

“Sumar y no restar”

Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

Ernesto J. Vidal Gil

Se intenta aquí replantear el arduo y persistente problema de cómo articular en una sociedad abierta y plural, que parece poseer una concepción compartida de la justicia, los órdenes normativos del derecho, la moral y la política. Esta necesidad es apremiante si se piensa que está avalada no sólo por los valores, principios y reglas de nuestras Constituciones repletas de un intenso contenido moral, que no obstante son y deben ser *constituciones de juristas y no de sacerdotes*. La *rematerialización* del Derecho, las teorías del razonamiento jurídico y de la justificación moral del Derecho refrendadas por autores como Bobbio, Rawls y Habermas avalan estas tesis. Esta constatación no supone traspasar las fluidas pero firmes barreras que distinguen el derecho de la moral y de la política, pues incidiríamos en una *tiranía de valores* incompatible con la libertad y el pluralismo constitucional y traicionaríamos el sentido de la distinción entre el derecho y la moral, que no consiste ni en desmoralizar el derecho ni en legalizar la moral, sino en salvaguardar la conciencia individual frente a la intromisión del Estado. Para ello se estudian tres propuestas interesantes: el *sentido del derecho* (Ballesteros), las relaciones entre *el derecho, la moral y la política* (Pérez Luño) y la reconstrucción de la *política, la ética y la religión* (A. Cortina).

Introducción

Cuando desde posiciones tan diversas, Rawls, Habermas y Bobbio insisten en la (re)consideración del Derecho, de la Moral y de la Política como órdenes normativos conceptualmente distintos y diferenciados pero no autónomos, aún rezuman en nuestra comunidad

científica las heridas producidas por la escisión del área de conocimiento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Espero que el bicentenario de la muerte de Kant sirva para superar *el conflicto entre las Facultades* y rectifique este despropósito, cuyas (sin)razones que no han sido suficientemente expuestas al debate público, no parece que hayan sido las puramente académicas ni su interés el estrictamente científico y se recupere la unidad que promovieron insignes maestros de ambas áreas.

Conviene recordar que nuestras Constituciones están repletas de esas normas imbuídas de un intenso contenido moral que denominamos *principios* y que en último término la justificación de las razones del Derecho es una justificación de orden moral¹. Las teorías de la argumentación rechazan el jurista formalista y calculante en el que prima *l'esprit de système* y el logicismo interpretativo y promueven un jurista racional y prudente, que imbuído de *l'esprit de finesse*² conjuga la racionalidad con la razonabilidad que evalúa y controla la explicación, la motivación y la justificación del razonamiento jurídico, donde la justificación moral, impulsada por las teorías de la argumentación, cumple una función esencial en la justificación de las razones del Derecho,

El constitucionalismo actual realiza una intensa apelación a la ética. El postulado ético jurídico político del *Imperio de la Ley*³ concreta las razones del Derecho⁴ como un orden de la conducta humana que fortalece la justicia y justifica la fuerza y se refleja en la tensión entre los dos polos del Estado de Derecho: la dimensión de autoridad (*Imperio de la Ley y división de poderes*) y la dimensión de los valores o el contenido de justicia (*interdicción de la arbitrariedad y garantía de derechos y libertades fundamentales*)⁵. Recuerdo con E.

¹ Cfr. DELGADO PINTO, J, "Normatividad del Derecho", en VV. AA. *El Derecho y la Justicia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Vol. 11 (E. Garzón Valdés y Fco. J. Laporta eds). Trotta, CSIC, BOE, Madrid, 1996, pp. 425-440

² Cfr. GIL CREMADRES, J. J, "Esprit de finesse y casuística" (Teoría y praxis en la reflexión pascaliana) en VV. AA, *Filosofía y Derecho. Estudios de honor del Prof. Corts Grau*. Universidad de Valencia, 1977, vol. I, pp. 313-331.

³ Cfr. LAPORTA, F, "Imperio de la Ley. Reflexiones sobre un punto de partida de Elías Díaz" en DOXA nº15-16 (1994), T. I., p. 142. TALAVERA, P, "Ley", en VV.AA., *Glosario para una sociedad intercultural*, (Jesús Conill Sancho coordinador), Bancaja, Valencia, 2002, pp. 234-243.

⁴ Cfr. FASSO, G, *La legge de la ragione*. Il Mulino, Bologna, 1964, (ID) *Società, legge e ragione*. Ed. di Comunità, Milano, 1962, parte prima.

⁵ Cfr. ATIENZA, M, "Estado de Derecho, argumentación e interpretación", en AFD, vol. XIV (1997), pp. 465-488, el entrecorillado, en la p. 481.

“Sumar y no restar”. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

Díaz *que no todo Estado es un Estado de Derecho*⁶ y con Pérez Luño *que no todo Estado que posea una Constitución es un Estado Constitucional* si no cumple los requisitos del art. 16 de la Declaración, *si la división de poderes no está establecida y asegurada la garantía de las derechos y libertades*⁷. La *rematerialización* del Derecho refuerza las relaciones entre el Derecho, la moral y la política. Sin embargo, la presencia de la moral *crítica* frente a la moral *legalizada* evita la *beatería constitucional*⁸, recuerda que no existe (ni debe existir), una conexión necesaria (pero sí múltiples y deseables conexiones contingentes) entre el Derecho y la moral, advierte que las normas jurídicas presentan un intenso contenido moral, y recupera el sentido de la distinción entre Derecho y moral que inmuniza la conciencia frente a la intromisión del Estado (paternalista). La importancia de la moral en la decisión judicial refuerza los *principios y directrices* en cuanto expresan los valores compartidos por una sociedad con mayor énfasis que las *reglas*, revisa la estricta separación entre el Derecho y la moral, rechaza la concepción del juez que actúa como *la boca muda que pronuncia las palabras de la ley* y plantea si la aceptación de un Ordenamiento implica su aprobación moral.

Los sistemas plurales y abiertos exigen un concepto *amplio* del Derecho, que comprende las *reglas* (primarias y secundarias), las *directrices* y los *principios* donde se diluye la separación estricta entre Derecho y moral y se abre a los valores. La concepción de la justicia de las *sociedades bien ordenadas* y el *Derecho de gentes* de Rawls, la concepción del *Derecho como integridad* en Dworkin, el *Derecho dúctil* de Zagrebelsky, las *teorías del razonamiento* de Perelman, MacCormick y Alexy, la *justificación moral del Derecho* de Nino, la concepción del Derecho como la *unión de las normas primarias y secundarias* de Hart y Bobbio, el *contenido mínimo del Derecho natural* en Hart, la *moralidad interna del Derecho* en Fuller, el Derecho como *sistema de garantías* en Ferrajoli que en Habermas se debate entre *la facticidad y la validez*, las concepciones de la *experiencia jurídica* y las *teorías críticas* del Derecho, constituyen entre otras, una referencia inexcusable. Por eso, la crisis del concepto universal y racional de la justicia no debe llevarnos a aceptar el relati-

⁶ DÍAZ, E, *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Madrid, Edicusa 1966 (1ª ed). Hay una última edición revisada con un excelente estudio introductorio, Taurus, 2001.

⁷ Cfr. PÉREZ LUÑO, A. E, “Estado constitucional y derechos de la tercera generación”, en AFD, vol XIV (1997), pp. 545-570. La cita en la p. 561.

⁸ Cfr. PRIETO, I, *Constitucionalismo y positivismo*. Fontamara, México, 1997, p. 25.

vismo ni el irracionalismo. Con razón se recuerda que el objetivismo (moral), plena y legítimamente democrático es absolutamente opuesto y totalmente contradictorio con el relativismo y con el absolutismo⁹. La fuerza de la razón que es pasión y sobre todo *com-pasión*, es decir, solidaridad, no es incompatible con la firmeza ni con la pretensión de que lo *justo sea fuerte y lo fuerte sea justo*, sino que exige fortalecer la justicia y justificar la fuerza.

Las constituciones actuales acentúan los valores y principios sobre normas; la ponderación sobre la subsunción; la omnipresencia de la Constitución sobre la independencia del Derecho ordinario; la omnipotencia judicial apoyada en la Constitución en lugar de autonomía del legislador democrático¹⁰. Esta concepción reúne lo mejor de la tradición iusnaturalista, el respeto del principio y la protección de la dignidad de la persona enraizado en su autonomía ética como ser moral que conjuga los derechos que les son inherentes y el respeto a la ley, con la tradición positivista que inserta los principios de certeza, previsibilidad y seguridad jurídicas¹¹ en el contexto constitucional, donde el pluralismo prohíbe la imposición unilateral, exclusiva y excluyente de cualquier orden objetivo de valores. Por estas y otras razones conviene no traspasar las permeables y fluidas pero no menos firmes barreras que delimitan y distinguen el Derecho de la Moral. pues si bien es cierto que nuestras Constituciones son normas henchidas de valores y principios, son y deben seguir siendo como señala Deninger y recuerda Pérez Luño, "*constituciones de juristas y no de sacerdotes*", que sustentan una ética basada en la libertad, la igualdad, el pluralismo y la solidaridad que supone un obstáculo infranqueable frente a quienes pretenden imponer una *tiranía de valores*, incompatible con el orden constitucional¹².

Me complace publicar estas líneas en una revista cuyo nombre, *Diálogo Filosófico*, promueve el *uso público de la razón* mediante la *comunicación libre de dominio*. Desde estos presupuestos, a través

⁹ Cfr. ATIENZA, M., "¿Qué puede hacer la Teoría por la Práctica Judicial?", en VV. AA, *La Crisis del Derecho y sus alternativas*, CGPJ, Madrid, 1995, pp. 249-262. La cita, en la p. 259.

¹⁰ Cfr. PRIETO, L, *Constitutionalismo y Positivismo*. cit, pp. 16 y 17. El texto de Alexy, en *El concepto y la validez del Derecho*. Trad. de J. Malem. Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 160 y ss.

¹¹ Cfr. PÉREZ LUÑO, A. E, *La seguridad jurídica*. Ariel, Barcelona, 1991. (ID) "Seguridad jurídica", en VV. AA. *El Derecho y la Justicia* op. cit. pp. 481-492.

¹² Cfr. PÉREZ LUÑO, A.E, *Teoría del Derecho. Una Concepción de la Experiencia Jurídica*. Con la colab. de C. Alarcón Cabrera, R. González Tablas y A. Ruiz de la Cuesta, Tecnos, Madrid 1997, (1ª ed) pp. 140 y ss.

“Sumar y no restar”. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

del examen de tres libros que en mi opinión reúnen una (que no es la única) excelente concepción de la Filosofía del Derecho, Moral y Política intentaré articular una respuesta (que no es la *única*, pero que sí es *correcta*) a tres cuestiones fundamentales: *el sentido del Derecho* (Ballesteros), *las relaciones entre el Derecho y la Moral y la Política* (Pérez Luño) y la reconstrucción de la *Política, la Ética y la Religión* (A. Cortina).

1. *El sentido del Derecho*

Cuando, en 1984, Jesús Ballesteros publicó el *Sentido del Derecho*¹³ no era habitual encontrar un libro que se preguntase por el sentido y el fin del Derecho, su *por qué* y su *para qué*; hoy, otros (no menos excelentes) libros con el mismo objetivo y casi con el mismo título completan y enriquecen desde perspectivas opuestas, pero complementarias esta pregunta¹⁴.

La pregunta por el *sentido del Derecho* sitúa al ser humano como el presupuesto, el fundamento y el sujeto de todo orden jurídico que está orientado por el reconocimiento, el respeto y la protección de los derechos. En su concepción del Derecho como un orden que surge de la experiencia jurídica y consciente de su carácter necesario e insuficiente, aspira a la *no discriminación* y a la *no violencia*, Ballesteros captó perfectamente el *Zeitgeist*. La filosofía jurídica indagar deberá el sentido del Derecho desde la antropología filosófica en relación con los datos existenciales del ser del hombre, como la libertad, la alteridad, y la temporalidad¹⁵. Ballesteros comparte la afirmación de Séneca: *omne ius causa hominis constituitur*. El Derecho, en cuanto orden regulador de las acciones humanas, debe establecer la seguridad y la certeza indispensables para entablar la relación con el otro. El aforismo *ubi societas ibi ius* subraya el carácter social y la alteridad como dos notas fundamentales que definen el Derecho. Sin embargo, Ballesteros señala que la alteridad, debe ir precedida por la dignidad, la *pietas* y la *humanitas* (*homines causa omne ius constituitur*), y acompañada por el *fürsorge*, el cuidado debido a las per-

¹³ Cfr. BALLESTEROS, J, *Sobre el Sentido del Derecho. Introducción a la Filosofía Jurídica*. Tecnos, Madrid, 2001 (4ª ed).

¹⁴ Cfr. ATIENZA, M, *El Sentido del Derecho*, Ariel, Barcelona, 2001.

¹⁵ Cfr. BALLESTEROS, J, *Sobre el Sentido del Derecho*. cit. pp. 84 y 85. COTTA, S, *Perché il Diritto*, La Scuola, Brescia, 1979, pp. 26 y ss.

sonas distinto del *bersorge* o cuidado de las cosas, que confluyen en la exigencia que reaparece en Kant de *tratar al otro siempre como un fin y nunca como un medio*. El Derecho, en fin, exige una concepción universalista que supone la exclusión de la discriminación en lo que se refiere a la extensión del vínculo con los otros, y la exclusión de la violencia en sus diversas formas¹⁶. El principio de *no discriminación* exige la universalidad en y de los derechos desde la generalización a la especificación, que incluye las políticas para la igualdad, las acciones de discriminación inversa y no perversa y acción afirmativa, el reconocimiento y el respeto de la pluralidad y la diversidad cultural, de las razones y sinrazones del multiculturalismo¹⁷ y del respeto a los derechos de las minorías.

El Derecho excluye también la violencia. La liquidación del Estado (social) de Derecho, la irrupción del racismo y de la xenofobia y el *asalto a la razón*, coinciden con la generalización de la violencia institucional e institucionalizada contra los que están fuera de las murallas. La falta de respeto al Derecho y la arbitrariedad legal liberan la violencia y nos sumen en un estado pre-político. Si con Heráclito *el pueblo debía luchar por la ley como por las murallas* hoy, esa lucha no es *por* sino *contra* las murallas, pues la ley no protege sino que excluye¹⁸. La razón del Derecho que no siempre coincide con la razón política y siempre se opone a la (sin)razón del Estado, debe fortalecer la justicia y justificar la fuerza; es una razón centrífuga de inclusión que rechaza la sinrazón de la exclusión de las concepciones nacionalistas centrípetas ancladas en el viejo dogma de la prepotencia de la soberanía estatal, guiadas por la dialéctica *amigo-enemigo*¹⁹ y exige un Estado pluricultural²⁰.

La razón del Derecho no debe, ni puede ser la exclusión, ni la violencia estructural, institucional, económica, social y política, sino su eliminación. Ballesteros realiza un lúcido análisis de la violencia en tres planos: la *violencia política* (que se extiende desde el terrorismo en sus múltiples facetas hasta la (sin)razón de Estado y exige

¹⁶ *Ibid.*, pp. 126-128 y 186 y ss.

¹⁷ Cfr. ABOU, S, "Diversidad cultural", en VV.AA, *Glosario para una sociedad intercultural*, cit, pp. 124-131.

¹⁸ Cfr. TALAVERA, P, "Ley", en VV.AA, *Glosario para una sociedad intercultural*, cit, pp. 234-243.

¹⁹ Cfr. COTTA, S, *Il Diritto nella esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano 1985, pp. 67-89.

²⁰ Cfr. ETXEBERRÍA, J, "Estado pluricultural", en VV.AA, *Glosario para una sociedad intercultural*, cit, pp. 140-146.

“Sumar y no restar”. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

la eliminación de los *chivos expiatorios*), la *violencia económica* (que comprende desde el imperialismo del mercado a la crisis ecológica y postula un personalismo ecológico y una ética del consumo responsable²¹) y la *violencia lúdica* (que promueve el *estadio del niño y del juego* en Nietzsche²² que disuelve la temporalidad en el instante). Frente a ella, recuerda que el sentido del límite, la seriedad, el respeto a sí mismo y a los demás y la fidelidad que valora el tiempo como *durée* y sustenta el cumplimiento de las promesas, son elementos ineliminables del Derecho.

El concepto de *humanitas* cuya primera formulación se encuentra en Panecio de Rodas, se reafirma en Cicerón como conciencia y manifestación de la universal e igual dignidad y respeto “de” y “a” todos los seres humanos se plasma en el imperativo categórico de Kant como exigencia de tratar al otro siempre como un fin en sí mismo, y nunca como un medio²³. Sustentar el Derecho en el respeto universal y en la igual dignidad y consideración de todos los seres humanos exige la superación del Derecho y del Estado nacionales en beneficio de los principios de *universalidad, no discriminación y no violencia*. Esta concepción supera la escisión entre el hombre y el ciudadano, postula una concepción cosmopolita de la ciudadanía sustentada en el reconocimiento del derecho de asilo y en el deber (positivo) de hospitalidad²⁴.

Estos principios, reforzados aún más si cabe en el 40 aniversario de la *Pacem in Terris* se concretan en el reconocimiento, respeto y protección de los derechos humanos y/o fundamentales que garantizan la dignidad, la libertad y la igualdad de todos los seres humanos y en la satisfacción de las necesidades primarias que son los *mínimos de justicia* irrenunciables para poder alcanzar una *vida feliz*. El concepto de *humanitas* sigue la estela de los principios de *dignitas* y *pietas*, para los que *homo homini res sacra est*²⁵ e insiste en el reconocimiento universal e igual de todos los seres humanos del que derivan los derechos de solidaridad. No es casual que la *humanitas*

²¹ Cfr. BALLESTEROS, J, *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. Tecnos, Madrid, 2001(4ª ed). CORTINA, A, *Por una ética del Consumo*, Taurus, Madrid, 2002.

²² Sobre Nietzsche, véase, CONILL, J. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, 1991,

²³ Cfr. BALLESTEROS, J, *Sobre el sentido del Derecho*, cit, pp. 110-115.

²⁴ Cfr. CORTINA, A, *Ciudadanos del mundo. Una teoría de la ciudadanía*. Alianza, Madrid, 1999.

²⁵ Cfr. SCHULZ, F, *Principios del Derecho Romano*. Trad. de Manuel Abellán Velasco. Civitas/U. Compl. Madrid, 1990, pp. 211-242 y 243-256.

que desde Panecio recuerda el singular valor del ser humano y el respeto que le es debido, temple la aplicación del Derecho hasta excluir la pena de muerte y el suplicio, eliminar la esclavitud y exigir un trato humano a los peregrinos. No por azar, la *clementia* y la *pietas* (la plenitud de la justicia, la *caridad del sabio* en Leibniz y la *compasión* en Paul Ricoeur) definen el *ius gentium* cosmopolita e igualitario anticipado en los *Magna Hispani* y auspiciado por Kant en su Opúsculo sobre la *Paz Perpetua* que sentó las bases de la hospitalidad universal e informan el derecho de asilo que, repleto de una vocación universalista, conjuga el respeto con la solidaridad y asume la ética de la universalidad, de la generosidad y de la alteridad que surgen desde el reconocimiento y la acogida del otro.

La *pietas* adquiere especial relevancia en el marco del Estado social y democrático de Derecho, como reacción frente al imperio del mercado, la crisis ecológica y la actuación siempre injusta de la mano oculta en la *Parábola del Banquete* de Malthus y contra el modelo neoliberal que substituye la ética de la solidaridad²⁶ donde lo que vale es cooperar, por la falsa ética del mercado, del éxito y del triunfo (*winner is winner*), que proclama la idolatría del Mercado donde lo que cuenta es competir y vencer. Frente a éstas *la pietas, la simpatía (sun-patbos)* y *la compasión* constituyen, el fundamento y la justificación de los *deberes positivos* inherentes a los derechos sociales y de solidaridad que surgen como se verá con A. Cortina desde la *Alianza* y no, como hasta ahora, desde el *Contrato*.

2. Las relaciones entre Derecho, Moral y Política

En su excelente *Teoría del Derecho Una concepción de la experiencia jurídica*²⁷ escrita con la colaboración de sus discípulos Carlos Alarcón Cabrera, Rafael González Tablas y Antonio Ruiz de la Cuesta, el profesor Pérez Luño aborda en la Parte Tercera titulada *Derecho y Sociedad: Derecho, Moral y Política como formas de organización social*, el arduo problema de las relaciones entre el Derecho, la Moral y la Política.

Hay que preguntarse si la recuperación de la moral, la vuelta a los valores y el *principialismo* de las Constituciones actuales no su-

²⁶ Cfr. SOBRINO, J, "Solidaridad", en VV.AA, *Glosario para una sociedad intercultural*, cit, pp. 354-363.

²⁷ Cfr. PÉREZ LUÑO. A.E, *Teoría del Derecho*. cit, p. 141.

“Sumar y no restar”. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

pone la recuperación de un iusnaturalismo *deontológico abierto y crítico*²⁸. Para resolver los *casos difíciles* se necesitan criterios compartidos y concepciones comunes sobre lo que constituye y define la justicia en nuestras sociedades actuales. Para no pocos autores esto supone una vuelta al iusnaturalismo, mientras que para otros, tomar en consideración los criterios sobre la justicia en el Derecho, no exige profesar la fe iusnaturalista, máxime si se considera que este no consiste en una *caja de caudales trascendental* de la que siempre se pueda extraer la *única respuesta correcta*. Si es cierto que el pensamiento premoderno afirma una objetividad impuesta, no lo es menos que el postmoderno se disuelve en la más pura subjetividad que imposibilita el discurso racional e impide el consenso²⁹. La crisis de la Ilustración no es la muerte de la razón, sino que exige un uso más intenso y generalizado de la razón práctica vinculada al Estado de Derecho y constitucional y no la declaración de su muerte súbita que pregonan algunos postmodernos y los apologetas del Estado mínimo.

El profesor Pérez Luño traza un impecable itinerario histórico³⁰ que pasa por tres etapas: el período antiguo y clásico en el que reina la confusión entre dichos órdenes normativos, el mundo moderno dominado por la separación y el período contemporáneo que impulsa la relación. El planteamiento aristotélico refleja con nitidez el *ethos* determinado por la unidad de la experiencia práctica, común a todas las formaciones sociales del mundo antiguo así como a las comunidades primitivas en las que las fronteras de demarcación entre lo moral, lo político y lo jurídico son sinuosas y confusas. Sin embargo, en el tránsito de una sociedad nómada y pastoril regida por los dictados de la concepción aristocrática de la justicia *de Themis* a la concepción democrática de *Diké* que exige mayor racionalidad e imparcialidad de trato ya se aprecia una evolución. La implantación de la democracia en Grecia, la crisis que acentuaron los sofistas entre la *fisis* y el *nomos* llevará a la formulación por vez primera como señala Pérez Luño, de acuerdo con Fassó, por medio de Sísifo, de la mo-

²⁸ Cfr. PÉREZ LUÑO, A. E., “En torno a la fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos”, en VV. AA, *Positivismo y Derecho Natural*. Revista de Ciencias Sociales, U. de Valparaíso, nº 41 (1997), pp. 227-244.

²⁹ Cfr. BALLESTEROS, J, *Postmodernidad : Decadencia o Resistencia*. Tecnos, Madrid, 2001 (3ª ed), pp. 101 y ss.

³⁰ Cfr. PÉREZ LUÑO. A.E., “Derecho, Moral y Política en perspectiva histórica”, en (ID) *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, op. cit, pp. 105-124.

ral y el Derecho como una invención humana dirigida a garantizar el orden social; la justicia (*Diké*) será el conjunto de leyes positivas garantizadas por la fuerza (*Hybris*) de quien detenta el poder político.

También en Roma se observa una evolución desde lo mítico, mágico y sagrado hasta lo racional y utilitario. En principio Derecho, moral y política aparecen como apéndices sagrados dirigidos a averiguar la voluntad de los dioses, que constituye el *fas*, lo permitido, aquello que no ofende a los dioses. Lo opuesto era el *nefas* (el tabú), lo que está prohibido por ser contrario al *ethos* social del grupo, trasunto de sus creencias mágico-religiosas. En el proceso de secularización del *fas* surge el *ius* como aquello que no lesiona a ningún hombre y tiene su antítesis en la *iniuria*. Ello no significa, puntualiza Pérez Luño, que en sus orígenes la expresión *ius* se halle desvinculada de connotaciones religiosas, sino que las investigaciones actuales sobre la obra de Giambattista Vico demuestran que *Ius* deriva de *Iovis* y que los pontífices ejercían indiferenciada y simultáneamente las funciones de guardianes de una normatividad global que abarcaba aspectos morales, jurídicos y políticos.

Esta situación comienza a cambiar con las XII Tablas donde lo jurídico se desplaza progresivamente de lo moral y acentúa su carácter de utilidad. Pérez Luño muestra el remoto origen que surge de las connotaciones religiosas y sagradas que derivaron el término *Ius* de *Iovis*, y añade que ya las XII Tablas representaron un hito básico en el proceso tendente a secularizar y racionalizar las fórmulas inicialmente religiosas conformadoras del primitivo *ius*. A partir del período clásico se adquiere conciencia del que el Derecho es algo independiente de las *mores maiorum*, es decir del núcleo de costumbres morales y jurídicas que integraban el viejo *ius* del que eran oráculos los pontífices. La máxima de Paulo a tenor de la cual el Derecho es aquello que es útil a los hombres *pro utilitate hominum ius est*, (Digesto, 1, 1, 11), muestra un distanciamiento con las exigencias de la moral. El propio Paulo afirmará tajantemente que no todo lo lícito es honesto: *non omne quod licet honestum est*. (Digesto, 50, 17, 144). Si bien como reminiscencia del origen común del Derecho y la moral Celso mantendrá una definición de lo jurídico como un valor ético, al calificarlo de *ars boni et aequi* (Digesto, 1, 1,1). De igual modo, cuando Ulpiano establece los tres principios básicos del Derecho (*tria precepta iuris*), incluye junto a una exigencia prioritariamente jurídica: dar a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*), un postulado ético-jurídico: no dañar a nadie (*alterum non laedere*) y

“Sumar y no restar”. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

una máxima inequívocamente moral: vivir honestamente (*honestum vivere*), (Digesto, 1, 1, 10. Instituciones 1, 1, 3)³¹.

Durante este período los Edictos del Pretor adaptarán el *ius civile* a las exigencias éticas y políticas de la sociedad. En la compilación justiniana las constituciones imperiales desplazarán a la *lex* y el Derecho se distanciará de la moral; la política ganará el espacio perdido por la moral y las normas mostrarán la voluntad de poder (*quod principi placuit habet legis vigorem*, y sentarán el principio *princeps legibus solutus*. Sin embargo la obra de Cicerón impulsará la moralización del Derecho y penetrará el Derecho romano con las ideas estoicas y cristianas de *pietas* y de *charitas* y establecerá una distinción entre las normas jurídicas rectas (*directum*) y el *ius* en cuanto Derecho estricto y rígido ajeno a cualquier connotación axiológica.

La neutralización religiosa del Estado precedida por los Edictos sobre la Tolerancia tras las guerras de religión, la triple ruptura entre la *política y la moral* (*Maquiavelo*), *la política y el Derecho* (*Bodino*) y *la moral y el Derecho* (*Hobbes*), el debate sobre los *justos títulos* en la conquista de América, la posibilidad de un Derecho natural válido *etsi Deus non daretur* y la proclamación de la dignidad del hombre en Pufendorf y en Locke y su recepción en las declaraciones de Derechos, coinciden con la plenitud del iusnaturalismo racionalista que “determinó la plenitud de la unidad entre moral, política y Derecho que se manifiesta en tres grandes ideas-guía: la conciencia de que de su dignidad moral derivan una serie de facultades innatas, universales, absolutas e inviolables de todos los hombres, que son anteriores al estado y que el estado debe reconocer (derechos del hombre), y tutelar con garantías jurídicas reforzadas en textos de la máxima jerarquía constitucional (*constitucionalismo*). 2º) La legitimación democrática del poder a través del contrato social (*contractualismo*) y 3º) la proyección al Derecho de los ideales iusnaturalistas tendentes a elaborar un sistema de leyes, completo, claro y coherente según los ideales de seguridad y de racionalidad del iusnaturalismo ilustrado (*codificación*)”³².

Thomasius y Kant promoverán la diferenciación entre ambos órdenes normativos. La formulación de los criterios típicos de distinción es correlativa a la ideología del racionalismo ilustrado y del incipiente Estado liberal; así, el carácter de las acciones, internas para

³¹ Cfr. PÉREZ LUÑO. A.E, “Derecho, Moral y Política en perspectiva histórica”, cit, p. 110.

³² *Ibid.*, p. 117.

la Moral, externas para el Derecho, la exigencia del *quocumque animo* o indiferencia del motivo como elemento típico de las acciones jurídicas, el carácter unilateral de la moral o el bilateral del Derecho, la perfección personal como guía de la moral o la tranquilidad externa del Derecho, el sentido positivo de las acciones morales o negativo de las jurídicas, y la distinción entre el *iustum* y el *honestum* que dará lugar a la célebre distinción kantiana entre *el forum internum* y *el forum externum*, más que delimitar y separar ambos órdenes normativos, lo que constituía una exigencia totalmente extraña a la intención de quienes como Thomasius y Kant definen dichos criterios por vez primera, buscan en realidad la constitución de unas esferas del obrar humanas que sean intangibles e inmunes a la acción del Estado pues esas propuestas no están destinadas a desmoralizar el Derecho sino a deslegalizar la moral³³.

En la actualidad podemos distinguir siempre siguiendo la magnífica exposición del profesor Pérez Luño cuatro modelos de articulación de las relaciones entre Derecho, Moral y Política: 1º) el de *separación radical*, donde los tres son órdenes normativos autónomos e independientes, cuyo exponente máximo es Kelsen 2º) El de *separación relativa* representado por una pirámide en cuya cúspide estaría la moral como criterio legitimador del derecho que a su vez actúa como orden encauzador de la política y representa las tesis del positivismo moderado de Hart. 3º) El modelo de *integración absoluta* propio del iusnaturalismo ontológico, portador de valores absolutos, inmutables y eternos que como decía Carnelutti y recuerda el autor es el *ídolo al que no debemos adorar*, del Derecho supralegal del “último” Radbruch, y 4º) el de *integración relativa* que frente a la imposición de una *tiranía de valores*, se traduce en la tesis de los principios de Dworkin. En conclusión, “el balance compendiado de los cuatro modelos expuestos muestra que sólo uno de ellos supone una separación radical entre derecho, moral y política. Las otras tres posturas indican una diferencia más cuantitativa que cualitativa en el enfoque de esta relación. Así, respecto a la conexión total que se desprende de la tesis integracionista radical, las versiones moderadas de la separación y de la integración entrañan diferencias muy sutiles, de puro matiz. Quizá el rasgo decisivo para diferenciar ambas posturas moderadas resida en que en la primera, la fundamentación moral del orden jurídico y político quede circunscrita a cúspide de la pirámide normativa. A tenor de este modelo el Derecho y la política son

³³ *Ibid.*, p. 126.

“Sumar y no restar”. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

órdenes normativos puramente autónomos excepto en lo que atañe a su legitimidad última. Se trata en otros términos de una legitimidad concentrada. Mientras que el integracionismo moderado representa un modelo de legitimidad difusa, que defiende la existencia de un determinado sector de coincidencia y coimplicación necesaria (por ejemplo en todo lo que atañe a la normatividad jurídica de valores y principios) entre el derecho, la moral y la política”³⁴.

3. Política, ética y religión

En su no menos excelente, *Alianza y Contrato: política, ética, religión*, Adela Cortina, restablece la conexión que por múltiples (sin)razones se ha perdido entre estas esferas esenciales para comprender el sentido y la finalidad de la acción humana. Para apreciar la oportunidad del estudio basta reparar en la tesis sobre el *crash of civilisations*, en la crítica a los fundamentalismos (religioso, económico y político) y en la necesidad de construir una democracia laica (que no laicista) y plural. Sin embargo, no parece que el *choque de civilizaciones* sea exclusivamente como sostiene Huntington un enfrentamiento religioso, como se comprueba en el *Decálogo de Asís* y en el inequívoco compromiso de los líderes religiosos por la paz, ni por supuesto, que la laicidad democrática (distinta del laicismo) exija el silenciamiento y la exclusión de las religiones de la vida pública³⁵.

Su estudio, que surge de una interesante propuesta de J. Sacks, el jefe de los rabinos de Gran Bretaña sobre las distintas formas de entender los lazos que unen a los hombres desde el *hombre político* o desde el *hombre social*, parte de tres relatos y de tres referentes: el relato del *Génesis* que recuerda la *Alianza* y se sitúa en *Israel*, el de la *República* que se inspira en la democracia y se sitúa en *Atenas* y el del *Leviatán* que representa el *Contrato* y se sitúa en *Londres*. Cada uno de ellos ha dado pie a una tradición distinta y a veces opuesta que ha separado la política, la ética y la religión.

³⁴ Cfr. PÉREZ LUÑO. A. E, “Relaciones entre Derecho, Moral y Política: Teoría y Práctica” en *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*. op. cit, pp. 132-148. El entrecomillado, en la p. 139.

³⁵ Cfr. DUPUIS, J, “Religiones (diálogo de)”, en VV.AA, *Glosario para una sociedad intercultural*, cit, pp. 320-327.

Precisamente, la crisis actual proviene del agotamiento de estos modelos porque el *Contrato, el artificio* ideado por Hobbes para suplir las carencias de la *sociedad natural* de Aristóteles, es incapaz de reconocer al otro, de ahí su agotamiento. En efecto, éste muestra la (sin)razón calculante del individuo timorato, autointeresado y egoísta que mercantiliza la vida y *contabiliza el aire*, cuyas claves son *el individualismo egoísta, la razón calculadora, el contrato autointeresado, la mercantilización de la vida compartida, el conflicto latente y la coacción*. La *fábula* de Mandeville que conjuga los *vicios privados* con las *virtudes públicas* separa la ética pública y la (presunta)ética privada y sacralizará la *Parábola del Banquete*, que representa la apoteosis de la insolidaridad y la exclusión y se opone al banquete de la *Parábola Evangélica* al que todos están invitados. El *Contrato* hace aguas por allá por donde se le mire, de ahí sus múltiples grietas. La autora se sitúa en el núcleo de las declaraciones de Derechos que los *reconocen* y no los crean, para cuya protección y respeto se constituyen los gobiernos y recuerda que para el pacto tenga sentido es preciso admitir un buen número de presupuestos anteriores al pacto. Estos presupuestos ofician de grietas por las que se va introduciendo de forma insobornable la convicción de que el *contrato no es autosuficiente, sino que necesita apoyarse en el reconocimiento recíproco que funda la alianza*³⁶. Estos seis presupuestos o grietas, son: 1º) reconocer como un deber moral que *hay cumplir los pactos*. No por casualidad, frente al autointerés de Hobbes, el perenne y siempre actual *pacta sunt servanda*, que nos recuerda Appel, o la *fides* que para Ballesteros concibe el tiempo como *durée* se configura como el presupuesto moral que obliga a mantener la palabra aun cuando ya no interese. 2º) La confianza que procede del reconocimiento y crea reciprocidad y solidaridad, sin la cual no hay *capital social*. 3º) La responsabilidad de sí mismo y de la sociedad para defender los derechos. Recuerdo la diferencia entre los derechos y las técnicas de protección de los derechos y la necesidad de fundamentar los derechos, pues sólo si estos están sólidamente fundados habrá razones que justifiquen su protección y defensa. Por eso, la *nueva* regla de oro de Etzioni supera el carácter interpersonal de la regla tradicional y acentúa el vínculo del individuo con la comunidad. 4º) La universalidad como razón de los derechos que en cuanto la poseen, 5º) Los derechos no se crean, se reconocen como aquello

³⁶ Cfr. CORTINA, A, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. Trotta, Madrid, 2001, pp. 45 y ss.

“Sumar y no restar”. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

que da sentido al pacto; por eso en algunas tradiciones se les denomina *derechos morales*, y 6^º), la necesidad de extender dicha protección a consecuencia de su universalidad al reconocimiento recíproco y cosmopolita.

El relato de la *Alianza* surge desde el reconocimiento mutuo del ser humano como persona que abre la línea de un *personalismo dialógico* y sitúa el *motor del interés social en la compasión*. Esta ya no es sólo la condescendencia asimétrica con el otro sino que implica *padecer con otros* sus penas y sus alegrías y *forja la acción humana en el reconocimiento mutuo y en la solidaridad* de la que uno no se desliga con la facilidad con que rompe un contrato porque ya no le interesa, pues la *Alianza*, a diferencia del *Contrato* que se sostiene en la coacción, se funda en un *sentido internalizado*, personalmente asumido de identidad, lealtad, obligación, reciprocidad. El *contrato*, concluye A. Cortina, es la base de la sociedad política y da lugar a los elementos del Estado (gobiernos, sistemas políticos), la *Alianza* es la base de la sociedad civil y da lugar a las familias, las comunidades y las asociaciones voluntarias. Pues bien, para A. Cortina estas dos historias sobre los lazos que unen a los hombres y pueden evitar la guerra no son opuestas sino complementarias. Las dos son verdaderas pero no han sido contadas por igual. La parábola de la *Alianza* ha sido relegada a un segundo plano, mientras que el *Contrato* ha trascendido los límites de la política y explica el conjunto de las instituciones sociales impregnadas con el discurso de los derechos³⁷.

Frente a estos conceptos opuestos surgen alternativas. El *comunitarismo*, el *republicanismo* y las *éticas del reconocimiento* son las alternativas para superar la oposición entre el *Contrato* y la *Alianza*, el interés y reconocimiento, el beneficio y solidaridad, el individualismo y el holismo. A. Cortina insiste en que *el discurso del Contrato y de los derechos necesita presuponer para tener sentido el relato de la Alianza y de la obligación nacida del reconocimiento recíproco*. Por eso frente a Sacks, formula tres observaciones: 1^º) que la capacidad política no se identifica exclusivamente con el Contrato; 2^º) que tampoco es cierto que el Contrato sólo admita la interpretación según el Leviatán, y 3^º) en lo que refiere al hombre como *animal social* tampoco es cierto que sus relaciones sean exclusivamente de Alianza y no sean también de contrato y de transgresión³⁸. Hay otras

³⁷ *Ibid.*, p. 20.

³⁸ *Ibid.*, p. 28.

narraciones, como las de Rousseau, Kant y Rawls más atractivas que la de Hobbes. Respecto a la no identificación de la capacidad política con el contrato, debemos reseñar las tradiciones republicanas que consideran indispensables como ya enseñó Aristóteles, y constituyen para Pettit la *mano intangible*, los lazos de amistad cívica y el cultivo de las virtudes ciudadanas para llevar adelante una auténtica vida política, y las tradiciones comunitaristas indispensables para el desarrollo de la persona que se forjan en la *regla de oro* de Etzioni: *respetar y defender el orden moral de la sociedad como quisieras que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía*. El problema, de acuerdo con Rodrigo Romero, es que en América Latina, (no sólo allí, añadiría yo), los filósofos son kantianos, las constituciones rawlsianas, pero el pueblo es hobbesiano, o todavía menos que hobbesiano, porque hasta un *pueblo de demonios* instauraría un Estado de Derecho, preferiría la paz a la guerra, la cooperación al conflicto, la ayuda mutua a la competencia desaforada, siempre que fuesen inteligentes. Para convencer a los demonios de que también ellos deben cumplir el contrato y no actuar como polizones conviene recordar con Rawls y, sobre todo, con A. Sen que hay bienes y actividades que valen por sí mismas, y entre ellas como nos enseña J. Conill *las capacidades humanas para elegir la vida*³⁹ cuyo valor, frente al utilitarismo, no puede medirse ni *serven* para algo: la autoestima, la libertad y la dignidad de quien puede presentarse en público sin avergonzarse de sí mismo son valiosas en sí. Sólo esta experiencia, aclara A. Cortina, puede llevarnos a comprender que merece la pena *aliarse* con esas personas y también firmar con ellas un contrato de respeto mutuo. No debemos olvidar que la fuerza del Contrato, como lo defienden en sus constituciones las sociedades con democracia liberal, hunde sus raíces en la Alianza. Sin embargo, reitera, existe una innegable esquizofrenia entre la política pensada y la política vivida. Mientras la primera se sustenta en las ideas de contrato kantiano, comunidad y deliberación, en la *política vivida* más parece que políticos y ciudadanos siguen buscándole las vueltas a Leviatán en provecho propio y que sólo consiguen sacarle verdadero jugo los más poderosos y avisados⁴⁰.

Por eso, los vínculos que permiten superar la violencia estructural o coyuntural no se reparten entre los dos lados de la sociedad, Esta-

³⁹ Cfr. CONILL, J, "Capacidades Humanas", en VV.AA, *Glosario para una sociedad intercultural*, (Jesús Conill Sancho coordinador), op. cit, pp. 29-34.

⁴⁰ Cfr. CORTINA, A, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. cit, p. 33.

do y sociedad civil, sino que se entreveran de suerte que el pacto político cobra su sentido desde el reconocimiento pleno y la sociedad civil precisa también contratos. Aunque la dimensión ética también se entienda mediante acuerdos, comparto con A. Cortina las tradiciones que postulan que las normas morales nacen de un reconocimiento entre sujetos, que el núcleo básico de la vida social es la relación intersubjetiva que se extiende a cuantos están hoy dotados de competencia comunicativa. Para J. Conill esta es la base de una ética cívica, núcleo de una ética moral, en cuyas venas late, secularizada, la sangre de la alianza⁴¹. Este es *el fundamento adecuado de la ética cívica* y el de una ética global que impregna todas las sociedades, mientras que la moral por acuerdo en cualquiera de sus versiones no merece el nombre de ética. Los códigos éticos tienen que establecerse por acuerdo tras un proceso de deliberación, pero los principios y los valores que les dan sentido y legitimidad no son objeto de acuerdo. Por eso la *ética cívica* se encuentra entre la *alianza* y *el contrato* que reciben su sustento de la religión, cuya voz es la justicia que surge desde la compasión⁴². De ahí el imperativo de conjugar dos voces morales: “la *voz de la justicia* como imparcialidad que consiste en juzgar sobre lo bueno y lo malo situándose en una perspectiva universal más allá de las convenciones sociales y el gregarismo grupal y la *voz de la compasión* por los que precisan ayuda, que son responsabilidad nuestra, empezando por los más cercanos”. Cada una de ellas posee una lógica distinta y un lenguaje diferente: la justicia, la lógica de la separación que aprecia los valores del lenguaje masculino de los individuos autónomos, capaces de tomar decisiones sobre lo justo e injusto desde condiciones de imparcialidad; la voz compasión, en cambio, está guiada por la lógica de la unión y del cuidado que prefiere el lenguaje femenino de aquellos que se hacen cargo de los débiles, y se cuidan de las personas concretas en los concretos contextos de acción. Por supuesto que esto no significa una división de funciones por la identidad sexual de modo que los varones opten por la autonomía y la justicia y las mujeres por el cuidado y la compasión, sino que los cuatro elementos (justicia, autonomía, compasión y responsabilidad), son necesarios para alcanzar una madurez moral. Que predomine uno u otro en una persona es “una cuestión individual más que una característica del sexo

⁴¹ Cfr. CONILL, J, “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”, en *Estudios Filosóficos*, nº 128, 1996, pp. 55-73.

⁴² Cfr. CORTINA, A, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. cit, p. 37.

en su conjunto”⁴³. Sin compasión y sin reconocimiento es imposible que haya justicia, pero sin ella, sólo habrá beneficencia. De esta encrucijada surge el camino que nos lleva desde la beneficencia a la justicia, pues gratuidad no es lo mismo que beneficencia. Por eso los derechos sociales son caros y difíciles de satisfacer e implican deberes positivos, *imperfectos* o de beneficencia. Sin embargo, poco a poco reconocemos como exigencias de justicia lo que en su origen eran invitaciones a la beneficencia: derechos sociales⁴⁴. Para A. Cortina, la justificación de la comunidad política moderna actual se debate entre la *República* y el *Contrato*, pero advierte que las tres narraciones, (*Génesis, Política y Leviatán*) estuvieron tan entrelazadas que se hubiera producido lo que Gadamer define como la *fusión de horizontes*. Después de una excelente exposición crítica de los límites de la comunidad aristotélica que no superaría un *comunitarismo convencional* incapaz de asumir la universalización de la libertad y de entender la libertad o como autonomía, de resumir las características comunes de las tradiciones republicanas actuales, exponer los puntos principales del modelo *comunitario-republicano* de Habermas, del *republicanismo clásico* y del *humanismo cívico* de Rawls que prefiere nominar como *republicanismo perfeccionista* y *republicanismo liberal*, respectivamente, y de la *libertad como no dominación* de Pettit, A. Cortina concluye que los rasgos de la tradición republicana que deberían incorporar las instituciones públicas de una sociedad democrática son los siguientes: 1) que las *leyes* son expresión de la libertad y no armas para oprimir a sus vasallos; 2) que la virtud cívica conjuga las aspiraciones de los que comparten una misma meta y respalda las decisiones queridas por ellos, y 3), que las decisiones públicas se toman a través de la *deliberación* común que lleva a determinar lo justo y no desde las negociaciones y los pactos que siempre perjudican a los más débiles a los que deben contentarse con poco para no perderlo todo; el capital social de unos valores éticos compartidos presta el suelo común.

Todas las tradiciones se aproximan e insisten en fomentar dos tipos de capital social: el de los valores democráticos, que constituyen el suelo común desde el que es posible construir realmente la comunidad política y el de las asociaciones de la sociedad civil sin las cuales no hay sociedad auténtica y ni siquiera funciona la economía. En resumen, se trata de conjugar a Kant con Hegel para construir

⁴³ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 57.

con Etzioni una *comunidad de comunidades* que se representa como un mosaico y cuenta con un núcleo sustantivo de valores compartidos, no sólo procedimentales y formales, que son los siguientes: *el compromiso con la democracia, el respeto a la diferencia, la potenciación de diálogos abiertos en la sociedad, el fomento de los medios necesarios para reconciliar a los individuos que han dañado a la comunidad*. Sólo desde estos valores morales universales que toman a la humanidad en su conjunto es posible conjugar el universalismo y el comunitarismo, pues el compromiso con lo local es indispensable para realizar también lo universal. “Desentenderse de lo próximo, de la comunidad de pertenencia –escribe A. Cortina– no es la mejor forma de ir construyendo una república de toda la humanidad, sino todo lo contrario; pero, a la vez, el horizonte moral de las comunidades concretas no puede ser sino el de la humanidad en su conjunto”⁴⁵. De ahí su propuesta de una ciudadanía intercultural sustentada en un *liberalismo radical intercultural* como alternativa al *liberalismo multicultural* de Kymlicka y al *liberalismo intolerante por temeroso* de Sartori. Es radical porque la autonomía de las personas es irrenunciable, pero desde ahí exige un *diálogo intercultural* que respete a los otros y que no renuncie a priori a la propia identidad⁴⁶, donde como señala J. Conill el *intercambio cultural* basado en un presupuesto universalista que demuestra que los individuos son capaces de compartir muchos valores comunes y ponerse de acuerdo en algunos compromisos comunes supera el *separatismo cultural*⁴⁷. Cortina opta también por la educación en el cosmopolitismo provisto de un sólido *capital social* que nutre las asociaciones que encarnan los valores de la ética cívica y potencian la autonomía, la igualdad y la solidaridad. La fecundidad del *capital social* desmiente la presunta neutralidad de la economía porque como señaló A. Sen, en el Congreso organizado por la Fundación Etnor sobre la *Ética de los Negocios* (Valencia septiembre 2001), la economía, sin recursos humanos y sin valores compartidos no funciona, o lo que es igual, es rentable invertir en capital social y ganar confianza, honradez y lealtad, precisamente lo que falta en el caso *Enron* y en otros muchos. También la política necesita *como el aire que respira-*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁶ Cfr. CORTINA, A, “Ciudadanía intercultural” en VV.AA, *Glosario para una sociedad intercultural*, cit, pp. 40-42.

⁴⁷ Cfr. CONILL, J, “Capacidades Humanas”, en VV.AA, *Glosario para una sociedad intercultural*, cit, p. 34.

mos, trece veces por minuto, el sostén de la sociedad civil y de su capacidad asociativa. El capital social no es un recurso, sino un *ethos*, una riqueza, un carácter.

Alcanzar la *comunidad ética* exige la práctica de la intersubjetividad que como señala A. Cortina es la clave de la filosofía kantiana. El *estado civil ético* que se rige por leyes públicas supera el estado de naturaleza ético muy semejante a Hobbes y a Pufendorf y exige el principio de publicidad. Las ventajas de la *comunidad ética* frente a la *comunidad política* son cuatro: 1º) la validez de las leyes debe ser universal, 2º) el móvil de quienes ingresan en el estado civil ético no sólo es defender la propiedad, sino ayudar a vencer el mal moral que consiste en preferir el egoísmo a la libertad, 3º) la aceptación de las leyes que es interna y exenta de coacción y 4º) el fin, mientras las leyes de virtud promueven la moralidad interior, las políticas, tienden a la paz duradera⁴⁸. Para que estas dos vías no discurren en paralelo es preciso educar en la ciudadanía cosmopolita y ajustar las *creencias a las ideas*.

Frente al *parroquianismo* de quienes sólo aprecian los valores de su etnia y al *abstraccionismo* de quienes apelan a la humanidad en su conjunto, la nueva sabiduría consiste en *saber armonizar las propias identidades*. Para ello conviene recuperar la tradición estoica y su convicción de ser ciudadanos del mundo forjada en la *humanitas* y centrada en la *dignidad de la persona* que exige un *cosmopolitismo arraigado* cuya *lealtad fundamental a las personas* trasciende los límites de la religión civil y va más allá de los vínculos y de las imposiciones (que no imperativos) del patriotismo. Sólo desde la lealtad y desde principios morales universalistas y valores como la justicia, la libertad, o la igualdad es posible construir una *ética cívica*, esto es, *el conjunto de valores y normas que comparten los miembros de una sociedad pluralista sea cuales fueren sus concepciones de la vida buena, sus proyectos de vida feliz*, cuyas características son: 1º) es una realidad social, y no un constructo; 2º) vincula a las personas en tanto que ciudadanos; 3º) es dinámica porque en ella cristalizan los *mínimos de justicia*; 4º) es una *ética pública*, porque no hay éticas privadas ni es posible entablar un diálogo ético entre *extranjeros morales*⁴⁹; 5º) es una *ética de los ciudadanos* y no del Estado, una

⁴⁸ Cfr. CORTINA, A, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. cit, pp. 106 y 111.

⁴⁹ Cfr. D'AGOSTINO, F, *Diritto e Giustizia. Per una Introduzione allo studio del Diritto*. San Paolo, Milano, 2000, p. 123.

“Sumar y no restar”. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política

ética pública cívica común de mínimos que se ocupa de cuestiones de justicia y una *ética pública de máximos* que muestra cómo ser feliz, y 6^o) es una ética laica, pero no laicista que confina la práctica de las religiones en el *bungalow* privado del *village* turístico⁵⁰.

Apel, Jonas y Hans Küng, recuerdan la necesidad de una *ética universal y de la responsabilidad*, de una *ética mundial, planetaria y global* que guíe a la sociedad humana en su conjunto y oriente *las éticas públicas de máximos y de mínimos*, que sean capaces de garantizar y de distribuir *los bienes de justicia (Contrato)* y *los bienes de gratuidad*, como el cariño, la esperanza, el consuelo, el apoyo en situaciones de vulnerabilidad. (*Alianza*)⁵¹. Estas éticas, *suman y no restan*; actúan de modo cooperativo y no competitivo⁵². Corresponde a las religiones, concluye A. Cortina, *contar otras tradiciones que como la del Génesis y la Alianza han sido y son fuente de solidaridad y de paz, potenciar el diálogo entre religiones e ir arañando de unas y otras esas dimensiones de interioridad y compromiso, de serenidad y de entrega que hacen de ellas un bien social, no un arma arrojada*⁵³.

Porque es *tiempo de sumar y no de restar*, porque creo que el ser humano es sujeto universal de unos derechos inalienables e inviolables frente al mercado, porque hay un Derecho de las personas netamente diferenciado del de las cosas, porque la dignidad, la libertad y la igualdad de todo ser humano *no conoce romanos ni gentiles, judíos ni griegos*, porque denuncio la perversión de un (des)orden que excluye a los que son diferentes y a los pobres, porque somos *diferentes para vivir pero iguales para compartir*; porque asumo la ética universalista que trata a todos los seres humanos con el mismo baremo de dignidad, porque es inaplazable la superación de la concepción belicista de la ciudadanía contra el otro que se plasma en el *patriotismo* de Rousseau, en el reconocimiento de Hegel y en la dialéctica *amigo-enemigo* de K. Schmitt, porque comparto con Bergson y Popper que el Derecho es un *sistema abierto*, porque asumo el *ius gentium inter gentes e intra gentes* de Francisco de Vitoria que surge desde el individuo y no desde el Estado y desde el *deber de hospitalidad* tiende con Kant a la *ciudadanía cosmopolita y univer-*

⁵⁰ Tomo la cita de Rorty en D'AGOSTINO, *Diritto e Giustizia. Per una Introduzione allo studio del Diritto*. cit, p. 124.

⁵¹ Cfr. CORTINA, A, *Alianza y Contrato*. Política, Ética y Religión, op. cit, p. 164.

⁵² Ibid, pp. 137 y ss.

⁵³ Ibid, p. 182.

sal, porque primero está el individuo y luego el Estado, porque desconfío de los *bolismos* y de los *comunitarismos*, porque creo con Rawls que los derechos son *triunfos frente a la mayoría y constituyen la base de una sociedad bien ordenada dotada de una concepción compartida de la justicia*, creo que hay buenas razones (como las que he tratado de exponer) para promover la conexión entre el Derecho, la Moral (es), la Política y las Religiones.

La Filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa

Actas de las I Jornadas de Diálogo Filosófico

La identidad europea a examen: la razón de Europa y la razón en Europa; filosofía, política, ciencia y religión en la configuración del futuro europeo.

Las contribuciones (ponencias y comunicaciones) de filósofos españoles, europeos y americanos sobre esta decisiva cuestión en las I Jornadas organizadas por Diálogo Filosófico contenidas en este volumen.

Mariano Álvarez Gómez, Leopoldo Zea, Juan Massiá, Andrés Torres Queiruga, Vittorio Possenti, Gerard Fourez, Javier Echeverría, Adela Cortina, Dalmacio Negro y otros ofrecen, desde diversas perspectivas, una reflexión filosófica de plena actualidad.

Edita: Diálogo Filosófico / Nossa y J. Editores, Colmenar Viejo / Móstoles (Madrid). 1995. 640 pp. 23,44 euros. Edición limitada.
25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico. Apdo 121. 28770 Colmenar Viejo. Tfno. y Fax: (91) 846 29 73 ó Ed. Nossa y J. Editores. Parque Vosa 12 Bajo. 28933 Móstoles. Tfno. 614 38 08. Fax 682 24 43