién viene a suplantar? A todo el que pretendiese extraer moralidad a partir de cualquier tipo de imperativo categórico o de vivencia teocéntrica, aunque ese imperativo y esa vivencia tuviesen dimensiones sociales.

— ¿Bajo quién pone la ética cívica pública su advocación? Bajo los nuevos «Dii indigites» o deidades nacionales emergidas tras la decadencia del poder unipersonal anterior, en quienes se deposita ahora capacidad de diálogo y de entendimiento. En el universo politeo del

pluralismo de nacionalidades, cada una de ellas se dicta su propia convivencia hacia el interior y hacia el exterior.

— ¿Así, pues, una ética de cuño prometeico? No, porque Prometeo quería devolver el fuego a los hombres para convertirlos en dioses, mientras que ahora se desea deificar a algunos hombres, los que giran en torno al Estado, sea como políticos, sea como militares, sea como sabios, todos ellos como «progresistas» por cuanto se identifican con el «Zeitgeist» (espíritu del tiempo), respecto del cual, en tropel, procuran no desmerecer, ni aparecer como demasiado críticos.

— ¿Una ética pública, pero entonces privada? En efecto, de ella saldrán verbenas populares o nuevas fiestas Saturnales dadas a todo tipo de excesos bajo la advocación de «las libertades», pero esas libertades serán las del rico para hacer cuanto desee, no las del pobre.

— Así las cosas, ¿de dónde piensa esa «ética» extraer la fuerza para mantenerse? De una fe vaga en la bondad del hombre, sin reconocer la fuente de donde esa bondad emana, y, por ende, corriendo el riesgo de construir hospitales para las víctimas del nacionalismo, pidiendo a los nacionalistas que sufragen los gastos.

En resumen, ¿por qué la ética cívica pública es insuficiente? Porque una ética sin religión de amor no se sostiene en sí misma. Porque Dios no es la espina del hombre, sino al contrario: al pretender el hombre arrancarse esa supuesta espina que no lo es, arranca el propio corazón del hombre. Porque sólo habrá ética cívica pública si además hay ética cívica privada, la cual, para serlo, ha de ir mucho más allá de la justicia, caminando hacia la caridad, hacia el abandono de uno de los dos empleos, hacia la puesta en común del dinero, hacia el perdón de las ofensas, hacia el cuidado de los tontos y de los viejos, hacia la fidelidad en el compromiso asumido, hacia el respeto de la vida desde el primer instante, hacia el perdón de uno mismo, y para todo eso es necesario el reconocimiento de Dios.

Por tanto, ética cívica pública sin Dios, no; agnóstica, tampoco. Sin Dios, todo éxito puede convertirse en un fracaso a largo plazo, del instante al instinto, como en el caso de las burguesías «éticas» europeas empapadas del sudor y del hambre del Tercer Mundo, o, en el extremo, de los constructos especulativos (Apel, Habermas, Rawls) sin incidencia en el mundo de los pobres, hasta el punto de que la filosofía en ellos parece oficio destinado al descubrimiento de ontologías del ente ficticio, o similares. Dicho de otro modo: dudo mucho que pueda construir una ética cívica pública digna de crédito quien

legisla y practica la muerte de los no natos, o quien se especializa en evadir impuestos, en acumular dinero y en ponerse ciego de poder, en romper la fidelidad matrimonial, o en la fuga hacia el «bricolage» y las salsas posmodernas.

Concluyendo, el Estado moderno asume cada vez más competencias, mientras relega al hombre posmoderno a consumidor de ética cívica pública, así heterónoma. Del Estado podría decirse lo que Sancho respecto a Don Quijote: «Yo pensaba en mi ánima que sólo podía saber aquello que tocaba a sus caballerías, pero no hay cosa donde no pique y deje de meter cuchara». Al escribir esto no nos situamos en perspectiva liberal pidiendo la abolición del Estado y su sustitución por una oligarquía financiera, sino en favor del «lo tenían todo en común», empezando por la autonomía y apuntando hacia la igualdad solidaria desde la fraternidad que reconoce la existencia de una misma Paternidad.

B) Pero no solamente es la ética cívica pública papanatescamente asumida por mor del imperativo estatal lo que resulta inasumible; al fin y al cabo ello no es sino una consecuencia de la mitificación de la razón misma, cuya supuesta culminación vendría dada por el Estado, conforme a la Ilustración.

No es éste el lugar de tratar por extenso una crítica a la Ilustración, valga tan sólo apuntar que ella se nutre de media docena de mitos insuficientemente dignos de nuestros días:

— La convicción de ir a la certeza por la duda, conforme a la cartesiana demonización de la confianza que culmina en el «magisterio de la sospecha».

— La convicción de ir a la certeza de la soledad del «ego cogito», error en que permanece el Narciso postmoderno, tras haberse olvidado —Kierkegaard dixit— de Abraham.

— La convicción de ir a la certeza por la razón, tras haber atribuido a esa razón los caracteres de la Razón, y tras haber arrancado de la razón todo lo que tuviera que ver con el co-razón, como si existiera una «razón pura», a la postre también existente.

— La convicción de ir a la certeza por un secularismo inmanentista y enemigo de lo trascendente como horizonte último.

— La convicción de ir a la certeza por el futuro, es decir, por el progreso, por la modernidad venidera de la racionalidad científicotécnica, con el reduccionismo consiguiente.

— La convicción de ir a la certeza por la democracia laica y plural, en cuyo interior no cabría ningún mesianismo profético, utópico o radical. En resumen, como ha puesto de relieve el pensador polaco Stanislaw Griegel, «razón», «ratio», viene de «reor» («reor, reri, ratum»), que quiere decir «yo calculo». Pero yo calculo y calculo en solitario, mi cálculo no se suma al de los otros, no está «consummatum». Y de ahí que en el fondo de toda actitud racionalista se dé una presencia esponsal fallida, al modo del matrimonio nulo «rato y no consumado», actitud por su parte que conlleva también la incapacidad para toda actitud gratuita del «consummatum est» (7).

Frente a esto habría que tener en cuenta para una crítica de la mitopoyética ilustrada:

— Que a la certeza se va por la confianza, por la credentidad, aunque ella se vea siempre revisada razonablemente.

— Que a la certeza se va por la comunitariedad desde el rostro del otro, siendo tan radical este rostro, que la ética se convierte así en filosofía primera (y no la metafísica, explicación sobre lo real).

— Que a la certeza se va por la racionalidad volente y cordial, no meramente racionante, racionalidad en la que intervienen el saber/poder/querer/deber/esperar (8).

— Que a la certeza se va por una actitud agápica y amorosa donde la gratuidad alimenta toda opción píctica, filica y elpídica.

— Que a la certeza se va introduciendo la piedad en la ciudad, con una racionalidad utoprofética orientada personalistamente. Ciertamente, como dijera Max Weber, con las Bienaventuranzas en la mano no podríamos organizar ningún Partido ni elaborar ningún Programa de Gobierno, pero ¡ay de las ciudades que se organicen contra las Bienaventuranzas o sin ellas como telón de fondo!

Resumiendo: la Ilustración fue necesaria, es insuficiente. Hay que rehacer el Renacimiento, como dijera Mounier, y no por dispepsia o atragantamiento o indigestión de la democracia, ni por un ingenuo neoconstantinismo de izquierdas, ni por un traslado mimético de lo político a lo religioso, sino por exigencias de una democracia más

(7) GRYGIEL, S: *La identidad del hombre concebido*. En «Il nuovo Areopago 7», 1988, págs. 87-106.

(8) Cfr. DIAZ, C: *Yo quiero*. Editorial San Esteban, Salamanca, 1991; también *De la razón dialógica a la razón profética*. Editorial Madre Tierra, Madrid, 1991.

profunda. Así las cosas, no es que los valores democráticos en profundidad sean exclusivos del párroco, ni siquiera de la cristiandad o de los cristianos, tampoco es que exista una «solución cristiana» a los problemas políticos, y menos aún que haya que revestirse de neofuncionalidad para afrontarles (9), se trata de que no se puede desconocer su raíz teocéntrica.

III. POR UNA ETICA DEL HOMBRE COMO AUTONOMIA TEONOMA

Claro que, en llegando aquí, ya vemos rasgarse las vestiduras de casi todos : ¿Cómo? ¿Otra vez volver a la cristiandad? ¿Otra vez apelando a Dios para insurgir contra los herejes? ¿Otra vez renegando de la Ilustración para volver al oscurantismo medievalizante? Pues no, tranquilidad. Reconocer las exigencias profundas de una razón teocéntrica como cimiento radical de la sociedad no se opone al simultáneo reconocimiento de las libertades y capacidades humanas, siempre que esas libertades y capacidades no atenten contra la persona humana, porque consideramos al hombre como autonomía teónoma, y por eso aceptamos que:

— El cristianismo considera radicalmente posible una ética humana, personal y cívica en cualquier hombre con fe o sin fe, dentro o fuera de la Iglesia; porque todos somos imagen de Dios.

— El hecho de que considere a la moral evangélica como expresión plena de la revelación de Dios al hombre y como posibilidad suprema para la libertad humana, a la que ya no puede renunciar, no le lleva a despreciar, ignorar o dejar de admirar las grandes creaciones de hombres e instituciones ajenas o distantes de la fe.

— Considera a tal ética como la única posible allí donde la palabra de la revelación positiva no ha llegado; por consiguiente, allí es el camino único normal de salvación para el hombre, que siempre ha de oír a su conciencia, formarla, ensancharla cuanto pueda, vivir y morir conforme a ella.

— La ética cristiana es capaz de aportar y actuar en colaboración con otros grupos humanos, sin reclamar primacía alguna y sin pedir la convalidación de sus ofertas a las éticas instaladas en el poder.

(9) LOIS, J.: *Cristianos de base en España*. Ediciones HOAC, Madrid, 1991.

— El cristiano no sólo no considera un peligro para su vida el nacimiento de la ética civil, sino que, por el contrario, ve en ella una magnífica oportunidad histórica para que la ética teológica, histórica y cristiana se acredite junto a ella y en confrontación con ella. Allí donde hay pluralidad hay posibilidad real de diferencia, hay oportunidad para el reto de verdad, de sentido y de esperanza.

— «La ética cristiana comparte lo que podríamos considerar “imperativos generales de la ética civil en España”, tales como los de incrementar una educación moral; la necesidad de una real moralización de las relaciones sociales; la obligación de injertar una dimensión ética a la cultura naciente; la superación de todos los clasismos, insolidaridades, inculturas, diferencias regionales y sociales; la opción prioritaria por lo que son valores esenciales: paz, libertad, justicia, igualdad, fraternidad; el discernimiento de los valores nuevos que están apareciendo; la lucha contra el paro, contra el terrorismo y contra la crisis económica; la superación de la desesperanza incipiente mediante una oferta de razones para esperar y de fuerzas para amar; la primacía de todo lo que es tarea, riesgo y exigencia frente a privilegios; el fomento de la creatividad individual y de la responsabilización, sin sucumbir a la inercia de un estatismo, centralismo e ideologías que nos llevan a esperar todo derecho, toda ayuda, toda innovación y toda iniciativa del Estado, reduciéndonos por la pasividad y la indoctrinación a la esclavitud vital, que es más grave que la social y política, porque entonces de hecho vivimos sin real libertad, aun cuando se nos haga creer que la estamos ejerciendo al máximo» (10).

En definitiva, bajo este punto de vista que hacemos propio no damos la espalda a la razón democrática, la acompañamos si es buena, la fundamentamos si es digna y la rechazamos si atenta contra el hombre. En todo caso, la elevamos a lo que dignifica, por eso con Norwid decimos que lo primero ante cualquier forastero, por mísero y vagabundo que sea, es desde esta óptica preguntarse: «¿Y si viniera de parte de Dios?» No se puede recibir como huésped a nadie preguntándole qué quiere, sino quién es; pero ni siquiera eso basta, pues sólo cabe descender al hombre tras haber respetado en él la divinidad. A esto se debe la profundidad de la hospitalidad democrática, que por eso se incluye entre las prácticas de piedad y entre las virtudes.

(10) GONZALEZ DE CARDEDAL, O.: *España por pensar*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1985, págs. 135 y ss.

No creemos que sea hiperbólico añadir ahora que cuando Platón practicaba la «epistrophé» o ascenso hacia el huésped divino que mora en el interior de cada alma sabía lo que hacía por la democracia (11).

Y es por eso por lo que Francisco de Asís, sin mixtificaciones, puede ser considerado primer gran demócrata: De su solicitud omnicultural nace y emerge el mejor impulso demótico, ese que lleva a hablar de tú al mundo entero, a toda criatura, situándose ante el mundo como en un «lab-oratorium», esto es, como un lugar donde se ora y en el que se labora a la vez. No se entra a la verdad sino por el amor, decía San Agustín, y eso mismo cabe añadir ahora: No se entra a la democracia sino por el amor, no por la palabrería sino por la palabra (y en ese sentido llevaba toda la razón Heidegger al escribir a Raimundo Panikkar: «Wann werden Wörter/wieder Wort?»). Y son el amor y la palabra los que evitarán el ocultamiento y la mentira de la «racionalidad instrumental», frecuentemente política; por eso decimos con el diario íntimo de Beethoven: «No trates de ocultar tu sordera. ¡Que la conozca el mismo arte!»

Mas si por su parte todo lo anterior fuese cierto, entonces también lo sería que la ética cívico-pública demanda igualdad, sencillez y no artificio ni burocracia, de tal suerte que para una reflexión sobre el demos habría que introducir la santidad de lo pequeño y modesto, como reconoce hombre tan político —a pesar de sus protestas al respecto (12)— como Ortega mismo: «Es frecuente en los cuadros de Rembrandt que un humilde lienzo blanco o gris, un grosero utensilio de mensaje se halle envuelto en una atmósfera lumínica e irradiante que otros pintores vierten sólo en torno a las testas de los santos. Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!» (13).

(11) PLATÓN: *Fedro*, 29 e-80 b; *Fedro*, 246 d.

(12) ORTEGA, J.: «Por mucho que, con enorme generosidad, acentúe el señor Besteiro mi intervención de ayer y quiera traducirme a hombre político, en lo esencial, fiel a mi oficio de ideador, seré siempre sólo un jefe de negociado en el ministerio de la Verdad» (Comentario a mi propio texto. 31 de junio de 1931, en «Rectificación de la República», pág. 59).

(13) ORTEGA, J.: *Meditación del Quijote*.

IV. POR UNA CONVIVENCIA REALMENTE PLURAL NACIDA DEL IMPULSO PROFETICO Y CRITICO

1) Se nos viene diciendo desde instancias laicas y estatales que la laicidad y la racionalidad son patrimonio del poder, y que la religión ha de quedar reducida a la sacristía por su menguada racionalidad y su escasa generatividad convivencial (14). Sin embargo, nada más falso, pues si existe algún lugar capaz de aglutinar a un pueblo en marcha hacia una meta histórica, ese es la religión; basta con saber algo del Cercano Oriente de nuestros días. También se dice que la religión introduce puntos de vista excesivamente apocalípticos, lo cual debería matizarse mucho; al menos no introduce tanto llanto como la filosofía, pudiendo decirse al respecto con Ciorán:

—«¿Que le parece una Teoría General del Llanto?

—Es posible —me dijo—, pero le va a costar encontrar bibliografía.

—Si es por eso, no importa. La Historia entera me respaldará con su autoridad» (15).

2) Lo único cierto es que mientras se presume de pluralismo habitamos una aldea global donde todo el mundo parece cortado por el mismo patrón, a saber, el Patrón Oro y el Dólar Patrón. Hay una lógica común a la Humanidad, y ésta es la del beneficio. Los pobres buscan hacerse ricos, y los ricos tratan de hiperenriquecerse. Nos hablan de derechos humanos, pero se piensa en Derechos Romanos; nos rebozan en derechos humanos, pero mientras tanto tres cuartas partes de la Humanidad hambread, muchos nonatos son matados y las Guerras parecen interminables. Sigue siendo cierto, como dijera Santo Tomás, que «amor est nomen personae», pero no lo es menos que «con una especie de terrible simplicidad extirpamos el órgano y exigimos la función. Hacemos hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa. Nos reímos del honor y nos extrañamos de ver traidores entre nosotros. Castramos y exigimos a los castrados que sean fecundos» (16).

3) Pero además sucede que las actuales teorías del consenso elaboradas en Occidente y pensadas para la democracia actual diseñan

(14) Cfr. Díaz, C.: *Ilustración y religión*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1991.

(15) CIORAN, E.: *Silogismos de la amargura*. Editorial Laia, Barcelona, 1986, pág. 34.

(16) LEWIS, C.S.: *La abolición del hombre*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, pág. 29.

un mundo procedimental para una democracia perfecta, pero una vez elaborado el procedimiento para asumir lo real no lo ponen a prueba en el mundo real mismo, con lo cual «un pensamiento que no actúa no vale gran cosa, y una acción que no se piensa no es absolutamente nada» (17). De todos modos, en esencia he aquí el discurso de los pensadores padres de la ética dialógica que alimenta la democracia pluralista y laica.

Para Karl Otto Apel toda acción racional dialógica conllevará en los usuarios las siguientes actitudes; a) autorrenuncia al egoísmo; b) reconocimiento de los derechos de los demás; c) compromiso en la búsqueda de la verdad, y d) esperanza en el consenso definitivo, por una especie de «socialismo lógico». Una resolución radical de los conflictos sería la que procediese mediante argumentos, y quien no deseara proceder argumentativamente quedaría autoexcluido. Negarse a escuchar a alguno de los afectados, limitar su capacidad argumentativa, dialogar con él desde situación de desigualdad, o negarse a contar con interlocutores virtuales que hubieren de resultar afectados por la decisión, todo eso destruiría el fin propio de la argumentación. Así, pues, una pragmática no empírica consensuadora (una «pragmática trascendental») supondría, pues, que el acuerdo interpersonal se alcanzara en el caso de que: a) El oyente entiende al hablante; b) le crea veraz; c) acepte el contenido proposicional emitido, y d) considere correcta la norma a la que se atiene el acto de hablar. Y así, quien pretenda argumentar con sentido tendrá que haber aceptado, bajo la forma de imperativo categórico, que todos los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y que se obliguen a exponer sus propios argumentos, a

(17) BERNANOS, J.: *Op. cit.*, pág. 9. Aunque sea en modesta nota, conste que nos encanta ratificar la condición de intelectuales, pero de intelectuales abiertos a la realidad: «No hay que sentir vergüenza de ser un “intelectual”. Yo creo en la eficacia de la reflexión porque creo que la grandeza del hombre está en la dialéctica del trabajo y la palabra; el decir y el hacer, el significar y el obrar están demasiado mezclados para que pueda establecerse una oposición profunda y duradera entre “theoria” y “praxis”. La palabra es mi reino y no me ruborizo de ello; mejor dicho, me ruborizo en la medida en que mi palabra participa de la culpa de una sociedad injusta que explota el trabajo, no ya en la medida en que originalmente tiene un elevado destino. Como universitario, creo en la eficacia de la palabra docente; como profesor de historia de la filosofía creo en la fuerza iluminadora, incluso para una política, de una palabra consagrada a elaborar nuestra memoria filosófica; como miembro del equipo “Esprit” creo en la eficacia de la palabra que retoma reflexivamente los temas generadores de una civilización en marcha; como oyente de la predicación cristiana, creo que la palabra es capaz de cambiar el “corazón» (Ricoeur, P.: *Historia y Verdad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, págs. 10-11).

escuchar los ajenos y a cumplir normas tan básicas en la lógica de la argumentación como la exclusión de la mentira.

Para Jürgen Habermas, en su ética del discurso, el criterio de fundamentación de la norma es el consenso racional, cuya obtención depende de una serie de condiciones hipotéticas —la «situación ideal de hablar»—, tales como las de que: a) Todos los implicados en el diálogo gocen de una situación simétrica de las oportunidades de intervenir en él, y b) que el diálogo se desenvuelva sin más coerción que la impuesta por la calidad de los argumentos, condiciones, no sólo hipotéticas sino además contrafácticas, pues nunca acaecen en la realidad. De ahí el «principio de universalización de normas», que reza así: «Toda norma válida debe satisfacer la condición de que puedan ser aceptadas por todos los afectados (y preferidas a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas) las consecuencias primarias y secundarias que, para satisfacer los intereses de cada individuo, se seguirían previsiblemente en el caso de que fuera seguida universalmente».

John Rawls refiere su constructo procedimental a nuestras actuales sociedades democráticas donde «sujetos libres e iguales», en la «posición original de egoístas racionales sometidos por el velo de la ignorancia» —los sujetos juegan como si no supiesen qué les va a tocar en la lotería de la vida—, en su calidad de jueces numerales o ideales: a) están en posesión de un grado de inteligencia normal en orden a la normal intuición moral; b) conocen los hechos relevantes sobre el mundo y las consecuencias de las acciones más frecuentes; c) son personas razonables; d) muestran un conocimiento empático sobre los intereses humanos en conflicto; e) no dependen de las diversas ideologías sociales, raciales, etc. Demasiado procedimentalismo habíamos dicho, porque eso no nos lleva a nada concreto. También demasiado irenismo, ¿cómo lograr esos sujetos en la vida concreta? En efecto, por limitarnos a Rawls:

A) ¿Qué es lo «normal» en la intuición moral actual?

B) ¿Se conocen los hechos «más relevantes» que en el mundo ocurren? ¿No está hoy la noticia en función de la racionalidad estratégica?

C) ¿Qué es hoy ser «razonable»? ¿Lo que dices, el «lógos» americano-occidental? ¿El Norte?

D) ¿Hay gente «independiente de las ideologías»?

4) Concluyamos: Es inevitable dar el salto vocacional hacia un diálogo real que excluya otros diálogos; el diálogo desde el rostro del otro (rostro es aquello cuya presencia me pide auxilio) excluye ya el inacabable diálogo sobre el diálogo, sinrazón de la pretendida razón suficiente. En realidad hoy no existen sino dos diálogos posibles: El diálogo Norte/Sur y el diálogo hombre sin Dios/hombre con Dios. Y quien opta por Dios opta por el Sur, porque (séanos permitida la licencia mitogeográfica) Dios mora en el Sur.

De esto se trata, pues, en definitiva: Se trata de descubrir que hoy ya estamos en un nuevo debate, el debate más allá del debate, el debate de la presencia que no evita el fatigoso mediar de la reflexión, sino que —buscando la autoconciencia reconocitiva a través del lenguaje reconciliador del perdón que es donación permanente— la presencializa en cuerpo vivo gracias a una opción preferencial por los pobres, de lo que dista tanto el Occidente emanador de consensos y de tolerancias con el mal.

Es preciso que resurjan los profetas, los que opten por el Sur de entrada, deponiendo la arrogancia de una razón logocéntrica que sólo concede reconocimiento a los loquicpaces, y que silencia a los que no tienen ni siquiera voz. Es menester una lógica de la acción moral utópica y profética según he puesto de relieve en otro lugar (18), que comience por el desarme unilateral. Como el conejo al león, decimos: Demuestra tu voluntad dialógica deponiendo la arrogancia de tus garras y la fiereza de tus colmillos. Restituye lo robado. Toma al prójimo como tal, esto es, como fin en sí (19).

Ciertamente, amamos la elocuencia y hasta concordamos con Platón en aquello de que «oh, excelente Critón, ten bien sabido que el no hablar con propiedad no sólo es una falta en sí, sino que tam-

(18) DIAZ, C.: *De la razón dialógica a la razón profética*, cit.

(19) Como es obvio, nos encontramos al respecto en la antítesis decadente de un Ciorán que se pronuncia así: «Desde que recuerdo, no he hecho más que destruir en mí el orgullo de ser hombre. Y deambulo por la periferia de la Especie como un monstruo temeroso, sin la envergadura suficiente para aullar en nombre de otra banda de monos» (*Silogismos de la amargura*, cit., pág. 26). Bajo tal prisma, continúa: «¿Qué almohada el caos!» (pág. 24), «mi cosmogonía añade al caos original una infinidad de puntos suspensivos» (pág. 30). Para Ciorán «ser modernos es chapucear en lo incurable» (pág. 21), «el escepticismo es la elegancia de la ansiedad» (pág. 21), «lo Real me produce asma» (pág. 31). He ahí lo que queda de Occidente, entre el epicureísmo y el nihilismo. No se trata de optimismo o de pesimismo. Como dice Bernanos, el optimista es un imbécil desgraciado, y el optimismo un sucedáneo de la esperanza cuyo monopolio queda reservado a la propaganda oficial, y deviene la virtud del contribuyente: «Cuando el fisco le ha despojado has-

bién produce daño en las almas» (20). Pero la logomaquia no basta. Obras son amores y no buenas razones. Estamos cansados de tanta palabrería en la polis. Es menester el profeta con fe, esperanza y caridad: «La fe es al mismo tiempo el coraje de creer en un significado profundo de la historia más trágica, una actitud de confianza y de abandono en el corazón mismo de la lucha y un cierto rechazo del sistema y del fanatismo, un sentido de apertura. Pero, a su vez, es esencial que la esperanza siga enfrentándose siempre con el aspecto dramático, inquietante, de la historia. Cuando la esperanza deja de ser el sentido oculto de un sinsentido aparente, es precisamente cuando cae de nuevo en el progreso racional y tranquilizante, cuando apunta a una abstracción muerta; por eso es preciso estar atento a ese plano existencial de la ambigüedad histórica, entre el plano racional y el plano supraracional de la esperanza» (21).

Y en habiendo llegado aquí, tras haber intentado introducir en la habitual jerga sobre laicidad democrática pluralista un poco de seriedad, sólo me falta solicitar del lector disculpas por no parecerme a Cervantes en nada, ni siquiera en la afirmación con que prologa su Quijote, y que dice así: «Soy poltrón y perezoso en andar buscando autores que digan lo que yo sé decir sin ellos».

ra de la camisa, el contribuyente optimista se suscribe a una revista nudista y afirma que se pasea así por higiene, y que en la vida ha estado tan elegante. Nueve de cada diez veces, el optimismo es una forma sutil de egoísmo, una manera de desolidarizarse de la desgracia ajena» (Loc. cit., pág. 7). El optimismo, sucedáneo de la esperanza, no se conquista; ésta sí: «No se llega a la esperanza sino a través de la verdad, al precio de largos esfuerzos y de larga paciencia... El optimismo es una falsa esperanza para uso de los cobardes y de los imbéciles. La esperanza es una virtud, virtud, «virtus», una determinación heroica del alma. La forma más alta de la esperanza es la desesperación superada» (ibid., pág. 8).

(20) PLATÓN: *Fedón* 11, 5 e.

(21) RICOEUR, P.: *Historia y verdad*, cit., pág. 87.



Los contenidos de la ética civil

Victoria Camps
Catedrática de Ética
de la Universidad Autónoma
de Barcelona

Entiendo por «ética civil» la propuesta dirigida a regular la convivencia de los ciudadanos en una sociedad democrática. No sólo la convivencia. También la participación. La democracia debería ser capaz de organizar la vida pública de forma que todos los individuos se sintieran obligados a luchar por unos intereses comunes y no se ocuparan exclusivamente en la satisfacción de sus intereses particulares. Dado que las democracias actuales —sean liberales o socialdemocracias— aceptan el capitalismo como única política económica eficaz, es preciso que la ética se enfrente al problema de la transformación del individuo a fin de que éste, sin dejar de ser individuo, se sienta también ciudadano. Con ello no quiero dar a entender que sea ésta la única función de la ética. Al contrario, su objetivo fundamental debe ser la justicia, es decir, la revisión de las instituciones —jurídicas, políticas—, la insistencia en los programas de asistencia social, la positivización de los derechos económico-sociales —derecho al trabajo, a la educación, a la vivienda— y, en definitiva, la lucha por la igualdad de oportunidades. Sin embargo, la prioridad de la justicia es una cuestión sobre la que conviene menos insistir, puesto que la reconocen ya todas las éticas contemporáneas —aunque sigan existiendo más en la justicia como libertad que en la justicia como igualdad—. Se echa de menos, en cambio, una llamada de atención sobre esa ética del ciudadano, el esfuerzo por pensar cuáles deberían ser las virtudes públicas de nuestro fin de siglo.

Me importa hablar de virtudes y no de cualquier otra categoría moral, precisamente para refutar la teoría desarrollada por el filósofo Alasdair MacIntyre, en su libro *Tras la virtud*. Quede dicho que se trata de uno de los textos más lúcidos de la teoría ética de nuestro tiempo, en el cual se hace un diagnóstico muy ajustado de la situación moral en que nos encontramos. El diagnóstico, a mi entender, es ade-

cuado, pero no lo son las conclusiones y propuestas que de él se siguen. Veámoslo brevemente. Según McIntyre, hoy ya no es posible hablar ni de ética ni de virtudes, pues la moral del siglo xx no es sino el conjunto de diversos fragmentos de morales de otras épocas. Desde el mundo griego hasta hoy, han sido propuestos diferentes sistemas de moralidad. Todos ellos mezclados dan como resultado un cóctel que carece de forma y de sentido. Una virtud tan fundamental como la de la justicia, está recibiendo contenidos diversos e incluso contradictorios. En un mismo contexto cultural, como es el del mundo occidental —y, más específicamente, el de los Estados Unidos—, están conviviendo actualmente dos concepciones de la justicia irreconciliables. A saber, la concepción de John Rawls y la de Robert Nozick: dos teorías éticas sobre la justicia que justifican y apoyan comportamientos sociales radicalmente diferentes. Así, mientras Rawls defiende una justicia que implica una política fiscal destinada a redistribuir la riqueza, Nozick es partidario de un liberalismo a ultranza y de un Estado mínimo, entendiendo la justicia como el derecho de cada cual a lo adquirido justamente. Una definición, sin duda, tautológica, pero que comparten tal vez la mayoría de los ciudadanos de nuestros países.

Ambas teorías —explica McIntyre— son inconmensurables. Descansan en una teoría ética basada en los derechos, pero no en una teoría del mérito personal. Porque hoy carecemos de medida para el mérito, carecemos de ideas compartidas sobre cuál deba ser el criterio para determinar qué merece cada quién. ¿Cada ciudadano, por el hecho de ser humano, merece ser asistido en sus deseos y necesidades más fundamentales? O bien, ¿cada ciudadano merece poseer aquello que adquiere, produce o hereda legalmente? Es imposible llegar a un acuerdo de ambos puntos de vista o determinar cuál de ellos está más cerca de la razón o de la ética. La noción de mérito —básica en la teoría aristotélica de las virtudes— es una noción que hoy no funciona ni es aplicable. Para poder hablar de mérito habría que ponerse de acuerdo antes sobre qué buscamos, hacia dónde vamos, qué significan los valores que pretendemos compartir. Es decir, habría que tener una idea clara de en qué consiste ser una buena persona o en cuál es la mejor forma de vivir. Para lo cual debería haber una comunidad de valores hoy inexistentes.

Siguiendo con la teoría de McIntyre, lo que ocurría entre los griegos —que sabían cómo debía ser el buen ciudadano—, o, incluso, entre los pensadores cristianos —que remitían la definición de «bue-

na persona» a su calidad de «hijo de Dios»—, dejó de ocurrir con la edad moderna o con la secularización de la ética. A partir de ese momento, no es de extrañar que la preocupación básica de las filosofías de la moral sea la de la fundamentación de la moral misma. Los filósofos se encontraban con principios y preceptos cuyo origen o fundamento desconocían o no era creíble. Así, la ética empieza a hacerse preguntas metafísicas: ¿por qué debe haber orden y obligaciones? Preguntas, por otra parte, nacidas de la contraposición teórica entre individuo y sociedad, de un descubrimiento de la libertad como capacidad máxima de actuar sin las coacciones de cualquier poder extraño. Esa idea típicamente moderna de la libertad individual choca con cualquier intento normativo, de ahí que se concentre en explicar el por qué de la norma ética misma. La ética consiste en la afirmación de unos derechos individuales e inalienables, pero no somos capaces de explicar por qué debe ser así.

Una ética así, privada de fundamento racional, esto es, válida para todos, es una ética emotivista. Una ética cuya única forma de explicar el por qué de una opción es diciendo «yo la apruebo y quisiera que los demás la aprobaran también». La ética emotivista es la nuestra, observa McIntyre, una ética incapaz de una justificación común y compartida de nuestras opciones y preferencias morales.

Mi postura ante tal teoría se resume en dos objeciones fundamentales. En primer lugar, no creo que la fundamentación última de la moral misma sea condición *sine qua non* del discurso ético. Tenemos los derechos que hemos construido y aceptado, y debemos partir de ahí, para realizarlos, criticarlos o rectificarlos. Es más bien la práctica que la teoría lo que nos mostrará si nuestros valores están equivocados o no. En segundo lugar, no es cierto que nuestro mundo carezca de valores comunes o de la posibilidad de forjar esos valores. Vivimos, sin duda, en sociedades plurales, que admiten variedad de creencias e ideologías conviviendo entre sí. No obstante, si estamos hablando de ética, debemos aceptar un valor básico, que es el de la democracia. La democracia como la mejor forma de gobierno que hemos sido capaces de idear. La aceptación de ese valor no significa que sepamos qué es la democracia. Sabemos que es algo que hay que construir sobre la base de la apertura y el diálogo, con la participación y la cooperación de todos. Pues bien, esa construcción de la democracia es una triple tarea con tres momentos fundamentales. Primero, la perfección del procedimiento o de las reglas del juego de la democracia. Segundo, la propuesta de unas políticas concretas que

hagan frente a los problemas o los intereses comunes de la sociedad. Tercero, una educación del ciudadano que frene su egoísmo consumista y su apatía política. Es este tercer punto el que quiero desarrollar aquí como contenido de la ética cívica o de las virtudes del ciudadano.

Sabemos que la palabra «virtud» traduce imperfectamente la palabra griega *areté*, que significa «la excelencia de la persona». Las virtudes consistían en aquellas cualidades, actitudes, disposiciones que transformaban el «carácter» —el *athos*— de la persona y lo perfeccionaban. Eso que empezó significando la palabra «ética» —formación del carácter— ha sido luego olvidado a favor de una noción de ética más concentrada en el código o en los deberes. Si creo importante recuperar para la ética el sentido originario de «virtud» es porque pienso que la ética debería insistir más en esa formación del carácter o de la persona, en la transformación del individuo. Pues por mucho que desde la actuación de la llamada «clase política» y a través de la transformación institucional se pretenda realizar la democracia, el intento fracasará si, de un modo u otro, no se hacen esfuerzos por luchar contra el desinterés y la falta de participación del ciudadano en aquellas tareas que han de ser vistas como tareas comunes. De lo contrario, ¿qué sentido tiene hablar de democracia? Las virtudes públicas serían así las disposiciones y actitudes que contribuyan a realizar la democracia, que llenen la falta de civismo que constatamos en nuestra sociedad y, especialmente, en un país como el nuestro, con escasa o nula tradición democrática.

En otro lugar (1) he tratado por extenso las virtudes públicas de nuestra época. Me limitaré ahora a explicar brevemente por qué me parece imprescindible insistir en el valor de todas ellas. Insistir, por una parte, en el valor de la solidaridad, la tolerancia y la responsabilidad, tres virtudes, a mi juicio, indiscutibles. Por otro lado, explicaré por qué hay que aceptar con ciertas reservas el valor establecido de la profesionalidad y por qué sería bueno volver a insistir sobre la importancia de las buenas maneras.

La solidaridad es la versión laica de la caridad cristiana. Un valor cercano a la amistad, al amor y al afecto interpersonal, y a ese ideal de la fraternidad que, junto a la libertad y a la igualdad, fue el estandarte de la Revolución francesa. La solidaridad es necesaria como comple-

(1) Véase mi libro *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

mento de la justicia, pues la justicia —ya lo dijo Aristóteles— es demasiado impersonal, la ley ha de valer para todos y no puede atender a las diferencias y singularidades de cada uno. No todo puede ni debe ser resuelto por la justicia. Ciertos problemas de nuestro tiempo, como la no discriminación de la mujer o de los extranjeros o la atención a los ancianos precisan, sin duda, de unas soluciones legales, pero precisan también de un cuidado personal. No todo lo arreglan la ley o la política. Si la mujer no llega a ver reconocido su derecho a la igualdad es porque falta solidaridad en la vida familiar respecto a tareas comunes, no porque haya leyes discriminatorias; si la población envejece, hay que buscar medidas institucionales que hagan frente al problema, lo que no obsta a la necesidad de tomar conciencia individualmente de que el problema está ahí en espera de unas reacciones individuales o familiares. Ese es el sentido de la «virtud»: la formación de actitudes favorables al mejoramiento de la persona.

La tolerancia es la virtud democrática por excelencia. Tolerancia con respecto a todo aquello que no tiene por qué ser común. La distinción entre lo público y lo privado, entre lo universalizable y lo que no lo es ni debe serlo, no es una distinción estática y fijada de una vez por todas. Al contrario, conviene ir corriendo las fronteras a medida que corren los tiempos y descubrimos eso que los éticos contemporáneos entienden como la diferencia entre la justicia —que debe ser universal— y la felicidad —que no debe someterse a normas universales—. Cada uno tiene el deber de aceptar los principios éticos de la justicia, pero, más allá o más acá de esos principios, cada uno es libre de optar por la forma de vida que más le apetezca. Tratar de convertir en universal y obligatorio para todos un modelo de persona, de familia, una religión o una ideología política es ser intolerante. La democracia supone pluralidad de puntos de vista, los cuales merecen convivir siempre y cuando esa convivencia no estorbe el objetivo común de la justicia. Frente a eso, en cambio, frente a todo lo que es injusto o negación de la democracia misma, hay que mostrarse intolerante. En pocas palabras, no hay que confundir la tolerancia con el «todo vale» o con la indiferencia.

La responsabilidad es intrínseca a la ética. Sólo puede hablarse de moral si se trata de acciones libres, frente a las cuales cabe elegir, y de las cuales es posible «responder». La noción de responsabilidad ha solido estar vinculada a la culpa: somos responsables —debemos responder— de lo que hicimos mal, de lo que nos hace culpables. Una noción de responsabilidad que sigue, por supuesto, siendo efectiva y li-

gada a la ética. Pero es una noción que, en ocasiones, puede eximirnos de ciertas decisiones o acciones, en lugar de ponernos frente a ellas. Porque no siempre el mal tiene un culpable: puede no tener ninguno o puede tener demasiados. En cualquier caso, muchas veces sería más correcto y justo dejar de lado la culpabilidad y disponerse a corregir la falta. La responsabilidad como virtud debe entenderse en ese sentido. Ocurren en nuestro tiempo muchas cosas, nos encontramos ante cantidad de problemas, cuya solución es responsabilidad de todos. Me refiero a esa responsabilidad solidaria que debería darse —y a veces se ha dado— frente a problemas como el SIDA, los desastres ecológicos o la disminución de puestos de trabajo. Problemas que requieren, desde luego, unas soluciones políticas, pero no sólo políticas. Como ha dicho Oskar Lafontaine, asistimos hoy a una excesiva politización de todo, y tendemos a considerar al político como chivo espiatorio de cuanto ocurre. Lo cual engendra desinterés y apatía, falta de responsabilidad.

Sólo hay un valor extensamente reconocido y celebrado por nuestra sociedad; la profesionalidad. La exigencia de individuos competitivos y triunfadores lleva a exigir una calidad profesional, pero una calidad visible, con marcas exteriores. Estamos lejos de la ética calvinista que valoraba el trabajo en sí mismo, como bendición divina, y favorecía el ahorro y la austeridad. Hoy el trabajo se valora por los resultados, los cuales, deben ser ostentosos, dinero, propiedades, belleza, bienestar, derroche. Si no es condenable la exigencia profesional de la formación y el trabajo bien hecho, esa exigencia tiene que ser tan grande, dada la competitividad existente, que produce hombres cuya vida es exclusivamente su profesión. En cierto modo, los disvalores de esa carrera hacia el éxito parece que empiezan a ser percibidos, y se duda de la calidad de vida de una figura como la del *yuppy*, que ha sido la encarnación de los valores de la profesionalidad.

Finalmente, la convivencia precisa de seres *bien educados*, en el sentido más vulgar de la palabra. Es ocioso insistir en la vinculación entre la ética y la educación, porque es evidente que deben ir juntas. Sobre todo lo es si hablamos de una ética de las virtudes que, como se ha repetido, consisten en la formación del carácter. Entiendo, pues, que una educación moral no es sólo aquella que produce buenos ciudadanos —solidarios, tolerantes y responsables—, sino la que forma personas capaces de ese respeto y delicadeza que producen las buenas maneras. Volver a insistir en ese aspecto de la educación es necesario en un país como el nuestro que, por miedo a autoritarismos y a dog-

matismo, dejó de transmitirse formas de conducta cuya ausencia hace muy difícil la convivencia. «Las buenas maneras son anteriores a la moral», escribió Oscar Wilde. Y no le faltaba razón, puesto que el respeto al otro, que es el imperativo moral por antonomasia, pasa necesariamente por la muestra externa de respeto. Y en eso ha consistido siempre la «buena educación».

La lista de virtudes no queda, por supuesto, completa con las que aquí acabo de enumerar. Nuestra sociedad, llamada de la información y la comunicación, pretende, además, ser democrática. Ello significa que confía en la comunicación y el diálogo como base para la toma de decisiones colectivas. Si esto es correcto, otra de las virtudes que debería adornar no sólo a los políticos, sino a cuantos pretenden crear eso que se llama «opinión pública», es la de la transparencia. Pues es cierto que el exceso de información que padecemos nos deja permanentemente insatisfechos, con la sensación de que queda siempre mucho por decir y explicar, de que todo son medias verdades. Así las cosas, es inútil y engañoso seguir hablando de democracia.

No es una objeción contra la ética de las virtudes aducir que nuestras acciones tienen otros móviles. La ética que realmente funciona hoy es la ética del consumo, no la ética de las virtudes. Una ética que da pábulo a la libertad, pero sólo para buscar la satisfacción personal, el interés privado, el bienestar individual. Pero la ética no debe tener como único fin la felicidad individual. Tiene como fin, mejor dicho, la felicidad de todos y cada uno de los ciudadanos, la cual tiene como condición necesaria eso que llamamos justicia o felicidad colectiva. Las virtudes a que me he referido, la ética cívica, no mueven las decisiones. Sin embargo, se nos llena la boca hablando de solidaridad frente al Tercer Mundo o de tolerancia para con los islámicos. Palabras vacías si no sirven para algo más que para criticar lo que en realidad no nos concierne porque nos queda demasiado lejos y no está en nuestras manos llegar a resolverlo. Todos reconocemos, por otra parte, la necesidad de frenar un individualismo que nos separa de los demás y aún de nosotros mismos. Todos reconocemos que nos sobra vida privada y nos falta vida pública. Y reivindicar la vida pública significa insistir en las virtudes del ciudadano.

La democracia se justifica si produce buenos resultados, si produce leyes justas. Pero la política busca, sobre todo, la eficacia, resultados rápidos y visibles que contenten a la mayoría y aumenten el número de votos. Insistir en una ética cívica no es sino pretender que esa visión estrecha de la política desaparezca. Recuperar, en cambio,

la idea de política como lo que de veras concierne a la *poli*, a la ciudad, lo que es y debe ser asunto de todos. Si nuestra ética se basa en la aceptación universal de unos derechos humanos, es hora de que nos preguntemos cómo debemos ser y de qué forma debemos interesarnos por los demás para que los derechos humanos no sean sólo declaraciones de principios.

Ética, Derecho y Política. ¿El derecho positivo debe basarse en una ética?

Eusebio Fernández
Catedrático de Filosofía del Derecho
Universidad Carlos III de Madrid

La elaboración de algunos puntos de estudio y reflexión que describan las conexiones entre la Ética, la Política y el Derecho no es una tarea fácil. Por un lado, contamos con un dato que puede llegar a favorecer el intento: el hecho de que en nuestra tradición cultural, y también en muchas otras, el lenguaje, la historia y el desarrollo cotidiano de los fenómenos éticos, jurídicos y políticos aparecen interconectados. Esto no necesariamente facilita las cosas, también puede crear mayor confusión. Por otro lado, conviene no pasar por alto, porque se trata de algo imprescindible de tener en cuenta, que la convivencia entre Ética, Política y Derecho no es una convivencia pacífica. Sobre todo en tradiciones culturales y sociedades plurales, y en las nuestras las exigencias del pluralismo se aumentaron progresivamente a partir del Renacimiento y la Reforma, la tensión continua entre estos tres campos ha sido una de las características más acusadas de su desarrollo histórico. Aunque también hay que admitir que esa convivencia en tensión ha servido para enriquecer la reflexión acerca de la naturaleza humana. En definitiva, hemos ganado en complejidad (¿progreso intelectual?) y en tolerancia (¿progreso moral?), pero nos sentimos más inseguros (¿más humanos?) porque han desaparecido de nuestro horizonte vital e intelectual las verdades absolutas y las soluciones simples y definitivas.

La reflexión sobre la Ética, la Política y el Derecho y sus relaciones ha sido permanente desde que tenemos constancia del inicio del pensamiento humano. Desde las hermosas construcciones de la literatura mitológica, la Religión y la Filosofía, hasta los modelos de comprensión de las ciencias sociales contemporáneas, jamás se ha dejado de pensar sobre estos asuntos. Hoy la Filosofía del Derecho, la Ética y la Filosofía política intentan responder a preguntas bastante similares a las que ya fueron objeto de atención de los filósofos griegos más reconocidos.



Sin embargo, las referencias a la Ética, la Política y el Derecho no son exclusivas de los pensadores, de los moralistas o de los juristas. La apelación a la ética y a su incardinación en la política, las críticas morales al Derecho o la evaluación moral de ideologías y prácticas políticas se han vuelto operaciones habituales en los medios de comunicación, en los políticos y en los ciudadanos en general. Es buena señal que la discusión sobre las normas de convivencia ciudadana haya sustituido a la simple imposición. Pero también es motivo de preocupación la extensión de una visión demasiado escéptica y relativista sobre la moralidad de la Política o el Derecho o una actitud excesivamente derrotista que proclama, bajo el argumento de que se trata de puro realismo, que la actividad política es necesariamente incompatible con la moral o que el Derecho es, exclusivamente, la voluntad del más fuerte y poderoso. Un análisis rápido de muchos de los acontecimientos sociales contemporáneos, en el plano nacional e internacional, servirían para dar fuerza a estos planteamientos, pero creo que se impone un análisis crítico de ese fatalismo que puede ser cómplice de actitudes superconservadoras y un esfuerzo de generosidad.

Creo que ni la Política debe ser dejada exclusivamente en manos de los políticos ni el Derecho encerrado en los esquemas de los juristas. Y ello por la sencilla razón de que tanto uno como otro afectan a aspectos importantes de la vida de cualquier ser humano y un ciudadano libre y responsable no puede renunciar a su autonomía (1).

Mi propuesta aboga por una moralización de la Política y del Derecho o, lo que viene a ser lo mismo, por un control moral de ambos. Considero que se impone una cierta autonomía de cada uno de estos ámbitos de la realidad social y una cierta independencia entre sus soluciones a los problemas de la conducta humana, que evite tanto la confusión de planos como su separación tajante. Metodológicamente me encuentro próximo a la siguiente apreciación de Nicolás Maquiavelo, pero ideológicamente no puedo dejar de expresar mi rechazo por las conclusiones que él obtiene:

«Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente, porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería ha-

(1) Ver el capítulo sexto de mi libro *Estudios de Ética jurídica*, dedicado a analizar las relaciones entre «Ética y poder político», Editorial Debate, Madrid, 1990, págs. 125 y ss.

cer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad» (2).

La historia y los medios de comunicación nos recuerdan que algunos monarcas y políticos perdieron voluntariamente su reino o su poder por amor. Sin duda es una buena razón, que los enaltece. ¿Por qué no aceptar y exigir que el político debe renunciar a su poder cuando la lealtad a las convicciones morales le recuerdan que no debe ensuciarse las manos?

En lo que sigue, voy a presentar y desarrollar tres propuestas sobre las conexiones y distinciones entre la Etica, la Política y el Derecho. Posteriormente intentaré dar respuesta al interrogante que aparece en el título de este trabajo.

1. EL CAMPO DE LA ETICA Y EL CAMPO DE LA POLITICA NO COINCIDEN TOTALMENTE

La comprobación en la realidad social de esta idea es muy fácil. Por tanto, adquiere el sentido de una descripción de las relaciones tensas que mantienen la Etica y la Política. Pero quizá también sea necesario apreciar que desde el punto de vista de una ética política normativa haya que ir haciéndose a la idea de que no es conveniente que coincidan plenamente. Quizá se trate del único medio político de garantizar el pluralismo moral. Puede ocurrir que la mejor solución desde el plano de la Etica no lo sea en el plano concreto de la conducta política. La Etica exige sobre todo libertad de conciencia y voluntad de vivir de acuerdo con las convicciones morales. La política precisa de mayor capacidad de adaptación a las situaciones, mayor flexibilidad y transigencia, saber llegar a acuerdos, pac-

(2) MAQUIAVELO *El Príncipe*, XV. Cito por la traducción de Miguel Angel Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 83.

Sobre N. Maquiavelo y las distintas interpretaciones y valoraciones acerca de sus escritos ver el trabajo de Rafael del Aguila «Maquiavelo y la Teoría política renacentista», cap. II de la *Historia de la Teoría política*, Tomo 2, Fernando Vallespín editor, Alianza Editorial, Madrid, 1990, págs. 69 y sigs.

tos que garanticen la convivencia entre partes enfrentadas, tener más en cuenta las consecuencias, se encuentra más condicionada por la necesidad, etc. Parece que la Ética está llamada a ser deficiente desde el punto de vista político y la Política deficiente desde el punto de vista moral.

Sin embargo, hay que exigir que la política sea *suficientemente moral*, aunque haya que admitir, no sin límites, que un buen número de veces sea imperfecta desde la perspectiva moral. Ni la «ética contra política», ni tampoco «política contra ética», ha señalado recientemente Elías Díaz, «la necesidad —subraya— de una ética que no crea —ingenua o perversamente— ser apolítica y, a su vez, de una política que, aún sin decirlo, no esté en seguida dispuesta a prescindir —por realismo— de la ética... Se trata, pues, de la necesidad de establecer una válida coordinación, mediación o como quiera llamársele, entre ética y política, o —recurriendo una vez más a los modelos de Weber— entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad (3).

Este «realismo» que estoy defendiendo no justifica, ni tampoco abre una puerta, a la comprensión de la inmoralidad de la conducta política. Como ha apuntado Javier Muguerza, «la acción política no presenta al respecto ninguna excepcionalidad. Pues quizá sea el momento de advertir que, contra lo que Weber parece presuponer, no hay ni puede haber dos éticas, una ética de los políticos —algo así como el dharma de la casta política— y otra para los demás mortales» (4). Lo que pretendo es buscar razones para aceptar que algunas soluciones a los problemas políticos no son plenamente morales, debido a la complejidad de las situaciones concretas, y, por tanto, nunca van a llegar a satisfacernos *totalmente* desde la valoración moral. Pues, según ha indicado Peter L. Berger, «en cuanto quiero lograr resultados empíricos mediante mis acciones, debo tomar en cuenta otras consideraciones además de las que dictan mis absolutos morales. Me introduzco, si se quiere, en el reino de la lógica política, la cual permite pocos absolutos o ninguno» (5).

(3) DIAZ, Elías; *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, pág. 10.

(4) MUGUERZA, Javier; *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990, pág. 406.

(5) L. BERGER, Peter; *Juicio moral y acción política*, en «Facetas», núm. 84, 2/1989, pág. 3.

2. EL AMBITO DE LA POLITICA DEBE PERMANECER DENTRO DEL AMBITO DE LA ETICA. EN ESTO CONSISTE LA MORALIZACION DE LA POLITICA

Pero, ¿qué Etica?; una Etica cívico-política de *mínimos*, es decir, una Etica que regule nuestra actividad como ciudadanos y como sujetos activos de las decisiones políticas, manteniendo unas y otras en el marco del respeto a la dignidad, la autonomía, la seguridad, la libertad y la igualdad de los seres humanos.

La realización en las relaciones sociales de esos valores permite conformar una sociedad justa; nuestro compromiso cívico y político con ellos posibilita la creación y el mantenimiento de instituciones sociales y políticas suficientemente justas. ¿Por qué hablo de una ética cívico-política de mínimos? Por que se trata de vivir de acuerdo con la más importante y pública de las virtudes políticas, pero, indudablemente, ello no agota el mundo de las virtudes morales ni el de las virtudes morales que tienen proyección social. Desde el punto de vista moral la justicia no lo es todo, desde el punto de vista ético-político la consecución de la justicia ya es suficiente. Y, ¿qué ocurre con la solidaridad, la fraternidad o la caridad?, que pertenecen a una ética cívico-política de máximos, a una ética de aspiraciones.

Desde el plano de la creación de instituciones sociales, políticas y jurídicas se puede imponer el reconocimiento y garantía de la dignidad, la autonomía, la seguridad, la libertad o la igualdad, pero no el de la fraternidad, la solidaridad o la caridad, que se sitúan exclusivamente en el campo de los deberes morales. Me produce cierta desconfianza y me parece peligrosa la utilización de la Política y del Derecho como medios de lograr la fraternidad, la solidaridad o la caridad, porque considero que no son medios apropiados, ya que esos ideales, ciertamente importantes y muy convenientes de acariciar, se desvirtuarían. En este sentido creo que no se puede ir más allá de la auténtica realización del Estado Social de Derecho y de las normas de cooperación y solidaridad internacional; lo demás, moralmente relevante, hay que dejarlo en las manos de cada uno, de su libre y responsable conciencia y sensibilidad morales, de una pedagogía del talante y quehacer moral. Estoy de acuerdo con Victoria Camps en que la solidaridad sirve para complemento y compensación de la justicia, puesto que «incluso donde hay justicia tiene que haber caridad», aunque disiento en que deba «ser entendida como condición

de la justicia» (6), al menos de la justicia como virtud política y jurídica.

Por tanto, que se trate de una ética cívico-política de mínimos no quiere decir una ética débil, demasiado flexible o poco estricta. Muy al contrario, corresponde a una ética tolerante con las concepciones del bien o de lo bueno distintas a las propias, pero muy exigente en el cumplimiento de esas reglas de juego imprescindibles para una convivencia nacional e internacional en paz.

El modelo de esta ética cívico-política puede encontrarse, a la altura de nuestro tiempo y como ideal con vocación de universalidad, en el contenido de los derechos humanos fundamentales y en los deberes básicos que de ellos se desprenden y que resultan ineludibles como garantía de su adecuado ejercicio. Como ha señalado repetidamente Gregorio Peces-Barba: «Los derechos humanos son la moralidad propia de los sistemas jurídicos democráticos del mundo moderno, que cuando está incorporada a los mismos es una moralidad legalizada, y cuando está fuera, es una moralidad crítica, que presiona y sirve como criterio racional para enjuiciarlos» (7).

(6) CAMPS, Victoria: *Virtudes públicas*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1990, págs. 36 y 37.

Sin embargo, mis opiniones no están muy alejadas de textos como el siguiente: «La solidaridad es una práctica que está más acá pero también va más allá de la justicia: la fidelidad al amigo, la comprensión al maltratado, el apoyo al perseguido, la apuesta por causas impopulares o perdidas, todo eso puede no constituir propiamente un deber de justicia, pero sí es un deber de solidaridad» (pág. 36).

(7) PECES-BARBA, Gregorio: «Los derechos humanos; la moralidad de nuestro tiempo», en el libro colectivo *Garantía internacional de los derechos sociales*, Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid, 1990, pág. 9. Del mismo autor ver también *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema Universidad, 1988.

Entre la bibliografía reciente se pueden consultar los libros de LUIS PRIETO, *Estudios sobre derechos fundamentales*, Ed. Debate, Madrid, 1990; IGNACIO ARA PINILLA, *Las transformaciones de los derechos humanos* Ed. Tecnos, Madrid, 1990, y ANTONIO CASSESE, *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ed. Aries, Madrid, 1991, trad. de Atilio Pentimalli Melacrino y Blanca Ribera de Madariaga, *en el mundo contemporáneo*, Ed. Ariel, Madrid 1991, trad. de Atilio Pentimalli Melacrino y Blanca Ribera de Madariaga.

Para LUIS PRIETO, el «núcleo de certeza o contenido mínimo del concepto de derechos humanos comprende dos elementos, uno teológico y otro funcional. De acuerdo con el primero, los derechos se identifican como la traducción normativa de los valores de dignidad, libertad e igualdad, como vehículo que en los últimos siglos ha intentado conducir determinadas aspiraciones importantes de las personas desde el mundo de la moralidad a la órbita de la legalidad. El segundo significa que los derechos asumen una cualidad legitimadora del poder, que se erigen en reglas fundamentales para medir la justificación de las formas de organización política y, por tanto, para que éstos se hagan acreedores a la obediencia voluntaria de los ciudadanos» (pág. 20). Del segundo es interesante el análisis que

3. LA ACTIVIDAD POLITICA DEBE REGIRSE POR Y ESTAR SUBORDINADA AL DERECHO

Si la mayor parte de los seres humanos y en la mayor parte de las circunstancias cumplieran las normas de la ética cívico-política anteriormente expuestas, no habría necesidad de un poder coactivo dentro de la sociedad. Pero esta situación, deseable e idílica, parece que es una posibilidad remota, de difícil realización y de frágil mantenimiento, a poco que tengamos en cuenta la conducta real de los seres humanos, no sólo regida por las buenas intenciones, sino también por la consecución de los propios intereses, aun a costa del perjuicio de los intereses de los demás, y por las pasiones. Entre el egoísmo y el altruismo se desarrollan la mayor parte de nuestros actos intencionados. De alguna forma hay que moderar el egoísmo para que las consecuencias sociales de carácter disfuncional no se impongan. La Política y el Derecho deben contar con ese «aspecto oscuro» de la naturaleza. La coexistencia y la convivencia pacífica precisan de un Estado y un ordenamiento jurídico, aunque solamente estemos dispuestos a justificarles algunas funciones mínimas. Este tema, tan simplemente esbozado en las líneas anteriores, ha sido siempre objeto de reflexión a lo largo de la Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Ya Platón escribió que:

«Es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a leyes o en nada se diferenciarán de las bestias más salvajes. La razón de ello es que no se produce naturaleza humana alguna que conozca lo conveniente a los humanos para su régimen político y que, conociéndolo, sea capaz y quiera siempre realizar lo mejor» (*Las Leyes*, 875 a-d) (8).

Y Aristóteles señaló:

«El que no puede vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes;

lleva a cabo de los derechos humanos de la tercera generación en el cap. 4, págs. 112 y ss. Del tercero se pueden ver sus reflexiones sobre el concepto y la aplicación de la idea de «universalidad» de los derechos humanos, págs. 58 y ss y 232 y ss.

(8) Ver GARCIA GUAL, Carlos: *La Grecia antigua*, en «Historia de la Teoría política», Tomo I, Fernando Vallespín editor, Alianza Editorial, Madrid, 1990. Las ideas políticas de Platón están analizadas a partir de la pág. 107.

porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas» (*Política*, I, 2, 1253 a 27-34) (9).

Por tanto, es necesario un poder político coactivo (Estado), que imponga determinadas conductas deseables, necesarias y beneficiosas para la sociedad en su conjunto (Derecho) y que sancione su incumplimiento (10).

Sin embargo, no en todos los casos de bienestar para la sociedad estaría justificada la intervención del Derecho. Aquí creo que la tesis defendida por J. S. Mill en su ensayo «Sobre la libertad» (1859), representa una buena razón para limitar la actuación del poder político y del Derecho sobre los individuos. Dice así:

«El único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo sea físico, sea moral, no es razón suficiente... Para que esta coacción fuera justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuvierá por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano» (11).

Además de esta limitación al poder político, basada en el hecho particular del reconocimiento de la libertad individual, existe otra limitación de carácter general que nos conduce a la necesidad de defender su subordinación al Derecho (12). La razón es sencilla; hay que controlar al poder político para así evitar su utilización arbitraria.

(9) Ver LLEDO, Emilio: *Aristóteles y la Ética de la polis*, en «Historia de la Ética», Tomo I, Victoria Camps editora, Ed. Crítica, Barcelona, 1987, págs. 197 y ss.

(10) Sobre el tema de la obediencia al Derecho y si existe tal como obligación moral, ver mi libro *La obediencia al Derecho*, Ed. Civitas, Madrid, 1987. Acerca de las justificaciones de la desobediencia al Derecho, ver el libro de MARINA GASCON *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, prólogo de Luis Prieto Sanchís.

(11) MILL, J. S.: *Sobre la libertad*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, traducción de Josefa Sainz Pulido e introducción de Antonio Rodríguez Huéscar, pág. 38.

(12) Sobre estos puntos ver el cap. VI «El Derecho y la política. El poder político. Derecho y Estado» del libro de MARCELINO RODRIGUEZ MOLINERO *Introducción a la Ciencia del Derecho*, Librería Cervantes, Salamanca, 1991, págs. 113 y ss.

El peligro del abuso de poder es un dato que debe ser tenido siempre en cuenta, ya que forma parte de nuestras intuiciones acerca de la naturaleza humana y se refuerza con la idea de M. Weber de que «quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder... Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza» (13).

Dado que la apelación a la ética no es suficiente para evitar el uso arbitrario del poder por parte del que «políticamente» lo tiene, se hace imprescindible e inevitable la existencia de un conjunto de normas jurídicas, apoyadas por la fuerza, que controlen el ejercicio del poder. Como señaló Montesquieu, «Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder» (14). La subordinación de la política al Derecho y la creación de las instituciones jurídico-políticas que la hacen posible fueron la aportación del pensamiento liberal de finales del siglo XVIII. Su nombre es el de Estado de Derecho y sus características el imperio de la ley (ley como expresión de la voluntad democrática de los ciudadanos), la división de poderes, la legalidad de la Administración y el reconocimiento, respeto y garantía de los derechos humanos fundamentales.

En resumen, «La experiencia del constante abuso de poder del dominante de turno y la embriaguez de poder de muchos autócratas han hecho surgir la llamada de la democracia y del Estado de Derecho» (15). Con esta revolucionaria fórmula se ha conseguido hacer coexistir la libertad con la seguridad de los ciudadanos (16) y una innegable moralización del Derecho y la política.

(13) WEBER, M.: *La política como vocación* (1919), en «El político y el científico», introducción de Raymond Aron, Alianza Editorial, Madrid, 1979, trad. de Francisco Rubio Llorente, págs. 173-174.

Ver el trabajo de SOTELO, Ignacio: *La idea del Estado en Max Weber* en Javier Muñerza, Fernando Quesada y Roberto Rodríguez; Aramayo (editores); *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Editorial Trotta, Madrid, 1991, págs. 387 y ss.

(14) MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, Libro XI, cap. IV, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, prólogo de Enrique Tierno Galván, pág. 142.

(15) LARENZ, Karl: *Derecho justo. Fundamentos de Ética jurídica*, Ed. Civitas, Madrid, 1985, traducción y presentación de Luis Díez Picazo, págs. 151 y 153.

(16) Como ha señalado ANTONIO ENRIQUE PÉREZ LUÑO: «La seguridad es el cariz que la vida entera del hombre toma cuando se desenvuelve en un Estado de Derecho. El alcance de la seguridad supone la realización plena de las garantías y los valores del Estado de Derecho», en *La seguridad jurídica*, Ed. Ariel, Barcelona, 1991, pág. 57.

En cuanto a la pregunta: ¿El derecho positivo debe basarse en una Ética?, creo que puede ser contestada afirmativamente. Pero esa respuesta afirmativa admite dos significados distintos según nos situemos en el plano descriptivo o en el plano normativo. Desde la perspectiva del plano descriptivo es difícil negar la idea de que el Derecho positivo siempre se basa en una Ética. Desde la perspectiva del plano normativo la respuesta insiste en que el Derecho positivo debe basarse en una Ética, aunque aquí de forma implícita se está pensando, no en cualquier tipo de Ética, sino en una Ética que satisfaga los criterios y exigencias de la Justicia, dado que es esta virtud la que tiene un contacto más estrecho con el Derecho.

Por tanto, considero que son compatibles las dos siguientes afirmaciones: 1) que todo Derecho es estructuralmente moral, y 2) que respecto a su contenido el Derecho puede ser moral o inmoral (17).

¿Por qué todo Derecho es estructuralmente moral? Porque todo ordenamiento jurídico representa un punto de vista sobre la justicia, es decir, sobre lo moralmente justo, y al mismo tiempo está traduciendo o expresando, a través de normas jurídicas, una cierta legitimidad que le sirve de justificación. Moral del Derecho, punto de vista sobre la justicia y legitimidad del ordenamiento jurídico vendrán a coincidir en cuanto a su campo de proyección. Como ha señalado Elías Díaz, «El Derecho aparece siempre... como realización de una cierta idea de justicia, una u otra, la que sea, como materialización de un cierto sistema de valores. Toda legalidad es, en este sentido, expresión de una determinada legitimidad, lo mismo que, viceversa, toda legitimidad tiende a realizarse a través de una concreta y efectiva legalidad» (18).

Sin embargo, respecto a su contenido, el Derecho puede ser moral o inmoral, ya que toda legalidad, es decir, toda legitimidad legalizada, puede ser evaluada como moral o inmoral desde un punto de vista sobre la justicia que exprese la idea de una legitimidad justa. Si esta legitimidad justa está recogida en la legitimidad legalizada podremos hablar de Derecho justo o moral, si ocurre el caso contrario nos referiremos a ese Derecho como injusto o inmoral.

(17) Tengo aquí en cuenta, con los necesarios reparos a su aplicación literal, la distinción establecida por el prof. ARANGUREN entre una dimensión de la moral como estructura y otra dimensión de la moral como contenido. Ver JOSE LUIS ARANGUREN, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, págs. 110 y 111.

(18) DIAZ, Elías: *Sociología y Filosofía del Derecho*, Ed. Taurus, Madrid, 1980, página 52.

Es necesario advertir que resulta imprescindible tener en cuenta estos dos puntos de vista, que pueden señalarse como punto de vista interno y externo al ordenamiento jurídico, para hacerse una idea de las relaciones entre Derecho y Ética, que son tanto de diferenciación como de conexión (19). Como ha indicado David Lyons, «al estudiar el Derecho surgen por doquier problemas de moral. Estos aparecen tanto al calificar las leyes como al analizarlas» (20). La creación del Derecho, su funcionamiento, su llamada al reconocimiento de su autoridad y al respeto y obediencia a sus normas (21), la pregunta por su legitimidad, su frecuente apelación y remisión a la moral, la aplicación e interpretación de sus normas jurídicas (22) y la crítica moral a su contenido son algunos ejemplos de esos problemas éticos que surgen en torno al Derecho positivo. Creo, por consiguiente, que aun admitiendo que se trata de una propuesta metodológicamente adecuada, es posible una nueva lectura crítica y más completa del tan citado texto «La Teoría pura del Derecho», donde Hans Kelsen escribe:

«...La validez de un orden jurídico positivo es independiente de su correspondencia, o de su falta de correspondencia, con cierto sistema moral... la validez de las normas jurídicas positivas no depende de su correspondencia con el orden moral» (23).

En definitiva, cabe perfectamente, los ejemplos están a la orden del día, un derecho positivo (o disposiciones jurídicas concretas), válido jurídicamente pero inmoral. No obstante, aparecen inmediatamente las preguntas claves: ¿Cuándo el Derecho puede ser calificado de justo o moral (o de injusto o inmoral)?, ¿existen criterios de evaluación y calificación moral del Derecho adecuados?, ¿estos criterios

(19) Este tema, de las diferencias y conexiones entre Derecho y moral, ha sido objeto de tratamiento a lo largo de toda la historia de la Filosofía del Derecho. Entre los análisis actuales pueden consultarse el trabajo de FRANCISCO LAPORTA «Ética y Derecho en el pensamiento contemporáneo», en *Historia de la Ética*, Tomo III, Victoria Camps ed., Ed. Crítica, Barcelona, 1989, págs. 221 y ss., y el cap. IV del reciente libro de MARCELINO RODRIGUEZ MOLINERO *Introducción a la Ciencia del Derecho*, cit., págs. 71 y ss.

(20) LYONS, David: *Ética y Derecho*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986, trad. de Monserrat Serra Ramoneda, pág. 18.

(21) Ver sobre estos asuntos mi libro *La obediencia al Derecho*, Ed. Civitas, Madrid, 1987.

(22) Ver RUIZ MIGUEL, Alfonso: *El aborto: problema constitucional*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, págs. 27 y ss.

(23) KELSEN, H.: *Teoría pura del Derecho*, traducción de Roberto J. Vernengo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979, págs. 80 y 81

cuentan con fundamentación racional y pueden aceptarse intersubjetivamente? Sí, creo que, a la altura de nuestro tiempo, se pueden establecer criterios y exigencias de moralidad del Derecho, aceptables intersubjetivamente y posibilitados de ser defendidos con argumentos racionales. El reconocimiento y garantía jurídica de los valores morales de dignidad humana, autonomía, seguridad, libertad e igualdad servirían suficientemente para dar satisfacción a la exigencia de enumeración de esos criterios (24). Los artículos 1 y 10 de nuestra Constitución son una buena toma de postura, que debe ser reafirmada, desarrollada y vivida cotidianamente para que adquiera su sentido pleno.

(24) Sobre todo esto se pueden ver los capítulos 1, 3 y 5 de mi libro *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1984.

La ética cristiana en la nueva situación española

Marciano Vidal
Profesor de Teología Moral
Universidad «Comillas». Madrid

La sociedad española ha realizado un cambio espectacular en las dos últimas décadas. Del régimen político autoritario ha pasado a la forma de la democracia; de ser una sociedad «cerrada» se ha convertido en una sociedad «abierta».

En este nuevo contexto histórico, ¿cuál ha de ser el modo de plantear la dimensión ética de la vida humana? Más concretamente, ¿cómo ha de ser formulada la ética cristiana? Estos son los dos interrogantes a los que pretendo dar contestación en el presente artículo, aludiendo a tres aspectos complementarios: 1) las condiciones que hacen posible la existencia de una *ética correlativa a la sociedad democrática*; 2) el paradigma ético con el que puede funcionar moralmente la sociedad en su conjunto (*ética civil*); 3) la nueva forma de *ubicación de la ética cristiana* en la sociedad actual española.

1. LA ETICA CORRELATIVA A LA SOCIEDAD DEMOCRATICA

Es evidente la necesidad de la ética para la vida humana en su conjunto. Sin ética, la aventura de la existencia de los hombres perdería su rumbo al carecer de la instancia crítica y orientadora. Existen muchas opciones válidas para comprender el significado de la ética en la vida humana, lo que no se puede negar es la existencia de una instancia moral al interior de la realidad humana.

Esta necesidad de la ética cobra relieve especial al referirse a la vida social. Tanto las estructuras como las actividades sociales postulan la presencia de fines, sentidos, valoraciones. Para que sea auténticamente humana, la vida social (política, civil, profesional, pública) requiere la orientación ética. El aliento moral invade todo el espesor de la vida social.

La configuración de la vida social en sociedad democrática es, al mismo tiempo, efecto y causa de la ética. Dejando aparte la función positiva de la ética en la democratización de la vida social, me fijaré en el segundo miembro de la afirmación: las variaciones que la democratización socio-política introduce en la formulación y vivencia de la ética.

Tres rasgos básicos caracterizan a la ética que quiera ser correlativa, y por tanto funcional, con respecto a la sociedad democrática: ética racional, ética limitadora del poder, ética integradora del pluralismo social.

Ética racional

La democratización social supone —origina y conlleva— la aconfesionalidad de la vida política, la secularización de la vida social y la mayoría de edad (autonomía) de los individuos y de los grupos. Esta situación descalifica como «ética de la sociedad en su conjunto» a toda ética confesional, tanto de signo religioso como de orientación político-partidista. Con frases más o menos retóricas se ha dicho, en referencia expresa a la confesionalidad de tipo religioso, que la ética religiosa no puede constituirse en «dosel moral» de toda la vida social, ni en «paraguas ético» de las actuaciones y decisiones legales de las instituciones políticas, ni en cauce de una oculta «hipoteca clerical» que acabe con la autonomía social y política. Consiguientemente, la única alternativa válida es una ética basada en la racionalidad compartida por todos los sujetos humanos. Es claro que el concepto de racionalidad ha de ser sometido a ulteriores precisiones, pero también es claro que la única ética correlativa a la sociedad democrática en su conjunto es la ética racional.

Ética limitadora del poder

Los individuos y los grupos, al descubrir la experiencia democrática, suelen sentir un «fervor adolescente hacia la ley como expresión de la voluntad soberana y hacia el contrato social como garantía del interés general. Sin pretender disminuir en nada la función positiva de la constitucionalidad democrática, no se puede dejar de reconocer un serio peligro en su ciega absolutización: es el peligro del «poder»

que bajo capa de formalidad democrática irrumpe y avasalla los ámbitos de libertad individual y grupal. Es necesario mantener despierta y en activo la «conciencia ética» en cuanto factor de salvaguardia de la persona y de los grupos sociales frente a la voracidad nunca satisfecha del Leviatán institucional. Frente al absolutismo del extremado positivismo jurídico, la ética es un factor de crítica, de colaboración y de progreso en la vida social.

Ética integradora del pluralismo social

El pluralismo en las formas de vida, en las opciones políticas, en los códigos de comportamiento, en los modelos de sociedad y en otros muchos aspectos de la vida humana pertenece al grupo de indicadores —causa y efecto— de la madurez social. Pero ese pluralismo es disfuncional si no actúa bajo la fuerza del otro polo dialéctico: la convergencia hacia mínimos posibles o máximos ideales. La ética pensada para el conjunto de la sociedad democrática ha de ser una ética integradora del pluralismo social y, por tanto, realizadora de las convergencias beneficiosas para todo el cuerpo social. Teniendo en cuenta las tres características señaladas, se pueden robotizar los rasgos de una ética perfectamente funcional dentro de la sociedad democrática. He aquí esos rasgos:

— Desde el punto de vista negativo, la ética no puede moverse dentro de consideraciones precientíficas de la realidad (tabú, mito), ni puede basarse sobre sistemas de intransigencia (éticas sectarias), ni puede funcionar como factor de justificación o legitimación del poder en cuanto tal (éticas totalitarias);

— desde el punto de vista positivo, la ética ha de ser vivida y formulada dentro de los parámetros de: la autonomía (ética *del* sujeto y *para* el sujeto), la imparcialidad (ética del observador imparcial), la criticidad (ética no ideológica), la capacidad utópica (ética del ideal absoluto y radical).

En síntesis: la ética de la sociedad democrática en su conjunto se presenta con la pretensión de la *imparcialidad*, basada ésta en la pretensión de la *razonabilidad* o criticidad, y conducentes ambas a la pretensión de la *universalidad* o validez para el conjunto de la sociedad en cuestión.

2. LA «ÉTICA CIVIL»: PARADIGMA MORAL DE LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA EN SU CONJUNTO

La realización de las exigencias para que el aliento moral sea funcional en la sociedad democrática pide la configuración de un paradigma moral que sea válido para la sociedad en su conjunto.

Al socaire de los nuevos intentos de fundamentación ética en el *a priori* dialógico de la «comunidad ideal de comunicación entre seres racionales» (Apel, Habermas), hace su aparición la propuesta de la ética civil como modelo moral correlativo al estadio avanzado de la sociedad democrática del presente.

A continuación expongo mi manera de entender este nuevo paradigma ético, pensado para expresar la dimensión moral de la sociedad secular y pluralismo en su conjunto. Resumo aquí el análisis más pormenorizado que he hecho en otro lugar (1).

Nivel expresivo

La expresión se compone de un sustantivo («ética») y de un adjetivo («civil»). El sustantivo pone de relieve la expresa referencia al orden moral en cuanto tal. La ética civil, por ser «ética», formula una peculiar instancia normativa de la realidad humana. Dicha instancia normativa no se identifica ni con la normatividad convencional (civismo), ni con la normatividad de los hechos (sociología), ni con la normatividad jurídica (orden jurídico). Aunque no se opone en principio a estas normatividades tampoco se identifica sin más con ellas. Es una instancia normativa superior en rango de apelación y en valía de valoración.

El adjetivo «civil» no es muy adecuado para expresar el contenido conceptual al que se pretende aludir. Obviamente, no se opone a «militar» o a «clerical». Tiene el mismo significado que «laica», «racional», «humana». Se usa esta adjetivación por la carga sugerente que encierra (en la que no es ajena la resonancia russoniana del paso de la «naturaleza» al estado «civil») y porque de hecho la ética civil se refiere a la instancia normativa de la vida ciudadana o civil. Conviene, no obstante, advertir que la ética civil no se concreta únicamente en la

(1) VIDAL, M.: *Ética civil y sociedad democrática* (Bilbao, 1984).

moralidad social o profesional. Formula la dimensión moral de la vida humana en cuanto ésta tiene una repercusión para la convivencia social o ciudadana en general.

Nivel conceptual

Se entiende por ética civil el mínimo moral común de una sociedad pluralista y secular. Hablar de ética es referirse tanto a la sensibilidad ética cuanto a los contenidos morales. Por eso la ética civil alude a la doble vertiente de sensibilidad y de contenidos morales de la sociedad.

La ética civil es la convergencia moral de las diversas opciones morales de la sociedad. En este sentido se habla de «mínimo moral» en cuanto que marca la cota de aceptación moral de la sociedad más abajo del cual no puede situarse ningún proyecto válido. Mirada desde otra perspectiva, la ética civil constituye la moral «común» dentro del legítimo pluralismo de opciones éticas. Es la garantía unificadora y autenticadora de la diversidad de proyectos humanos.

Para verificar esta noción se precisa apoyarla en la racionalidad humana. Pero no basta con esta estructura racional, ya que la misma racionalidad es la que da origen al pluralismo moral. Es preciso que esa racionalidad ética sea patrimonio común de la colectividad. Solamente se puede hablar de ética civil cuando la racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio socio-histórico de la colectividad. Únicamente entonces la racionalidad ética constituye una instancia moral de apelación histórica y se convierte propiamente en ética civil. Hay que advertir que la aceptación no se origina mediante un superficial consenso de pareceres ni a través de pactos sociales interesados. Es una realidad más profunda: se identifica con el grado de maduración ética de la sociedad. Maduración y aceptación son dos categorías para expresar la misma realidad: el nivel ético de la sociedad.

Fundamentación

Cuando se habla de la fundamentación de la ética civil hay que dar por supuesta la justificación racional de la ética en general. Situando, pues, la cuestión sobre esa base de la previa justificación de la

ética en general, se puede afirmar que la fundamentación de la ética civil no descansa en cosmovisiones totalizantes ni en opciones partidistas, sino en la racionalidad humana y en el consenso ético del cuerpo social. Esta afirmación sumaria requiere una doble aclaración:

En primer lugar, la ética civil no puede apoyarse en cosmovisiones totalizantes, sean éstas de signo religioso o de carácter laico. Por su misma condición, la cosmovisión arrastra factores que pertenecen al universo, que escapan al control de la racionalidad única y universalmente admitida. Por otra parte, la cosmovisión origina significados totalizadores para la existencia humana; ésta se siente totalmente significada por la omnipresencia significativa de la cosmovisión. La estructura y función de la cosmovisión choca frontalmente con la noción de ética civil: en cuanto «mínimo» ético no puede ser totalizadora y en cuanto mínimo ético «común» no puede depender de decisiones opcionales.

En segundo lugar, las opciones partidistas tampoco pueden fundamentar el edificio de la ética civil. Esta es la superación convergente del pluralismo social, mientras que las opciones partidistas expresan y justifican dicho pluralismo.

En consecuencia, la racionalidad humana —y no las cosmovisiones opcionales— y el consenso social —y no las opciones partidistas— constituyen el fundamento válido y seguro de la ética civil.

Contenidos básicos

Los contenidos de la ética civil se constituyen mediante los acuerdos morales por encima de las divergencias del sano pluralismo ético y a veces en contra de lo dictado por el derecho positivo o por la conducta real de los individuos y de los grupos. Las convergencias éticas no son otra cosa que las estimaciones morales básicas o las preferencias axiológicas deducidas de la racionalidad humana. Conviene advertir que estas objetivaciones morales han de ser leídas y aceptadas críticamente, ya que no siempre contienen la auténtica verdad moral, y dinámicamente, ya que es necesario hacer avanzar cada vez más el nivel ético de la Humanidad.

El caudal moral de la ética civil se constituye mediante la afluencia de diversos ríos. Uno de ellos es la sensibilidad moral de la Humanidad. Dentro de esta sensibilidad, algunos valores tardan en surgir:



negar legitimación ética a la esclavitud; otros son afirmados globalmente, pero rechazados parcialmente: valoración general de la vida y legitimación de la guerra «justa»; hay valores que sufren oscurecimientos: la fidelidad conyugal o el respeto a la vida intrauterina; se advierten avances (valor de la igualdad, sensibilidad ecológica), se constatan estancamientos y hasta desviaciones. A la par de la sensibilidad moral de la Humanidad hay que situar otro afluente: la reflexión ética. Las grandes corrientes de pensamiento (aristotelismo, estoicismo, kantismo), las religiones con su sabiduría moral (budismo, cristianismo), así como personajes históricos cualificados originan valoraciones nuevas, las cuales al sedimentarse en la historia pasan al acervo común de la Humanidad.

Es difícil hacer una exposición detallada de los contenidos morales que componen la ética civil del momento presente. Síntesis de ellos pueden ser consideradas las declaraciones éticas que, con mayor o menor vinculación jurídica, se dan a sí mismos los grupos humanos y la sociedad en general. Sobresale entre ellas la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en el momento histórico presente constituye el contenido nuclear de la moral civil universal.

Dentro de las estimaciones morales básicas no se pueden dejar de señalar las siguientes: el valor absoluto de todo individuo humano, la libertad como primer atributo de la persona, el postulado de la no discriminación (por motivo de raza, sexo, convicciones, etc., la exigencia ética de la igualdad y de la participación.

Función de la ética civil

La ética civil tiene unas funciones generales que pueden ser expresadas del siguiente modo: 1) mantener el aliento ético (la capacidad de «protesta» y de «utopía») dentro de la sociedad y de la civilización en las que cada vez más imperan las razones «instrumentales» y decrecen las preguntas sobre los fines y los significados últimos de la existencia humana; 2) unir a los diferentes grupos sociales y a las distintas opciones creando un terreno de juego común y neutral a fin de que, dentro del necesario y legítimo pluralismo, todos colaboren para elevar la sociedad hacia cotas más elevadas de humanización; 3) desacreditar éticamente aquellos grupos y aquellos proyectos que no respeten el mínimo moral común postulado por la conciencia ética general.

De entre las funciones más concretas de la ética civil destaco las siguientes: orientar adecuadamente la moralidad pública; crear una plataforma no ideológica para la educación moral en la escuela; insistir en la importancia de la ética profesional; propiciar un auténtico «rearme moral de la sociedad», en todas sus capas, grupos e individuos.

Como conclusión a estas reflexiones acerca de la ética civil quiero señalar que cuanto he dicho no tiene un interés exclusivamente teórico o académico. En mi intención, constituye un alegato y una apuesta a favor de la racionalidad ética de la sociedad democrática. Una racionalidad ética que se construye sobre la base de la no confesionalidad y sobre el legítimo pluralismo de la vida social y que trata de edificar una convivencia regida por el respeto, el diálogo y la conciencia universal de los seres racionales.

Dentro de ese mínimo ético común caben las variaciones que la peculiaridad de cada legítima opción se sienta urgida a introducir. Cabe, entre otras, la peculiaridad de la opción moral de los cristianos. De esta opción hablamos en el siguiente apartado.

3. UBICACION DE LA ETICA CRISTIANA EN EL NUEVO CONTEXTO HISTORICO-SOCIAL DE ESPAÑA

La ética cristiana, tanto a nivel de vida como a nivel de reflexión, tiene que confrontarse con esa nueva situación. La «crisis moral» por la que ha atravesado la sociedad española ha repercutido de varios modos en los planteamientos teológico-morales. Entre todos esos modos hay uno que los engloba a todos: la necesidad de vivir y de formular el proyecto moral cristiano en una sociedad pluralista y democrática.

Al aceptar el contexto pluralista y democrático, la moral de los cristianos adquiere matices nuevos. En España ha adoptado tres rasgos prevalentes, que dan lugar a otras tantas orientaciones de la ética cristiana en el actual momento español.

Superación del «imperialismo moral»

Aceptar la existencia del pluralismo social supone, para la ética cristiana, vencer una tentación que le acecha permanentemente: la tentación del «imperialismo moral».

En épocas no remotas, el cristianismo español, se configuró como un proyecto histórico de «cristiandad». Según esta comprensión la realidad social carece de autonomía y, consiguientemente, está en función del proyecto cristiano. Este es un proyecto histórico concreto; tiene su propio relieve socio-histórico, identificándose con una política, una cultura, etc., concreta. La especificidad cristiana consiste en un modelo intramundano. Este proyecto histórico cristiano queda justificado por la confesionalidad cristiana. Surge así el nacional-catolicismo, uno de cuyos rasgos fundamentales es el momento social en la justificación trascendente de la existencia humana.

La tentación del nacional-catolicismo y de la cristiandad no ha desaparecido. Más aún, surgen formas de vivir y de pensar el cristianismo que pueden ser consideradas como «tendencias funcionalmente análogas al nacional-catolicismo». Una de ellas consiste en sustituir el monopolio confesional por el monopolio de la ética.

El monopolio ético es ejercido por el cristianismo cuando se atribuye la definición y el control de las justificaciones morales de la existencia humana; cuando pretende ser el «dosel ético» de la sociedad; cuando se constituye en la conciencia moral exclusiva de la vida social. Son variados los mecanismos mediante los cuales se lleva a cabo el monopolio ético. La iglesia suele utilizar los siguientes:

— Declararse a sí misma «guardiana» del orden moral, que previamente ha sacralizado y, consiguientemente, sometido a las instancias religiosas;

— constituirse a sí misma en «intérprete» auténtica y cualificada de los valores morales por razón de la referencia de éstos al bien del hombre, objeto imprescindible del magisterio eclesiástico.

Esta argumentación no respeta suficientemente la autonomía de lo humano, autonomía que llega hasta el horizonte de la racionalidad ética. Por otra parte, supone una sacralización excesiva y previa al advenimiento de lo cristiano. Además, no está alejada totalmente del afán de poder y de control político-social.

Existe una categoría ética que, al ser empleada por los cristianos, propende a ser portadora de cierto colonialismo o imperialismo moral. Me refiero al concepto de «ley natural». Los estudios históricos y sistemáticos sobre este concepto ponen de manifiesto la existencia de diversas tradiciones y tendencias. Existe una comprensión de la ley

natural que destaca: la racionalidad humana, el valor de la ética frente al poder, la tendencia universal de la familia humana, el ideal de justicia, etc. Pero también existe otra corriente que aglutina en la categoría de ley natural la comprensión sacral, reduccionista y cerrada de la realidad humana. Cuando los cristianos invocan la ley natural en este último sentido no suelen escapar a la tentación del monopolio ético dentro de la vida social, sobre todo en temas relacionados con la sexualidad, el matrimonio, etc.

Por el contrario, la Iglesia, que apela a la ética desde el servicio de la fe, ejerce una función profundamente moralizadora. Apoyando la laicidad de la vida social evangeliza los valores de la convivencia, del respeto, del pluralismo. Al mismo tiempo impide, para sí y para los restantes grupos sociales, caer en el monopolio ético de la existencia humana.

Colaboración en el rearme moral de la vida social

La aceptación del pluralismo ético llevará a los cristianos a una labor de colaboración con todos los individuos y grupos «de buena voluntad». La ética constituye el horizonte común y de diálogo entre creyentes y no creyentes. El Concilio Vaticano II puso de relieve la importancia de la ética como plataforma de encuentro y de cooperación:

«La fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad (2).»

La opción religiosa y la opción no religiosa de la ética no sólo no se oponen sino que convergen hacia una unidad superior. Aceptando la necesaria dialéctica entre ambas «podrán sentarse las bases de una civilización y de una historia que no tiene por qué ser formalmente religiosa o atea, sino que ha de ser sencillamente humana. Sobre esta base podrá pensarse en un diálogo y en una colaboración entre creyentes y no creyentes que quedarán abiertos a unas perspectivas más o menos amplias» (3). Este es el parecer y el ideal de muchos. Se piensa que «sólo la secularización de la moral social puede configurar

(2) *Gaudium et Spes*, núm. 16.

(3) GIRARDI, J.: *Diálogo, revolución y ateísmo* (Salamanca, 1971), 221.

un modelo de convivencia que sirva para todos, los creyentes y los no creyentes, y sólo desde esa plataforma podrá construirse una sociedad libre, es decir: plural y abierta» (4).

La ética supera las contradicciones de las opciones creyente y no creyente para encontrar la conciencia fundamental en una moral no ideológica, neutra, laica. Quizá sea una aspiración utópica, pero podemos encontrar una coincidencia de base los creyentes y los no creyentes. Esta postura presupone que la moral cristiana se sienta «limitada» intramundaneamente por la moral arreligiosa y pierde su carácter totalizador; pero presupone también que la moral de los no creyentes se sienta también «limitada» por la moral de los creyentes y pierde también su carácter totalizador. Al limitarse mutuamente, una y otra encontrarán caminos convergentes para expresar el dinamismo ético procedente de cosmovisiones dispares, pero tendentes hacia la única meta de la liberación humana.

Oportunidad para el planteamiento adecuado de la incidencia ética de los cristianos en la sociedad

La situación actual constituye una oportunidad para entender y realizar de forma más adecuada la presencia moral de los cristianos en la sociedad. Libre de la tentación del imperialismo moral, el cristianismo también conjura el peligro de retirarse al «ghetto» de la tranquilidad, de la autosuficiencia y de la conciencia de «reserva» moral. Por su propia urgencia la fe cristiana se siente impelida a ofrecer la peculiaridad de su proyecto.

La confrontación de la ética cristiana con la realidad social hace que aquélla se presente como una oferta dentro del juego democrático del pluralismo social. A niveles intramundanos, la ética cristiana ha de reconocer que no tiene la exclusiva competencia sobre el campo de la normativa ética ni es la única justificación de opciones morales válidas. En este sentido, los planteamientos y las formulaciones de la moral cristiana son intramundaneamente limitadas y parciales y con tal estructura han de ser dichas y aceptadas.

Esta actitud obligará a una crítica continua proveniente de la «limitación»; en algunas ocasiones se deberá pensar en dos «versiones»

(4) FERNANDEZ ORDÓÑEZ, F.: *La España necesaria* (Madrid, 1980), 232.

de los valores morales: una versión para el interior de la comunidad cristiana y otra versión para ser proclamada hacia el exterior del grupo creyente.

De este modo, la aceptación de la sociedad democrática y pluralista descubre una situación nueva en la que el compromiso moral de los cristianos encuentra una oportunidad para una formulación más exacta.

Esta nueva ubicación de la ética cristiana en la actual sociedad española fue señalada certeramente por Juan Pablo II en el primer mensaje dentro de su viaje apostólico a España (Barajas, 31 de octubre de 1982):

«En este contexto histórico-social es necesario que los católicos españoles sepáis recobrar el vigor pleno del espíritu, la valentía de una fe vivida, la lucidez evangélica iluminada por el amor profundo al hombre hermano. Para sacar de ahí fuerza renovada que os haga siempre infatigables creadores de diálogo y promotores de justicia, alentadores de cultura y elevación hermana y moral del pueblo. En un clima de respetuosa convivencia con las otras legítimas opciones, mientras exigís el justo respeto de las vuestras» (5).

(5) *Juan Pablo II en España*. Texto completo de todos los discursos (Madrid, 1982) 5.

Neoconservadurismo y moral: el abuso de la Ética por el sistema (*)

José María Mardones
del Instituto de Filosofía del CSIC. Madrid

Hay sociólogos como A. Touraine que, tras los últimos sucesos de la «revolución del Este», declaran terminado el siglo XX. Iniciamos una nueva época. Abrimos el siglo XXI.

En este nuevo horizonte, sin embargo, una relativamente vieja visión de la cultura, los valores y la moral parece predominante. Se trata del diagnóstico y propuestas neoconservadoras. Una visión de las contradicciones de nuestra sociedad que tienen su origen en la «*malaise*» de la cultura. Alrededor de esa matriz de significados y orientaciones que denominamos «cultura» se anudan los males que aquejan a nuestro tiempo. Superada esta enfermedad cultural mediante la recuperación de valores y actitudes morales que acompañaron siempre a la sociedad moderna, habremos sobrepasado «la crisis de la modernidad». Instauraremos las bases de una sociedad integrada bajo la suave brisa humanizadora del triunfante capitalismo democrático.

¿Cuál es esa visión neoconservadora de nuestro momento? ¿Y cuáles son sus propuestas morales?

1. LA SENSIBILIDAD NEOCONSERVADORA

Lo característico del neoconservadurismo es una visión de la sociedad moderna. Los neoconservadores se posicionan ante esta forma de organizarse la sociedad actual que tiene raíces de, al menos, doscientos años.

(*) NOTA DE LA REDACCION: Este artículo fue publicado en «Sal Terrae». Julio-agosto 1990. Se cuenta con la autorización del autor.

Ven esta sociedad moderna o burguesa atravesada por un afán de libertad y autonomía. Se trata de ser uno mismo. Y serlo desde una postura erecta que alza la cabeza sobre cualquier imposición de tradición, costumbre o poder. Hay que ser mayor de edad y, para ello, sacudir todas las dependencias. La modernidad, impulsada por este viento de libertad, recorrió los caminos de la producción, la política y la cultura. Proporcionó hombres emprendedores que querían dejar la impronta de su capacidad sobre la naturaleza y la sociedad. Se forjó así la raza de empresarios capaces de buscar tenaz y sistemáticamente el máximo rendimiento con el mínimo coste. Un modo de organizar la producción de bienes, la economía, que no quería ninguna traba a su fiebre emprendedora y libre. El «laissez-faire» fue la culminación de esta tendencia de libertad económica y de ímpetu empresarial. En la política se forjó un modo de organizarse dependiente de los participantes. La democracia hacía su aparición.

Por el lado de la cultura, la búsqueda de libertad condujo a la autonomización creciente del arte y del artista. La creación cultural tampoco conocía límites. El objetivo máximo era la autoexpresión y autorrealización propias. Todo lo que la fantasía concebía podía ser expresado. Un arrebatado furor iconoclasta con los valores dominantes parecía recorrer la libertad en la cultura. Era la apoteosis de una creatividad sin ligaduras que hacía de la originalidad su mito y del escándalo su patrón.

¿Cómo se pudo mantener esta doble corriente de libertad con orientaciones tan opuestas? Todo funcionó —dirán los neoconservadores tan representativos como I. Kristol, D. Bell y P. Berger— mientras la ética puritana de raíz cristiano-calvinista pudo controlar las bridas del caballo cultural modernista. Pero éste se desbocaba por momentos. Llegamos así a los años sesenta con una contracultura totalmente salida de todo posible cauce. Pero esta búsqueda de novedad, de transgresión de límites y tabúes, en marcha hacia la libertad plena, se iba agotando. En vez de conducir al horizonte sin restricciones, amaneció fatigada en un valle estrecho y angosto, cada vez con menos fuerzas para nada nuevo ni creativo.

Lo verdaderamente interesante de esta visión de la sociedad moderna es la contradicción fundamental que la atraviesa: el choque entre las dos dinámicas de la libertad moderna, la económica y la cultural.

Como nos habremos dado cuenta, la economía moderna impulsa un empeño racional y sistemático por producir cada vez más, mejor y a menor costo. La eficiencia, la productividad y la búsqueda de las

condiciones mejores para conseguir tal objetivo están en su punto de mira. Es una tendencia funcional, instrumental y estratégica. Necesita hombres emprendedores, racionales, disciplinados para perseguir perseverantemente una planificación adecuada, una gestión eficaz y una rentabilidad elevada.

Por su parte, la modernidad cultural mira hacia la expresión de sí mismo, la realización propia, la originalidad. Pone en el centro al individuo, la subjetividad y su realización. En el límite, conduce al ensimismamiento, al narcisismo y a la búsqueda del hedonismo como justificación de la vida.

Dos dinámicas contrapuestas que estaban llamadas a chocar frontalmente. Lo grave de este proceso divergente es que una, la lógica cultural, no sólo marcha en dirección opuesta a la económica, sino que mina los valores con los que funciona la economía. A la larga, es una amenaza peligrosísima, porque socava los fundamentos sobre los que se alza la producción técnico-científica de nuestra sociedad. Le quita los valores y actitudes morales sobre los que se ha cimentado durante estos dos siglos el sistema capitalista.

Ya vemos dónde está centrada la preocupación neoconservadora: en la liquidación de la ética puritana; en la eliminación o desaparición de los valores que sustentan la economía capitalista. El enemigo declarado de esta posibilidad es el modernismo cultural y todos aquellos movimientos y agentes que lo defiendan, animen y extiendan.

Antes de seguir, digamos que estamos ante un problema sociocultural hondo. Se trata de un diagnóstico de la modernidad, es decir, de nuestra atmósfera cultural y social. Desde aquí nos orientamos en una dirección u otra. Aquí está el interés de los neoconservadores: plantean problemas de gran calado. Sus visiones y soluciones son hoy las predominantes en Occidente, en su política y cultura. Incluso podemos sospechar que dominan en el mundo religioso. Por esta razón merecen interés y atención. Nos indican por dónde se mueve la tendencia socio-cultural predominante en nuestro momento y qué seguirá, previsiblemente, dominando en el próximo futuro.

2. LA «VERDAD» DEL DIAGNOSTICO NEOCONSERVADOR

He tratado de caracterizar el núcleo del diagnóstico neoconservador. La preocupación por la pérdida de valores, por la moral puritana,

sería lo fundamental. Nos hallamos, por tanto, ante una crisis cultural, mejor dicho, *moral* o, todavía con más precisión, *espiritual*. Y a pesar del triunfo actual del capitalismo democrático, aquí está su debilidad. Los neoconservadores son intelectuales serios, rigurosos. Lejos de cantar victoria, avisan de los agujeros que pueden erosionar al sistema. Es una atención sobria en servicio de un mayor fortalecimiento de un modo de configurar la sociedad moderna. Pues bien, el diagnóstico neoconservador se ha difundido más allá de la academia intelectual. Hay un convencimiento extendido acerca de «la verdad» neoconservadora. Es la sensibilidad neoconservadora.

Desencanto moral

La sensibilidad neoconservadora es una generalización de esta visión intelectual neoconservadora. Pone también su preocupación en la *crisis moral de nuestro tiempo*, apunta hacia la desorientación normativa que padecen muchos de nuestros contemporáneos. Parece como si asistiéramos a una pérdida de rumbo moral. Tras las esperanzas excesivas de la «nueva izquierda» y —como diríamos desde España— de las enormes expectativas utópicas de la transición democrática, el desencanto moral se ha clavado en la yugular ética. Nada es digno de ser defendido con pasión. Los aires postmodernos expanden un relativismo que se agarra al situacionismo trivial del «depende». Todo depende de los contextos, de las circunstancias, de los momentos y, claro está, del humor y los humores del instante. Las palabras que tratan de mantener unos valores que suenen fuerte y se oigan en todas partes (universales) se tornan huidizas y quedas. No tienen resonancia ni alcance. Sólo el pragmatismo del poder que utilice el «depende» de una forma más férrea parece lo único fuerte y seguro.

Vacío en la plaza pública

La consecuencia es que no sólo los individuos andan con valores de corto alcance y duración, sino, sobre todo, los individuos en cuanto interrelacionados en un proyecto social común. La ética cívica decae.

Los valores que orientan la colectividad de los ciudadanos se vuelven más opacos y confusos. Las necesidades comunes objetivas se

defienden desde los intereses de los grupos que los quieren capitalizar, más que desde la movilización en pro de valores universales favorecedores de todos, especialmente de los peor situados en la recta de salida social. La plaza pública se vacía (J. R. Neuhaus). El pragmatismo del poder o de los intereses corporativistas sientan sus reales sobre cualquier regeneracionismo moral.

Esteticismo ético

El sustitutivo de los valores universales y fuertes es el esteticismo ético. La entronización de las modas, las marcas, «lo que se lleva», como elemento orientador de nuestros contemporáneos. Una suerte de ética de lo efímero impuesta por la publicidad y el consumismo reinante que norma la vida de multitudes. El norte orientador del consumismo en sus facetas cambiantes y con los trinos de la felicidad en migajas pagada a plazos. Una suerte de narcisismo dirigido; un individualismo que tiene como centro la propia satisfacción, aunque se replica clónicamente en la masa.

Vacío espiritual

La sensibilidad neoconservadora terminará siendo un hedonismo consumista como legitimación de la vida de la mayoría de nuestros contemporáneos. Una generalización atractiva de la tesis de D. Bell. El valor predominante y orientador es el placer que proporciona la posesión/consumo. Así se justifica el sistema frente a sus miembros, y éstos ante sí mismos. Pero cuando falla, o la sensibilidad se afina y pide algo más, no encuentra nada consistente. En el fondo está el vacío. La carencia de orientación moral denuncia, a juicio neoconservador, otra más grave: el vacío espiritual. No hay nada que produzca fascinación, respeto sumo, sustracción de lo cotidiano y profano. No hay experiencia de lo sagrado. Los límites, por tanto, de lo prohibido y lo permitido se desvanecen.

La mirada de la sensibilidad neoconservadora detecta muchos síntomas que avalan la tesis de la crisis moral de nuestro tiempo. El predominio de un relativismo moral que se mueve al son de las modas suavemente hedonistas, les confirma sus temores. Lo que se ha dado en llamar «postmodernidad» sería la expresión justa de lo que los neoconservadores temen y aborrecen más.

¿Cómo se puede luchar contra esta infección de debilidad moral, desfallecimiento normativo y flaccidez valorativa?

Esta es la cuestión que se plantean los neoconservadores intelectuales y de la calle. Veamos por dónde van sus propuestas. Asistiremos a la reacción de la moral neoconservadora, neopuritana y afianzadora —dirán— del capitalismo democrático y de su trasfondo religioso judeo-cristiano (M. Novak).

3. El abuso político de la ética

Los neoconservadores proponen la reconstrucción de un espacio moral donde puedan crecer y desarrollarse aquellas actitudes, valores y virtudes que permitan la existencia de hombres y mujeres con una orientación que dé solidez al sistema.

¿Qué necesita, por tanto, el sistema desde un punto de vista moral?

3.1. EL SISTEMA NECESITA DE LA «ÉTICA PURITANA»

La preocupación neoconservadora es atajar la contradicción que brota de la cultura: ese afán de probarlo todo sin respetar barreras y que parece moverse sólo a la señal del propio provecho y placer. No es esta ética la que producirá personas trabajadoras, disciplinadas y amantes del orden. Al contrario, tendremos individuos nada productivos y bastante hedonistas, justo lo contrario de lo que pide el sistema. Hay, por tanto, que detener esta enfermedad hedonista y recuperar la «ética de la productividad», el orden y la disciplina. Los pensadores neoconservadores son conscientes de que en el trasfondo del funcionamiento económico capitalista —como ya vio A. Smith— late una serie de valores sin los cuales el sistema no funciona. Hay una lealtad a las normas del sistema, cumplimiento de pactos, además de las actitudes señaladas, sin las que es impensable que pueda funcionar la sociedad del capitalismo democrático. Incluso, como acentúa D. Bell, se requiere capacidad de sacrificio por los otros, solidaridad para poder mantener una comunidad democrática.

Pero ¿no ha minado el mismo sistema del capitalismo del consumo de masas dichas virtudes?, ¿no ha favorecido el hedonismo, las

miras alicortas hacia el propio gusto y satisfacción, la publicidad y fiebre consumistas?

D. Bell parece aceptarlo por momentos. Pero no sigue esta lógica, sino que mira fuera del sistema económico, hacia el modernismo cultural, la sensibilidad descreída de «izquierdas» y la nueva «clase» del conocimiento, como los causantes de tanta desorientación, narcisismo e incapacidad para el sacrificio.

Están, por tanto, claros los enemigos a batir. Pero los neoconservadores hacen algo más que defenderse y atacar a los enemigos. Proponen una recuperación de esa ética que ayudó y sirvió al sistema. El problema será cómo hacerlo sin caer en un verbalismo vacío ni en puros deseos arcaizantes.

3.2. HAY QUE FORTALECER LAS «ESTRUCTURAS INTERMEDIAS»

La solución neoconservadora camina por el desarrollo de instituciones que puedan ayudar a recuperar los valores de la ética puritana: orden, disciplina, trabajo, capacidad de sacrificio... Para ello —dirán P. Berger y J. R. Neuhaus— no hay otra salida que la vuelta atrás moral cultural. Es decir, hay que recuperar los valores de los tiempos anteriores propios del capitalismo. Pero sin anacronismos. Hay que reforzar las *instituciones intermedias compensadoras*. Es decir, aquellas instituciones que siempre —antes y ahora— han asegurado en toda la sociedad la integración del individuo. Estas son las estructuras intermedias de la familia, la religión, el vecindario y las asociaciones de libre formación. Aquí encuentra valor la persona y se impulsa a los individuos a comportamientos solidarios. A través de la participación en estas estructuras, los individuos obtienen compensación frente a la racionalidad calculadora del mercado y la superficial exploración de un presentismo hedonista. Son, pues, instituciones equilibradoras en una sociedad que inevitablemente presenta contradicciones, disfuncionalidades y abusos.

Démonos cuenta de la estrategia neoconservadora: se vuelve hacia la familia y la religión, buscando el ámbito donde el individuo pueda compensar las contradicciones del sistema y ser educado en las «viejas» virtudes de siempre que precisa el sistema. ¿Una estrategia poco inteligente y llamada a ser rechazada por los hechos?

Quizá. Pero tengamos en cuenta que ha funcionado largamente

en la sociedad burguesa y que hoy —como S. Martin Lipset nos recuerda— no han desaparecido las condiciones para revitalizar una ética del trabajo. Mirando el mundo desde Norteamérica, Japón y Europa, nos recordará este autor que el debilitamiento de tal ética no es alarmante. Se mantiene e incluso —ante la situación económica y de empleo actual— se refuerza. No parece que esta estrategia deje de dar resultado en amplios sectores de la población.

3.3. EL SUBSUELO DE LA ETICA PURITANA: LA RELIGION

Los neoconservadores no apelan sólo a las instituciones intermedias. Saben que sin un subsuelo religioso la planta de la ética productiva y sacrificada se seca. Hay un consenso generalizado en el diagnóstico neoconservador acerca de la necesidad de la religión para recuperar la ética. Sin religión (judeo-cristiana) no hay garantías de mantener a la larga el espíritu de trabajo, renuncia, orden, etc. Los neoconservadores no creen que haya manipulación de ingeniería social capaz de sustituir a la religión. Por esta razón, apelan a una recuperación de la religión como modo de sostener vivo y firme el sistema. Un modo de llegar a la necesidad de la religión que no deja de levantar la sospecha de la utilización. Es una revitalización de la religión al servicio del sistema. Se la quiere como acuífero para que las virtudes necesarias al sistema no decaigan y mueran. Se busca la religión —aunque no negarán los servicios «existenciales» que presta— como generador social de actitudes: como propulsor de instituciones (parroquias, escuelas, catequesis, comunidades...) donde los individuos aprenden las virtudes adecuadas al sistema, a la vez que tienen un paraguas protector contra sus inclemencias.

Y no olvidemos que la preocupación por la crisis moral de nuestro tiempo se presenta, más al fondo, como preocupación por la *crisis moral del sistema*. Son las contradicciones de la lógica y los valores de la modernidad —tal como los neoconservadores los ven incidir negativamente sobre el sistema democrático capitalista— las que tratan de atajar. Es, por tanto, una manipulación política (o sistémica) de la ética. No es la ética, los valores por sí mismos, por su atractivo o fuerza humanizadora, sino en cuanto sirven al sistema, que así parece adornado de todas las virtudes de racionalidad y humanismo. La ética es una criada que no tiene que dudar en mancharse las manos en bien del sistema. La ética —creemos— nunca ha perdido su dignidad por

mancharse las manos, sino por ser abusivamente utilizada para limpiar los servicios de sus clientes.

4. EL ABUSO RELIGIOSO NEOCONSERVADOR

La ética neoconservadora es una ética del sistema capitalista democrático. Y es una ética que se presenta, en último término, como *religiosa*. Tiene raíces en la tradición bíblica. Se ofrece así una afinidad cristiano-capitalista que, al menos, debe ser mirada con ojos críticos. Las manipulaciones han sido frecuentemente el verdadero contenido que se ocultaba tras tales afinidades.

Pero todavía peor es que, más o menos inconscientemente, se solicite de la religión cristiana entrar en el juego de esta proximidad y aún relaciones de familiaridad y vínculos de sangre con el sistema. Se usa la religión para justificar, más o menos directamente, al sistema. Nos tememos que éste es hoy uno de los peligros socio-culturales de nuestro momento. Subido en la cresta de la ola del triunfo inapelable, el sistema, además de presentarse sin alternativa, se presenta racional, humanizador y religioso. Por supuesto, en principio no hay que descalificar ningún sistema; pero tampoco legitimarlo sin más. Quizá un buen servicio actual de la religión cristiana sería agudizar su sensibilidad y ojo crítico ante las bondades del sistema capitalista democrático. Aceptar, sí, sus logros, capacidades y posibilidades; pero no bajar la guardia ante sus contradicciones y deshumanizaciones. En esta línea ofrecemos las siguientes sugerencias de un posible compromiso cristiano neoconservador peligroso.

A) *La llamada a la claridad y seguridad que termina en autoritarismo*

La sensibilidad neoconservadora —como hemos visto— convive mal con la falta de orientación moral. La queja ante el relativismo y trivialización ética avanza hacia la necesidad de orientaciones claras, de principios que no confundan y de opciones serias. Se produce así una tendencia hacia la recuperación de la tradición y los autores «seguros», a la vez que el recelo, cuando no rechazo, de esa «nueva clase» de teólogos, moralistas, etc., diletantes del equivoco, la inseguridad y la desorientación.

Es decir, el peligro de la contaminación neoconservadora es que

su honesta preocupación por la orientación y la claridad degeneren en actitudes de vigilancia, ataque al «enemigo» y autoritarismo.

B) *La religión cristiana, garante de las virtudes públicas del sistema*

El peligro neoconservador puede introducirse también por su propósito principal: garantizar la salud moral del sistema. Los creyentes, y aun gran parte de la institución eclesial, pueden caer en tomarse muy a pecho la afinidad cristiano-capitalista. Sucede entonces que asistimos a un reforzamiento eclesial de, sobre todo, aquellas virtudes sociales y morales que necesita el sistema. El ataque al hedonismo, la incapacidad para el sacrificio, etc., formarán el telón de fondo de propuestas positivas de insistir y socializar a los creyentes en las virtudes de la ética puritana. Se enfatizan las cuestiones del sexo, propiedad, trabajo, tradición y, mucho menos, las de la igualdad, justicia, corrupción social, política y económica a nivel personal e institucional. Es un cristianismo afín al capitalismo. Actúa como garante de las virtudes públicas del mismo.

C) *Los énfasis neoconservadores*

Además de la preocupación por la claridad, el orden y la seguridad doctrinal, la sensibilidad neoconservadora apunta al afianzamiento de la identidad. Basta ya de actitudes defensivas frente a los pretendidos progresismos. Es hora de declarar la propia posición. Estar orgullosos de ser lo que se es. Traducido al mundo religioso, indica una recuperación de la propia identidad de creyentes.

Paralela a este énfasis en la identidad, corre la recuperación de la sana tradición y la llamada a afianzar la propia comunidad. Suena en el trasfondo una llamada a la defensa de la institución, frente a sus críticos y enemigos, que puede impulsar a sustituir la actitud de diálogo con la cultura moderna por la oferta de nuestras soluciones.

D) *La religión del capitalismo democrático*

El último paso que se puede prever —incoado en los anteriores— es que la sensibilidad neoconservadora se adueñe de la religión cristia-

na y se presente como su auténtica interpretación, no sólo socio-política, sino como tal. Entonces asistiríamos a una verdadera colonización neoconservadora de la religión. Es difícil de prever este paso generalizado en la Iglesia. Pero sí se podría dar en grupos y tendencias importantes. Se aceptaría el cristianismo como «espíritu» del capitalismo democrático, funcionando como su «alma» cultural, su fuerza de coherencia y humanización última. Pueden amanecer propuestas de evangelización y recuperación, incluso de lo más auténtico del sistema, despojado de sus inevitables adherencias negativas, históricas, etc.

Y al revés, el sistema buscará cobijo bajo el palio sagrado de la religión. La relevancia sociopolítica de la religión se conseguirá al precio de legitimar el sistema.

Propuestas intelectuales como las del católico norteamericano M. Novack me parecen marchar por este camino. Pero Novack, sin duda, teoriza algo que no está únicamente en su cabeza y en su corazón.

CONCLUSION

Hemos analizado brevemente un aspecto de una de las tendencias socio-culturales llamadas a tener, de hecho y más allá de las modas, más fuerza en el hoy y próximo futuro.

El tema de la moral es particularmente querido al neoconservador. Constituye su preocupación, porque ve en la *crisis moral* de nuestra época el indicador de su *crisis espiritual*.

Pero sus propuestas de revitalización de la religión no dejan de despertar las sospechas de manipulación. Se quiere una ética y una religión al servicio de la salud y funcionamiento del sistema.

Las propuestas y diagnósticos neoconservadores arrastran consigo muchas cuestiones graves y difíciles de nuestro tiempo. La cultura y sociedad modernas ofrecen muchos síntomas de enfermedad que apuntan bien los neoconservadores. Pero su propuesta adolece de un sesgo: no cuestionan en ningún momento la modernidad capitalista. Ni el sistema económico capitalista ni la burocracia de la administración pública —su lógica y valores— son puestos en entredicho. Buscan el chivo expiatorio en la cultura modernista y en los intelectuales de «izquierdas». Un reduccionismo excesivo.

La peligrosidad para el cristianismo es hasta qué punto le contamina y el poder del triunfador de la época arrastra a buena parte de grupos y corrientes hacia sus planteamientos y sensibilidad. Nos tememos que tal contaminación existe y que puede incluso reforzarse. La atención a los síntomas que indicábamos puede servir para detectar esta penetración. A todos los seguidores de Cristo nos interesa que las necesarias *mediaciones* socio-culturales y económicas sean lo más adecuadas posibles para traducir la buena noticia del Reino. Esta debe ser nuestra preocupación. Por eso nos interesa el fenómeno neo-conservador.

Por una ética compasiva (*)

Reyes Mate

Entre los intelectuales domina el convencimiento de un divorcio entre ética y política. Es la herencia de la Ilustración que, al abandonar toda referencia a un soporte objetivo y comunitario de la ética, ha ubicado a éste en el reino de los fines y a la política en el purgatorio de la razón instrumental. El autor se plantea una reconciliación de la doble herencia ilustrada, la subjetiva y la solidaria, en una ética de la compasión que devuelva a la ética su dimensión política y a ésta, la dignidad ética.

1. LA POLEMICA ENTRE INTELLECTUALES Y POLITICOS

La reciente polémica provocada por el diario *El País* sobre intelectuales y políticos ha servido para clarificar una posición de viejas raíces. Según los intelectuales, que son los que mayoritariamente han intervenido, hay una escisión entre la ética y la política. El ético (que se identifica en este contexto con el intelectual) se colocará del lado de la crítica incondicional, atento a las exigencias de la subjetividad, sin más sujeción que el dictado de su conciencia. Desde ese punto de vista, el lugar del político es más bien incómodo: está obligado a las demandas de la colectividad, atento a la consecuencia de sus actos, predispuesto a sacrificarse, él y a los suyos, al Moloch de la historia o de «la razón de Estado».

Esta postura, que yo he calificado de típicamente antifranquista, no es exclusiva del intelectual español. Es típicamente antifranquista porque durante el franquismo no había duda, entre los «resistentes», que la política era el mal absoluto y la sociedad, el bien. La única postura ética coherente era la negación del sistema, de su política y del Estado que de ello había nacido. Ahora bien, la polémica de marras ha puesto de manifiesto que personas de izquierdas, nada sospechosas de apatía política, como el sociólogo Alain Touraine o el director del *Nouvel Observateur*, Jean Daniel, mantienen las mismas posiciones

(*) NOTA DE LA REDACCION: Este artículo fue publicado en «Razón y Fe». Septiembre-octubre, núms. 1.079-1.080, 1980. Se tiene permiso del autor.

que en España tan ejemplar e inteligentemente han sido defendidas por el profesor Aranguren.

Bien miradas las cosas no es difícil reconocer en ese planteamiento una tradición que viene de Max Weber. El sociólogo alemán distinguía, como bien se sabe, entre ética de la responsabilidad, propia del político, caracterizada por una atención, a la hora de tomar decisiones, a las consecuencias colectivas de tales decisiones, y una ética de la convicción, que sólo se atiene a los principios, es decir, a ser consecuente. Son como dos éticas de clases distintas: la una, de primera división; la otra, de segunda. Los intelectuales podrían disfrutar del reino de los fines, mientras que los políticos estarían condenados al purgatorio de las mundanas componendas. Javier Muguerza duda que la ética de la responsabilidad merezca el nombre de ética. Ahora bien, este juicio hundiría todavía más a los políticos, que no tendrían ni ética de segunda clase a la que echar mano.

2. EL FRACASO DE LA MODERNIDAD

La historia explica en buena parte este divorcio entre éticos (intelectuales) y políticos. Uno de los principios de la modernidad consiste en afirmar que la razón se encuentra consigo misma, esto es, «vuelve a casa» (Hegel) cuando consigue deshacerse de todas las tutelas y pasa a depender de sí misma con Descartes. Se dice entonces que la verdad es libertad, esto es, independencia respecto a toda suerte de coacción, llámese Dios, teología, espíritu maligno o naturaleza.

De ahí a pensar que la razón del sujeto es la razón universal, no hay más que un paso. La modernidad ofrece sobrados ejemplos de estos intentos. Uno es el utilitarismo que pone en la atracción hacia el placer y la aversión del dolor la razón universal de la nueva ética. Pero como pronto vio J. S. Mill (contra Bentham) la noción de felicidad humana no conduce a ningún puerto porque hay tantas formas de placer que el recurso al mismo no me dirá qué hacer, si nadar o beber. Sidgwick saca las consecuencias: nuestras creencias básicas son heterogéneas y sólo son inargumentadas. Se abre paso el emotivismo del siglo XX.

Por el segundo camino transita Kant, tratanto de fundamentar en la naturaleza de la razón práctica la autoridad de la invocación de normas morales. El agente moral está lógicamente obligado por las

normas de la moral en virtud de su racionalidad. Ahora bien, el ejemplo de los filósofos analíticos, empeñados en resucitar el proyecto kantiano de demostrar que la autoridad y la objetividad de las normas morales son la autoridad y la objetividad que corresponden al ejercicio de la razón, ilustra, según McIntyre, el fracaso de este segundo proyecto. Según éstos, cada agente moral tiene que reconocer cierta medida de libertad y bienestar como prerequisites para el ejercicio de la actividad racional. Por consiguiente, cada agente racional debe desear poseer tales condiciones, si es que desea elegir algo. Ahora bien, quien mantenga que esos prerequisites para el ejercicio de su actividad racional son bienes necesarios, está obligado a mantener también que tiene derechos sobre esos bienes.

Pero no es lo mismo necesitar algo que poseerlo, comenta McIntyre. Por otra parte, si yo planteo mi derecho a poseer libertad y bienestar, porque sin ellos no podría ejercer de ser racional, tengo que reconocer el mismo derecho a cuantos estén sometidos a las mismas necesidades. Ahora bien, la diferencia entre condiciones de posibilidad y posesión de las mismas es algo que escapa a la voluntad de los individuos. No hay posesión de derechos más que cuando se dan determinadas circunstancias históricas, con lo que es difícil mantener que tales derechos sean rasgos universales de la condición humana.

No me interesa ahora discutir si Kant se agota en la interpretación analítica, pero sí fijarme en la conclusión que saca McIntyre: los intentos de la Ilustración por fundar la universalidad de la moral sea sobre la razón (Kant), la pasión (Hume) o la decisión (Kierkegaard) lo que demuestran es el fracaso del proyecto. La pretensión de universalidad no puede tener fundamentos tan dispares. Todo es, como quería Nietzsche, arbitrariedad: «reemplacemos la razón y convirtámonos a nosotros mismos en sujetos morales autónomos por mediación de algún acto de voluntad gigantesco y heroico».

3. LA BUSQUEDA DE UN SUSTITUTO «LAICO» DEL FUNDAMENTO

Este planteamiento de la moral en la subjetividad tiene resultados trágicos para la política. Tiene, por un lado, que ser fiel a los principios éticos derivados de la subjetividad; pero, por otro lado, no puede desentenderse de las exigencias de la *polis*. Modelos puros, como la propuesta rousseauiana de la *volonté générale* o la elaboración teórica

de una democracia directa, sólo pueden ser operativas si se «desvirtúan» con la fórmula de la democracia delegada. Para el intelectual moderno, convertido ya en mero observador crítico de la realidad, este destino de la política sólo merece el calificativo, un tanto despreciativo, de *Zweckrationalität*: la racionalidad política es un negocio cuyas metas no van más allá de lo que alcanzan los medios de que dispone. Entre esa racionalidad y la suya propia hay un abismo, el mismo que separa las ideas reguladoras, los ideales éticos o las utopías de la triste realidad. Este explicaría el escepticismo político del intelectual, quien, a la vista de lo que pasa, levanta la bandera crítica como última reserva de una racionalidad que él solo tutela.

Como se puede ver la incapacidad del moderno principio de la subjetividad en hacerse universal, es decir, el fracaso de la modernidad en dar con una fundamentación racional de la moral afecta directamente al carácter moral de la política. De ahí que un crítico tan perspicaz del fracaso de la modernidad como McIntyre se plantee la superación del fracaso ilustrado... volviendo a Aristóteles, bestia negra de la Ilustración, y caso eminente de una fundamentación política de la moral. Según este autor en Aristóteles se da una estructura de la ética que al perderse en la Ilustración origina los males que comentamos. ¿En qué consiste? En tres momentos: a) una naturaleza humana tal como es; b) una naturaleza humana tal y como podría ser si realizase su *telos* o finalidad; c) las normas de la ética cuyo papel es pasar la naturaleza tal como es a la naturaleza dispuesta a realizar su *telos*. La modernidad proclama la defunción del *telos*. Pero a lo que no renuncia es a las normas heredadas. Su problema es entonces buscar un sustituto «laico» al *telos* difunto. Pero no hay manera de saber qué debemos hacer si antes no nos aclaramos sobre el tipo de hombre que queremos ser. Esa pregunta típicamente aristotélica remite a un fundamento de la moral fuera del sujeto, esto es, que atiende a los bienes internos de las prácticas, al *telos* de la vida humana y a la comunidad.

4. EL CASO DE UNA CRITICA ILUSTRADA DE LA ILUSTRACION

Por mi parte no creo que se pueda dar ese salto tan precipitadamente. El tufillo neoconservador que tiene todo este neoaristotelismo pone en entredicho la conquista más importante de la modernidad: el principio de la subjetividad.



Tiene, sin embargo, razón McIntyre cuando denuncia la falta de substancia y objetividad de la moral ilustrada. Por eso me parece capital pararse en un crítico de la modernidad, pero desde la misma modernidad: Hegel. Hegel no renuncia ni al «selbständiges Denken» (al pensamiento autónomo) ni al principio de la subjetividad (que también llama principio de la conciencia, reconociendo la raíz religiosa de esa conquista).

No renuncia, pues, a la modernidad, pero coloca como punto de partida de su ética «la totalidad ética», un concepto que se sustenta en el modelo de la *polis* griega y en el del cristianismo primitivo. El principio de la eticidad es el «pueblo», es decir, una comunidad viviente que abarca a la sociedad y al Estado.

En sus escritos frankfurtianos Hegel precisa su concepto de eticidad en polémica con Kant. En Kant reconoce Hegel una conquista histórica al subrayar éste la absoluta autonomía del hombre que encuentra su máxima expresión en la razón práctica. Pero esa autonomía es engañosa porque queda sometida al imperativo categórico. Llega a decir que no ve diferencia entre los súbditos de los Schamanes y los modernos sometidos al imperativo categórico; ambos son esclavos. La única diferencia es que aquéllos están sometidos a una fuerza externa y éstos a una interna. Hay, pues, que resolver la distancia entre el individuo y la norma.

La nueva moral tiene que ser unificación o reconciliación de lo separado. Eso lo expone en el escrito «El espíritu del cristianismo y su destino». En el fragmento tercero, titulado «Ley y Castigo», expone Hegel la recomposición de la totalidad ética rota por el criminal. En el castigo sobre el criminal se proyecta una positividad que se convierte en piedra angular de una explicación de la subjetividad que supe la positividad kantiana.

El punto de partida es el reconocimiento de una sociedad ética («sittlich»), es decir, una sociedad en la que cada individuo satisface todas sus necesidades sin dañar a los demás. El criminal rompe la convivencia, las relaciones éticas, atentando contra la vida de otro. La sociedad reacciona imponiéndole un castigo, es decir, haciéndole sufrir hasta el punto de que reconozca en la vida destruida su propia negación. En esta causalidad del destino de su acción, el criminal toma conciencia de que ha roto la totalidad ética al experimentar que ha quedado seccionado de la misma. La totalidad escindida sólo puede recomponerse cuando el criminal anhele la otra vida como una vida de la que ya depende la suya.

El criminal rompe la amistad y experimenta, en las consecuencias no queridas de su acto, que la represión de la vida ajena es un atentado consigo mismo. La causalidad del destino —se habla de «destino» porque la vida suprimida hace valer unos poderes reales— sólo puede ser neutralizada y la relación ética restaurada, si los contendientes reconocen: a) que su actual enfrentamiento es el resultado de una ruptura (la del contexto común de sus vidas), y b) hacen la experiencia de que el fundamento común de su existencia sólo se recompone en la relación dialéctica del reconocimiento, del conocerse en el otro. Habermas saca la conclusión de que la dialéctica de la vida ética no es un camino de rosas (una «intersubjetividad sin coacciones»), sino la lucha contra unas relaciones rotas en busca de su restañamiento. La dialéctica de la vida ética es la historia de su represión y restablecimiento. Por eso habla el joven Hegel de la causalidad del destino.

Lo importante de este planteamiento es mostrar que el proceso de reconciliación escapa al principio de la subjetividad. El criminal rompe la totalidad, es decir, la simetría entre él y la víctima. La reconciliación es un acto intersubjetivo, pues depende del restablecimiento de las relaciones simétricas en el seno de la comunidad. La positividad consiste en la absolutización de un ser condicionado que se erige en incondicionado (al disponer de la vida de otro). La superación de la positividad no es un acto de arrepentimiento como si el sujeto reconociera que ha superado los límites de su subjetividad, sino de intersubjetividad: depende del otro, de anhelar la vida del otro como principio de su propia vida.

Habermas reconoce que si Hegel hubiera seguido en esa línea habría dado a luz la teoría más consecuente de la modernidad: la teoría de la Acción Comunicativa, que sitúa el fundamento de la ética y de la verdad en el diálogo sin restricciones de sujetos competentes, en la comunidad de comunicación.

Pero Hegel abandona esa línea porque le fallan los modelos que le sustentan: el del cristianismo primitivo y el de la *polis* griega. Fijémosnos en este segundo. Su «totalidad ética» no tiene en cuenta, reconoce, algo que la pone radicalmente en cuestión pero que es, al mismo tiempo, un dato fundamental de la Modernidad: la existencia de una esfera intermedia entre el individuo y el Estado, que es la *sociedad civil*. Sus intereses no son universales, como los del Estado, sino egoístas. Pero existen. Todos sus esfuerzos irán encaminados a buscar una mediación entre ambos. Al final acabará reconociendo a la sociedad

civil una racionalidad y una eticidad, pero limitada, sometida y dependiente de la del Estado. No ve otra forma de hacer frente a la tendencia egoísta de la sociedad civil, que puede acabar con los intereses generales del Estado.

No sería correcto ver en ese planteamiento una manía estatalista de Hegel. Late en él, más bien, como en todos los filósofos políticos ilustrados, el convencimiento de que sólo así se garantiza la paz y la razón. Decía Hobbes: «Fuera del Estado es el dominio de las pasiones, de la guerra, del miedo, de la pobreza, de la incuria, del aislamiento, de la barbarie, de la ignorancia, de la bestialidad. En el Estado se da el dominio de la razón, de la paz, de la seguridad, de la riqueza, de la decencia, de la sociabilidad, de la agudeza, de la ciencia, de la benevolencia». Con el primado del Estado sobre el individuo o de lo general sobre lo particular no se pretende, como bien señala Cassirer, la absolutización del Estado, sino que lo que ahí late es la convicción de que el mejor modelo de convivencia adaptado al hombre en cuanto ser racional, culmina en el Estado. El punto álgido de este planteamiento sería Rousseau, quien concilia obediencia y libertad, total alineación con total apropiación.

Cabe argüir en cualquier caso que por mucha razón que tuviera Hegel en desconfiar de la querencia individualista del individuo y de la sociedad civil —que es, en alemán, también «sociedad burguesa»— eso no justifica la identificación más o menos larvada de eticidad con Estado.

5. POR UNA ETICA COMPASIVA

Podemos observar que, entre quienes no quieren abandonar la herencia de la Modernidad (por la post modernidad), se plantea como tarea urgente la reconciliación de las dos herencias éticas modernas: la de la subjetividad kantiana y la de la eticidad hegeliana. El resultado más espectacular es la Teoría de la Acción Comunicativa de Jurgen Habermas. La verdad y la ética serían obra de una subjetividad atenta al otro sujeto, es decir, obra de una intersubjetividad: principio de verdad y moral sería el consenso logrado por sujetos competentes mediante un diálogo libre de coerciones.

A este planteamiento se le han hecho dos grandes objeciones: ¿qué pasa con los que no tienen voz?, ¿qué pasa cuando se decide una

barbaridad? Ante estas y otras dificultades Javier Muguerza propone elevar a categoría el principio del disenso. El sujeto moral se constituye a sí mismo en un acto de suprema libertad y desde esa exigencia se relaciona críticamente con lo dado. No hay duda de que el principio de disenso recoge una experiencia constante: la Humanidad avanza en la realización de la libertad menos por consenso que por negación del *statu quo*. El problema que acarrea este planteamiento cuya solidez fundante, tal y como la presenta Javier Muguerza, obliga a tomarla muy en serio, es que, en ese planteamiento se consolida y quizá definitivamente el divorcio (no sólo el disenso) entre ética y política.

Por eso antes de dar por acabada la partida propongo una vuelta al Hegel de la intersubjetividad.

La intersubjetividad hegeliana no tiene que ver con la habermasiana. En este último caso se trata de sujetos que dialogan en condiciones de igualdad. Es una interlocución simétrica. El consenso es un acuerdo de hablantes que esgrimen distintos argumentos para que triunfe el mejor.

La intersubjetividad hegeliana, por el contrario, es una lucha por el reconocimiento. Parten de una relación asimétrica. El consenso es, de hecho, una reconciliación entre sujetos que luchan por el reconocimiento. No hay acuerdo mientras que el no-sujeto no acceda a la categoría de sujeto. Ese reconocimiento cuesta sangre, como demuestra la relación hegeliana entre maestro y esclavo. La experiencia demuestra en efecto, que los sujetos no están dispuestos a pagar el precio del reconocimiento del otro, porque eso significa liberar al otro de la esclavitud.

La salida de la esclavitud se mueve menos por el logro de un ideal (llegar a la dicha, que dice Bloch. Esto es, llegar a alcanzar la felicidad) que por la negación de una vida ofendida y humillada (el logro de la dignidad). La dignidad tiene que ver más con la memoria que con la utopía. Como decía Marx, la clase trabajadora no tiene ideales que cumplir, sino resolver las contradicciones de su presente.

El pasado doloroso como principio del impulso moral (Benjamin) incide originalmente sobre la intersubjetividad: no es el sujeto establecido (el amo) quien otorga reconocimiento al no-sujeto (esclavo), para constituirle en sujeto. Es al revés: el no-sujeto es el portador de la subjetividad. Esto lo vio Marx cuando postulaba al proletariado como clase universal. Es lo que, evocando una categoría teológica, llamaríamos principio de la proximidad. Próximo no es el caído (en la

parábola del Samaritano) sino quien se acerca al caído. En esa aproximación se eleva el viandante a la categoría de sujeto.

El sujeto moral deja entonces de ser un sujeto apático e indiferente (lo que sería el caso si se convirtiera el sujeto moral por un acto personal e individual de su libertad). Esta ética compasiva es una ética política, comprometida. Por ser compasiva no es indiferente a una pequeña reforma que libere progresivamente al no-sujeto de las cadenas de la esclavitud.



Propuesta del magisterio eclesiástico en una sociedad secular

Cardenal Tarancón

ADVERTENCIA PREVIA

No trato de presentar una «propuesta oficial», ni aún oficiosa, del magisterio eclesiástico. No puedo ni debo hacerlo por mi condición de jubilado. Estoy al margen del entramado jurídico de la institución eclesial. No tengo responsabilidades personales en ninguna comunidad cristiana. No puedo asumir ninguna representación.

Esta era la gran dificultad que yo encontraba para desarrollar este tema que, tal como se presenta, parece indicar que tiene un cierto carácter colegial del episcopado.

Me he decidido a colaborar en este número porque creo que puede tener su importancia, aunque sea relativa, ofrecer *mi punto de vista personal* sobre un tema difícil y delicado, lo reconozco, pero que está exigiendo una clarificación urgente en este momento singular que estamos viviendo.

He de confesar que me ha preocupado mucho el problema, teniendo en cuenta la realidad que en este aspecto se está presentando, tanto dentro de la comunidad eclesial como en nuestra sociedad española. Y que he procurado leer cuanto se ha escrito sobre el mismo. Porque son frecuentes las reflexiones de los profesores de moral y las sugerencias de sociólogos que se publican constantemente.

He asistido también a alguna mesa redonda que se ha celebrado sobre «virtudes públicas y ética civil», que es el tema de este número monográfico. Y creo que puedo decir algo útil para fomentar la reflexión intraeclesial y para clarificar la función del magisterio en estos momentos históricos.

Pero insisto en que se trata de un juicio *meramente personal*. Y que ofrezco el resultado de mis reflexiones con cierto temor por si al-

guien puede sorprenderse por mis afirmaciones. Mi situación de jubilado me proporciona una independencia y una serenidad que no pueden tener los que están «en el campo de batalla»; los que han de recibir las críticas y aún las acusaciones de algunos sectores sociales. He pensado que si puedo aportar alguna luz para clarificar y solucionar el problema tengo la obligación de hacerlo.

I

1. Creo que es importante, ante todo, *detectar el problema* que se presenta al magisterio eclesiástico «en una sociedad secular», incluso cuando pretenda orientar a los mismos creyentes sobre las «virtudes públicas y la ética civil». Los cristianos viven en el mundo, respiran el clima cultural de la sociedad en que están inmersos y se dejan influir, aun casi sin darse cuenta, por la corriente pragmática y secularista que nos arrastra a todos.

El problema es mucho mayor si la jerarquía, en nombre de la institución eclesial, quiere realizar *con eficacia su misión mediadora* en el mundo. La sociedad concreta en que ha de llevar a cabo su mediación ha cambiado tan profundamente, en cuando a su *receptividad* ante la palabra y la toma de postura, públicamente, de la «Iglesia oficial», que la praxis anterior ya no sirve; incluso puede ser contraproducente.

Porque hemos de convencernos todos los que de alguna manera ejercemos el magisterio eclesiástico, de que las cosas son muy distintas ahora que hace unos cuantos años, tanto respecto a la comunidad eclesial como a la sociedad civil.

Dentro de la misma Iglesia son bastantes los sacerdotes, religiosos y seglares que *en conciencia* —según aseguran ellos— no admiten de buen grado ciertos planteamientos concretos del magisterio en el campo de la moral.

Crean que en la *aplicación* de los grandes principios morales a la realidad de la vida actual, teniendo en cuenta las nuevas investigaciones científicas y la distinta realidad social, no son los obispos los *únicos* que deben intervenir. Los profesores de moral, los científicos y los que *sufren* esos cambios en sus propias carnes —los padres, los políticos, etc.— tienen algo que decir. Ellos conocen *mejor* las condiciones concretas que pueden —y ellos creen que deben— influir en la concreción de los principios generales.

El ambiente de la sociedad civil actual no es propicio —cuando no se opone abiertamente— a la intervención del magisterio en el campo de la moral pública. Porque la moral no se considera comúnmente, en la cultura actual, como vinculada esencialmente a la Fe. No se considera, como se hacía antes, como una «parte» o una consecuencia del credo religioso. La religión, creen muchos, ha de tener un carácter exclusivamente personal y privado sin incidencias en la vida pública, que se ha de caracterizar por la laicidad.

No se trata de juzgar sobre esa actitud; menos de pretender justificarla. Se trata simplemente de reconocer la realidad para tenerla en cuenta a la hora de presentar la propuesta de la Iglesia.

El problema es serio, a mi juicio, y de no fácil solución. Y afecta al «fondo» y a la «forma» de la actuación del magisterio. Y se presenta dentro de la misma comunidad eclesial. Con mayor fuerza y, a veces, con mayor virulencia, en la vida pública de una sociedad pluralista.

2. Muchos cristianos no admiten ahora la «imposición», el «mandato», como norma general de ejercer la autoridad dentro de la Iglesia. Y están plenamente convencidos de que para valorar la incidencia de los principios morales en la vida práctica y su aplicación a los casos concretos, los progresos científicos y las circunstancias personales tienen mucha importancia. Y la autoridad eclesiástica *no es maestra en este campo*.

Los no creyentes van mucho más allá. Están convencidos de que los mismos principios éticos que han de servir de fundamento a la vida social para que sea plenamente humana, deben encontrarse *exclusivamente* en la misma naturaleza del hombre y en las exigencias de la convivencia en paz. La base ética de la vida social debe ser fruto, por tanto, de la reflexión y del consenso de los hombres, no de los distintos credos religiosos. Es uno más de los problemas «temporales» que ha de solucionar el hombre con su inteligencia y voluntad, esto es, el hombre civil, no específicamente el hombre religioso.

Han cambiado, pues, profundamente los supuestos en los que debe ejercerse ahora el magisterio episcopal. La situación, tanto dentro de la Iglesia como especialísimamente en la sociedad secular es, no sólo distinta, sino *contraria*, a la que existía anteriormente cuando, por una parte, todos los cristianos admitían sumisamente las posiciones de la jerarquía, aunque no les convenciesen. Y, por otra, teníamos una sociedad oficial y formalmente católica y se consideraba como un

deber ineludible el mantenimiento y la defensa de la llamada «unidad católica», dogma religioso político que tanto la Iglesia como el Estado consideraban como una conquista irrenunciable.

3. Lo primero que hace falta para enfocar debidamente y, sobre todo, para resolver el problema es reconocer y asumir la *nueva realidad*.

Los miembros de la Iglesia son conscientes ahora, al menos en grupos cada vez más numerosos, de que son *miembros activos y responsables* del Pueblo de Dios. No pueden limitarse a obedecer pasivamente. Tienen el derecho y el deber de *presentar iniciativas*, y de *asumir responsablemente* su función específica que corresponde a su carisma peculiar. La «opinión pública» debe existir también dentro de la Iglesia, como afirmó Pío XII. El vínculo que debe unir a todos los cristianos no es la *sumisión* sino la *comunión*; con Cristo y con sus legítimos representantes. Comunión que supone la libre iniciativa dentro de las características propias de la comunidad de creyentes, tal cómo ha sido creada por Cristo.

Los políticos, los economistas, los científicos y los técnicos no admiten imposiciones ni limitaciones en su respectiva tarea, que ellos deben realizar independientemente sin cortapisas provenientes de otras consideraciones ajenas a su específica misión.

La Humanidad en general —y nuestra sociedad española en particular— ha cambiado tan profundamente que no admite los «modos» y las «maneras» de antes. Y los problemas actuales presentan características tan diversas a las de hace unos cuantos años que lo peor en estos momentos sería «empeñarse en dar las respuestas de ayer a los problemas de mañana», como afirmó en cierta ocasión el P. Arrupe.

Y este cambio, por razones obvias, resulta mucho más conflictivo en la sociedad española porque se ha producido como consecuencia de unas transformaciones culturales, religiosas, sociales y políticas y con una rapidez y simultaneidad que han provocado una auténtica convulsión.

La conducta individual, la institución familiar y los organismos públicos —sociales y políticos— se regían anteriormente por los principios de la moral católica. Era lógico que se reconociese pública y socialmente la autoridad de los obispos en esas realidades temporales porque ellos son los maestros de la fe y de la moral católicas.

Según han reconocido los obispos en su documento «La verdad os

hará libres», no es así actualmente. Nuestra sociedad, por lo que se da a entender en ese documento, está en un momento de *vacío moral*. Se han arrumbado los valores éticos tradicionales inspirados en el cristianismo sin haber encontrado la sustitución. Más que de inmoralidad se puede hablar ahora de *amoralidad* que lleva consigo un «desprecio» de ese aspecto fundamental de la vida humana y de la convivencia social.

Si a esto se añade el «poso» que ha dejado el anticlericalismo de tiempos anteriores, que se manifiesta en una actitud *revanchista* contra la prepotencia que ha tenido la Iglesia durante siglos en la vida social y hasta política, el problema se hace mucho más difícil y la solución resulta más compleja.

Cualquier presencia de la jerarquía en el ámbito de las realidades públicas se considera por muchos como un afán de recobrar el *poder* en el ámbito socio-político. Las reacciones que se producen normalmente en amplios sectores de la sociedad ante los documentos episcopales lo atestiguan claramente.

Ahora no se puede hablar desde «la altura de una autoridad» socialmente reconocida, ni con una actitud dogmática y autoritaria que juzgábamos indispensable para defender la fe de los débiles, cuando vivíamos en un clima de cristianismo rural en la que la formación humana y religiosa era más bien menguada. Cuando, por esta razón, muchos de nuestros cristianos no estaban capacitados para formar un juicio personal y descargaban su responsabilidad en la vida pública en la persona de los sacerdotes y de los obispos.

Todos estábamos acostumbrados a oír, no hace demasiados años, a nuestros cristianos, aún a creyentes comprometidos: ¿Qué dicen los obispos o qué dice la Iglesia? —para ellos las dos frases resultaban sinónimas— cuando se presentaban en la política o en el orden social problemas nuevos ante los que no podían enfrentarse con el bagaje doctrinal que habían adquirido.

La enseñanza de los obispos era siempre, entonces, palabra de Dios. Su autoridad sagrada tenía en todos los órdenes el valor supremo: era, prácticamente, la última instancia. El dogmatismo era la única forma de ejercer el magisterio eclesial.

Ahora el clima es muy distinto. No puede ser la misma, por lo tanto, la actitud ni la manera de proceder de la Jerarquía.

4. El magisterio eclesial tiene la obligación de conservar incólume y de defender con su autoridad el «depósito de la fe». Depósi-

to que tiene unas incidencias clarísimas en el orden moral. Y como su misión especial es *proclamar* la palabra de Dios al mundo entero —la evangelización es la tarea esencial de la Iglesia— tendrá el deber de presentar el «mensaje de Cristo» a todos los hombres. Serían «perros mudos» los obispos si, por razones humanas, silenciasen parte del evangelio, aun hablando a los que no creen.

Los obispos, en el ejercicio de esa misión —y muy especialmente en la vertiente moral— habrán de «ir contra corriente» en muchas ocasiones porque también los cristianos se dejan vencer por sus propias inclinaciones o intereses, no siempre correctos y justos, y porque el egoísmo y las ambiciones de quienes detentan el poder en el mundo intentarán por todos los medios justificar su conducta con razones de oportunismo, olvidando los valores éticos que han de estar en la base de la vida social.

Pero ni forman parte del depósito de la fe algunas conclusiones que se han aceptado e impuesto a los creyentes —eran concreciones temporales justificadas por los conocimientos de una determinada época histórica— y, por tanto, no se pueden mantener en las circunstancias actuales, ni puede utilizarse ahora las formas y procedimientos admitidos en otros tiempos. Los «dogmatismos» no son fácilmente admitidos, ni aun en el interior de la iglesia. Y no pocos conceptos y formas de lenguaje que se han convertido en «lugares comunes» carecen de sentido para el hombre de hoy, que considera como «esotérico» un lenguaje que no se acomoda a las coordenadas de la cultura actual.

¿Por qué tienen tan poca incidencia en la opinión pública, tanto en la opinión pública mundial como en la española, los documentos del Papa y de los obispos? ¿Por qué bastantes cristianos no se sienten «interpelados» por las actitudes que toma la Jerarquía en problemas vitales, como el de la educación, por ejemplo, hasta poderse afirmar con ciertos visos de verosimilitud que «los obispos se están quedando solos» en las actitudes que toman en muchos casos?

La secularidad, que fácilmente se convierte en un secularismo cerrado y exclusivista, puede explicarlo en parte. Pero tan sólo en parte. Algo falla en la presentación del mensaje —tanto en el fondo como en la forma— que tiene también su parte de culpa en esa realidad que todos podemos comprobar.

5. Hoy se habla con insistencia de la necesidad de la *inculturación* de la Fe y de la Vida cristiana en las formas de pensamiento y de vida de los pueblos de Oriente, ya que la doctrina teológica y la pra-



xis moral se había encarnado hasta ahora —y prácticamente, en exclusiva— en la cultura occidental. El anuncio que ha hecho el Papa del Sínodo de obispos africanos quiere ser un paso en ese camino que todos juzgan indispensable.

Pero también ha cambiado y muy profundamente la cultura tradicional de Occidente. Hoy no podemos contentarnos con ser «repetidores». Hemos de ser «creativos», como decía Juan Pablo II a los teólogos españoles en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Y esa creatividad debe manifestarse especialísimamente en todo lo que se refiere a la vida real de los hombres, que es la que debe regularse por los principios éticos. Algunos valores que anteriormente tenían una importancia más bien secundaria en la regulación de la moral, incluso de la que llamábamos moral católica —la libertad, en todos los órdenes, también en el campo religioso; los derechos humanos, etc.—, han sido subrayados por la cultura actual. Y son valores que según nosotros, los cristianos, han sido establecidos por Dios Creador.

Es verdad, como afirmaba Pablo VI, que el humanismo moderno se ha convertido en una religión en la que el hombre es el valor supremo. Y le molesta toda referencia a Dios porque coarta la libertad y la independencia del hombre.

Pero no es menos cierto, como subraya el mismo Pontífice, que el humanismo puede ser «el camino» para llegar a Cristo y servir a Dios. «También nosotros, los cristianos —y más que nadie—, somos promotores del hombre.»

Nos encontramos, pues, en una situación que puede favorecer la intervención del magisterio eclesiástico si acierta a demostrar que él es el gran defensor del hombre, de su dignidad, de sus derechos, de sus prerrogativas individuales y sociales, porque el humanismo se puede convertir en cristianismo y el cristianismo es teocéntrico. Podemos reconocer y defender los auténticos valores humanos que hoy, al menos teóricamente, reconocen todos, como un camino a propósito para acercar a los hombres al Evangelio que hace *sagrada* la misma persona humana como consecuencia de la Encarnación.

II

6. El título que los responsables de la Revista han puesto a mi colaboración puede entenderse de dos maneras distintas. Alguno pue-

de creer que se trata de presentar una *propuesta concreta* para que la sociedad secular pueda encontrar el camino adecuado y precisar los valores morales que han de estar en la base de la misma convivencia social. No creo que una sociedad secular que va degenerando en secularista admitiese esa intervención del magisterio. La considerarían como una injerencia de la autoridad religiosa en un tema que ella considera temporal.

Puede entenderse también —y creo que ésta es la interpretación correcta para que la propuesta sea eficaz— como una reflexión sobre lo que debe hacer y cómo debe hacerlo el magisterio eclesiástico respecto a la propuesta y defensa de los valores morales para que la sociedad acepte sus sugerencias y los cristianos, colaborando cordialmente con el magisterio, puedan dar testimonio, con su conducta pública, de la validez y de la eficacia social, incluso, de esa intervención del magisterio.

Yo considero más eficaz la segunda interpretación. Creo, incluso, que es la única que puede clarificar e intentar resolver el problema que tenemos planteado en nuestra sociedad española respecto a la ética social y a los valores fundamentales que deben regularla necesariamente.

7. Es indispensable para encauzar nuestra reflexión distinguir dos campos distintos en los que habrá de ser diferente la manera de actuar del magisterio:

— Existen unos principios morales que podemos llamar fundamentales y objetivos porque están fundados en la misma naturaleza humana, tal como ha sido creada por Dios y que han sido reafirmados por la revelación, que forman parte del «depósito» que ha recibido la Iglesia y que ella tiene el deber de proclamar a tiempo y a destiempo: forman parte del mensaje que la Iglesia recuerda y difunde por medio de su misión evangelizadora.

— La moral no puede reducirse a unos principios. Debe regular la vida concreta de los hombres y de las sociedades en cada momento histórico. Y no aparece siempre claramente, sobre todo en los momentos de cambios profundos, el alcance concreto de los mismos, esto es, la obligación que impone en cada caso determinado. ¿Exige, por ejemplo, la voluntad de conseguir la paz, incluso de ser «constructores de la Paz», según la frase que han consagrado los obispos, un desarme unilateral, rápido, incluso inmediato, como piden algunos «pacifistas»?

¿Se puede juzgar definitivamente de algunos métodos de fecundación *in vitro* o de diagnóstico prenatal sin estar *plenamente seguros* de que son nocivos o beneficiosos humanamente y no contradicen a la dignidad de la persona humana?

Las investigaciones que se vienen haciendo sobre el *genoma humano* y que pueden ser importantes para diagnosticar e incluso combatir ciertas enfermedades —sobre todo hereditarias—, pero que pueden, al propio tiempo, *manipular* a la persona humana como reconocen aun los mismos científicos serios, ¿qué restricciones han de admitir para preservar y defender la dignidad de la persona?

8. La Iglesia tiene el derecho y el deber de recordar el verdadero carácter y sentido de la persona humana con los que están plenamente vinculados los principios morales fundamentales. Dentro de la Iglesia debe hacerlo con todo el peso de su autoridad. Pero en una sociedad secular democrática y pluralista deberá hacerlo en *plan de servicio*. Incluso, me atrevería a decir, de colaboración en la búsqueda de la ética civil o ciudadana que ansían todos los hombres de buena voluntad.

Pero hay que advertir, aun en este campo, que no puede limitarse a la *simple reafirmación* de los principios. La moral ha de orientar el campo de las decisiones concretas, tanto en el aspecto individual como en el social. Y los principios que son, por sí mismos, objetivos y permanentes, tienen que explicarse y aplicarse teniendo en cuenta condicionamientos más o menos subjetivos: personales y sociales.

Para afirmar «*opportune e importune*» los mismos principios fundamentales es indispensable tener presentes, a mi juicio, las características que tuvo el pronunciamiento del Concilio, según subrayó Pablo VI. El Concilio, afirmaba el Papa en el discurso de clausura del mismo, ha enviado al mundo contemporáneo:

«...en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores, no sólo han sido respetados, sino honrados; sostenidos sus incansables esfuerzos; sus aspiraciones, purificadas y bendecidas.»

Y resumía esas afirmaciones con estas palabras: «Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado hacia el mundo moderno.»

La actitud de la Iglesia ha cambiado casi radicalmente en su relación con la sociedad. Ha trocado el recelo hacia los progresos y valo-

res humanos en comprensión y respeto. Ha cambiado la condenación por el diálogo.

Y creo que es indispensable en estos momentos — para que la acción magisterial de la Iglesia sea aceptada y hasta asumida— que los hombres puedan reconocer en el fondo y en la forma de las propuestas del magisterio eclesiástico el deseo de *comprender* al hombre de hoy, de *ayudarle* eficazmente en su camino —Pablo VI recordó la parábola del samaritano— y de *colaborar* positivamente en la búsqueda de una sociedad más culta, más justa, más solidaria, definitivamente, más humana.

Se han de reafirmar y defender los principios; pero de tal manera que no puedan creer muchos hombres de buena voluntad que al defenderlos *no se subraya suficientemente* la dignidad de la persona humana. Incluso que la dignidad de la persona pasa por otras exigencias que las que se consideraban evidentes en tiempos anteriores.

Ante algunas afirmaciones de ciertos obispos sobre la guerra del Golfo han reaccionado muchos —hombres de buena voluntad y hasta auténticos cristianos— de una manera crítica. Incluso Juan Pablo II, que habló de una «aventura sin retorno» cuando estaba a punto de iniciarse, tuvo que afirmar públicamente que él no era «pacifista» en el sentido de muchos, sino que el quería y proclamaba una *paz justa*.

La manera, el tono y hasta la ocasión en que se defienden los principios, sobre todo cuando se hace de una manera autoritaria, pueden servir para fomentar un «idealismo» —una utopía irrealizable— que si, alguna vez, puede servir como *ideal*, no sirve para juzgar rectamente de las realidades concretas.

9. El magisterio eclesiástico, cuando, cumpliendo con su deber, recuerde a los cristianos y a los no creyentes los principios fundamentales que han de orientar su conducta social en el aspecto ético o moral, debe subrayar dos aspectos que, a mi juicio, son indispensables para que todos los hombres de buena voluntad acepten de buen grado su intervención, aunque no reconozcan su autoridad sagrada:

a) Debe manifestarse *explícitamente* como «promotor del hombre» y defensor de los derechos humanos. Dando, incluso, a este aspecto una primacía y aceptando el *compromiso público* de trabajar en este campo.

No puede reducirse el cristianismo a un mero humanismo; es evi-

dente. Y éste es un escollo que se debe evitar y en el que han tropezado no pocos cristianos. Pero el amor al hombre —amor que supone y significa la comprensión, el respeto y el servicio— es la garantía del verdadero amor a Dios, como dice San Juan. Y el compromiso por el hombre es la prueba de que es comprometida nuestra fe.

Muchos tenían la impresión hasta ahora que la vena humanista del cristianismo estaba un poco atrofiada porque prevalecía el recelo ante el mundo y ante todo lo humano; y que subrayando los derechos de Dios olvidábamos fácilmente los derechos de los hombres que, al fin y al cabo, son consecuencia de la creación. Ha sido el mismo Dios el que se los ha otorgado al crearle a su imagen y semejanza y al asumir la naturaleza humana para entrar de lleno en la historia de la Humanidad.

Si la cultura moderna se olvida de Dios para defender los derechos del hombre, nosotros hemos de demostrar ahora que tan sólo la fe en Dios nos hace aceptar todos los compromisos y sacrificios que exige la defensa de los derechos del hombre. Y que por su fe en Jesucristo, es el cristianismo el que puede defender de verdad los derechos de los más débiles contra el poder de los fuertes.

Y esta promoción del hombre pasa también por la *humanización de las relaciones* entre el magisterio y los otros miembros del pueblo de Dios; entre la jerarquía y los demás creyentes, que tienen el derecho de ser comprendidos y tratados con el debido respeto y el deber de guiarse según los dictados de su propia conciencia.

La «obediencia responsable» de la que habló el Concilio y el concepto de Iglesia-Comunión que el mismo Juan Pablo II ha subrayado en la exhortación pontificia sobre los «laicos cristianos», exigen ese cambio intraeclesial que es *indispensable* para que el mundo crea en la sinceridad del magisterio cuando defiende en general la dignidad de la persona humana y los derechos inalienables del hombre.

b) Es indispensable, además, que no se dé la impresión, en los actos de magisterio, de que tan sólo la Iglesia está en posesión de la verdad en todos los órdenes y que es necesariamente incorrecto y desordenado lo que surge al margen de la influencia eclesial.

Hemos de acercarnos con «afecto» —como lo hizo el Concilio, según el testimonio de Pablo VI—, y yo me atrevería a decir con «simpatía», a la realidad social, aun cuando nos consideremos constreñidos a ser la *conciencia crítica* de la misma, y con nuestra voz pro-

fética pretendamos llamar la atención de los hombres sobre las «estructuras de pecado» que los poderosos han establecido y que son la causa de las injusticias, cada vez mayores, que existen en la Humanidad, como ha denunciado Juan Pablo II.

Da la impresión de que algunas actuaciones del magisterio están penetradas de un pesimismo que no es cristiano y que lleva casi inexorablemente a utilizar palabras y modos hirientes que en vez de curar enconan las heridas.

Este, que podríamos llamar «catastrofismo», en vez de estimular, enerva los espíritus y provoca una reacción airada en la conciencia de los hombres de hoy.

El modo de proceder que fue el propio del Concilio —el acercamiento cordial a los hombres— da a las enseñanzas de la Jerarquía una fuerza especial. Sobre todo, si aparece claramente la voluntad firme de dialogar con todos los hombres. Es el diálogo el *punte* que acerca a los extremos. Es la invitación sincera al diálogo lo que dispone las inteligencias y los corazones de los hombres para aceptar la verdad que se les propone.

10. La Iglesia no tiene «a priori» la respuesta para muchos de los nuevos interrogantes que en el orden moral se presentan ante el hombre moderno. Los progresos científicos y técnicos plantean cuestiones inesperadas y desconcertantes para la conciencia.

Incluso dentro de la misma comunidad eclesial existen discrepancias sobre algunas aplicaciones concretas de los grandes principios que todos admiten. Y no todos encuentran «razonables» y «conformes a los principios evangélicos» algunas de las afirmaciones que hace reiteradamente el magisterio sobre algunos aspectos de la moral matrimonial y familiar, por ejemplo.

Esto obliga, por una parte, a reflexionar muy seriamente lo que *se impone en nombre de Dios* que puede crear angustias muy serias en conciencias sinceramente cristianas y, por otra, a reconocer humildemente que en ciertos problemas tenemos el deber de escuchar a los técnicos para encontrar las respuestas definitivas.

Existen profesores muy cualificados de moral católica, algunos de ellos con un prestigio científico y espiritual extraordinarios, y cristianos «comprometidos» con su fe que «no llegan a las mismas conclusiones que el Magisterio (por ejemplo, en materia de contracepción o en lo que se refiere a la fecundación *in vitro* en la pareja), aun estando

de acuerdo con la doctrina católica del valor del amor conyugal y con el vínculo entre sexualidad y fecundidad. En otros ámbitos hay quien piensa que una concepción lógica de la no violencia evangélica conduce a *conclusiones muy radicales* en materia de defensa y de relaciones internacionales», ha escrito un teólogo francés de cuya fidelidad al magisterio no se puede dudar.

No parece desorbitada la petición de algunos profesores beneméritos de Moral que piden un *diálogo* dentro de la Iglesia y que no aceptan de buen grado los «procedimientos» que en estos casos utiliza la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Es evidente que cuanto más concreta se hace la doctrina católica y cuanto más se arropa de antropología, aparece menos clara la evidencia de los principios. Y la falta de claridad o de fuerza convincente en los razonamientos relega la conciencia a una especie de oscuridad, de duda y hasta de confusión que la conduce a una *obediencia ciega* poco consistente a la larga y *contraria a una sana vida moral*.

Y si este diálogo parece conveniente en el ámbito intraeclesial porque los juicios antropológicos de unos y otros no tienen el respaldo de la Palabra de Dios, en el ámbito de la sociedad secular, el diálogo sobre las exigencias morales de las nuevas cuestiones planteadas por la ciencia y por la técnica y sobre la manera distinta como reacciona la psicología personal ante esas novedades es imprescindible.

Parece impropio, a primera vista, que la Iglesia —el Magisterio— que tiene la seguridad de estar en posesión de la Verdad de Dios y que ha de ser la que mantenga y defienda la verdad objetiva de los grandes principios morales, entre en un diálogo con la cultura o con la ciencia para precisar las obligaciones morales concretas.

Parece impropio, pero es una exigencia de la misma autoridad sagrada, que no ha recibido *ningún mandato del Señor* —la frase es de San Pablo— para definir sobre las nuevas aportaciones antropológicas que nos presenta la ciencia y que pueden obligar a desmontar algunas actitudes que dábamos por definitivas —por la falta de conocimientos sobre muchos secretos de la Naturaleza que la investigación moderna nos desvela.

11. Se está realizando actualmente un verdadero *debate ético* en el que moralistas, filósofos, sociólogos y políticos aportan sus peculiares puntos de vista con el fin de encontrar una auténtica *ética civil o ciudadana* que sirva de base a la convivencia pacífica de la sociedad.

Es verdad, como afirmaba anteriormente, que muchos de los que intervienen en este debate excluyen, por principio, la referencia a los distintos credos religiosos y prescinden, por tanto, de las orientaciones que propone el magisterio eclesiástico desde el punto de vista del evangelio o de lo que hemos llamado hasta ahora la «moral católica».

¿Es ésta razón suficiente para que los cristianos —y el mismo magisterio— se desentiendan prácticamente de esta que podríamos llamar confrontación, escudándose en la perennidad de los «valores fundamentales» que ella debe conservar y defender en cumplimiento de su misión sagrada?

Algunos profesores de moral han manifestado públicamente su recelo ante ese debate e incluso han llegado a afirmar que es impropio plantearlo, porque consideran prácticamente imposible conseguir esa base ética si se olvida la dimensión trascendental del hombre que se contiene en cualquier credo religioso.

Otros, por el contrario, afirman que «al pensamiento cristiano no le faltan recursos para intervenir en el debate ético actual» y que no se puede olvidar, como escribió Pablo VI en una Encíclica memorable, que el diálogo es actualmente el instrumento más eficaz de la pastoral siempre, claro está, que se trate de un auténtico diálogo, según las características que el mismo Pontífice señala.

Creo sinceramente que hay que distinguir entre lo que corresponde a los teólogos y a los científicos cristianos y lo que debe especificar la actuación del magisterio en ese plan de búsqueda que caracteriza al debate ético.

Si los teólogos, como les sugería el Papa actual, «no han de limitarse a repetir lo que siempre han dicho», sino que han de «ser creativos» y para ello «tenéis que estar en vanguardia de las cuestiones actuales mediante una lectura asidua de las publicaciones de más alta calidad y el duro esfuerzo de la reflexión personal», es evidente, a mi juicio, que deben intervenir en este diálogo, «sin dar a entender, como ha escrito uno de ellos, que tienen todas las respuestas» a los nuevos problemas que se plantean y «dejándose interpelar» por los razonamientos de los demás.

Si «la tarea del moralista», como alguien ha dicho, es «ayudar a la Humanidad a caminar con visión de esperanza, evitando concretamente hacerle desesperar de sí mismo, sometiéndola a exigencias inhumanas» —y creo que el peligro de deshumanización es cada día

más fuerte—, la intervención de los moralistas cristianos es «dar testimonio de esa esperanza» en este diálogo.

El magisterio, oficialmente, no debe intervenir en el debate. No es esta su misión. El carisma magisterial no implica la investigación que es propia de los teólogos de la investigación y del diálogo para formularla, después de un discernimiento hecho a la luz de la Palabra de Dios, sus propuestas o directrices, tanto cuando se dirige a los creyentes en Cristo, cuya fe y vida cristiana tiene la obligación de orientar, como cuando proclame el mensaje de Jesús al mundo cumpliendo su misión de evangelizar.

Debe tener en cuenta que el debate está planteado y que en algunas cuestiones no se ha hecho todavía la luz suficiente para decir palabras definitivas. Debe actuar de tal manera que no dificulte el diálogo, a no ser que en un momento determinado se hiciese indispensable una intervención del magisterio para evitar males mayores.

Creo que en este campo todos tenemos el deber de abrir ante los hombres un horizonte esperanzador que aminore y hasta haga desaparecer la angustia vital en que se debaten muchos de nuestros contemporáneos, incluso algunos cristianos.

CONCLUSION

El magisterio eclesiástico tiene una misión sagrada en el campo de la moral que también hoy debe cumplir fielmente. De manera distinta, sin embargo, a como, por razones históricas explicables, ha realizado en tiempos anteriores.

El debe dejarse interpelar por las nuevas realidades y por los nuevos avances de la ciencia y de la técnica. Pero debe interpelar, a la vez, a todos los hombres de buena voluntad para conseguir una sociedad más solidaria y más humana.

Es lo que ha hecho el magisterio pontificio, en las últimas décadas especialmente, y que ha abierto caminos de solución y de esperanza.

La opción preferencial por los pobres

Julio Lois Fernández
Profesor del Instituto Superior de Pastoral de Madrid

I. ORIGEN E IMPORTANCIA DE LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

La expresión «opción por el pobre» u «opción por los pobres» se empieza a utilizar profusamente en amplios sectores de las Iglesias cristianas latinoamericanas, vinculadas e informadas por esa corriente de reflexión creyente llamada teología de la liberación, a comienzos de la década de los setenta, especialmente a partir de 1972 (1).

Es verdad que la teología latinoamericana de la liberación, desde sus mismos balbucesos iniciales, que pueden fecharse en la mitad de la década de los sesenta, se hace desde la perspectiva del pobre y en conexión articulada con su proceso de liberación en la historia. Pero mientras que en su primera etapa de creación o formulación inicial (hasta el año 1972, aproximadamente) se insiste en la necesidad de elaborar una teología desde una praxis de liberación vinculada a minorías significativas comprometidas (2), en años sucesivos se introduce una novedad y la praxis liberadora se vincula ahora con la «opción por los pobres» y se habla de una teología hecha desde esa opción, en conexión articulada con las mayorías populares empobrecidas. ¿Cómo explicar esa diferencia terminológica y ese cambio de acento? La respuesta parece encontrarse en un acontecimiento de importancia capital: la llamada doble irrupción del pobre en la historia de América Latina y en la Iglesia. Dos procesos que cobran especial significación a partir de los años setenta. Los pobres, las mayorías empobreci-

(1) Cf. LOIS, J.: *Teología de la liberación: opción por los pobres* (Madrid, 1986), págs. 39-41, especialmente notas 112 y 113.

(2) Sin que esto suponga un «elitismo» rechazable; se trata de las minorías que de hecho están comprometidas en la causa de sus pueblos y no de «elites» encerradas en sí mismas.

das, estimuladas por una toma progresiva de conciencia de su situación, irrumpen con fuerza en la historia, en los procesos de liberación de sus pueblos. Como estas mayorías populares son cristianas casi en su totalidad, el mismo fenómeno de irrupción se produce en el seno de la Iglesia.

A partir de la celebración en Puebla de los Angeles (México) de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979), es frecuente adjetivar la opción por los pobres con el calificativo de «preferencial» (3). El carácter preferencial de la opción ha suscitado los más diversos y aún dispares comentarios (4). Puede entenderse correctamente si designa el carácter no excluyente de la opción. En efecto, la opción por los pobres no se opone en forma alguna a la universalidad del anuncio evangélico y del amor cristiano. Es, por el contrario, la forma real de hacer verdad, en una historia conflictiva, esa misma universalidad. Decir opción preferencial por los pobres equivale a indicar que es sólo desde la solidaridad con ellos y su causa como la Buena Noticia de salvación puede llegar a todos y como todos pueden ser amados sin que el amor se convierta en factor encubridor de la injusticia histórica.

Apenas es posible exagerar la importancia que los teólogos latinoamericanos conceden a esta opción preferencial por los pobres. L. Boff es representativo cuando señala que «con esta opción preferencial por los pobres se ha producido la gran y necesaria revolución copernicana en el seno de la Iglesia universal». Y para destacar con contundencia su trascendencia añade: «Sinceramente creo que esta opción significa la más importante transformación teológico-pastoral acaecida desde la Reforma protestante del siglo XVI. Con ella se define un nuevo lugar histórico-social desde el que la Iglesia desea estar presente en la sociedad y construirse a sí misma, a saber, en medio de los pobres, los nuevos sujetos de la historia» (5).

A este criterio se suman amplios sectores de la Iglesia universal.

(3) El Documento final de la mencionada Conferencia dedica todo el Capítulo I de la Cuarta parte a la «opción preferencial por los pobres» (núms. 1134 a 1165).

(4) Para algunos el calificativo «preferencial» tiene carácter restrictivo, al querer marcar diferencias con la práctica y reflexión que, después de Medellín, se dieron en distintos ámbitos de América Latina, caracterizados —dicen— por su sectarismo exclusivista. Otros, desde perspectivas contrarias, consideran el término «preferencial» como «extremadamente ambiguo y confuso». Es, por ejemplo, el punto de vista de L. Boff, quien cree que dicho término lleva a entender la opción por los pobres de forma meramente «afectiva e ingenua».

(5) Cf. *La fe en la periferia del mundo* (Santander, 1981), págs. 193-194.

Son muchos los que, desde cualquier rincón geográfico, suscribirían las proféticas palabras del que fue Secretario General del Consejo Mundial de las Iglesias, Vissert't Hooft: «Es hora de comprender que todo miembro de la Iglesia que rehúya en la práctica tener una responsabilidad ante los pobres, es tan culpable de herejía como el que rechaza una de las verdades de la fe.»

Podemos incluso considerar como algo ya «oficialmente adquirido» por la Iglesia actual, a nivel teórico o de declaración programática, que la opción por los pobres debe especificar toda vida creyente. La misma Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la fe «*Libertatis nuntius*» (1984), tan crítica con «ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista», añade a continuación, por el temor a ser mal interpretada: «Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la “opción preferencial por los pobres”. De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia... Hoy más que nunca es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos» (6).

Pero, ¿no es verdad que la Iglesia estuvo siempre «dedicada» a los pobres, especialmente en momentos de mayor toma de conciencia y sensibilidad social de sus miembros? ¿No son muchas las órdenes religiosas cuyo carisma propio está vinculado a la atención a los más pobres? ¿No han sido los mejores santos y santas de la Iglesia testimonio ejemplar de entrega a los pobres? ¿Por qué entonces fechamos el surgimiento de la opción por el pobre a que aquí nos referimos en la década de los setenta? (7) ¿En qué radica esa «revolución copernicana»

(6) Cf. *Libertatis Nuntius*. Introducción.

(7) En realidad el contenido del compromiso que supone la opción por los pobres fue urgido y vivido ya con anterioridad, especialmente a partir de la década de los 40, en Francia. Sin embargo, el uso terminológico y la toma de conciencia más universal se inicia en los años 70. (Para un estudio histórico detallado, cf. LOIS, J., *Teología de la liberación...*, op. cit., págs. 9-94.)

que L. Boff considera «la más importante transformación teológico-pastoral acaecida desde la Reforma?»

Para responder a estas preguntas es preciso clarificar la noción misma de la opción por los pobres y precisar su plural significación. Es lo que voy a intentar en las páginas que siguen.

II. ¿EN QUE CONSISTE PROPIAMENTE LA OPCION POR LOS POBRES?

Hablaré de la opción vista a la luz de la fe cristiana, aunque es claro que su significación y fundamentación política y ética pueden ser captadas al margen de la reflexión creyente.

a) Contenidos y objetivos fundamentales de la opción

A partir de la contemplación de la vida de Jesús la opción por el pobre puede concebirse como un proceso «kenótico-salvífico» que se realiza en tres momentos fundamentales:

— momento *encarnatorio, de inserción e identificación*, que han de realizar todos los que sin ser pobres de origen deciden libremente «entrar» en su mundo. Este momento permite «hacerse cargo» de la realidad vital de los pobres y «cargar con ella» o sentirse urgido por sus demandas. Tiene un carácter «asintótico», al perseguir un ideal nunca enteramente realizable, pero al que es posible una aproximación progresiva;

— momento de *asunción consciente y activamente solidaria de la causa*, que han de realizar todos, sean o no pobres «de padre y madre». Es el momento que permite «encargarse de» la realidad de los pobres, comprometiéndose en su transformación liberadora;

— momento de *asunción del destino propio de los pobres*, que puede llevar a la marginación, a la persecución e incluso a la muerte «injusta y temprana».

El segundo momento es el decisivo y en él radica la novedad mayor de la opción, tal como aquí se entiende, al convertirla en lucha contra la pobreza injusta, en compromiso liberador.

La inserción o identificación constituye un objetivo o fin intermedio de la opción, a su vez finalizado por el propósito último de

asumir la causa justa de los pobres, el compromiso por superar su pobreza injusta.

b) Los destinatarios de la opción

¿Quiénes son los pobres por los que se opta, cuya causa se asume y defiende?

Pobres en su sentido más propio y también más obvio son los que carecen de los bienes necesarios que el ser humano necesita para satisfacer las necesidades más elementales de su vida: alimentación, habitación, vestido, salud, instrucción o educación... Son los llamados pobres *reales* (ya que lo son en sentido real, no metafórico) o *materiales* (para mostrar que están carentes de los bienes materiales indispensables para vivir como seres humanos).

Hay que insistir en este enraizamiento «materialista» de la noción de pobreza para evitar el riesgo de dar la espalda a los pobres realmente existentes. Pero no es posible reducir el alcance de esta pobreza real o material al ámbito económico-social. Se extiende además a los ámbitos o niveles socio-político, cultural y espiritual, a cuyos valores no puede acceder apenas el real o materialmente pobre.

Me parece que no anula la claridad de esta noción de pobres el hecho indudable de que la determinación precisa de su extensión o alcance no es fácil, al ser inevitablemente relativa.

La relatividad de las nociones de pobres y pobreza se reduce considerablemente si las necesidades que no pueden ser satisfechas son aquellas de las que depende la conservación de la vida humana (pobres «absolutos» o «severos»). La relatividad crece si, como hacemos normalmente en los llamados países «desarrollados» pertenecientes al Primer Mundo, al término necesidades se le da un sentido más amplio y entonces llamamos pobres a los que no alcanzan los «ingresos mínimos considerados aceptables en un determinado Estado» (criterio establecido por el Consejo de Ministros de la Comunidad Económica Europea) o bien «a las personas cuya renta es inferior a la mitad de la media por habitante» (con este criterio, Cáritas, en su conocido estudio sobre la pobreza y la marginación, llegaba a la conclusión de que en España había en 1984 ocho millones de pobres). En todo caso, tal relatividad, aunque pueda dificultar la determinación más precisa, no impide la identificación global.

Es a estos pobres, cuya pobreza se sitúa prioritaria, aunque no exclusivamente, en el ámbito económico-social, a quienes consideramos destinatarios preferentes de la opción. Se opta por ellos y por su causa.

No obstante, no debemos olvidar, como observan J. Pixley y L. Boff, que «dentro de la categoría general de pobres reales existen “pobrezas” de otra especie distinta de la socioeconómica. Con todo rigor deberíamos hablar aquí de formas específicas de opresión de carácter eminentemente socio-cultural. Serían entonces “pobrezas” socio-culturales. Y concretan los mencionados autores: «Tenemos aquí un primer bloque de las mismas: la discriminación racial, étnica y la sexual» generadas por el racismo o etnocentrismo y el sexismo o machismo. Sin embargo, debe tenerse en cuenta «que estas “pobrezas” socio-culturales no se sitúan generalmente al lado, sino *dentro* de la pobreza socio-económica. Esta última es la determinación fundamental, a la que vienen a añadirse otras determinaciones. Estas “pobrezas” son variables que agravan la pobreza real y hacen de la pobreza del pobre una *pobreza concentrada*. Estas “pobrezas” poseen, sin duda, su autonomía relativa, su consistencia propia, irreductible a lo económico. Sin embargo, en la realidad concreta se encuentran globalmente articuladas con la pobreza económica» (8).

Al hablar de esas formas de pobreza socio-cultural hemos introducido una nueva referencia: la discriminación, segregación o exclusión social, es decir, lo que normalmente llamamos *marginación*. En otro lugar he pretendido clarificar la relación a establecer entre pobreza y marginación (9). No es posible reproducir aquí las consideraciones hechas entonces. Digamos solamente, a título de conclusión, que marginación y pobreza, aunque no se identifican, constituyen, sin embargo, «las dos apariencias de una misma realidad caracterizada por la dependencia, la carencia y, en definitiva, la exclusión... hasta el punto de que en algunos casos sólo es posible establecer una diferencia metodológica, en el sentido de analizar, desde una doble vertiente, la misma realidad sin fisuras de marginación-pobreza» (10). Al estar entre sí vinculados por una especie de dinámica diabólica circular de autoalimentación o autoempobrecimiento, parece legítimo referirse a los pobres-

(8) Cf. PIXLEY, J., y BOFF, L.: *Opción por los pobres* (Madrid, 1986), pág. 25.

(9) Cf. LOIS, J.: *Los marginados, desafío para la Iglesia de hoy*, en «Pastoral Misionera», núm. 160, 1988, págs. 64-70.

(10) Cf. AAVV. *Pobreza y marginación* (núm. 56-57 de DOCUMENTACION SOCIAL, julio-diciembre 1984), 23, 347-348, 397.

marginados unitariamente como a personas o colectivos que están tendencialmente abocados a identificarse, y a la pobreza-marginación como a una misma realidad básicamente caracterizada por la desigualdad radical y la carencia dependiente, aunque expresada o manifestada con referencia preferentemente al nivel socio-económico o al socio-cultural. Así, la opción por los pobres puede referirse unitariamente al colectivo pobres-marginados y a la realidad pobreza-marginación.

c) Motivaciones y fundamentación de la opción

La fe cristiana otorga al creyente la motivación última de la opción, su más decisiva y plena fundamentación. Esta proviene de una consideración plenamente teológica: el Dios de la revelación bíblica, manifestado plenamente en Jesús de Nazaret, es el Dios del Reino que llega como bienaventuranza para los pobres, libertad para los oprimidos, perdón y dignidad para los pecadores y excluidos... Es el Dios que invita a los pobres a sentarse en el banquete del Reino. En los pobres, en su bienaventuranza y liberación, se juega la causa de Jesús en la historia. Optar por los pobres es, en consecuencia, continuar en el tiempo la causa o proyecto de Jesús, es participar hoy en el proceso «enótico-salvífico» de quien se hizo pobre con los pobres para enriquecerlos con su pobreza (cf. 2 Cor 8, 9).

La fundamentación teológica referida no es indispensable para optar. La simple lectura ético-racional de la realidad escandalosa e intolerable de los pobres puede ser suficiente para fundamentar y motivar la opción. De hecho lo es para no pocos. La fe, eso sí, confiere un «plus» de fundamentación e informa y confiere radicalidad y ultimidad a cualquier otra motivación (de naturaleza estrictamente ética, socio-económica, política...).

Clarificado qué entendemos por opción por los pobres pasemos ya a considerar sus distintos niveles de significación.

III. NIVELES DE SIGNIFICACION QUE PRESENTA LA OPCION

Se suele asignar a la opción por los pobres una muy plural significación: histórico-política, ética, espiritual, estrictamente teológica y pastoral.

a) Tiene en primer lugar una *dimensión histórica* ya que encarna al que la hace en la historia más real, en el mundo concreto de los pobres y su injusta pobreza, con la intención precisa de provocar o participar en procesos de cambio orientados a su eliminación. Esta dimensión histórica le otorga una clara *significación política*, porque sitúa al que realiza la opción en un lugar determinado, no neutral, en la correlación de fuerzas sociales existentes, en solidaridad activa con los pobres y oprimidos. Esta significación se aprecia con claridad si tenemos en cuenta que los pobres por los que se opta son:

— *una realidad colectiva* (son clases, sectores sociales y hasta pueblos enteros o inmensas mayorías populares);

— *una realidad histórico-dialéctica de naturaleza estructural* (la pobreza a que nos referimos surge en la historia por la acción libre y culpable de los que la causan. Los pobres son empobrecidos, desposeídos y por eso su pobreza sólo se entiende si se relaciona con la riqueza, como realidad contraria causante. La pobreza históricamente existente es resultado de la desigualdad social. Las causas históricas que generan la pobreza, que tienen su raíz última en el pecado personal, cristalizan en estructuras sociales que dan forma al sistema que mantiene, reproduce e incluso aumenta la pobreza injusta);

— *una realidad que es resultado de un proceso conflictivo* (los pobres existen como resultado de la conflictividad que opone intereses contrapuestos: son, además, si toman conciencia de la situación propia y se organizan para superarla, fuente de conflictividad futura: son «fuerza histórica» de cambio);

— *una realidad que demanda un proyecto social alternativo* (es decir, una organización social que les permita ser auténticamente sujetos y vivir dignamente como seres humanos).

Si los pobres por quienes se opta son la realidad referida nadie puede dudar de la significación política de la opción.

b) La opción tiene también una *significación ética* evidente ya que nace de una indignación que se concreta en rechazo de la situación tal como está configurada. La opción por los pobres supone la toma de conciencia de la injusticia escandalosa e intolerable que representa la pobreza y se expresa en solidaridad afectiva y efectiva con los pobres que la padecen, es decir, en compromiso por la transformación estructural de la realidad. Es una opción de naturaleza profundamente ética: un «no» incondicional a la pobreza injusta y un «sí» no menos incondicional a la lucha por la justicia.

c) A la luz de la fe la opción tiene una importante *significación espiritual*. En el encuentro con el «otro» (pobre) que se traduce en opción se sacramentaliza el encuentro con el «otro» (Jesús, revelación de Dios) que se traduce en conversión y fuente de nueva espiritualidad. Una espiritualidad que tiene como experiencia fuente y fundamento último el encuentro con el Dios Padre de Jesús en el sacramento del pobre; como presupuesto raíz la honradez y fidelidad con la mayor verdad de lo real (el grito de los pobres demandando justicia); como espíritu informante el de las Bienaventuranzas; como contenido básico el amor concretado en opción por los pobres; como reto mayor la articulación feliz entre contemplación y acción, mística y política, gratuidad y eficacia... Una espiritualidad del seguimiento de Jesús, entendido con toda su radicalidad evangélica.

d) Desde la misma fe se percibe también su *significación teológica*. La opción por los pobres, desde una lectura creyente, puede considerarse la expresión histórica de la dimensión social y política de la vivencia teologal, el modo de vivir la historia según la realidad de Dios, una práctica histórico-salvífica para sus sujetos y destinatarios, un signo del Reino que llega, una expresión del seguimiento de Jesús y del amor al prójimo, un camino nuevo de buscar la unión con Dios...

La opción es también «matriz» de la que puede brotar una nueva reflexión teológica. En esto radica la mayor originalidad y más fecunda aportación de la llamada teología de la liberación. La opción se incorpora al proceso de la reflexión teológica como momento interno y constitutivo de la misma y se convierte así en nuevo horizonte de interpretación o en «lugar social privilegiado de la producción teológica». Si se tiene en cuenta que la opción por los pobres, como solidaridad real que es con los crucificados de la historia, es la respuesta fiel a la invitación de Jesús de tomar la cruz y seguirle, hacer teología desde esa opción es hacer teología incorporando la cruz en la lógica misma del discurso. Los teólogos de la liberación hablan por eso de «ruptura epistemológica»: la ruptura que permite a la teología ser verdaderamente cristiana, al liberarla de la lógica propia del discurso racional intrasistémico. Es la alteridad del pobre crucificado, que desestabiliza y convierte, la que puede conceder a nuestra teología el calificativo de cristiana.

e) Todavía, y por último, podemos encontrar en la opción una *significación pastoral*. No es posible desarrollar aquí este punto con amplitud. Únicamente quisiera expresar la sospecha de que en la op-

ción radica una de las claves fundamentales para lograr esa «nueva evangelización», hoy tan insistentemente reclamada. La opción por el pobre puede proporcionarnos en gran medida la novedad en el talante, en la metodología a emplear y en los contenidos a transmitir, que estamos necesitando para que la acción evangelizadora sea hoy más creíble y significativa.

IV. OPCIÓN POR EL POBRE Y OPERATIVIDAD HISTÓRICA

La opción por los pobres incluye como elemento esencial la solidaridad afectiva y efectiva con su causa o proyecto histórico de liberación, lo cual implica, como es obvio, la lucha contra la pobreza injusta o la desigualdad abismal que se da en la sociedad. En este punto radica su mayor novedad y también la mayor dificultad para su realización.

En primer término es claro que si se quiere ser eficaz en la lucha por la justicia —y el no querer la eficacia en este punto es signo de debilidad en el amor— hay que conocer a fondo la realidad que se quiere transformar. Para ello es indispensable recurrir a los más correctos métodos de análisis que puedan proporcionarnos las ciencias sociales, capaces de descodificar críticamente la realidad existente, descubriéndonos las causas estructurales raíces, los mecanismos generadores y los cauces reproductores de la pobreza injusta que se quiere erradicar. Sin ese análisis la opción por los pobres se puede convertir en aventurerismo arbitrario, aunque se viva con la mejor de las intenciones.

Pero no basta conocer analíticamente la realidad. Es necesario además insertar ese conocimiento que proporcionan las ciencias de análisis en un proyecto histórico global de organización de la sociedad dotado de aliento utópico y, sobre todo, proceder a la implementación práctica de tal proyecto, descendiendo al terreno concreto del camino estratégico y táctico a recorrer para conseguir su realización.

La operatividad histórica de la opción por los pobres queda remitida:

— a la elección y utilización del método más correcto de análisis, aquél que permita conocer más a fondo la realidad de los pobres y su pobreza y descodificar mejor la injusticia de esa realidad y la abismal desigualdad que engendra;

— a la elaboración de un proyecto social alternativo, con su sistema económico y político de funcionamiento;

— a la determinación concreta, a nivel estratégico-táctico, del camino histórico a recorrer para lograr ese proyecto, teniendo en cuenta las enseñanzas de la historia, la correlación de fuerzas existentes o las posibilidades reales que se dan en cada momento. Surge aquí la necesidad de precisar, por ejemplo, quién es el sujeto histórico de cambio, capaz de elaborar y realizar el proyecto social alternativo que se persigue.

Esta «insuficiencia» de la opción por los pobres, que remite a tantas y necesarias determinaciones ulteriores, que sólo las ciencias sociales y humanas en general pueden proporcionar, ha provocado las críticas. Todas ellas se centran en reprochar a la opción su falta de precisión analítica, su ambigüedad que enmascara la necesidad de una más decidida opción de clase. Puede incluso —se dice— convertirse en terminología romántica y vaga que ofusca la realidad e impide percibir los mecanismos reales de opresión y dominación. Desde esta posición crítica se llega a la conclusión, por ejemplo, de que es preciso «recuperar el término y la realidad de “clase obrera” frente a la terminología oficial ambigua de “pobres, marginados, pueblo...”» (11).

Tengo la impresión de que todas estas críticas nacen de un malentendido, es decir, no tienen en cuenta el nivel propio en que se sitúa la opción. Como bien advierte Marciano Vidal, la opción por el pobre tiene «cierta estructura simbólica» y «no es una afirmación estratégico-táctica con significado directo y agotable en una intervención histórica», o, expresado positivamente, «está abierta a múltiples y diversas verificaciones tácticas» (12). La opción por los pobres y su expresión o traducción sociológica («opción de clase» u «opción por la clase obrera», por ejemplo) se sitúan en «niveles» distintos. Como señala R. Aguirre «cuando hablamos de “pobres” y de “opción por los pobres” utilizamos una terminología religiosa, bíblica y, como tal, simbólica. Es un lenguaje importante que señala en una dirección inequívoca y que tiene que ser considerado como punto permanente

(11) Cf. *Opción por los pobres, opción de clase*, en «Misión Abierta», LXXIV (1981), pág. 623. Se trata de la Comunicación presentada por el colectivo «Iglesia y Mundo Obrero» (IMO) en el primer Congreso de Teología de Madrid, convocado por la Asociación de Teólogos Juan XXIII.

(12) Cf. *La preferencia por el pobre, criterio de moral*, en «Studia Moralia», XX/2 (1982), pág. 295.

de referencia de la comunidad de los creyentes. Pero es un lenguaje insuficiente. Necesita ser concretado en cada situación y para ello se requieren mediaciones históricas de una doble naturaleza: mediaciones teóricas que hagan comprensible y significativo el lenguaje de los pobres y de la opción por los pobres en cada circunstancia (¿quiénes son los pobres?), y también mediaciones que destaquen la relevancia práctica de tal opción (¿cómo se toma partido por ellos?)» (13).

Estamos, pues, ante niveles distintos. Uno es el nivel en que sitúa el lenguaje simbólico, religioso, y otro es el nivel en que sitúa el lenguaje de las ciencias sociales. No se deben considerar como niveles excluyentes, como si fuese necesario recuperar uno (el lenguaje de las ciencias sociales) a costa de negar el otro (el lenguaje simbólico religioso). Hay, eso sí, que tener clara conciencia de la «insuficiencia» del lenguaje simbólico religioso o, lo que es lo mismo, de la necesidad que tiene dicho lenguaje, para ser operativo, de recurrir a la mediación de las ciencias sociales. Como también hay que tener en cuenta que el lenguaje de las ciencias sociales resulta igualmente insuficiente, al dejar fuera de su lógica e interés a los que no cuentan como sujeto eficaz de cambio histórico. Se puede, en consecuencia, establecer «una relación dialéctica entre el concepto religioso/teológico (los pobres) y la mediación sociológica/política (clase/opción de clase). El concepto religioso necesita su mediación, pero no se identifica con ella, la trasciende» (14).

A partir de las consideraciones hechas pienso que se puede iluminar la relación a establecer entre la opción por los pobres y la opción por una clase concreta, la clase obrera. Me parece una cuestión de suma importancia. La forma de articular ambas opciones ha creado y sigue creando tensiones entre distintos sectores «progresistas» de la Iglesia española. Sin poder entrar a fondo en la cuestión, digamos al menos lo siguiente:

— Ambas categorías —«opción por los pobres» y «opción por la clase obrera»— ni se excluyen ni se oponen entre sí. Se sitúan en-

(13) Cf. *Opción por los pobres y opción de clase*, en «Misión Abierta», LXXIV (1981), pág. 658.

(14) Cf. *Ibid.*, pág. 659. Para una consideración más detallada, cf. GONZALEZ FAUS, J. I., *Opción por los pobres y opción de clase*, en *id.*, *este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana* (Santander, 1980), págs. 255-260; LOIS, J., *Teología de la liberación ... op. cit.*, págs. 267-282. En esta última referencia puede encontrarse amplia bibliografía sobre esta cuestión.

veles diversos (el simbólico-religioso y el sociológico-político) y se pueden y deben fecundar entre sí. Intentar afirmar o «recuperar» la una a costa de negar la otra es no percibir esa diversidad de niveles en que se sitúan.

— La opción por los pobres supone asumir su proyecto histórico de liberación. No se está con los pobres si no se lucha contra su pobreza injusta. Para que la opción pueda ser históricamente operativa tiene que articularse con la fuerza histórica del sujeto capaz de conseguir el cambio que se necesita para la liberación y dignificación de los pobres. La opción por los pobres remite aquí a esas posteriores determinaciones que sólo las ciencias sociales y humanas en general pueden proporcionar. Son esas ciencias las que han de precisar los perfiles, como dijimos, del sujeto histórico de cambio, tarea nada fácil en el momento presente (15) y, más en concreto, son ellas igualmente las que tendrán que clarificar cuál es el papel que juega la clase obrera actualmente existente en esta cuestión.

Me parece cierto que en la España actual la clase obrera o, como prefiere Díaz Salazar, la clase trabajadora, es una realidad social y política incontestable. Es una clase «central en los procesos sociales y políticos contemporáneos y a través de ella pasan contradicciones básicas y fundamentales —no las únicas— del sistema capitalista» (16). Si quiere ser operativa, la opción por los pobres pasa hoy en España por la opción por la clase trabajadora, aunque no se agote en ella. Hay que tener en cuenta, además, que pobres y clase trabajadora, aunque no se identifican, tampoco se distinguen de forma adecuada. Buena parte de la clase trabajadora actual forma parte del colectivo de los pobres, tal como lo hemos precisado en este artículo (17).

— La opción evangélica por los pobres demanda solidaridad afectiva y efectiva con los que, además de ser económicamente pobres, no tienen futuro (enfermos terminales o incurables, por ejemplo) y carecen de «fuerza histórica» para promover el cambio social. Incluso refie-

(15) Cf., por ejemplo, HINKELAMMERT, F. J.: *La crisis del socialismo y el Tercer Mundo*, en «Pasos», núm. 30 (julio-agosto, 1990), págs. 1-6.

(16) Cf. DIAZ SALAZAR, R.: *¿Todavía la clase obrera?* (Madrid, 1990), pág. 314.

(17) Los teólogos latinoamericanos de la liberación consideran que los pobres de sus países son «fuerza histórica», «sujeto histórico de cambio». No cabe duda que la relación a establecer en dichos países entre pobres y clase trabajadora no es la misma que entre nosotros. Lo importante es que aquí, teniendo en cuenta la formación social de la España actual, la opción por los pobres parece pasar ineludiblemente, si quiere ser operativa, por la opción por la clase trabajadora en el sentido indicado.

re a otra clase de pobres de los que el cristiano tiene que guardar memoria permanente: los ya muertos. El Reino de Dios que llega es anuncio de bienaventuranza para los pobres y de resurrección para los muertos. La justicia plena de ese Reino abarca ambas promesas. Así la opción evangélica por los pobres puede fecundar dialécticamente toda opción de clase, manteniéndola abierta al destino de todos y cada uno —incluidos los millones de prójimos que han vivido y muerto aparentemente para nada—, a la justicia universal que abraza a todos.

V. BREVE RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES FRECUENTES

Es frecuente cuestionar en círculos cristianos la opción de los pobres, tal como aquí la hemos presentado, aduciendo dos objeciones fundamentales. Para terminar este trabajo voy a recoger esas objeciones y a intentar responderlas con brevedad.

a) Opción «partidaria» por el pobre y universalidad de la salvación y el amor cristianos

La primera objeción podría formularse así: admitir la opción por los pobres tal como aquí la hemos presentado, ¿no equivale, de hecho, a renunciar a la universalidad de la salvación y del amor cristianos?

La respuesta invoca una fundamentación cristológica: Jesús de Nazaret es sacramento del amor universal del Padre Dios a través de su parcialidad decidida hacia los pobres y su causa. Dicho de otro modo: la opción preferencial de Jesús por los pobres constituye la mediación de su auténtica universalidad salvífica. Si admitimos esa «parcialidad» de Jesús —y con el evangelio «en la mano» parece difícil negarla—, la opción por los pobres, lejos de ser un particularismo excluyente, es el camino que conduce a la verdadera universalidad.

b) ¿Opción por el pobre en el mundo rico?

Es bastante frecuente, en ambientes cristianos, la posición de los que admiten la conveniencia e incluso la necesidad de la opción por los pobres en el llamado «Tercer Mundo», pero niegan su oportunidad y aún su posibilidad entre nosotros, pertenecientes al «Primer

Mundo». En éste, y concretamente en España, otros son los problemas fundamentales y, en consecuencia, otras son las opciones a realizar si queremos darle respuesta adecuada, dicen los objetantes.

Sin negar lo que es evidente, es decir, la diversidad de situaciones entre los países de uno y otro mundo, se puede mantener la universalidad de la opción por el pobre. Invoquemos algunas razones fundamentales:

— «Primer» y «Tercer» Mundo, Norte y Sur, aunque realidades muy distintas, no pueden considerarse independientes. Están tan estrechamente relacionadas que puede decirse con verdad que el «desarrollo» del Norte está, al menos en buena parte, sustentado en el «subdesarrollo» del Sur. Son realidades dialécticamente relacionadas y, por serlo, la pobreza del Sur no puede resultar ajena a la riqueza del Norte. Nadie es inocente ni neutral.

— También entre nosotros «se cuecen habas». ¿Es que no existe acaso en muchos de los países «desarrollados» del Norte un tercio de marginados sociales y «Cuartos Mundos» incrustados en su formación social? ¿No hay en España, para no irnos fuera, según el ya famoso estudio publicado por esta misma revista hace unos años, ocho millones de pobres, cuatro de ellos «severos»?

— Nadie puede negar que en este mundo occidental «desarrollado» en que estamos enclavados los problemas o desafíos que plantea la llamada «modernidad» han de ser tenidos en cuenta con atención y seriedad. La cuestión está en saber «desde dónde» han de ser considerados y respondidos. Somos no pocos los que pensamos que es «desde abajo», desde el lugar en que sitúa precisamente la opción por los pobres, desde donde pueden ser adecuadamente respondidos. Y esto vale para situarse ante la llamada «cultura de la increencia». Como dicen los obispos vascos, «hay algo que es particularmente decisivo para la evangelización: la defensa de los pobres y el servicio a los más desheredados. Lo que más oculta hoy el rostro de Dios es la profunda injusticia que reina en el mundo. Si no luchamos contra ella y no nos ponemos del lado de las víctimas, colaboramos al ocultamiento actual de Dios. Si los defendemos y estamos junto a ellos, “los pobres son evangelizados” y el rostro de Dios se sigue manifestando a través de los creyentes» (18).

(18) Cf. su Carta Pastoral *Creer en tiempos de increencia*, de Cuaresma-Pascua de Resurrección de 1988, núm. 74.

También en el mundo llamado rico la opción por los pobres conserva toda su importancia y significación.

Una última aclaración. La insistencia en subrayar la importancia de la significación socio-política de la opción por los pobres no debe conducir a descalificar en el momento actual toda tarea de naturaleza asistencial, referida al colectivo de los pobres-marginados. Lo que sí parece necesario es declarar la radical insuficiencia de toda labor de naturaleza meramente asistencial y urgir en todo caso el combinarla con la tarea de la transformación estructural de la realidad con finalidad liberadora.



Los valores éticos en la docencia

José María Rianza

Presidente de la «Asociación
de Educación Democrática»

1. INTRODUCCION

Ante todo, y antes de entrar en el tema, creo necesarias varias precisiones y matizaciones que afectan al enfoque general de este número monográfico, tal y como fue concebido inicialmente, y dejando a salvo las rectificaciones que puedan producirse con posterioridad.

El artículo que se me ha pedido se sitúa en la segunda parte del número, bajo el subtítulo de «Experiencias», pero es indudable que han de hacer referencia al título general del número monográfico, «Virtudes públicas y ética civil». En este enunciado existe ya una toma de posición tanto condicionante, tanto al utilizar el término «virtudes» —semánticamente bastante ambiguo— como por la relación de ese término con el de «ética civil», cuestión muy debatible, según veremos con mayor amplitud más adelante, pero que ahora ya anticipo.

La expresión «ética civil» puede dar lugar a confusiones, que hay que evitar. En primer lugar, el concepto de «ética» no está exento de ambivalencia, en relación con «moral», ya que ambos se han venido utilizando casi como sinónimos, desde tiempos remotos (Aristóteles: «Moral a Nicómaco»; «La gran moral. Moral a Eudemo») ya nos encontramos con la utilización de las raíces «mors» y «ethos», muchas veces como sinónimas, incluso en Kant y en otros filósofos.

Históricamente, se ha venido hablando, tanto en el ámbito de la Filosofía como en el de la Teología Moral, de conceptos tan complejos y hasta discutibles como «conciencia moral», «sindéresis», «ley de la conciencia», «responsabilidad moral», «culpa»... como claros y sin problemas, lo que no es exacto. Es decir, que nos encontramos en un terreno inestable y resbaladizo, en el que hay que proceder con cierta precaución.



2. ¿HACIA UNA «ÉTICA LAICA»?

En los años 1983 y 1984 coordiné un Seminario, en el que participaron unas quince personas, procedentes de los campos del pensamiento filosófico, teológico, sociológico y pedagógico. El tema de la «Ética cívica» ya había sido tratado en las sesiones del «Foro del hecho religioso», del año 1982, y en un Seminario promovido por «Fe y Secularidad».

En nuestro Seminario partimos de un análisis de la situación existente en España, como consecuencia del intenso proceso de secularización que se ha experimentado en los últimos decenios. Por ello, existe un amplio sector de la sociedad española que no acepta regirse por el código moral cristiano, sino que se refiere quizá a una ética racional e independiente de los credos religiosos, o bien vive en la anomia.

Como resultado de una primera aproximación, llegamos a la conclusión, respecto a la problemática viva existente en nuestro país, que era aconsejable proceder a una clarificación semántica, proponiendo reservar la palabra «moral» para los contenidos de conducta establecidos en un determinado código, bien de inspiración religiosa e ideológica (cristiana, islámica, marxista, anarquista...) o de cualquier otro tipo, en tanto que reservaríamos el término de «ética» para la reflexión racional sobre los comportamientos humanos. Esto implica, conceptos, razonamientos y juicios que llevan a la elaboración de una escala de valores que son interiorizados por las personas y que se traducen en pautas de conducta para la convivencia, apoyada en unos mínimos consensuados.

Con el fin de clarificar bastantes dudas que se nos habían ido planteando, sugerimos la conveniencia de promover un Simposio, que fue llevado a cabo por iniciativa de «Fe y Secularidad», con la colaboración de la «Fundación Ebert», y que tuvo lugar en Madrid, en mayo de 1984, con asistencia de 40 expertos, que expusieron ponencias y comunicaciones, bajo el título general de «Los valores éticos en la nueva sociedad democrática».

En el Simposio indicado varios filósofos, entre ellos Aranguren, se manifestaron reticentes en relación con el tema de los valores, ya que se habló que este concepto oscila entre lo ideal ético y lo económico, en cuanto el término valor procede de la idea de lo que vale. Se examinó el problema de la posibilidad de la convivencia en una sociedad plural y se coincidió en que una ética laica o civil supondrá una

ética de consenso y de tolerancia, basándose en la búsqueda por medio del diálogo.

La situación de crisis, que produce perplejidad, se vio que se extendía a muy diversos aspectos relacionados con lo ético, que se ha ido desconectando de la trascendencia para situarse en un ámbito de marcado relativismo, a causa del pluralismo existente.

Ante el panorama que se nos presentaba, decidimos orientar nuestros trabajos hacia un campo muy concreto, el de la juventud, por lo que procedimos a la exploración del material sociológico existente, así como algunos trabajos de grupos concretos que habían venido realizando exploraciones de carácter cualitativo, que nosotros tratamos de continuar, llevando a cabo un programa de «grupos de discusión» con jóvenes, con el fin de tratar de sacar a la luz los valores emergentes que pudieran existir.

En octubre de 1984, realizamos una síntesis de los trabajos que habíamos efectuado hasta entonces, que incluían un análisis de la situación de la enseñanza de la ética en el sistema educativo.

3. LA ENSEÑANZA DE LA ETICA

Al analizar este panorama partimos del estudio de la legislación existente en aquella época, que se inicia con la Orden de 16 de julio de 1980, sobre la enseñanza de la Religión y la Moral Católica en Bachillerato y en Formación Profesional. En esta disposición la asignatura de Etica se ofrece como una opción alternativa en relación con la enseñanza de la Religión, lo que situaba la enseñanza de la Etica en un lugar secundario y residual, sin otorgarle la importancia que debería tener en una sociedad pluralista y democrática para la formación de los futuros ciudadanos y como base de la convivencia. Ese carácter residual se advierte, en la citada Orden, por cuanto se dice que «en el caso de que los alumnos que elijan esta materia sean menos de veinte serán declarados exentos de dicha materia».

Los objetivos de la formación consistían en «la moralidad como desarrollo de la propia personalidad del alumno», «constatación de diversos códigos morales», y «la formación del alumno en la comprensión y en la tolerancia». Como se ve, estaba implícita la distinción que nosotros percibíamos entre Etica (fundamento racional) y Moral (código de normas sobre lo que se debe hacer).

En cuanto a la metodología, que se postula, cabe destacar que «la asignatura se concibe como un proceso abierto de metodología para aprender a plantearse problemas y decidir con el máximo de personalidad, responsabilidad y libertad posibles...» «a partir de las propias experiencias vividas por el alumno...» y con «la utilización de métodos preferentemente activos, debiéndose procurar la máxima participación posible por parte del alumnado».

En líneas generales, las directrices sobre los contenidos y la metodología eran acertados, pero los textos que publicaron las diversas editoriales dedicadas a la docencia no contribuyeron al desarrollo adecuado de los objetivos propuestos, estando muy impregnados de orientaciones y criterios de carácter teológico-moral, probablemente porque los autores tenían esa formación y no existían expertos dedicados a esta materia con la orientación laica —que no quiere decir laicista— que quería imprimir esa disposición a la docencia de la Ética.

En el terreno legal, no se produjo una regulación para el sector de la EGB, aunque existió un anteproyecto —al que tuvimos acceso— en el que se fijaba como objetivo de la docencia de la Ética, a este nivel, «formar una conciencia lúcida partiendo de hechos concretos accesibles al niño y llegando paulatinamente a algunas generalizaciones de las que el alumno de EGB es perfectamente capaz»... sin perder de vista «la ejercitación y la práctica que conducirá a la creación de hábitos y actitudes morales propias de una personalidad madura y autónoma, dueña de sí misma y abierta a los demás».

Los contenidos que se proyectaban en el citado anteproyecto legal eran los siguientes: ser sinceros, colaborar en el juego, respetar los animales y las plantas, respetar las cosas, colaborar en el trabajo, ser fuertes... En general, los enfoques de esta disposición estaban bien concebidos, pero se echaban en falta unas orientaciones metodológicas para transmitir esos contenidos, a lo largo de la docencia, en EGB.

Al examinar los textos más utilizados en la enseñanza, observamos que, en gran medida, se inspiraban en la moral católica tradicional, con referencias a la idea de «alma», así como a la doctrina social de la Iglesia, aunque se barnizaban un poco de pluralismo los textos al incluir algunas citas de libre-pensadores, agnósticos o ateos. Los títulos reflejaban, en parte, la indefinición de la orientación —«Ética y Moral»; «Mores», «Ética social y Política», y otros parecidos— aun-

que en algunos ya se empieza a perfilar un tratamiento más acorde con el objetivo de suscitar la reflexión racional, sin una inspiración confesional definida.

4. EL PANORAMA JUVENIL

En el año 1985 —Año Internacional de la Juventud— dediqué una marcada atención al estudio de la juventud, desde el punto de vista de los valores éticos, con motivo de mi colaboración en el equipo de redacción del número monográfico de la revista «Social Compass» sobre «Le catholicisme contemporaine en Espagne» (volumen XXXIII/4, 1986), al que aporté un artículo con el título «La religiosité des jeunes espagnols» (págs. 385 a 400). En ese trabajo realicé un esfuerzo de síntesis del material sociológico disponible sobre el panorama de la situación de la juventud, comparando los resultados de la encuesta nacional de 1960 con la última de que se disponía hasta entonces, la de 1984. Entonces, respecto al sentido de la trascendencia y los valores morales básicos, aun se percibía la persistencia de una marcada referencia a los valores morales del catolicismo, si bien con destacables tendencias a un relativismo moral, es decir, en cuanto el bien o el mal dependería de las circunstancias. En lo referente a la moral sexual las actitudes de los jóvenes eran ya de oposición a las normas y criterios defendidos por la Iglesia, aunque con algunas matizaciones.

En los años 1987 y 1988, promoví un Seminario sobre «Sociología de la juventud», que inicialmente, tuvo como marco la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Complutense, siendo más adelante encuadrado en el ámbito de la Asociación de Educación Democrática, en el que sigue funcionando con el carácter de Seminario Permanente.

En ese ámbito se ha continuado estudiando el material cuantitativo de carácter sociológico, singularmente las encuestas nacionales de 1986 y 1989, así como otras, como la muy importante sobre «Juventud Vasca 1986». Aplicando la metodología cualitativa, se desarrolló un programa de «grupos de discusión» con jóvenes de diversos ambientes sociales y culturales, sobre el tema genérico de «Los valores, actitudes y creencias de los jóvenes actuales», que tuvo como fruto la obtención de algunos resultados significativos, singularmente en cuanto se pudieron observar algunos valores emergentes y actitudes de renuncia a abordar la temática religiosa o la ética íntima. Esto no

quiere decir que la ética de los jóvenes no pueda coincidir, en buena parte, con la ética que predomina en la sociedad, puesto que no se propende a adoptar posiciones de crítica a fondo que puedan implicar posiciones comprometidas, pero sí hay actitudes en que predominan las tendencias «egotistas», centrándose sobre sí mismos y bastante menos sobre los demás, pero sin acritudes ni extremosidades, sino más bien predispuestos al arreglo y al pacto para facilitar la convivencia, singularmente en el ámbito familiar.

Estos rápidos apuntes no tienen la pretensión de establecer conclusiones definitivas sobre una fenomenología muy poco clarificada y sobre la que hay que seguir investigando constantemente, dados los rápidos cambios que pueden producirse en el seno de los sectores juveniles, precisamente por el fuerte impacto que sobre ellos ejerce el cambio social, cultural, económico y político de una sociedad mundial que se enfrenta con una crisis de civilización de rasgos aún poco claros, pero de indudable avance a ritmos muy rápidos. Y sin olvidar el hecho de que los jóvenes se encuentran en un período de constante evolución humana y social, por lo que la aplicación de los métodos sociológicos ha de hacerse teniendo en cuenta esta realidad.

5. LA EVOLUCION DE LA ETICA EN LA DOCENCIA

Durante el decenio de los 80 ya hemos visto en que sentido se orienta, hasta fechas relativamente recientes, en que se produce el debate público sobre la reforma del sistema educativo, que tuvo lugar durante el curso 1987-88, suscitado por el Ministerio de Educación y Ciencia. Hasta estos últimos cursos la asignatura de Etica se imparte en los centros docentes de Secundaria, con el carácter de alternativa a la Religión, y es desempeñada por los profesores de Filosofía, quienes realizan meritorios esfuerzos para intentar definir los contornos y los contenidos de la nueva materia, con logros interesantes en no pocos casos, de los que tenemos noticia, en que se han ido logrando avances notables en orden a la mejora de la metodología.

A lo largo del debate —cuyo desarrollo se reflejó, al menos en parte, en los «Papeles para el debate», que publicó el MEC en cinco volúmenes, se pudo advertir que afloraban determinadas tensiones, que existían soterradas, singularmente respecto a la actitud de la Iglesia, que aspiraba a que la enseñanza de la Religión tuviese el carácter de asignatura fundamental y curricular, manteniéndose la Etica como

alternativa. En las actitudes de diversos sectores que opinaron en el debate, se manifestaron posiciones (favorables, en el sector confesional, y desfavorables, en los sectores no confesionales o indiferentes) respecto a la tesis sustentada por la Conferencia Episcopal. Un sector de los no confesionales propiciaba el mantenimiento de la asignatura de Ética, pero no como alternativa, sino con carácter autónomo y de docencia general para todos los alumnos, independientemente de que se mantuviese la enseñanza de la Religión para los que lo desearan.

6. EL «LIBRO BLANCO» Y LOS «DISEÑOS CURRICULARES BASE»

A partir de los primeros meses de 1989, el MEC publica el «Libro Blanco», en el que, en 379 densas páginas, se analiza la realidad educativa actual, se expone la nueva configuración del sistema educativo, se tratan los factores y procesos del sistema educativo, se señalan los rasgos de la planificación de la reforma educativa y, finalmente, se exponen los datos económicos, evaluándose el costo de la reforma y estableciéndose el calendario para su realización en el tiempo.

Este documento es importante, ya que en él se define la «filosofía» en que se inspira la reforma, así como las líneas generales de su desarrollo desde un punto de vista operativo, constituyendo el antecedente más directo de la Ley Orgánica General del Sistema Educativo (LOGSE) que se publica en el BOE del 4 de octubre de 1990, después de un amplio debate parlamentario.

Algunas de las orientaciones que se derivan del «Libro Blanco» merecen la pena que las destaquemos:

— «Los sistemas educativos se ven precisados a renovar de modo ininterrumpido sus procedimientos y sus métodos y, con ellos, parte de su organización» (pág. 91).

— Se pretende caminar hacia una mejora de la calidad de la enseñanza, lo que lleva a «la cuestión de los fines de la educación: para qué se educa, a qué metas se desea que conduzca la educación».

— Entre los factores y procesos capaces de contribuir a mejorar esa calidad de la docencia auspiciada se indican, entre otros, «los contenidos curriculares adaptados al nivel evolutivo de los alumnos y a los objetivos perseguidos en cada etapa o modalidad de la enseñanza», así como «una metodología didáctica activa, participativa y eficaz en la promoción de los procesos de aprendizaje» (pág. 96).

— En cuanto a los métodos de la reforma, se habla reiteradamente de innovación y de experimentación, insistiéndose en que el intenso cambio social impulsa a que se proceda con ritmo acelerado, si bien se indica que se habrá de proceder «con enorme prudencia, obedeciendo a procedimientos de ensayo y experimentación, para someter a prueba su valor funcional o disfuncional respecto a las necesidades sociales» (pág. 264).

7. LOS «DISEÑOS CURRICULARES BASE»

En estos documentos, contenidos en volúmenes amplios, se entra en las orientaciones curriculares, en las que, a la vez que se señalan los conocimientos que hay que transmitir —sean hechos, conceptos o principios— se indican los «procedimientos» —el «cómo hacer»— y, finalmente, los «valores», que son enunciados en la trilogía de «valores, actitudes y normas».

Es interesante destacar que, por primera vez, se afronta en el sistema educativo el aspecto de la formación en los valores y en las actitudes, es decir, lo que implican los aspectos relativos a los sentimientos, la forma de comportarse, de apreciar, de estimar y de actuar. Pero no de forma esporádica, sino sistemáticamente, formando parte de los respectivos bloques temáticos y en todas las áreas. De esta forma se trata de interiorizar en el alumno las actitudes y las valoraciones, conectándolas con las diversas materias, en forma «transversal», es decir, por «impregnación» de toda la docencia de eticidad.

El intento de señalar en cada área docente las actitudes y valores que se tratan de despertar y suscitar, significa abrir las perspectivas de un camino que hay que recorrer, pero para cuya instrumentación didáctica hará falta llevar a cabo no pocas experiencias antes de encontrar las fórmulas didácticas más útiles y aconsejables.

En la medida en que se introduzcan métodos didácticos activos —aún poco practicados, al menos en la proporción deseable— será más viable encontrar la oportunidad de poner en práctica los valores y actitudes, singularmente cuando se trabaje a base de grupos.

Es indudable que existen unas áreas en que es más factible introducir la sensibilización de los valores éticos, por ejemplo, en el «Área de Ciencias Sociales», como la Historia, la Geografía o la Filosofía. Pero también en otras, en mayor o menor medida, cabe ir introdu-

ciendo referencias que contribuyan a la formación de la escala de valores personales de cada alumno.

Sin descender a los detalles de una exposición de lo que en el «Libro Blanco» (LB) y en los «Diseños Curriculares Base» (DCB) se indica respecto a los valores, señalo solamente algunos puntos que pueden considerarse paradigmáticos de lo que se pretende:

A) Educación infantil (0 a 6 años)

- «La educación infantil contribuye con su acción educativa al descubrimiento de la identidad de cada niño y al mismo tiempo constituye un contexto propicio para el aprendizaje de las reglas que rigen la vida en el grupo, con sus aspectos de cooperación y de competición, de comportamientos, hábitos y actitudes. Es un contexto idóneo para fomentar en los niños comportamientos solidarios, de ayuda y cooperación, así como para promover en ellos actitudes alejadas de estereotipos relacionados con el sexo, las diferencias de raza, origen, etc.» (1.3).

Ahí ya advertimos cuál es la directriz que se pretende seguir, concretándose aún más al indicar las actitudes, valores y normas en los términos siguientes:

- «Participación en la vida familiar y escolar con actitudes de afecto, iniciativa, disponibilidad y colaboración.»
- «Valoración y respeto de las normas que rigen la convivencia en los grupos sociales a los que se pertenece y participación en el establecimiento de algunas de ellas (normativa para usar un objeto de forma que todos puedan disfrutarlo, por ejemplo).»
- «Interés por asumir pequeñas responsabilidades y cumplirlas.»
- «Respeto por la diversidad de sexos, de roles, de profesiones, etc.»

B) Educación Primaria (6 a 12 años)

Dentro de las diversas y amplias orientaciones que se indican solamente destacamos las siguientes:

- «En el ámbito de la socialización, la Educación Primaria se propone proporcionar un medio rico en relaciones personales con los compañeros y con los adultos, a través del juego, la comunicación, el diálogo y el trabajo cooperativo, para favorecer el desarrollo de la participación, la responsabilidad y el respeto a los derechos de los demás que, junto a la tolerancia y al sentido crítico, configuran las actitudes básicas para la convivencia democrática.»
- «Colaborar en la planificación y realización de actividades grupales, aceptando las normas y reglas establecidas, articulando sus objetivos e intereses con los de otros miembros del grupo, renunciando a la exclusividad del punto de vista propio y asumiendo las responsabilidades que le corresponden.»
- «Establecer relaciones equilibradas y constructivas con las personas de diferente edad y sexo con las que interactúa y utilizar adecuadamente las normas y pautas de comportamiento que regulan las relaciones interpersonales en situaciones sociales conocidas (trabajo, juego, discusión y debate, cooperación, competición, etc.), rechazando todo tipo de discriminación basada en características personales.»

C) Educación Secundaria (12 a 18 años)

Por razones de espacio, solamente me limito a indicar que en este importante tramo de la educación, que comprende desde los 12 a los 18 años (Secundaria Obligatoria, de 12 a 16, y Secundaria Postobligatoria, de 16 a 18), y refiriéndonos únicamente al «Área de Geografía, Historia y Ciencias Sociales», cabe destacar que «el eje de tolerancia y solidaridad señala las actitudes más claramente relacionadas con este área. En ella se incluye la tolerancia intelectual y cultural, la valoración de las ideas, opiniones y creencias de otras personas y sociedades, tanto del presente como del pasado; la relativización de los logros y valores de nuestra cultura occidental; la valoración y defensa del pluralismo democrático; la responsabilidad en la resolución de los problemas colectivos y en la consecución de la paz mundial. El desarrollo de esta actitud debe completarse con el fomento de la solidaridad humana, en particular con las personas, grupos y pueblos que padecen discriminación u opresión por cualquier motivo: edad, sexo, religión, cultura, raza, opinión política, desigualdad económica, etc.».

8. EL PANORAMA DESPUES DE LA LOGSE

Después de la Ley de 1970, esta Ley Orgánica es la que constituye un paso importante en el avance hacia un sistema educativo adaptado a las necesidades de nuestro tiempo. La LODE (Ley Orgánica del Derecho a la Educación), aunque representó un paso, en cuanto reguló el ejercicio simultáneo de los diversos derechos y libertades relacionados con la educación, al desarrollar el mandato constitucional, se refirió más bien a aspectos estructurales y de declaración de derechos, pero no entró en las grandes directrices de la reforma del sistema educativo, que se afrontan en la LOGSE.

Es muy destacable el extenso preámbulo de esta Ley, en el que se realiza un análisis del panorama de la educación desde la Ley de 1970, a la que se considera un punto de arranque importante. Se pone de relieve cómo en el Libro Blanco «no sólo se contiene la propuesta de reforma, perfilada ya de manera definitiva, sino que incorpora un arduo trabajo de planificación y programación llevado a cabo sincrónicamente con el debate y ajustado finalmente al resultado del mismo». Por otra parte, en sus 66 artículos, se contienen las líneas generales de lo que va a representar la reforma, a lo que hay que adicionar 19 extensas Disposiciones adicionales, nueve Disposiciones transitorias y cuatro Disposiciones finales.

En este cuerpo legal se encuentra ya en plena vigencia lo que va a constituir el armazón del nuevo sistema educativo, pero cuya aplicación será llevada a cabo de acuerdo con un calendario que se prevé para un período de diez años.

Pero las dificultades que presenta el panorama —incluida la renuencia y poca predisposición de una parte del profesorado— ocasionará que, en este próximo período, se vaya avanzando hacia la implantación paso a paso. Para el presente mes de abril, se anuncia la publicación de cuatro importantes Reales Decretos, en los que se iniciará el desarrollo de la Ley, estableciéndose las enseñanzas mínimas correspondientes a la Educación Primaria y a la Educación Secundaria Obligatoria. Hay que destacar que, esta última, se incluye, en el área de «Ciencias Sociales, Geografía e Historia», en el Bloque 4, una nueva materia que se denominará «La vida moral y la reflexión ética, que se orienta, en buena parte, en la dirección a que se ha hecho referencia anteriormente, en orden a las actitudes de : «1) Valoración de la dimensión ética del ser humano; 2) respeto por las opciones éticas

de cada persona, y 3) valoración de las aportaciones de las distintas teorías éticas». Esta materia se impartiría en el último curso de este tramo, es decir, a los alumnos/as de 16 años, edad en la que la escala de valores ya suele estar formada, por lo que parece insuficiente la previsión de esta docencia únicamente en este nivel de edad —los medios de comunicación y otros agentes que inciden en el proceso educativo hacen que los chicos de 11 a 12 años ya estén formándose su escala de valores— siendo más aconsejable que ya se iniciase la formación de los criterios éticos de forma sistemática, además de que se practique, ya desde la Infantil y la Primaria, la docencia «transversal» de los valores, es decir, lo que nosotros hemos llamado «impregnación de la docencia de eticidad».

En cuanto a las tensiones que se han ocasionado, con motivo de la enseñanza de la Religión, al oponerse el MEC a la subsistencia de la Etica como alternativa, parece que se ha llegado a un acuerdo de establecer «estudios vigilados y orientados» a las horas en que se imparta la enseñanza de la Religión, fórmula cuyos resultados son más que dudosos.

Ética y Economía. ¿Es un anacronismo la pregunta ética en economía?

Víctor Renes

ENTRE LOS FINES Y LOS MEDIOS

Forma parte de un consenso considerar la ciencia económica como el saber que, basándose en hechos y en el análisis de las causas que los provocan, establece leyes empíricas sobre la actividad económica, que trata de satisfacer con la máxima eficiencia posible el mayor número de necesidades humanas con la utilización de los recursos disponibles; recursos disponibles desde la previa constatación de ser escasos.

Así, pues, la primera condición de un sistema económico es su capacidad de satisfacer las necesidades básicas de todos. Lo que nos plantea que estamos en presencia de una dimensión que no es puramente económica, pues la economía debe partir de realizar algún tipo de elección para satisfacer tales necesidades, y toda elección implica decisiones. Y en este campo, las decisiones implican decisiones políticas y éticas.

Por lo que la primera condición de la ciencia económica nos remite a una condición de carácter *moral*, pues le viene dado desde su propia *finalidad*, y desde ella debe instrumentar la eficiencia. Es decir, la complejidad de las necesidades humanas, unido a que la economía actúa desde recursos escasos, hacen que toda selección dependa de opciones y valores previos. Lo que indica que implica una jerarquía de fines y necesidades ante el inevitable conflicto entre los mismos.

Por ello la eficiencia y el crecimiento económico no pueden ser absolutizados, porque sólo tienen sentido al servicio de un fin, no pudiendo constituirse como fines en sí mismos. Trastocan su propia naturaleza si lo hacen. Lo cual no es más que una consecuencia de que la realidad humana es compleja, pero única. Y las reflexiones humanas, la ciencia económica entre ellas, se ocupan de la misma y única



realidad, los hombres y sus situaciones. Bien es cierto que se ocupan de la misma realidad desde diversos planos. Lo que es igualmente válido para la ciencia económica concebida como estudio sobre la conducta humana en cuanto relación entre fines y medios, susceptibles de usos alternativos (1).

No se trata de negar la autonomía de la ciencia económica en su respuesta a las preguntas fundamentales de qué, cómo y para qué producir. Las realidades económicas, como las políticas, las culturales, tienen sus propias leyes, que son complejas, pues responden a realidades complejas. Pero también es cierto que se pueden organizar, y de hecho lo están, en base a unos criterios. Y en ellos se expresa y se substancia la visión que sobre el hombre, sobre su actividad y sobre el estilo de sociedad, se mantiene o se quiere conseguir.

Hay decisiones económicas que se toman sobre realidades complejas que ilustran esta realidad. Por ejemplo, en el binomio inflación/paro (donde se considera un axioma que la inflación debe ser baja, lo que implica un paro mayor); o en el de crecimiento/distribución (donde se considera un proceso temporal discontinuo). En ellos no existe sólo ciencia económica o simplemente leyes empíricas. Más aún cuando se plantea qué perspectiva adoptar en las decisiones, si la consecución del máximo beneficio individual o grupal o un crecimiento que incorpore la solidaridad con los grupos débiles y empobrecidos.

Es, pues, patente que las decisiones no se toman sólo desde la *única* racionalidad económica. Con incidencia diversa, existen intereses, criterios, que intervienen en las decisiones y en sus resultados.

Cuando desde la economía —o la política o la sociología— se ofrecen unas conclusiones como algo inevitable, la dimensión ética aparece como «convidado de piedra». Ahora bien, pretender ser éticamente neutrales implica aceptar llanamente el positivismo o el formalismo; o lo que es lo mismo, se pierde la dimensión real de los verdaderos problemas socio-económicos que afectan a los hombres y a la Humanidad. Es decir, la inteligencia y la razón, en economía, no puede ser reducida a la «lógica de la bomba inteligente», para la que la cuestión es acertar en el blanco; no si se trata de un blanco verda-

(1) Cfr. *La discusión sobre ética y economía* realizado por los Secretarios Sociales de Navarra y Euskadi en «Aportaciones para una lectura solidaria de nuestra economía, abril 1988, del que tomo las ideas básicas.

dero o legítimo. Esta racionalidad se estructura desde el *descubrimiento de funcionamientos no de finalidades*, porque una racionalidad puramente instrumental sólo trata con medios, nunca con fines. Por ello una economía sin ética implica el positivismo, pues construye la unilateralización de la razón hacia lo instrumental (2).

Indudablemente de lo que se trata es de descubrir lo que condiciona las conclusiones a las que llega la economía. Osea, el nivel de los *valores*. Las decisiones no dependen sólo del análisis técnico de la realidad. Este es imprescindible, pero no suficiente. Depende también de opciones donde el sistema de valores será el factor determinante. Por lo que la neutralidad ética no es posible, pues la indiferencia, en sí misma, ya es una posición moral.

CAMBIOS SOCIOECONOMICOS, CUESTIONAMIENTOS PARA LA ETICA

Así pues, ni la ética, ni la economía, pueden perder su dimensión de realidad, no pueden ser puramente formalistas. Por lo que deben afrontar las implicaciones y consecuencias de los procesos de cambio y de transformación socioeconómica en nuestra sociedad, que concentran cuestiones éticas de gran trascendencia (3). Con una salvedad previa, que no se abordarán todos ellos, por ejemplo, algunos de gran trascendencia derivados del proyecto de integración europea, ni se trata de un análisis exhaustivo de los mismos, sino de partir desde su constatación.

1.º En primer lugar, algunos cambios que hacen referencia al tipo de desarrollo de nuestras sociedades.

Por una parte, existen problemas derivados de un modelo de crecimiento continuo, portador de un ilimitado aumento del consumo, ante la aparición del problema de escasez de recursos (recursos energéticos, o medio-ambientales). Más aún cuando la preocupaciones por

(2) *La paradoja de la bomba inteligente* es de J. I. Glez. Faus, en «¿Pagar los impuestos...?» Cuaderno núm. 36 de la Colección Cristianisme i Justícia. Barcelona, 1990; Sobre el positivismo, José M.ª Mardones, *Sociedad moderna y cristianismo*: Edit. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1985.

(3) Cfr. La reflexión sobre ética y economía en el Documento de la Conferencia Episcopal Italiana sobre: «Iglesia y trabajadores en el cambio». Publicado en Revista *Noticias Obreras*. HOAC. Madrid, abril 1990.

las consecuencias de una industrialización indiscriminada ponen en tela de juicio la irrepitibilidad de los modelos económicos puestos en práctica en los países industrializados como camino para el desarrollo de todos. O los interrogantes que plantea el pretender un ulterior crecimiento de las áreas ya desarrolladas a través de la difusión de un consumo artificial, que acaba chocando con la realidad de los que no tienen trabajo ni rentas; y más aún con las situaciones de pueblos y países enteros, y de sectores sociales, que viven en la indigencia.

Por otra parte, constatar algunos cambios debidos a la introducción de las nuevas tecnologías en los sectores económicos, que determinan una considerable sustitución del trabajo humano y la transformación de la organización del trabajo, así como la paulatina traslación del trabajo humano al sector terciario. Incluso el trabajo manual en sentido estricto se debe cada vez más a la máquina.

2.º En segundo lugar, se evidencian algunos problemas que nuestras sociedades tienen sin resolver o que simplemente se manifiestan como nuevos.

— El cuestionamiento de las formas tradicionales de solidaridad. Formas sociales, pero también institucionales. Por ejemplo, la crisis de determinadas funciones del Estado Social. Pues aunque ya no se cuestiona la prestación de ciertos servicios sociales de carácter universal, que se consideran conquistas irreversibles de la sociedad del bienestar, no ocurre lo mismo con las tareas asistenciales, a través de las cuales el Estado debe garantizar un nivel de vida mínimo para todos. Al tratarse de colectivos muy localizados y de escaso peso social, su abandono resulta menos arduo (4).

— El aumento de las desigualdades que tienden a redefinir las relaciones sociales entre los diversos grupos (5) y en el interior de los mismos. Es una enseñanza de la práctica que la afirmación indiferenciada de un valor o un derecho, con descuido de otro valor o derecho concurrente, es una de las aberraciones que transforman una demanda legal en una injusticia manifiesta. La reivindicación de un derecho con olvido de los derechos concurrentes de otros colectivos sociales,

(4) I. CAMACHO, en «¿Pagar impuestos...?»

(5) Cfr. El análisis de Rafael Muñoz del Bustillo sobre la evaluación de la desigualdad en España como uno de los fenómenos socio-económicos más graves, en: *Reflexiones sobre política económica*. Edit. Popular. Madrid, 1990.

tiene todas las condiciones para convertir su pretensión en demanda de privilegio (6).

— El problema de dar un nuevo equilibrio de los tiempos de vida, centrados predominantemente en el trabajo, ante la progresiva reducción del tiempo de trabajo que libera posibilidades nuevas. Agudizado por el contraste entre la amplitud de las transformaciones económicas y tecnológicas y el diferencial cuantitativo y cualitativo de formación profesional para poder afrontarlas. Además de la falta de adecuadas garantías para las personas afectadas por los procesos de movilidad en el trabajo. Por lo que aumenta el riesgo de que la incesante demanda de aumentos de productividad signifique sobre todo la exclusión de los sujetos más débiles en vez de favorecer la socialización, la inserción, las capacidades expresivas y creativas.

3.º Entre los cambios acaecidos no son de menor relieve los aspectos culturales y morales.

— La ausencia de unas formas nuevas de solidaridad va unida a la afirmación, en un período de crisis y de cambios, de orientaciones centradas en el individuo, de criterios influenciados en su propia raíz por una cultura economicista, centrada en la eficacia, el control y la posesión. De este modo se establece una sociedad fuertemente competitiva que destruye la solidaridad y conduce hacia un individualismo exacerbado. Esto va unido a una consideración de los criterios ético-sociales como una posición poco eficaz, y por ello escasamente válida o significativa.

— Se ha desvinculado un increíble progreso técnico de cualquier otro parámetro, pues no parece corresponderle ningún otro progreso histórico, cultural, ético, estético, humano. Y existimos en una sociedad en la que funciona una increíble cantidad de previsión técnica, con una mínima capacidad de previsión humana.

4.º La proyección de estos cambios en sus consecuencias suponen un último aspecto de los cambios sociales acaecidos.

— La creciente «mundialización» de los problemas, que se está revelando más como una barrera para el desarrollo de los países pobres que como posibilitador de su desarrollo.

— El elevado «desempleo», que se confronta con el hecho real del trabajo como una exigencia primaria de la persona.

(6) Sobre corporativismo, ética y cultura: «Sociedad de Consumo», Víctor Renes, en *Dios o el dinero*. X Congreso de Teología. Madrid, 1990.

— Las nuevas tecnologías, la mundialización, la flexibilidad exigida por el «mercado», están impulsando formas sociales fraccionadas, precarizadas, que están llevando a una dualización social, en la que los grupos débiles, sustituidos, cronifican las desigualdades. Los menos hábiles, los que no cuentan con los medios para capacitarse para las nuevas tecnologías, son relegados a una situación de paro intermitente y alimentan las bolsas de pobreza y marginación que llegan a hacerse endémicas. Las formas de pobreza vinculadas a la crisis del trabajo llegan a escapar a los parámetros teóricos de la sociología, para asumir el contorno definitivo y personalizado de situaciones marginales: desempleados, sin oficio, subempleados, enfurecidos y hasta desesperados. Emergen cada vez más dramáticamente del sustrato social los excluidos o los frustrados del «banco de trabajo», con características de permanencia, según señalan las estadísticas.

— Se extiende el número de los «excluidos», pues no todos participan del desarrollo. Y no se trata sólo de los desempleados, sino de las situaciones —nuevas o tradicionales— de pobreza, de marginación. En nuestras sociedades, y a medida que van saliendo de la crisis, lo más agudo del problema social no se encuentra en los trabajadores cualificados y estables, sino en los sectores marginales (y marginados) del mercado de trabajo: jóvenes, parados intermitentes, trabajadores en la economía sumergida, inmigrantes extranjeros, mujeres y también ancianos jubilados, pensionistas, etc. O las áreas, urbanas o rurales, que quedan relegadas, sin futuro.

PRINCIPIOS ETICOS GENERALES

Las implicaciones y consecuencias de los cambios acaecidos en el tipo de desarrollo, o mejor crecimiento económico, cuestiona cuáles son los principios éticos cuya referencia nos sitúe de nuevo al nivel de los fines.

1.º El primer principio se refiere a la primacía del hombre sobre toda otra realidad social, estructural y científica. «Ciertamente, principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales es, y debe ser, la *persona humana*, puesto que, por su propia naturaleza, tiene sumamente necesidad de la “vida social” (7).

(7) *Gaudium et Spes*, pág. 25.

Por tanto, el trabajo y la actividad económica y política no podrán ser pensados y ordenados si no es con referencia concreta a las personas que viven en un determinado territorio.

2.º Es necesaria una visión global del hombre y de la Humanidad, de acuerdo con la cual debe procurarse la «promoción de todo hombre y de todo el hombre» (8).

Hoy es preciso recordar esta totalidad o globalidad de la persona humana; es necesario reivindicarla ante las formas siempre renovadas de pobreza que en la actualidad son no sólo de carácter económico y material, sino también de carácter social, cultural y político.

3.º Control de la actividad socio-político-económica. *«El desarrollo económico debe permanecer bajo el control del hombre y no se debe abandonar al arbitrio de pocos hombres o grupos que tengan en sus manos un excesivo poder económico, ni de la sola comunidad política ni de ninguna de las superpotencias nacionales»* (9).

4.º Participación democrática en las actividades sociales asumidas globalmente. Desde los niveles más bajos y más próximos a las personas en el territorio hasta los más altos es derecho y deber de todos ser partícipes y corresponsables en la elaboración de los proyectos y en su realización, aun teniendo en cuenta la necesaria distinción de los papeles de cada cual. *«Por esto hay que denunciar los errores tanto de las doctrinas que, en nombre de un falso concepto de libertad, se oponen a las reformas necesarias, como de los que sacrifican los derechos fundamentales de las personas y de los grupos a la organización colectiva de la producción. Recuerden por otra parte todos los ciudadanos que tienen el derecho y el deber —que deben ser reconocidos por los poderes políticos— de contribuir según sus capacidades al progreso de la comunidad»* (10). Será necesario quizá pasar de una concepción y de una actitud reivindicativas frente a la sociedad a una concepción y a una actitud positivas en la comunicación, en la colaboración, en la comunión.

5.º El bien común como elemento que exige, justifica e informa la presencia y la actividad social tanto de los ciudadanos como de las instituciones y de las autoridades.

(8) *Populorum Progressio*, pág. 14.

(9) *Gaudium et Spes*, pág. 65.

(10) *Id.*

El bien común —como «*el conjunto de esas condiciones de vida social que permiten tanto a los grupos como a los miembros individuales alcanzar su perfección más plena y expeditamente*» (11) y que de hecho se concretan en la capacidad de reconocer los derechos y deberes tanto de las personas como de los grupos sociales— sigue siendo objeto de búsqueda histórica con el fin de identificar sus modalidades necesarias y posibles. Es una búsqueda exigente, crítica y propositiva en lo que se refiere a los individuos, a las autoridades y a la comunidad. El bien común establece el grado de moralidad pública.

ALGUNAS OPCIONES ETICO-SOCIALES EN EL CAMPO ECONOMICO

Desde el nivel de los principios al nivel de las prácticas o de las aplicaciones de los principios hay un campo de discusión necesario, cuya primera demanda es considerarle como un tema no sólo no agotado, sino necesitado de una nueva «roturación» (12). Este sentido tienen las siguientes consideraciones.

1.^a El carácter específico de la actividad económica consiste en que es una actividad económica dirigida a la creación de riqueza material *para el hombre y para la sociedad* según la peculiaridad de las reglas que la guían, además de las competencias y capacidades de empresa que en ella son exigidas. Por tanto no es una actividad autocentrada en sí misma, ni en sus medios elevados a categoría absoluta. Y entre ellos el Mercado que es tomado como paradigma de la libertad. Pues si el derecho a la libertad más absoluta de mercado es el único derecho éticamente defendible, se sustituye la primacía de la persona, y, como consecuencia, la finalidad de la economía de crear riqueza para el hombre y para la sociedad, por la del negocio, allí donde éste exista y cualquiera sean sus características. La absolutización del Mercado acaba negando los derechos de las clases y pueblos empobrecidos, los derechos ecológicos, etc.

2.^a La actividad económica, cuyo fin es la creación de riqueza para el hombre y la sociedad, no puede traducirse por su funcionamiento concreto y por sus cauces organizativos en instrumento de marginación o de deshumanización de las energías y recursos

(11) *Gaudium et Spes*, pág. 26.

(12) Cfr. estas aportaciones en *Iglesia y trabajadores en el cambio*, o. c.

humanos. La economía debe asumir por tanto la valoración de los recursos humanos como el bien prioritario y como la riqueza principal que debe procurarse y ampliarse. De otra forma la consecución de la riqueza material correría el riesgo de convertirse en formas de empobrecimiento humano. Lo que nos plantea cuáles son los valores en los que debe estructurarse las relaciones sociales en el mundo de la economía y de la producción, y cuáles son los caminos auténticos de progreso social, que incluye el éxito económico, pero igualmente los derechos de los trabajadores (13). Porque no debería olvidarse que la contratación y la remuneración es una relación humana y social que no puede reducirse a una pura relación de mercado.

3.^a Todo esto vincula a la economía con parámetros de racionalidad social, más que estrictamente económica, que no pueden dejar de inspirarse en criterios éticos de solidaridad y de justicia en el gobierno de la economía, tanto en gran escala como en cada una de las empresas. Lo cual nos indica que si queremos construir una economía más humana, se requiere, ante todo, una nueva cultura económica. Esto encierra serias dificultades, pues hay que rechazar simultáneamente las tentaciones opuestas del determinismo y del voluntarismo. Es decir, ni que la organización de la economía escape por completo a nuestras opciones libres, por considerar que está dirigida por unas leyes que consideremos naturales o históricamente inmutables, ni la ingenuidad de que para humanizar las estructuras económicas es suficiente que quienes detentan el poder político tengan el propósito de hacerlo. Al mismo tiempo es preciso tener presente el valor de la eficiencia económica, como un valor para la realización de otros valores y que puedan permanecer de un modo duradero.

4.^a Una nueva mentalidad ética referente a la economía afecta a la propia organización del trabajo, que debe entenderse cada vez más como un bien que se ha de compartir y no como instrumento de afirmación individualista según modelos de competición y acaparamiento exclusivo. Dado que el empleo ya no es la consecuencia lógica y natural de un desarrollo económico, sino que es una magnitud dependiente de los nuevos procesos y cambios socio-económicos, queda abierta la necesidad de un desarrollo racional y solidario con formas y medios nuevos desde una opción de prioridad ético-social. De aquí se

(13) JOSEP MIRALLES: «Derechos sociales y democratización económica». Revista *Iglesia Viva*. Núm. 151. Valencia, 1991.

deriva la exigencia de inventar nuevas modalidades de distribución del trabajo y de reparto de sus frutos (14).

EL ANUNCIO DE LA SOLIDARIDAD

1.º El sentido del «vivir social».

La prospectiva ética sobre la economía y sus procesos debe orientarse hacia una revisión de los mismos estilos de vida y de realización de la persona en un contexto de cultura y convivencia civil en el cual los bienes universales y las metas culturales, sociales, morales (relaciones interpersonales, disfrute de la naturaleza, tiempo de formación, la fiesta, el compromiso...) prevalezcan sobre los modelos del individualismo y del crecimiento puramente material.

Es un problema que alcanza no sólo a la ética, sino a la propia cultura, que implica un redescubrimiento del sentido del *vivir social*. Nuestro vivir social debe conjugar libertad y corresponsabilidad, autonomía e interdependencia, eficacia y solidaridad, búsqueda del bien común y defensa del bien de los individuos. La actual cultura de «lo social» parece oscilar, tanto en el campo económico, como en el cultural y político, entre el individualismo y el colectivismo.

El objetivo es construir un consenso en torno al hombre y al bien común como referentes ético-sociales articulados con medidas económicas. Es decir, en torno a las condiciones de vida social que hagan posible que todos los hombres dispongan de un nivel de vida propiamente humano.

2.º El testimonio objetivo del discurso de los gestos.

Son necesarios intentos constructivos y propositivos que potencien la capacidad de dar valor, en la esperanza, a todas las oportunidades civiles aptas para promover la solidaridad. Por ejemplo, los contratos de inserción, la reducción del trabajo, los fondos de solidaridad, de inversión, la cooperación, la renuncia al doble empleo, etc.

Tales intentos deben transitar desde los gestos testimoniales de compartir, de coimplicación, de gratuidad, de ayuda concreta, como

(14) Lo que se pone en cuestión es seguir entendiendo el «trabajo» reducido al concepto de «empleo remunerado según lo lógica del mercado». En este concepto no entran fórmulas de ocupación socialmente útiles, que deben ser remuneradas, pero no necesariamente según la lógica estrictamente competitiva y orientada a la «promoción» del mercado.

expresión de una nueva cultura y de solidaridad en el «corto plazo», a la búsqueda de alternativas innovadoras, a la creación de estructuras de inserción, a nivel de contratos y de empresas, para el empleo, etc., como expresión a nivel socio-económico de las solidaridades en el «largo plazo».

3.º El compromiso formativo y educativo.

No sólo como tarea de rentabilidad económica, sino como lógica que valore la sociabilidad y la creatividad en una visión global del desarrollo. Y en ello no se hallan implicadas sólo las instituciones educativas, sino también las organizaciones profesionales y económicas (15).

La complejidad del nuevo cuadro socio-cultural y los estímulos morales que brotan de las conciencias más vivas, apelan a la responsabilidad de todos: de las instituciones políticas, de los investigadores científicos, de las organizaciones sindicales, de las organizaciones voluntarias y de solidaridad y en general de las fuerzas culturales.

Aunque los actuales procesos de transformación resultan contradictorias, y muchos irreversibles, será preciso intentar gobernar el cambio. No es legítimable una actitud de aislamiento egoísta. La solidaridad parece la medida ética para que la sociedad civil pueda cumplir las exigencias de la justicia y la eficacia.

(15) «El cambio tecnológico pide una formación básica, mucho más importante que la actual; la complejidad técnica irá pidiendo más y más especialización; por otra parte, el aumento de productividad irá disminuyendo el tiempo de trabajo socialmente necesario para mantener el desarrollo de las sociedades.

Combinando estos dos elementos, podemos pensar que en el futuro la defensa del pleno empleo deberá orientarse hacia la reivindicación de un concepto distinto de formación: una formación básica prolongada y, luego, a lo largo de la vida, períodos de reciclaje en profundidad. Una formación pensada de este modo convertirá parte del paro actual en tiempo de formación». JOSEP MIRALLES, o. c.



Bibliografía (*)

Juan Aldaz

A) LIBROS

- Acción Social Empresarial* (recoge las ponencias de la Jornada sobre Ética de los Negocios). Madrid, Acción Social Empresarial, 1990.
- ADORNO, Theodor W.: *Mínima moralía (Reflexiones desde la vida dañada)*, Madrid, Taurus, 1987.
- ALBERONI, Francesco, y otro: *Altruismo y moral*. Barcelona. Ediciones B., 1989.
- ALEXY, Robert: *Teoría de la argumentación jurídica: la teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- ALSINA, José: *Tucídides*, Madrid, 1981.
- AMOROS, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- APEL, K. O., y otros: *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Crítica, 1991.
- BARREIRO, Clara: *Derechos Humanos. Declaraciones solemnes, continuas violaciones*, Madrid, Salvat, 1984.
- BARRY, Brian: *Theories of justice*. London, 1989.
- *Democracy, power and justice*. Oxford, 1989.
- BECCARIA, Cesare: *De los delitos y de las penas*. Barcelona, Bruguera, 1983.

(*) Para confeccionar esta bibliografía se ha utilizado el Centro de Documentación de Cáritas y del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la bibliografía aportada por Emilio G. Martínez Navarro.

- BELTRAN, Jordi, y ROIG, Antonio: *Guía de los Derechos Humanos*. Madrid, Alhambra, 1989.
- BENAVENTE, José M.^a, y DIAZ, Carlos: *Ética social y política*. Madrid, G. del Toro, 1981.
- BERNI, Juan Bautista: *Filosofía racional, natural, metafísica i moral*. Valencia, 1736.
- BERNSTEIN, Richard J.: *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutic and praxis*. Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- BOLIVAR, A., y Villegas, S.: *Ética y moral*, tres vols. Madrid, Bruño, 1980.
- BONETE, Enrique: *Éticas contemporáneas*. Madrid, Tecnos, 1990.
- BRANDT, Richard B.: *Teoría ética*. Madrid, Alianza, 1982.
- BRIA, Llàtzer, y ARNAU, Hilaria: *Ética y convivencia*. Madrid, Alhambra, 1990.
- BRINK, David, D.: *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge, 1989.
- BROWMAN, James S. ed.: *Ethics, government, and public policy*. Nueva York, 1988.
- BUCHANAN, A. E., y TULLOCK, G.: *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de una democracia constitucional*. Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- CAMPANINI, Giorgio: *Personalismo e democrazia*. Bologna, 1987.
- CAMPS, Victoria: *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral, 1983.
- *Ética, retórica, política*. Madrid, Alianza, 1988.
- *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
- CANZIANI, Guido: *Filosofía e scienza nella morale di Descartes*. Firenze, La Nuova Italia, 1990.
- CASSESE, Antonio: *Los Derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Ariel, 1991.
- CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES: *La tentación contra la esperanza*. Madrid, 1979.
- CENTRO EVANGÉLICO Y LIBERACION: *Dios o el dinero*. X Congreso de Teología. Madrid. Centro Evangélico y Liberación, 1990.
- CENTROS: *Centros cívicos: presente y futuro: cultura y participación*. Madrid, Populár, D. L., 1989.

- CIORAN, E. M.: *Ese maldito yo*. Barcelona, Tusquets Editores, 1987.
- CLIMENT, Joseph: *Carta a los párrocos, sermón y edicto*. Valencia, 1767.
- COLASANTI, Guiseppe: *Etica e societa*. Milano, 1985.
- COMISION NACIONAL SALESIANA DE PASTORAL JUVENIL: *En búsqueda: Encuentros, reuniones, convivencias, campamentos*. Madrid. Comisión Nacional Salesiana de Pastoral Juvenil, 1985.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad: carta pastoral colectiva del Episcopado Español*. Madrid. Acción Católica Española, D. L., 1975.
- CORDERO PANDO, J.: *Etica y sociedad*. Salamanca. Sígueme, 1981.
- CORTINA, Adela: *Etica mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos, 1986.
- *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme, 1985.
- *Etica sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990.
- CRISTIANISME I JUSTICIA: *Un proyecto de sociedad en clave de utopía*. Barcelona, Cristianisme i justícia, 1989.
- *Post-modernidad europea y cristianismo latinoamericano* (José I. González-Faus). Barcelona, Cristianisme i Justicia, D. L., 1988.
- CRUZ ROJA ESPAÑOLA: *Jornadas sobre la Participación Social de las Personas Mayores (celebradas en Madrid, del 6-8 de noviembre de 1990)*. Madrid, Cruz Roja, 1990.
- DAHL, R. A.: *Dilemmas of Pluralist Democracy. Autonomy versus Control*. New Haven, Yale University Press, 1982.
- DEWEY, John: *Democracy and Education*. New York, MacMillan, Publishing, 1966.
- DIAZ, Carlos: *El sujeto ético*. Madrid, Narcea, 1983.
- DIAZ, Elías: *La sociedad entre el Derecho y la Justicia*. Barcelona, Salvat, 1982.
- *De la maldad estatal y la soberanía popular*. Madrid, Debate, 1984.
- *Etica contra política. Los intelectuales y el poder*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- DIAZ SALAZAR, Rafael: *Respuestas pastorales a los desafíos de la sociedad española actual*. Madrid, Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral, 1983.

- DIETERLEN STRUCK, Paulette: *Sobre los Derechos Humanos*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1985.
- DILTHEY, Wilhelm: *Sistema de la ética*. Buenos Aires, 1973.
- DOMENECH, Antoni: *De la ética a la política: De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona, Editorial Crítica, 1989.
- DOMENECH, Jacques: *L'éthique des Lumières: les fondements de la morale dans la Philosophie française du XVIII e siècle*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- DOMINGUEZ REBOIRAS, M.^a Luisa y otros: *Materiales para la ética*. Madrid, Akal, 1981.
- DUNCAN, G.: *Democratic Theory and Practice*. Cambridge. Cambridge University Press, 1983.
- DUSSEL, Enrique: *Para una ética de la liberación*, 5 vols., Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 (vols. 1 y 2); México, Edicol, 1977 (vol. 3); Bogotá, Usta, 1979-80 (vols. 4 y 5).
- DWORKING, Ronald: *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 1984.
- EARTHBOUND: *New Introductory Essays in Environmental Ethics*. Philadelphia, Temple University Press, 1984.
- ECA, Mathias Aires Ramos da Silva: *Reflexiones sobre la vanidad de los hombres*. Madrid, 1787.
- ELLACURIA, Ignacio: *Quinto Centenario América Latina: ¿descubrimiento o encubrimiento?* (ha preparado el texto Carles Marcet). Barcelona: Cristianisme i Justícia, 1990.
- ESCOIQUIZ, Juan de: *Tratado de las obligaciones del hombre*. Madrid, 1815.
- ETICA: *Ética empresarial* (recoge las ponencias de la Jornada sobre Ética de los Negocios. Organizada por Acción Social Empresarial). Madrid, Acción Social Empresarial, 1990.
- ETXEBERRIA, Xavier: *Educación en valores y Derechos Humanos*. Aideía, 9-10 (1990).
- FEDERACION DE ASOCIACIONES DE VECINOS: *Sociedad civil e instituciones democráticas*. (I Simposio Internacional sobre «Procesos Socioculturales y Participación, Sociedad Civil e Instituciones Democráticas», celebrado en Palma de Mallorca en 1989, convocado por el Ayuntamiento de Palma de Mallorca y por la Federación de Asociaciones de Vecinos). Madrid, Popular, D. L. 1989.

- *La mujer ante la participación política y ciudadana*. (Jornadas celebradas en Vigo, 23, 24 y 25 de febrero de 1989, organizadas por el Instituto de la Mujer, Ayuntamiento de Vigo y la Comisión de la Mujer de la Federación Española de Municipios y Provincias). Madrid, FEMP, 1989.
- FERNANDEZ GARCIA, Eusebio: *La obediencia al Derecho*. Madrid, 1987.
- *Teoría de la justicia y Derechos Humanos*. Madrid, Debate, 1984.
- FERRATER MORA, José, y COHN, Priscilla: *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid, Alianza, 1981.
- FONTAN, Pedro, y FULLAT, Octavio: *Ética y moral. Ethos*. Barcelona, Vicens-Vives, 1982.
- *Ética y moral. Mores*. Barcelona, Vicens-Vives, 1981.
- *Ética y moral. Politeia*. Barcelona, Vicens-Vives, 1982.
- FOOT, Philippa: *Teorías sobre la ética*. México, FCE, 1974.
- *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*. Oxford. Brasil Blackwell, 1978.
- FUNDACION FRIEDRICH EBERT: *Sociedad civil o Estado, ¿reflujo o retorno de la sociedad civil?* Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1988.
- GALINDO GARCIA, Angel: *Pobreza y solidaridad: desafíos al progreso*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1989.
- GARAYALDE, José: *De la Catequesis a la fiesta: la expresión religiosa del niño y preadolescente en el tiempo libre*. Salamanca, Instituto Pontificio San Pío X, 1976.
- GARCES FERRER, Jorge: *Valores humanos. Principales concepciones teóricas*. Valencia, Nau llibres, 1988.
- GARCIA GARRIDO, José Luis: *La filosofía de la educación de Lucio Anneo Seneca*. Madrid, 1969.
- GARCIA MORIYON, Félix: *Enseñar los Derechos Humanos*. Madrid, Zero, 1983.
- *Los Derechos Humanos... a lo claro*. Madrid, Popular, 1989.
- GARCIA ROCA, Joaquín: *La dimensión pública de la fe*. Santander, Sal Terrae, 1989.
- GAUS, Gerald F.: *Value and justification: The foundations of liberal theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- GILBERT, Alan: *Democratic individuality*. Cambridge University Press, 1990.

- GILLIGAN, Carol: *In a different voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1982.
- GLOVER, Jonathan: *El hombre prefabricado: Problemas éticos de la Ingeniería genética*. Barcelona, Ariel, 1986.
- GOLDSMITH, M. M.: *Private vices, public benefits*. Cambridge, 1985.
- GONZALEZ, José María, y THIEBAUT, Carlos: *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*. Barcelona, Anthropos, 1990.
- GONZALEZ FAUS, José Ignacio: *Post-modernidad europea y cristianismo latinoamericano*. Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1988.
- GONZALEZ LEANDRI, Roco: *Centros cívicos: presente y futuro: cultura y participación*. Madrid, Popular, 1989.
- GUISAN, Esperanza: *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Barcelona, Anthropos, 1986.
- *Esplendor y miseria de la ética Kantiana*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- *Los presupuestos de la falacia naturalista*. Santiago de Compostela, 1981.
- GURMENDEZ, Carlos: *El secreto de la alineación y la desalineación humana*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- HAMPSHIRE, S.: *Moral pública y privada*. México, FCE, 1983.
- HARE, R. M.: *Moral Thinking, Its Levels Methods and Point*. Oxford, Clarendon Press, 1981.
- *Essays in ethical theory*. Oxford, Clarendon Press.
- *Essays on political morality*. Oxford, Clarendon Press.
- HARRISON, R. J.: *Pluralism and Corporatism. The Political evolution of modern Democracies*. Londres, Georg Alien and Unwin, 1980.
- HELLER, Agnes: *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, 1977.
- *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, 1983.
- HERSH, R., y otros: *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*. Madrid, Narcea, 1988 (2.ª ed.).
- HORTAL ALONSO, Augusto: *Los cambios de la ética y la ética del cambio*. Madrid, Fe y Secularidad, 1989.
- HOSPERS, J.: *La conducta humana*. Madrid, Tecnos, 1979.

- HOSTOS, Eugenio María: *Moral social*. Madrid, 1917.
- IEPS: *Educación y solidaridad. Propuestas de reflexión y acción*. Madrid, Narcea, 1987.
- INSTITUTO MEXICANO DE DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA: *Dimensión social de la caridad: ensayo sobre una virtud que no está de moda* (Pedro Velázquez Hernández). México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.
- JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- KAGAN, Shelly: *The limits of morality*. Oxford, 1989.
- KAMEN, Henry: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- KANE, Robert: *Free Will and Values*. Albany, State University of New York Press, 1985.
- KANT, Emmanuel: *Teoría y Práctica*. Madrid. Tecnos, 1986.
— *Lecciones de ética*. Barcelona, 1988.
- KAY, W.: *El desarrollo moral* (Estudio psicológico desde la niñez hasta la adolescencia). Buenos Aires, Ed. Atenso, 1980.
- KLIMENT, Hartmut: *Las instituciones morales*. Barcelona. Editorial Alfa, 1986.
- KOHAK, Erazim, V.: *The embers and the stars: A philosophical inquiry into the moral sense of nature*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- KOHLBERG, Lawrence: *The Philosophy of Moral Development. Essays on Moral Development*. Nueva York, Harper & Row, 1981.
- KOSLOWSKI, Peter: *Ethik des Kapitalismus. Mit einem Kommentar von James M. Buchanan*. Tübingen, Mohr, 1986.
- LAFONTAINE, Oskar: *La sociedad del futuro: política de reformas en el mundo transformado*. Madrid, Sistema, 1989.
- LETWIN, Oliver: *Ethics, emotion and the unity of the self*. Nueva York, Sydney, 1987.
- LIBERTY, Equality, and Law: Selected Tanner: *Lectures on Moral Philosophy* (John Rawls y otros). Cambridge, University of Utah Press, 1987.
- LIRIA, Carlos, F., y ALBA RICO, Santiago: *Volver a pensar: Una propuesta socrática a los intelectuales españoles*. Madrid, Akal, 1989.
- LIPMAN, Matew, y SHARP, Ann: *Investigación Ética*. Madrid, Ed. de la

- Torre, 1988.
- *Investigación Social*. Madrid, Ed. de la Torre, 1990.
- LLANO, A., y otros: *Ética y política en la sociedad democrática*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- LOPEZ ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Madrid, Alianza, 1982.
- *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973.
- *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1986.
- *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987.
- LOPEZ QUINTANA, Alfonso: *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*. Madrid, 1980.
- LUHMANN, Niklas: *El amor como pasión: La codificación de la intimidad*. Barcelona, Península, 1985.
- MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.
- MARCHIONI, Marco: *Planificación social y organización de la comunidad: alternativas avanzadas a la crisis*. Madrid, Popular, 1987.
- MARCUSE, Herbert: *El final de la utopía*. Barcelona, 1986.
- MARTINEZ MARINA, Francisco: *Principios naturales de la moral, de la política*. Madrid, 1933.
- MATE, Reyes: *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*. Barcelona, Anthropos, 1986.
- *Mística y política*. Estella, Ed. Verbo Divino, 1990.
- MATEO, Martha S.: *Ética*. San Miguel de Tucumán, 1988.
- MAYO, Bernard: *The Philosophy of Right and Wrong: An Introduction to Ethical Theory*. New York, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- MAYORAL CORTES, Victorino, y otros: *Laicidad 2000: aportaciones al debate sobre el laicismo*. Madrid, Popular, D. L. 1990.
- MENDIA, Rafael: *De la Catequesis a la fiesta: la expresión religiosa del niño y preadolescente en el tiempo libre*. Salamanca, Instituto Pontificio San Pío X, 1976.
- MENEGONI, Francesca: *Moralità e morale in Hegel*. Padova, Liviana Editrice, 1982.
- MERCET, Carles: *Quinto Centenario de América Latina: ¿descubrimiento o encubrimiento?* Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1990.

- MIDGLEY, Mary: *Bestia y hombre: las raíces de la naturaleza humana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- MINSON, Jeffrey: *Genealogies of morals*. London, 1985.
- MONDOLFO, Rodolfo: *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires, 1968.
- MOORE, George Edward: *Principia Ethica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- MORINEAU, Michel: *Laicidad 2000: aportaciones al debate sobre el laicismo*. Madrid, Popular, 1990.
- MUGUERZA, Javier: *La razón sin esperanza. Siete trabajos y un problema de ética*. Madrid, Taurus, 1977.
- *Desde la perplejidad*. Madrid, FCE, 1990.
- MUGUERZA, Javier y otros: *El fundamento de los Derechos Humanos*. Madrid, Debate, 1989.
- *Ética día tras día*. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños. Madrid, Trotta, 1991.
- NAGEL, Thomas: *The View from nowhere*. Nueva York-Oxford. Oxford University Press, 1986.
- NELSON, Leonard: *Ética crítica*. Buenos Aires, 1988.
- NINO, Carlos S.: *Ética y Derechos Humanos: un ensayo de fundamentación*. Barcelona, Ariel, 1989.
- ORTEGA, Juan Pablo: *Laicidad 2000: aportaciones al debate sobre el laicismo*. Madrid, Popular, 1990.
- OSSOWSKA, M.: *Para una sociología de la moral. Determinantes sociales de las ideas morales*, Estrella, Éd. Verbo Divino, 1974.
- PARFIT, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 1986.
- PECES-BARBA, G.: *Los valores superiores en la Constitución Española de 1978*, Madrid, Tecnos, 1984.
- PÉREZ LUÑO, A. E.: *Derechos Humanos. Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, Tecnos, 1984.
- POPPER, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 1981.
- PRIETO LACACI, Rafael: *La participación social y política de los jóvenes*. Madrid, Instituto de la Juventud, 1985.
- QUINTANILLA, M. A.: *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*. Madrid, Taurus, 1981.

- RADER, Melvin: *Ética y democracia. Los ideales sociales*. Estella, Verbo Divino, 1975.
- RAWLS, John: *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE, 1979.
- RIVAROLLA, Rodolfo: *Escritos filosóficos*. Buenos Aires, 1945.
- ROCHEFOUCAULD, François la: *Máximas y reflexiones diversas*. Madrid, Akal, 1984.
- RODRIGUEZ LOZANO, V., y otros: *Ética I. Ética y moral personal*. Madrid, Alhambra, 1982.
- *Ética II. Ética y moral comunitaria*. Madrid, Alhambra, 1982.
- *Ética III. Moral social y política*. Madrid, Alhambra, 1984.
- RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- ROUSSEAU, Jean Kacques: *Escritos de combate*. Madrid, 1979.
- RUBERT DE VENTOS, Xavier: *Moral*. Barcelona, Laia, 1986.
- RUBIO CARRACEDO, José: *El hombre y la ética. Humanismo crítico, desarrollo moral y constructivismo ético*. Barcelona, Anthropos, 1987.
- RUIZ JIMENEZ, Joaquín: *Iglesia, estado y sociedad en España, 1930-1982*. Barcelona, Argos Vergara, 1984.
- RUSSELL, B. A. W.: *Ensayos filosóficos*. Alianza, 1986 (6.ª ed., 1982).
- *Sociedad humana: ética y política*. Madrid, Cátedra, 1984.
- SADABA, Javier: *Las causas perdidas*. Madrid, 1987.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo: *Ética*. Barcelona, Crítica, 1978.
- SANDEL, Michael, J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SATUE, Manuel y Bria, Llätzer: *¿Qué sabes de ética?* Madrid, Alhambra, 1987.
- SAVATER, Fernando: *Invitación a la ética*. Barcelona, Anagrama, 1982.
- *La tarea del héroe: elementos para una ética trágica*. Madrid, Taurus, 1982.
- SAYRE-McCORD, Geoffrey: *Essays on moral realism*. Ithaca, Londres, 1988.
- SEMANA SOCIAL DE ESPAÑA: *Socialización y libertad*. Madrid, Rialp, 1965.
- SEN, Amartya: *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- SENET, Rodolfo: *Origen y evolución de los sentimientos morales y religiosos*. Madrid, 1930.

- SENNETT, Richard: *La autoridad*. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- SIMON, Rene: *Moral*. Barcelona, 1984.
- SINGER, P.: *Democracia y desobediencia*. Barcelona, Ariel, 1985.
— *Ética práctica*. Barcelona, Ariel, 1984.
- SOCIEDAD: *La sociedad española en transformación: escenarios para el año 2000*. Madrid, Siglo XXI, 1988.
- SORELL, Tom: *Moral Theory and Capital Punishment*. Oxford, Basil Blackwell in association with the Open University, 1987.
- TAYLOR, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- TAYLOR, Paul W.: *Respect for Nature: A theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, 1986.
- THOMSON, Judith Jarvis: *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory*. Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- TISCHNER, J.: *Ética de la solidaridad*. Madrid, Encuentro, 1983.
- TOULMIN, Stephen: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza, 1980.
- TURNER, Stephen, y otro: *Max Weber and the dispute over reason and value. A study in Philosophy, Ethics, and Politics*. Londres Kegan Paul, 1984.
- UNESCO: *Algunas sugerencias sobre la enseñanza de los Derechos Humanos*. París, 1975.
- UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA: *Pobreza y solidaridad: desafíos éticos al progreso*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1989.
- VANNI ROVIGHI, Sofía: *Elementi di filosofia*. Brescia, 1986.
- VASCONCELOS, José: *Ética*. Madrid, 1932.
- VELAZQUEZ HERNANDEZ, Pedro: *Dimensión social de la caridad: ensayo sobre una virtud que no está de moda*. México. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.
- VV.AA.: *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*. Madrid, Fundación Friedrich Ebert. Instituto Fe y Secularidad, 1985.
— *Sociedad civil y estado, ¿retorno o reflujó de la sociedad civil?* Madrid. Fundación Friedrich Ebert. Instituto Fe y Secularidad, 1988.
— *Sobre la violencia y ética*. Homenaje al profesor José Luis López Aranguren. Madrid. Centros de Estudios y difusión de los Derechos del Hombre, 1984.
- VASAK, Karel (ed.): *Las dimensiones internacionales de los Derechos Humanos*. Tres vols. Barcelona. Serbal, UNESCO, 1984.

- VIANO, Carlo Augusto: *Ética*. Barcelona, Labor, 1977.
- VIDAL, Marciano: *El discernimiento ético*. Madrid. Cristiandad, 1980.
- *La educación moral en la escuela. Propuestas y materiales*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1981.
- *Ética civil y sociedad democrática*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1984.
- WALZER, Michael: *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford. Basil Blackwell, 1983.
- WALTZLAWICK, Paul: *Lo malo de lo bueno o las soluciones de Hécate*. Barcelona. Editorial Herder, 1987.
- WEBER, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona. Península, 1989.
- WELLMER, Albrecht: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- WILLIAMS, Bernard: *Introducción a la ética*. Madrid, Cátedra, 1987.
- WILSON, John: *A preface to morality*. Londres, 1987.
- WREN, Brian: *Educación para la justicia*. Santander. Sal Terrae, 1977.
- ZABILDE, Pedro María, y BAJO, Francisco: *Ética personal*. Bilbao, Larrauri, 1986.
- ZAPATERO, Virgilio: *Socialismo y ética. Textos para un debate*. Madrid, Debate, 1980.

B) ARTICULOS

- ALBARRAN, Antonio: *Presencia de los cristianos en la vida cívica*. Ponencia en las II Jornadas Nacionales de Teología de la Caridad. En «Corintios XIII», núm. 4, octubre-diciembre, 1977, págs. 163-177.
- ALONSO TORRENS, Francisco Javier: *Análisis de la situación social española y perspectivas de la misma*. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 53, octubre-diciembre, 1983, págs. 9-32.
- *Reflexiones sobre cuánto, el modo y el destino de los recursos destinados a la acción social*. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 81, octubre-diciembre, 1990, págs. 131-139.
- ARNANZ VILLALTA, Enrique: *Voluntariado: presente y futuro*. Trabajo presentado en las Jornadas de Acción voluntaria en Programas de

- Servicios Sociales en el Municipio de Madrid, celebradas en Madrid, en 1990.
- BELDA, Rafael: *¿Qué hacer ante el desafío de una sociedad amenazada por el paro?* Ponencia en el Simposio sobre el paro. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 62-63, enero-junio, 1986, págs. 101-109.
- *Compromiso cívico y neoconfesionalismo*. En «Noticias Obreras», núm. 1.004-1.007, 15 julio-15 septiembre, 1989, págs. 43-50.
- BERZOSA ZABALLOS, Gonzalo: *Cómo canalizar la participación y el asociacionismo*. En Jornadas sobre la Participación Social de las Personas Mayores. Madrid, 6-8 de noviembre 1990.
- BLANCH, Antonio: *¿Qué ofrece nuestra sociedad a los jóvenes?* En «Razón y Fe», núm. 1.081, noviembre, 1988, págs. 345-355.
- BORJA, Jordi: *Descentralización, participación ciudadana y movimientos urbanos en España*. En «Desarrollo», núm. 2, 1983, págs. 21-24.
- *Política sociocultural y participación ciudadana*. Ponencia presentada en las Jornadas sobre Presente y Futuro de los Centros Cívicos: cultura y participación, celebradas en Getafe, en 1989, págs. 13-19.
- CALVO BUEZAS, J. L.: *La crisis de la ética en el siglo XX*. En «Revista de Bachillerato», Cuaderno Monográfico, 4 (1979), págs. 38-40.
- *Ética y democracia*. En «Estudios Filosóficos», págs. 71-72, 1977, págs. 225-251.
- CAMACHO, Ildefonso: *Moral para una sociedad fraudulenta*. En «Corintios XIII», núm. 24, octubre-diciembre, 1982, págs. 149-180.
- CARAVACA, Rubén; REY, Juan; SANTOS, Maite: *Contexto legal: cultura y participación ciudadana*. Trabajo presentado en las Jornadas de Acción Voluntaria en Programas de Servicios Sociales en el Municipio de Madrid, celebradas en 1990.
- CASADO PEREZ, Demetrio: *El escenario de la Acción voluntaria*. En «Jornadas de la Plataforma», págs. 103-110.
- CASTON, Enrique: *La polémica sobre el ser humano como objeto o sujeto social*. Aportaciones al caso de la infancia. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 37, octubre-diciembre 1979, págs. 11-18,
- CERMENO, Venancio: *Ética civil, práctica política y utopía cristiana*. En «Pastoral Misionera», núm. 169, págs. 35-48.
- CHAPARRO ARANZA, José: *La ética en la gestión de recursos humanos*. En «Ética empresarial», págs. 33-42.
- COMISION EPISCOPAL DE APOSTOLADO SOCIAL: *Orientaciones cristianas sobre participación política y social*. En «Cáritas», núm. 146-147, suplemento núm. 6, agosto-septiembre 1976, págs. 13-18.

- COORDINADORA DE MOVIMIENTOS DE ACCION CATOLICA: *Hacia una cultura de la solidaridad*. En «Movimiento Junior en marcha», núm. 82, mayo-junio 1990, págs. 34-37.
- CORRALIZA RODRIGUEZ, José Antonio: *Dimensiones de la crisis social de nuestro tiempo*. En «Corintios XIII», núm. 31-32, julio-diciembre 1984, págs. 13-49.
- CORTINA, Adela: *La calidad moral del principio ético de universalización*. «Sistema», 77 (1987), págs. 11-120.
- *La ética contemporánea y los pobres de la tierra*. En «Noticias Obreras», núm. 1.035 (1990), págs. 19-26.
- *Ecologismo y derechos de los pueblos*. En «Claves de la razón práctica», 8 (1990), págs. 28-37.
- CORTINA, Adela; GUISAN, Esperanza: *Éticas deontológicas y teleológicas*. En «Anthropos», núm. 96, mayo 1989.
- DIAZ, Elías: *Filosofía jurídica, ética y política*. En «Anthropos», núm. 62, junio 1986.
- DUATO GOMEZ NOVELLA, Antonio: *¿Reflujo o retorno a la sociedad civil?* En «Razón y Fe», I, 217, núm. 1.073, marzo 1988, páginas 317-325.
- DUQUE, Felipe: *Presencia de los católicos en la vida pública. Caridad política*. En «Corintios XIII», núm. 44, octubre-diciembre 1987, págs. 155-193.
- DUSSEL, Enrique: *¿Puede legitimarse «una» ética ante la pluralidad histórica de los morales?* En «Concilium», 170, 1981, págs. 515-525.
- ECHARREN YSTURIZ, Ramón: *La conciencia moral de los cristianos ante los nuevos y viejos problemas sociales en la gran ciudad*. En «Corintios XIII», núm. 44, octubre-diciembre, 1987, págs. 11-125.
- *Propuesta de solidaridad para las Iglesias de España. Iniciativas*. Conclusión de las Jornadas de Teología, 1988. Salamanca. En «Pobreza y Solidaridad: desafíos éticos al progreso», págs. 201-227.
- ELEJABEITIA, Carmen de: *Riqueza y pobreza al otro lado del espejo*. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 76, julio-septiembre 1989, páginas 77-92.
- FERRATER MORA, José: *Cuestiones éticas y ciencia actual*. En «Anthropos», núm. 49, mayo 1985.
- FLECHA ANDRES, José Román: *Desafíos éticos al progreso*. Ponencia presentada en las Jornadas de Teología (1988, Salamanca). En «Pobreza y Solidaridad: desafíos éticos al progreso», págs. 193-198.

- FRANCO, Ricardo: *Solidaridad en una sociedad insolidaria*. Ponencia en la VI Jornadas Nacionales de Teología de la Caridad. En «Corintios XIII», núm. 18-19, abril-septiembre 1981, págs. 67-95.
- FROMM, Erich: *La gran promesa, su fracaso y nuevas opciones*. En «Dossier ¿Sociedad Dual? Pobreza y Marginación en la Sociedad del Bienestar», abril 1988, págs. 75-76.
- GALINDO GARCIA, Angel: *Conciencia social en España: situación actual, aportaciones y creencias*. Ponencia presentada en las Jornadas de Teología (21. 1988, Salamanca). En «Pobreza y solidaridad: desafíos éticos al progreso», págs. 101-126.
- GARCIA GASCO Y VICENTE, Agustín: *Reflexiones éticas sobre la actividad económica empresarial*. Ponencia presentada en la Jornada sobre Ética de los Negocios. En «Ética Empresarial», págs. 79-96.
- GARCIA MORIYON, Félix: *Reflexión filosófica y enseñanza de los valores*. En «Estudios Filosóficos», 38 (1989), págs. 287-318.
- GARCIA NIETO, Juan: *Un proyecto de sociedad enclave de Utopía*. Barcelona, «Cristianisme i Justícia. Caixa de Barcelona, Ajuntament, D. L. 1989.
- *El mercado total y la consolidación de la sociedad dual*. En «Dossier ¿Sociedad dual? Pobreza y Marginación en la Sociedad del Bienestar», abril 1988, págs. 93-96.
- GARCIA ROCA, Joaquín: *Voluntariado, Estado y Sociedad Civil*. En «El Voluntariado en la acción Sociocultural», págs. 33-62.
- GINER, Salvador: *Religión civil*. En «Claves de la Razón Práctica» (1991), págs. 15-21.
- GIRALDEZ, Alberto: *Utopía de una sociedad sin dinero*. Comunicación del X Congreso de Teología celebrado en Madrid, del 12-16 de septiembre de 1990. En «Dios o el dinero», págs. 191-198.
- GONZALEZ CARVAJAL SANTABARBARA, Luis: *De una cultura de crisis a una cultura solidaria*. Ponencia en el Simposio sobre el Paro. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 62-63, enero-junio 1986; págs. 81-100.
- *Funciones de la teología en el mundo económico*. Ponencia presentada en el X Congreso de Teología celebrado en Madrid del 12 al 15 de septiembre de 1990. En «Dios o el dinero», págs. 11-21.
- GOROSQUIETA, Javier: *Principios generales de la ética de los negocios*. En «Ética empresarial», págs. 97-121.
- GORZ VELA, Andre: *El fin de la sociedad asalariada*. En «Dossier Paro II», marzo 1986, págs. 45-46.

- GUIX FERRERES, José María: *El pensamiento social de Juan Pablo II*. En «Cáritas», núm. 214, suplemento núm. 70, octubre 1982, páginas 16-17.
- GUTIERREZ LOPEZ, G.: *La congruencia entre lo bueno y lo justo*. En «Revista de Filosofía», núm. 2, 1979, págs. 33-54.
- *Sobre el sentido y el sentimiento morales*. En «Agora. Papeles de Filosofía», 2 (1979), págs. 33-54.
- HERNANDEZ, Manuel: *Ética civil, práctica política y Utopía cristiana*. Ponencia presentada en las Jornadas Anuales de Cristianos por el Socialismo, 1989, en Alcobendas. En «Pastoral Misionera», número 169, págs. 35-48.
- JORNADA SOBRE ÉTICA DE LOS NEGOCIOS: *Ética Empresarial*. Recoge las ponencias de la Jornada sobre Ética de los Negocios, organizada por Acción Social Empresarial. Madrid, «Acción Social Empresarial», 1990.
- JUAREZ GALLEGO, Miguel: *Sociología española y valores sociales en cambio*. En «Revista de Fomento Social», núm. 178, abril-junio 1990, págs. 171-180.
- KERKHOFS, Jan.: *Fundamentos de una ética de los negocios*. Ponencia presentada en la Jornada sobre Ética de los Negocios. En «Ética Empresarial», págs. 15-31.
- KRAJNC, Ana: *Los procesos educacionales que respaldan la participación social*. Ponencia presentada en el I Simposio Internacional sobre «Procesos Socioculturales y Participación, Sociedad Civil e Instituciones Democráticas», celebrado en Palma en 1989. En «Sociedad Civil e Instituciones Democráticas», págs. 141-151.
- LAMET, Pedro Miguel: *La fiebre del oro y el hombre light*. En «Sal Terrae», núm. 6, junio, 1990, págs. 425-433.
- LAMO ESPINOSA, E., y otros: *Vicios privados y virtudes públicas. Consideraciones sobre ética, marginación social y Derecho penal*. En «Sistema», 53, 1983, págs. 3-28.
- LOPEZ ARANGUREN, José Luis: *Ética de la vida cotidiana*. En «Anthropos», núm. 80, enero 1988.
- LOPEZ DE AGUILERA, Iñaki: *Estado, sociedad civil y procesos de participación*. Ponencia presentada en las Jornadas de acción Voluntaria en Programas de Servicios Sociales en el Municipio de Madrid, celebradas en 1990. Madrid. En DOCUMENTACIÓN SOCIAL, número 80, julio-septiembre 1990.
- MARTINEZ NAVARRO, Emilio G.: *Autonomía y solidaridad para una democracia participativa*. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 80 (1990), págs. 69-94.

- OSÉS GANUZA, José María: *Algunos puntos económicos y sociales desde la doctrina social de la Iglesia*. En DOCUMENTACION SOCIAL, números 26-27, enero-junio 1977, págs. 357-385.
- RELIGION: *La religión en una sociedad secularizada: conversaciones 89*. En «Pastoral Misionera», núm. 168, 1990.
- REQUENA, Miguel: *La lógica del intercambio recíproco: una exploración de las condiciones estructurales de la reciprocidad social*. En «Sistema», núm. 96, mayo, págs. 81-102.
- PREOCUPACION: *La preocupación por la cuestión social*. Presentación de la Enciclica de Juan Pablo II. En «Noticias Obreras», núm. 972-973, 16 marzo-15 abril 1988, pág. 45.
- REY, Juan: *Contexto legal: cultura y participación ciudadana*. Trabajo presentado en las Jornadas de Acción Voluntaria en Programas de Servicios Sociales en el Municipio de Madrid, celebradas en 1990.
- RIEDLSPERGER, Alois: *Trabajo y sociedad. El modo de su transformación*. En «Revista de Fomento Social», núm. 169, V. 43, enero-marzo, 1988; págs. 47-56.
- RINCON, Raimundo: *La civilización del amor: función ético-construktiva de la Iglesia en la sociedad*. En «Corintios XIII», núm. 15, julio-septiembre 1980, págs. 51-96.
- RIVA RODRIGUEZ, Fernando de la: *Una educación para la participación social*. Ponencia presentada en el I Simposio Internacional sobre «Procesos socioculturales y Participación, Sociedad Civil e Instituciones Democráticas», celebrado en Palma en 1989. En «Sociedad Civil e Instituciones Democráticas», págs. 81-96.
- RODRIGUEZ CABRERO, Gregorio: *Algunas tendencias actuales de la estructuración social*. En «Dossier ¿Sociedad Dual? Pobreza y Marginación en la Sociedad del Bienestar», abril 1988, págs. 81-83.
- *Entre la protección social y el bienestar social*. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 81, octubre-diciembre 1990, págs. 141-163.
- ROYO, Eugenio: *Paro, reconversión industrial y participación obrera*. En DOCUMENTACION SOCIAL, núm. 54, enero-marzo 1984, págs. 79-91.
- SANCHEZ TORRADO, Santiago: *Más allá del desencanto: propuestas para una sociedad deshumanizada*. En «Noticias Obreras», núm. 1.037, 1-15 de diciembre 1990, págs. 19-26.
- SANCHEZ VIDAL, Alipio: *Participación social y comunitaria*. En «RTS», núm. 117, marzo 1990, págs. 120-131.
- SANZ DE DIEGO, Rafael María: *La solicitud por la cuestión social de*

- Juan Pablo II. En «Razón y Fe», T. 217, núm. 1.074, abril 1988, págs. 267-275.
- SCHAFF, Adam: *Cambios en la formación económica de la sociedad*. En: «Dossier Asignación Social», noviembre 1987, págs. 23-34.
- SEBASTIAN AGUILAR, Fernando: *Reflexión teológico-pastoral sobre la comunidad cristiana y su dialéctica con la sociedad española actual*. Ponencia presentada en la Asamblea Nacional de Cáritas Española. En «Cáritas», núm. 151, suplemento núm. 10, enero 1977, págs. 16-18.
- SETIEN ALBERRO, José María: *Un nuevo modelo de sociedad: oferta cristiana, la comunidad fraternal como réplica al consumismo*. Ponencia en las V Jornadas Nacionales de Teología de la Caridad. En «Corintios XIII», núm. 17, enero-marzo 1981, págs. 159-175.
- «Simposio Internacional sobre "Procesos Socioculturales y participación, sociedad civil e instituciones democráticas" (1989, Palma de Mallorca). *Sociedad civil e instituciones democráticas*. Madrid, Popular, 1989.
- TERMES, Rafael: *La ética en los mercados de libre competencia*. Ponencia presentada en la Jornada sobre Etica de los Negocios. En «Etica empresarial», págs. 163-174.
- TORNOS, Andrés: *Planteamientos teológicos sobre el compromiso de la Iglesia con el bienestar social*. En DOCUMENTACION SOCIAL, número 36, agosto-octubre 1979, págs. 145-155.
- VALVERDE, Carlos: *Un modelo de hombre para el desarrollo. Proyecto ético en la encíclica Sollicitudo rei Socialis*. Ponencia presentada en las Jornadas de Teología (1988, Salamanca). En «Pobreza y solidaridad: desafíos éticos al progreso», págs. 84-100.
- VV.AA.: *Fundamentación de la moral*. En «Iglesia viva», núm. 102 (1982), número monográfico.
- *Una ética liberadora*. En «Misión abierta», núm. 4 (1985), número monográfico.
- *Etica y educación*. En «Revista de Filosofía y Didáctica de la Filosofía», núm. 4 (1986).
- *Etica civil*. En «Revista Lumen», núm. 2 (1982), número monográfico.
- *¿En qué consiste la ética cívica?* En revista «El Ciervo», núm. 381 (1982).
- *¿En qué consiste la ética cívica?* En «Cuadernos de Pedagogía», núm. 186 (1990).

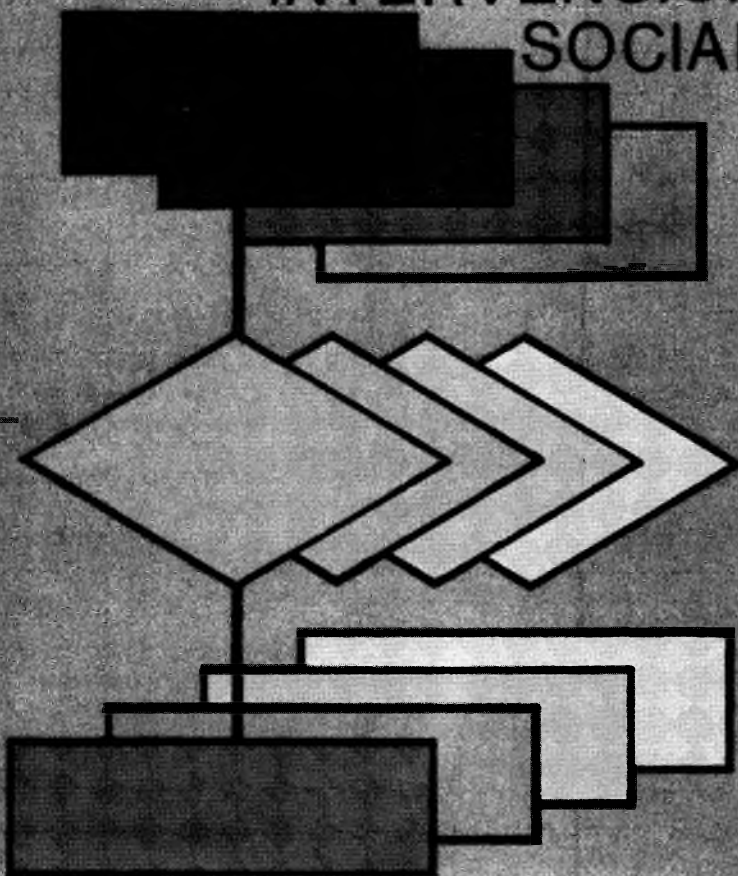
- ZAGUIRRE, Manuel: *Iniciativa de solidaridad desde la Unión Sindical Obrera (USO)*. Ponencia presentada en las Jornadas de Teología (1988, Salamanca). En «Pobreza y solidaridad: desafíos éticos al progreso», págs. 159-163.
- ZUBERO, Imanol: *El laicado católico y el compromiso con el desarrollo de los pueblos*. En «Corintios XIII», núm. 49-51, enero-septiembre 1989, págs. 325-338.
- *La violencia en la sociedad española actual*. En «Noticias Obreras», núm. 996-997. 16 marzo-15 abril, 1989, págs. 31-38.



DOCUMENTACIÓN SOCIAL

REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES Y DE SOCIOLOGIA APLICADA

METODOS DE INTERVENCION SOCIAL



N.º 81 (octubre-diciembre), 1990 - Edita: CARITAS ESPAÑOLA
San Bernardo, 99 bis - 28015 MADRID - Teléfono (91) 445 53 00

Precio: 800 ptas. ejemplar


Índice

SUMARIO

- 5 ● Presentación.
- 9 ● 1 Un universo complejo. Los paradigmas en la intervención social.
María Teresa Zamanillo
- 35 ● 2 Métodos de intervención social: algunas preguntas.
Víctor Renes
- 53 ● 3 Ideologías de la Intervención Social en la España de los 90.
Miguel Angel de Prada
- 65 ● 4 Aspectos prácticos del proceso de programación y evaluación.
M.^a Elena Alfaro
- 81 ● 5 La supervisión como instrumento de Intervención Social.
Jesús Hernández
- 99 ● 6 Los procesos de reinserción de grupos marginados.
Lola Arrieta
- 131 ● 7 Reflexiones sobre el cuánto, el modo y el destino de los recursos destinados a la acción social.
Javier Alonso Torréns
- 141 ● 8 Entre la protección social y el bienestar social.
Gregorio Rodríguez Cabrero
- 165 ● 9 Intervención en el campo de las toxicomanías.
Miguel Angel García Sánchez
- 175 ● 10 Métodos de intervención con los indomiciliados y transeúntes.
Clemente Martín
- 187 ● 11 Experiencia educativa con gitanos.
Avelina Zorrilla Torras y Luis Felipe Martín Lluch
- 197 ● 12 Métodos de intervención en el medio rural.
Preescolar Na-Casa
- 211 ● 13 Indices.
Mónica Martín y Remedios Alves



DOCUMENTACIÓN SOCIAL

REVISTA DE ESTUDIOS SOCIALES Y DE SOCIOLOGÍA APLICADA

SINDICALISMO EN ESPAÑA



N.º 82 (enero-marzo), 1991 - Edita: CARITAS ESPAÑOLA
San Bernardo, 99 bis - 28015 MADRID - Teléfono (91) 445 53 00

Precio: 900 ptas. ejemplar


Índice

SUMARIO

- 5 ● **Presentación.**
- 13 ● **1 Movimiento obrero y sindicalismo en la sociedad contemporánea.**
José Sánchez Jiménez
- 35 ● **2 Estructura del sindicalismo en la España democrática.**
Francisco Alonso Soto
- 51 ● **3 Organizaciones sindicales de los agricultores y ganaderos españoles.**
Gloria de la Fuente
- 61 ● **4 Conflictos y huelgas corporativas: una panorámica general.**
Tebelia Huertas Bartolomé
- 73 ● **5 El sindicalismo español ante el futuro: vetos e interrogantes.**
Eduardo Rojo Torrecilla
Juan N. García Nieto
- 95 ● **6 Los sindicatos entre el neocorporativismo y la ampliación de su misión.**
André Gorz
- 123 ● **7 El sindicato y la doctrina social de la Iglesia.**
Rafael M.^a Sanz de Diego, S. J.
- 149 ● **8 Las organizaciones sindicales internacionales.**
Francisco Pérez Amorós
- 175 ● **9 Los sindicatos opinan.**
- 203 ● **10 Bibliografía.**
Francisco Salinas
Antonio Fidalgo
Ivan Aldaz



ULTIMOS TITULOS PUBLICADOS

	PRECIO
N.º 66 Los inmigrantes en España (Enero-marzo 1987)	900 ptas.
N.º 67 Ciudad y calidad de vida (Abril-junio 1987)	650 ptas.
N.º 69 Metodología para el trabajo social (Octubre-diciembre 1987)	600 ptas.
N.º 71 Bienestar social en los años 80 (Abril-junio 1988)	700 ptas.
N.º 72 Agricultura, vida rural y asociacionismo (Julio-septiembre 1988)	700 ptas.
N.º 73 Cambio democrático y cultura política (Octubre-diciembre 1988)	700 ptas.
N.º 74 Infancia moderna y desigualdad social (Enero-marzo 1989)	1.200 ptas.
N.º 75 Juventud y trabajo (Abril-junio 1989)	700 ptas.
N.º 76 Riqueza y pobreza (Julio-septiembre 1989)	700 ptas.
N.º 77 España y la CEE. Balance social (Octubre-diciembre 1989)	700 ptas.
N.º 78 Renta Mínima y Salario Ciudadano (Enero-marzo 1990)	1.000 ptas.
N.º 79 Trabajo Social y Servicios Sociales (Abril-junio 1990)	800 ptas.
N.º 80 Política Social: Responsabilidad Pública y participación So- cial (Julio-septiembre 1990)	800 ptas.
N.º 81 Formas de Intervención en la Acción Social (Octubre-diciembre 1990)	800 ptas.
N.º 82 El sindicalismo en España (Enero-marzo 1991)	800 ptas.
N.º 83 Virtudes públicas y ética civil (Abril-junio 1991)	900 ptas.

PROXIMOS TITULOS

N.º 84 Educación en el umbral del 2000 (Julio-septiembre 1991)	900 ptas.
N.º 85 El problema de la vivienda (Octubre-diciembre 1991)	900 ptas.



DOCUMENTACION SOCIAL

PUEDE LEER EN ESTE NUMERO LOS SIGUIENTES ARTICULOS:

Presentación.

Reflexion sobre la moral cívica democrática.

**Pluralismo ético y convivencia social:
un punto de vista más crítico.**

Los contenidos de la ética civil.

**Etica, Derecho y Política. ¿El derecho positivo
debe basarse en una ética?**

La ética cristiana en la nueva situación española.

**Neoconservadurismo y moral:
el abuso de la Etica por el sistema.**

Por una ética compasiva.

**Propuesta del magisterio eclesiástico
en una sociedad secular.**

La opción preferencial por los pobres.

Los valores éticos de la docencia.

Etica y Economía. ¿Es un anacronismo la pregunta ética?

Bibliografía.

ISBN 84-8440-034-4



9 788484 400349



DOCUMENTACION SOCIAL
San Bernardo, 99 bis, 7.º
28015 MADRID
Teléfono 445 53 00



Índice