

El estado de la cuestión

Ética civil: la historia de un nombre

Graciano González R. Arnaiz

La voz *ética civil* ha sido, sin lugar a duda, uno de los términos más socorridos para describir a grandes rasgos diversos aspectos de nuestra sociedad. Al punto de poder ser considerada como uno de los referentes más relevantes en torno al que se ha ahormado una buena parte de las reflexiones de los más diversos analistas de la cultura española. Y, más en concreto, de los/as filósofos/as morales. A veinte años vista, puede ser el momento adecuado de ofrecer un balance de toda esta discusión a medio camino entre la «utilidad» social de la misma y su irrelevancia por lo que a la temática propiamente filosófica respecta.

1. La dignidad de tener un nombre

La variedad semántica del propio término de «ética civil» hace muy difícil reconducir toda la complejidad que los propios términos enuncian. Pero permite apuntar, de entrada, algo que viene siendo una constante en la historia de la filosofía moral, sobre todo a partir de la modernidad. La constante es que la ética, a la que se le reconoce un lugar de privilegio con la primacía de la Razón Práctica, ha tenido que doblarse y desdoblarse en *nombres* seguidos de apellidos que eran los que la identificaban y le daban «valor»¹. Parecía como si la ética no pudiera ser *ética* más que a través del idealismo, del utilitarismo, del marxismo, del anarquismo... que la sostenían.

¹ Aunque en un sentido distinto al que aquí mantenemos, puede entenderse por relación con este tema el trabajo tentativo de X. Rubert de Ventós *Ética sin atributos*, Anagrama, Barcelona, 1995, del que H. Cox en el «Prólogo a la edición americana» define como «una ética de la exploración y de la proliferación» (o.c., 27).

En la actualidad, la situación es equiparable, aunque no idéntica. Si decimos que es equiparable es porque tanto en la tradición continental (éticas del consenso o hermenéuticas...), como en la tradición anglosajona (en variables del utilitarismo o del comunitarismo), ha predominado lo que se llama una lectura *política* de las categorías de pluralismo, secularización y tolerancia en torno a las que se vertebra lo que ha dado en llamarse modernidad. Por eso, en realidad, la filosofía moral tiene fuertes trazos de *ética política*. Algo inevitable en la medida en la que lo que se pretendía era «legitimar» un determinado orden democrático afincado en valores «deducidos» de dichas categorías centrales.

En esta nueva situación, la «versión política» de la ética se convierte en un trasunto de moral cívica puesto que uno de sus cometidos, y no desdeñable, por cierto, es procurar las mejores condiciones socio-culturales en las que cupiera una realización personal con sentido.

De manera que nada tiene de extraño que se pueda decir que la historia hispana de la «ética civil» haya sido, en muchos aspectos, la historia de un malentendido, aún reconociendo que era una cuestión pendiente que había que abordar. Y, en este sentido, si bien cabe decir que ha sido una «cuestión políticamente irrenunciable»; hablando en términos filosóficos, habremos de acordar que ha resultado irrelevante. Dios me libre de sostener que ha sido una cuestión *inútil*. Pero no es ocioso recordar aquí que una cosa es la reflexión filosófica sobre la razón práctica y otra «el ejercicio político y cívico de esa misma razón»², que no tienen porqué estar desconectados, pero que no son lo mismo. A no ser que se sostenga que la ética es «el apéndice mágico de legitimación» de *una* o de *la* política, o de *una* o *la* economía, como antes lo fue de una religión o de una determinada filosofía.

Tratando de ordenar esta reflexión tan variada sobre la «ética civil» entre nosotros, vamos a acudir a aquellas cuestiones que consideramos «transversales», en el sentido de que atraviesan los diversos planteamientos que se han ido haciendo en los, aproximadamente, veinte o veinticinco últimos años. El objetivo de referirnos a dichas cuestiones «transversales» es que nos pueden servir de guía de lectura para poner de manifiesto la «utilidad pública» de una discusión como ésta.

2. La teoría del encabalgamiento: secularización y sociedad civil

El recurso al modelo historiográfico de la teoría del encabalgamiento de estratos o de capas, que plantea una serie de retos en la interpretación de los restos históricos encontrados, puede ayudarnos a interpretar la génesis

² C. THIFBAUT, «Perplejidades de la ética española», en *La balsa de la Medusa* 19-20 (1991) 38.

de este planteamiento sobre la *ética civil*. Como es obvio, en nuestro caso, no se trata de rastrear en el nuestro paleolítico cultural restos arqueológicos. Nuestro objetivo es dar cuenta del hecho de nuestra «tardía» incorporación a lo que se denomina modernidad y la serie de problemas añadidos que esta situación ha propiciado.

Curiosamente, esta reconocida tardanza en la incorporación a la sociedad moderna se solventa de manera significativa con el recurso a una «ética civil», como término vaporoso, en el que se integran significados tan dispares como los de ética racional y autónoma, no religiosa y secular o cívica y laica... A nuestro entender, en un principio, las claves de lectura de todo este fenómeno pueden ser agrupadas en torno a dos planteamientos: el denominado proceso de secularización y la necesidad de construcción de una sociedad civil³.

Lo que se adivina enseguida es que la cuestión moral es el problema recurrente de ambas, tanto de la secularización como de la sociedad civil. Pues, si bien el proceso de la secularización suponía una tarea sobreañadida a la *razón*, en el sentido de que era ella la que debía «fundar» cualquier tipo de orden, ninguna sociedad podría ser tal sin la referencia a unos valores «sociales» descubiertos por esa misma razón y asumibles, a su vez, «razonadamente».

2.1. La secularización

Debido a las circunstancias históricas del paso de un régimen dictatorial a otro de carácter democrático, a la cuestión de la secularización se le da una doble salida. En un principio, se echa mano de la categoría de *nacionalcatolicismo*⁴ para describir el fenómeno de la invasión cristiana de «lo moral» y que sirve de base para poner de relieve lo que ha dado en denominarse el «ethos católico» de nuestra sociedad⁵.

Como entre nosotros no se había dado el paso de una lectura «religiosa»

³ Obsérvese que aquí el descriptor «ética civil» no tiene tintes de recuperación histórica, en el sentido de *dar cuenta* de una serie de hombres (Giner, Unamuno, Machado, Ortega...) que ya lo vivían. Ni, tampoco, es visto como una propuesta modernizadora, -reivindicando el espíritu regeneracionista de la Generación del 98... Con ser éstos aspectos muy interesantes, aquí nos centramos en la visualización de este planteamiento en los últimos años.

⁴ Cf. A. ÁLVAREZ BOIADO, *El experimento del nacionalcatolicismo, 1939-1975*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1976 y «¿Tensión nacionalcatólica en la Iglesia hoy?», en *Iglesia Viva* 94 (1981) 317 ss.

⁵ El término «ethos católico» está tomado de J.-L. L. ARANGUREN, «El ethos católico en la sociedad actual», en M. VIDAL (coord.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 31-33, aunque en este texto es interpretado desde la sociedad española de los 90. Pero su preocupación por las diversas «variantes» de la moral cristiana es de sobra conocida por sus obras. Una exposición sucinta y muy asequible puede verse en: J.-L. L. ARANGUREN, «Ética y cristianismo», en VARIOS, *Ética universal y cristianismo*, Madrid, 1994, 11-17.

de las categorías socio-culturales de la modernidad a una lectura «política» de las mismas, el proceso de secularización se entiende que sucede de manera abrupta. Y, así, en el proceso de secularización se encabalgan el «desencantamiento del mundo» propio de las ciencias físico-naturales con la plena vigencia de la «ciudad secular», cuyo símbolo es la sociedad de consumo. De manera que, de la misma manera que reconocemos que hemos llegado tarde a la «secularización religiosa» y nos decimos, por contra, los más secularizados⁶; de igual manera, aunque hayamos llegado los «penúltimos» a la sociedad de consumo, somos, sin embargo, uno de los que *más y mejor* consumimos⁷.

Esto explica que la historia de la «ética civil» haya sido, inevitablemente, una historia de encuentros y desencuentros con la religión –sobre todo, en su nivel institucional⁸–; lo que ha hecho de la religión, para bien o para mal, uno de los temas transversales de toda esta historia. Como consideramos suficientemente expuesta toda esta polémica⁹ y, a nuestro entender, fundamentalmente *terminada*, nos vamos a centrar en poner de relieve dos malentendidos en los que se ha sustentado la misma. De entrada, hay un malentendido y, si se me apura, un error, consistente en confundir dimensión moral y reflexión filosófica sobre esa susodicha moralidad. Dicho en términos académicos: el malentendido estriba en confundir «la moral» con la filosofía moral o la ética. Sólo así puede entenderse que, una vez denunciada «la inmersión cristiana de la moral», tanto en el nivel individual como público, se opte por la alternativa de una «ética laica»¹⁰, que es una de las tra-

⁶ Me refiero al término de *post-cristianismo* o de *era post-cristiana*, que cada vez son más profusamente empleados en nuestro contexto y cuyo autor más representativo es G. VAHIANIAN, *Esperar sin ídolos. El cristianismo en una era postcristiana*, Madrid - Barcelona 1970, Id., *Ningún otro Dios*, Madrid-Barcelona 1972. Una aproximación interesante al estado de la cuestión, puede verse en M. RUBIO, «La condición post-cristiana de la sociedad actual», en *Moralia* 59 (1993) 211-234.

⁷ Un estudio de esto puede verse en L. E. ALONSO y F. CONDE, *Historia del consumo en España: una aproximación a sus orígenes y primer desarrollo*, Debate, Madrid 1994, aunque el trasplante del «modelo weberiano» del protestantismo al catolicismo resulte, a veces, es un poco forzado.

⁸ Es interesante y curioso un cierto replanteamiento sobre el tema de la ética civil por parte de los órganos institucionales eclesiales desde la instrucción *La verdad os hará libres* en: *Ecclesia* 50 (1990) 1764-1783 de la Conferencia episcopal española, pasando por la encíclica *Veritatis Splendor* y las diversas reacciones (cf., VARIOS, *La moral de Juan Pablo II* en: *Moralia* 61 (1994), a la posición mucho más matizada de la Instrucción *Moral y sociedad democrática* de la Conferencia Episcopal de 14 de febrero de 1996, que ha pasado prácticamente desapercibida.

⁹ Por lo que conozco, hay dos trabajos que describen adecuadamente esta confrontación, si bien la perspectiva del primero es más bien de tipo histórico, mientras que el segundo es de tipo taxonómico. Me refiero a los trabajos de E. BONET, «La ética en la filosofía española del siglo XX», en VARIOS, *Historia de la ética*, vol. 3., Crítica, Barcelona 1989, 386-440 y *Éticas contemporáneas*, Tecnos, Madrid 1990, y M. VIDAL, «La ética actual en España ante el hecho cristiano», en *Iglesia Viva* 172 (1994) 335-357.

¹⁰ Una reivindicación «voluntariosa» de esta nota de la ética civil la constituye gran parte de la obra de E. Guisán, *Ética sin religión*, Univ. Santiago, Santiago, 1983, *Razón y pa-*

ducciones eminentes de la «ética civil», y cuya carta de ciudadanía ha consistido en *oponer* su discurso al de una «ética religiosa». Craso error, pues desde la modernidad, al menos, ya sabemos que la ética es *siempre* laica, es decir, civil y, si se me apura, extremadamente civilizada. Todo lo que ocurre es que la ética por ser moral, ha estado y, todavía está, expuesta a ser sustraída y reducida (al ser, al sistema, al partido, al lenguaje, a Dios...). Por eso, hasta que la *ética no sea filosofía primera*, estaremos dando palos de ciego.

El segundo malentendido, que nos sirve de puente para la cuestión de la *sociedad civil*, tiene que ver con la confusión entre las dos áreas en las que tradicionalmente se expresaba la tarea del filósofo moral: la ética *docens* y la ética *utens*. Tal vez, la «urgencia histórica» explique muchas cosas. Pero es curioso constatar que, mientras en el contexto de la *ética filosófica* existe un diálogo fructífero e interesante con las corrientes más pregnantes del discurso moral, la ética *utens* ha asumido la carga de la prueba de la «praxicidad» de la reflexión moral. Esto explica la orientación hacia la aplicación del saber ético, con el objetivo de dar cuenta de nuestra identidad moral y de tratar de «ordenarla». Tal vez, sería mejor decir que ha intentado «orientarla», hasta poco menos que elevar a propuesta una especie de «moral oficial» identificable con lo que se ha venido denominando *ética civil*. Es un mérito indudable del «gremio de los éticos» la ubicación pública de un discurso que ha roto la estrechez y rigidez del espacio académico¹¹. La contrapartida es que ha predominado la «versión política» de la ética, que es relevante, incluso hasta podríamos decir que imprescindible; pero que ha olvidado, en general, que los individuos son los originarios y primigenios referentes de lo moral y, por tanto, de la ética.

2.2. La sociedad civil

A nadie se le escapa que la tarea de «construir» sociedad civil es, antes que nada, una tarea moral. En una sociedad cuya característica principal es

sión en ética. *Los dilemas de la ética contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1986; o en una línea más matizada, la *Liga española de la educación y cultura popular* y que puede verse en VARIOS, *Ética laica y sociedad civil*, Ed. Popular, Madrid, 1994. Para una superación del «laicismo militante y confesional» pueden leerse con provecho los trabajos de A. TOURAINE, «El laicismo hoy» (Diario El Mundo 1-IV-1991), R. NAVARRO-VALLS, «Volver a pensar la laicidad», en *ILU. Revista de Ciencias de las Religiones* 0 (1995) 157-162; J. MARTINEZ GORDO, «Ética laica, fundamentalismo y modernidad», en *Iglesia Viva* 171 (1994) 287-297 que es una recensión crítica del libro de P. Flores d'Arcais, *Ética senza fede*, Torino 1992.

¹¹ Por una parte la incidencia de la «cuestión ética» que está presente en todos los aspectos de esta sociedad tecnológica y, por otra, la presencia en los medios de comunicación, han convertido la presencia de los filósofos morales en una presencia sostenida. Un aspecto a reseñar es la presencia significativa de filósofos morales (cf. M.^º J. AGRA, «Las mujeres y la ética», en *Anthropos* 96 (1989) y J. LOPEZ DE SANTAMARIA, «Antígona, el ethos cívico», en *Estudios Filosóficos* 40 (1991) 525-540).

la de ser una sociedad desvertebrada, la propuesta de creación de una «sociedad civil» aparece como la mejor forma de ahormar dicha sociedad.

De ahí que, una vez más, la «urgencia histórica» de vertebrar nuestra sociedad se considere como el servicio prioritario al que se sienten convocados una serie de colectivos en aras de una pronta modernización del país. Entre ellos, muchos filósofos morales y, también, y a la vez, muchos moralistas cuya labor es apuntalar «desde abajo» una ordenación democrática hecha «desde arriba» por la transición democrática y que todavía tenía demasiadas fragilidades.

Por eso, nada tiene de extraño que se tilde a la tarea de hacer sociedad civil como una *tarea moral*¹²; y a la «ética civil» se la conciba como la *ciencia* encargada de suministrar los elementos para que dicha sociedad civil tenga un *contenido*. Gran parte de las aportaciones y de las preocupaciones de muchos analistas del más variado signo han ido por este camino. Y, por lo que a la reflexión moral respecta, cabe decir lo mismo. Al punto de que da la impresión «desde fuera» de un ciertoacompañamiento de discursos en una dirección determinada, que puede traducirse en servicios tales como la proclamada o supuesta «modernización de la sociedad y del estado»... que ha funcionado y continúa funcionando como proclama política.

Desde el punto de vista de la reflexión moral, que es el que perseguimos, esta peculiar moralización de la vida pública arranca de un diagnóstico y concluye en una propuesta que giran en torno a dos categorías. La categoría de la *desmoralización* y la categoría del «*ethos democrático*». Entre ambas puede verse una cierta continuidad.

En realidad, la categoría de la *desmoralización* viene de Ortega, y después ha sido recuperada y propuesta por Aranguren¹³. Pero admite múltiples interpretaciones que van desde el «vacío moral» hasta el «rearme moral» con el que se pretendía salir al paso del déficit de moralidad que se venía

¹² En este terreno de la sociedad civil son de gran ayuda los trabajos sociológicos de S. GINER, *Ensayos civiles*, Península, Barcelona, 1987, c. 2 y *Carta desde la democracia*, Ariel, Barcelona 1995, así como los trabajos de V. PÉREZ DÍAZ, *Estado, burocracia y sociedad civil*, Alaguara, Madrid 1978 y *La primacía de la sociedad civil: el proceso de formación de la España democrática*, Alianza, Madrid 1993; los dos son referentes clave de lo que podríamos denominar punto de vista «socialista» sobre la estructuración de la sociedad. Otros trabajos a destacar son: VARIOS, *Sociedad civil y Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?*, Fundación F. Ebert - Inst. Fe y Secularidad, Salamanca, 1988; y los trabajos, más desgarrados, de F. ORTEGA, «La modernización social como mito», en *Claves 41* (1994) que es un resumen de su trabajo *El mito de la modernización: las paradojas del cambio social*, Anthropos, Barcelona 1994.

¹³ En este sentido, las afirmaciones de Ortega cuando dice: «Europa se ha quedado sin moral (...). Niego rotundamente que exista hoy en ningún rincón del continente grupo alguno informado por un nuevo *ethos* que tenga visos de una moral» (*La rebelión de las masas*, 1930, R. de Occidente, Madrid 1979, 198), o del propio Aranguren, leyendo la crisis de valores que ha creado la modernidad desde el «vacío moral» (J.-L. L. ARANGUREN, *Propuestas morales*, Tecnos, Madrid 1983, 105-112 y *Moralidades de hoy y de mañana*, Taurus, Madrid 1973, 141-170) son susceptibles de una nueva profundización, como lo prueba la continua reformulación de este término por parte del propio Aranguren.

observando en la sociedad en general y, más en concreto, en nuestra sociedad.

Si tuviéramos que agrupar dichas interpretaciones de este fenómeno, podríamos hacerlo en torno a actitudes como las de «acatamiento», las actitudes previsoras y timoratas, las compulsivas o las interpretables en términos de «crisis de valores»... Como nuestra tarea no es policíaca, dejamos abierta la lista de los posibles nombres que cada uno de nosotros colocaría tras cada una de dichas actitudes.

Lo que nos importa destacar es que, se interprete como se interprete el fenómeno de la *desmoralización*, el diagnóstico no atina porque ha entendido el fenómeno de la *desmoralización* como una falta de sensibilidad moral en la sociedad. Lo cual es una equivocación manifiesta. Si acaso habría que decir que lo que hay o se da es un «exceso» de valores. En cualquier caso, lo determinante es que esa *sensibilidad moral* se traduce de hecho en un abanico de opciones que es lo que pone de relieve la categoría de *pluralismo*. Y lo que no se puede decir es que el *pluralismo* equivalga a mera ausencia de valores o palmaria desorientación.

La propuesta de un *ethos democrático*¹⁴, en cambio, asume ya esa realidad plural. Por eso, la «ética civil» puede ser entendida como «el mínimo moral común de una sociedad secular y pluralista»¹⁵, en el entendido de que ese «mínimo moral» ahora e identifica dicha sociedad. Es como el cemento de esa sociedad.

Pues bien, si identificamos este «mínimo común ético» con los valores que le integran, el *consenso* actuaría de filtro para «saber» cuáles serían dichos valores. Es más, dicho *consenso* justificaría –daría razón de– esos mínimos, convirtiéndose, de esta manera, en la vía real para la materialización y explicitación de una *ética civil*¹⁶. Y precisamente porque el objetivo que persigue es la *responsabilidad cívica*, es por lo que esta ética «no es un modo finisecular de entender el monismo moral; sus mínimos morales no solapan ningún absolutismo de mayorías sociológicas. (Ni) Tampoco es una forma bienpensante de entender el relativismo ético que sitúa el mínimo común en el subjetivismo de la situación, la época o el contexto concreto»¹⁷. Si otorgamos validez a este diagnóstico, tenemos que decir que, con esta propuesta, entramos en una nueva estrategia que vamos a denominar *estrategia de fundamentación*.

Si hasta ahora lo que predominaba era la «descripción» del fenómeno de «cierto despiste» de la moralidad pública y de la importancia de plantearse

¹⁴ La expresión «ethos democrático» es recogida profusamente por A. Cortina en todas sus obras. Como tal categoría es tratada en A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992 (2.ª ed.), 219-238 y ss.

¹⁵ I. CAMACHO, *Ética, economía y política*, Ed. S. M., Madrid, 1994, 64.

¹⁶ En este apartado sigo el estudio sobre la ética civil de A. DOMINGO - B. BENNASSAR, «Ética civil», en M. VIDAL (ed.), *Conceptus fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 269-291.

¹⁷ A. DOMINGO, a.c., 273.

con urgencia este tema, en este momento se trata de «aprovechar» una determinada teorización en torno a la categoría de la *racionalidad dialógica* para «dar cuenta» de dicha moralidad, que es en lo que consiste la ética.

El objetivo, difícil por cierto, es que este planteamiento de *fundamentación* aporte «buenas razones» para que esta «moral de expertos» pueda ser asumida por unos individuos que provienen de distintas tradiciones, pero a los que se les considera con capacidad para comprometerse en proyectos concretos «naturalmente» comunitarios.

3. La urgencia «política» de la fundamentación

De la misma manera que el concepto de *sociedad civil* describe esa situación policéntrica en la que se desarrolla la complejidad de lo social, se percibe también que quien ha de justificar o legitimar dicha realidad heterogénea no es otra que la *razón*, aquí, más que nunca, *razón práctica*, i.e., *ética*. Por lo que a nadie extrañará que digamos que la *ética civil* aparece como la encargada de justificar la sociedad civil, apareciendo, a su vez, como una ética para la sociedad democrática.

Ahora bien, «dar cuenta» de este «faktum» de la pluralidad moral, presupone:

- reducir la «disparidad moral» a base de *razonabilidad* como única alternativa de «ordenación» frente al caos;
- no poder echar mano de nada de *afuera* del hombre y del mundo;
- una definición previa de bien por interés (intereses del conocimiento: Habermas); de felicidad como don, por felicidad como resultado y, finalmente, una definición de valor por norma.

En una situación así, se presupone que todos estaríamos dispuestos a concordar en una «base mínima» sobre la que organizar un prototipo de convivencia democrática para, a continuación, disentir sobre cuál debe ser ese «mínimo» e, inclusive, si ese mínimo no debe ser *uno mismo*. Cabe, por supuesto, el recurso al «*porque sí*» que no es desdeñable en términos de «solución moral». Pero dicho «*porque sí*» sería éticamente irrelevante puesto que no daría pie al discurso filosófico que va de razón en razón...

Esto explica la «urgencia» de una *fundamentación*¹⁸ que tiene tintes «políticos» en la medida en la que una de sus tareas es «apuntalar» una deter-

¹⁸ La equívocidad del término *fundamentación* ha dado lugar a muchos malentendidos y, con demasiada frecuencia, a contradicciones. De todos modos es un término para la polémica. Cf. V. CAMPS, *Paradojas del individualismo*, Barcelona, 1993, en donde hace una crítica de la voluntad de fundamentación tildándola de «empeño fundamentalista» en la medida en que el referente ético es la observancia de los derechos humanos y no la fundamentación de los mismos (cf. 52). La contestación de A. Cortina es pertinente puesto que es la ausencia de la pregunta por la fundamentación la que da pie a todo tipo de

minada moralidad pública. Según cómo se considere la urgencia y el contenido de dicha moralidad, surgirán las diversas estrategias de fundamentación que, por nuestra parte, hemos agrupado en las siguientes:

3.1. De la fundamentación de la ética: ética racional y mundial

En principio, valdría decir que uno de los primeros retos con los que se enfrenta el estudioso de «lo moral» es la necesidad de *dar cuenta* de esa «moralidad pública» heterogénea y plural. Curiosamente, esta especie de «verdad adquirida» que es la consideración de la importancia de «lo social» en la moralidad conlleva un «vuelco en la preocupación ética». Puesto que frente al tradicional predominio de «la dimensión intrasubjetiva» de la reflexión moral, se va imponiendo «la dimensión intersubjetiva»¹⁹ como alternativa más adecuada para «reducir» la tensión de la pluralidad moral que es la típica de las sociedades occidentales modernas.

La *argumentación racional* como modalidad del lenguaje sometido a normas elementales de la lógica y el *diálogo* como forma en la que se estructura dicha argumentación, propician un prototipo de *razón dialógica* que está en la base de todas las «éticas del consenso». Todas ellas comparten dos características: la necesidad de un *fundamento*, puesto que lo prioritario en ética no es saber *lo que* hay que hacer, sino *el por qué* hay que hacer o dejar de hacerlo; y, junto con esto, la presunción de que la sociedad democrática es el contexto que mejor asegura que el *diálogo* pueda producirse. Por eso, la ética civil puede ser presentada como el paradigma moral de la sociedad democrática en su conjunto²⁰.

Esta «aplicación» del modelo consensual a la ética civil entre nosotros ha propiciado una ornamentación tal que la ha convertido en *el* paradigma de la filosofía moral. A destacar, en este contexto, tres rasgos:

fundamentalismos» entre los que no son de menor importancia «el dogmatismo de lo vigente» o el imperialismo de los poderes ficticios (cf. A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid 1990, 241-243). Una aproximación correcta, a nuestro entender, al tema puede verse, en T. LÓPEZ DE LA VIEJA, «Fundamento y ética», en *Isegoría* 5 (1992) 176-186 y «Dar razones o fundamentar», en *Revista de Filosofía* 10 (1993) 285-309.

¹⁹ Esta distinción entre dimensión *intersubjetiva* y dimensión *intrasubjetiva* está recogida de J.-L. L. Aranguren, «Prólogo», en A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, 15. Es de justicia reconocer que el programa más terminado, por lo que a este tema se refiere, lo constituye el conjunto de la obra de A. Cortina*, *Ética sin moral, La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid 1991, *La ética de la sociedad civil*, Alauda/Anaya, Madrid 1994 y *Ética civil y religión*, PPC, Madrid 1995. En este contexto puede verse también la obra colectiva: K.-O. APPEL, A. CORTINA, J. DE ZAN y D. MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.

²⁰ Cf. M. VIDAL, «La ética cristiana en la nueva situación española», en *Documentación social* 83 (1991) 66.

– la función integradora del pluralismo socio-moral por parte de esta ética, ya que el «mínimo moral» aseguraría un contexto beneficioso, incluso para las realizaciones más íntimas. Queda garantizado así el valor de la *universalidad*.

– El ejercicio crítico del poder, puesto que dicha ética es vista como instancia crítica de legitimación del poder y, por lo mismo, como denunciadora de sus abusos y de un excesivo «positivismo jurídico». De esta manera, se quiere destacar el carácter *crítico* de la razón.

– Por último, el hecho de presentarse como prototipo de *ética racional* con una doble significación. En el nivel descriptivo, esta *ética racional* daría cuenta de la «superación» del prototipo de ética confesional, sea éste de tipo religioso o político. Hay unos supuestos que la harían inviable, como son: el reconocimiento de «una mayoría de edad», la secularización de la vida social o, sin más, el estado laico, i.e., la aconfesionalidad de «lo político». Mientras que, desde el punto de vista de los «modelos del consenso», esta ética aparece como la única capaz, a través de la argumentación, de llegar a *dar cuenta* (razón) de las acciones merced al «acuerdo de mínimos»²¹. No se olvide que el valor que preside este rasgo es el de la *imparcialidad*.

Para este tiempo, el descriptor *ética civil* sólo es operativo como momento aplicativo de una teoría ética que quiere aparecer como suelo común de una ética sin más. El desafío ético como principal problema de una sociedad tecnológica y de consumo a nivel mundial acentúa el recurso a una «cierta» ética común como tarea ineludible²² a la que se sienten convocadas, sorprendentemente, las morales religiosas. Este cruce con «lo religioso» es recogido en la propuesta de una «ética ecuménica»²³. Aquí sólo nos interesa ver dicha vertebración en la medida en la que dicha perspectiva de «ética ecuménica» se entronca en el diálogo con una ética *secular*, cuyo modelo predominante es el «modelo consensual».

El resultado es que el tema de la *fundamentación* adquiere una trascendencia especial, pues de lo que se trata es de dar un salto a lo universal; un salto a esos «mínimos universales» que garanticen un espacio mundial *moralizado*. En el camino, la *ética civil* se ha dejado el apellido de «civil» y sólo es ética. Una ética para colonizar todo el espacio social. Por eso su tema es la *justicia* (Rawls) y la *responsabilidad* (Apel, Jonas, Ricoeur, Lévinas).

²¹ Cf. J.M. MARDONES, «Ética civil y religión», en *Isegoría* 10 (1994) 133.

²² Este es el sentido del paso de la moral del *Mikrobereich*, hasta llegar, pasando por la del *Mesobereich*, a la moral del *Macrobereich* (K.-O. APPEL, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2., 361 (trad. cas. en Alianza); o todas las propuestas sobre el tema de la responsabilidad en la línea de H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a. M., 1979 (trad. cast. en Herder).

²³ Nos referimos al trabajo de H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991.

Dejando aparte críticas y alternativas al modelo consensual, sumamente pertinentes, pero que no es el momento de exponer aquí, lo que queremos señalar es que los modelos consensuales de la «ética civil» requieren dos presupuestos sin los que la «mecánica» de la fundamentación no puede ponerse en marcha. «Hay que partir de una *mínima confianza* en el que el consenso es el *único* procedimiento legítimo para acceder a normas universales.²⁴ Gracias a esa voluntad consensual –racionalidad dialógica– la ética, en su aplicación como *ética civil*, puede ir materializando esos mínimos. Aunque para ello es imprescindible, como requisito segundo, un *deseo originario* en querer resolver problemas comunes mediante una alternativa dialógica.

Pero, justamente, éste es el problema. ¿Cómo y por qué esa confianza y este deseo tienen que tener esa dirección obligatoria? ¿Qué es lo que sucede cuando, por más *discurso lógico* que empleemos, no llegamos a ningún acuerdo²⁵? Porque no basta con proclamar valores; es preciso asumirlos por parte de *alguien*. Éste es el «momento subjetivo» de lo moral en el que se sostiene el «misterio» de la ética como posibilidad, frente a todos y a todo, de decir *aquí estoy*, inaugurando así un discurso *negador* de cualquier tipo de reducción.

3.2. De la ética civil a la «teología política»²⁶

Como hemos apuntado, uno de los retos con los que se enfrentan las denominadas «éticas del consenso» es el de cómo hacer para que los individuos *asuman* los valores propuestos por más «mínimos» que éstos sean. La «esperanza de la razón» es que, de la misma manera que ella ha asumido altas dosis de imparcialidad y de universalidad, pueda confiar en que la propia razón de los individuos encuentre «en esas razones», *razones* para convertir los susodichos valores en proyecto vital.

Que tal esperanza es eso, esperanza, lo vemos todos los días a la vuelta de la esquina. Este es el «misterio» de la ética, gracias al que, a pesar de todo y de todos, pervive.

²⁴ A. DOMINGO-B. BENNASSAR, «Ética civil», a.c., 274, subrayado mío.

²⁵ Esta es la objeción de H. Krings a K. O. Apel en el caso de una discusión en el contexto de la sociedad romana entre un amo de esclavos y un esclavo, formado en derechos humanos (cf. referencias en A. PIEPER, *Ética y Moral*, Crítica, Barcelona 1991, 187).

²⁶ La expresión «teología política» no se refiere propiamente a ninguna línea teológica en conexión con los desarrollos de J. B. Metz o Moltmann, ni de teología de la liberación... Aquí lo utilizamos en un sentido analógico para dar cuenta del surgimiento de una postura diferenciada respecto de «lo religioso» en la polémica sobre la ética civil.

a. El concepto de religión civil

Pues bien, en este contexto, el concepto de *religión civil*, como variable de la fundamentación, aparece de forma muy discreta²⁷ pero, a nuestro modo de ver, muy significativa. Y, decimos muy significativa, porque es una «nueva forma» de abordar el tema transversal de la *religión*, frente al que, para bien o para mal, se ha ido confrontando el grueso de la trayectoria de la *ética civil*.

Sin entrar en la descripción pormenorizada del concepto de *religión civil*, éste asumiría dos cometidos fundamentales:

– el primero es el de contribuir a rellenar el «debe» de legitimidad por parte del «sujeto moral» sobre todo, que es el que pone dificultades a esa posibilidad de una «ética común».

– El segundo es el de «desvelar» que la esencia del imperativo religioso –la *coerción*– puede ser rehecho gracias a la posibilidad que nos brinda la *religión civil* para hacer una lectura *en directo* del «más allá», que está presente en lo que se da o acontece. Leído este «más allá» en términos de sociolatría o politolatría, el sujeto llevará a cabo en él la sintonía perfecta del modo (método) y de la razón de su acción. De manera que, el sentirse obligado, que tantas resonancias «religiosas» ha tenido, se solventa también aquí en términos «religiosos», pero ya desde la clave de una *religión civil*.

Se produce así una «canonización laica» del orden moral –privado (sujeto) y público (socio-político)– con el objetivo de fijar ese «más allá» que la terquedad del «debe» introduce en el mundo del «es». En una palabra, la estrategia reconstructiva de la *religión civil* abarca tres puntos bien delimitados:

– Se comienza por reconstruir el concepto de *secularización*. Pues, si bien hasta aquí la manera predominante de entender el proceso de *secularización* era comprenderlo como proceso de «racionalización de lo sagrado»; ahora se lo contempla desde la posibilidad de inferir «lo sagrado» en «lo profano». Por cierto, que la «sacralización de lo profano» es uno de los ingredientes más contrastados de la sociedad de consumo.

– En todo este proceso la labor de la razón continúa siendo clave. Para la *religión civil* la razón es un prototipo de razón capaz de dar cuenta de la identidad (sujeto/sentido) y del orden (sociedad/significado) de una sociedad heterogénea, «atribuyéndole transcendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o

²⁷ Aunque es una preocupación sostenida en S. Giner, su aportación queda condensada, en S. GINER, «La religión civil», en *Diálogo filosófico* 21 (1991) 357-387.

sobrenaturales, así como de carga épica a su historia»²⁸. Gracias a esto la *religión civil* ni es «una religión sobrenatural», que es el sentido clásico del término religión, puesto que no depende de «algo externo o exterior a ella», ni es «religión política» en la misma medida en la que no depende de una ideología.

– Al final, todo remite a la reconstrucción del *imperativo religioso*, al imperativo de la coerción, como clave de la dimensión moral que es la categoría que funda esta razón y que, ahora, ya puede ser explicada y adquiere significación desde una *religión civil* así entendida.

En esta consideración la *religión civil* «termina» y da cuenta del final del conflicto entre el *mito* y el *logos*, mediante el rito de paso de esta «razón numinosa» que ofrece la solidez de un suelo desde el que alzarse y solventar «los agujeros» de la razón moderna. Agujeros de los que el referente clave es el referente moral.

b. La variable «teológica» de la ética

Aunque este loable intento de fundamentación pueda dar lugar a una auténtica ceremonia de la confusión²⁹, lo que nos interesa señalar es que en dicha perspectiva late la tesis clásica de si la ética termina o no en la religión, que es otra manera de aludir a la polémica sobre si la ética desemboca o no en la teología. Lo que presupone no dar la cuestión por *acabada*.

La versatilidad del fenómeno religioso ha propiciado múltiples perspectivas a este respecto. Pero entendemos que para nuestro propósito resultan particularmente significativas dos: la actitud agnóstica y la propuesta de «pensar la religión». Y son significativas, en la medida en la que ambas actitudes manifiestan y prolongan una sensibilidad distinta ante el problema del cruce entre ética y religión, que como tema transversal atraviesa toda esta polémica.

El *agnosticismo*, que puso de largo entre nosotros Tierno Galván³⁰, ha

²⁸ S. GINER, a.c., 360.

²⁹ Me consta el trabajo paciente y constructivo de esta propuesta de S. Giner, pero aún así es preciso señalar: la confusión entre *religiosidad*, *religión* y *fe*; una más que heterodoxa interpretación de «lo Sagrado» que, en absoluto, respeta los enunciados básicos de una *fenomenología de la religión*; su concepción de «sacralizar lo profano» que se arriesga a poder ser reinterpretada como «sacralización del mercado» y de unas *piiedades públicas* que corren el riesgo de sacralizar las fuerzas más abyectas del ser humano o del todo social (llámense éstas, violencia, razón de estado, degradación de los individuos, marginación o pobreza...). Advierto, como telón de fondo, un cierto sociologismo, como si «lo social» -y la religión lo es- fuera, y no pudiera no ser más que «lo sociológico».

³⁰ E. TIERNO GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1982 (3.ª ed.). Son de interés las diversas precisiones a esta concepción por parte de J. Sácdaba y sobre todo de J.

ido recibiendo diversas traducciones. En la actualidad, no se define tanto en términos anti-religiosos, cuanto por la reivindicación de un *hecho diferencial* como es el *hecho de razón* que la ética reclama como suyo. A su lado, convivirían el *hecho religioso* en el que se afirma una actitud religiosa, y el *hecho de fe* trasunto de las actitudes creyentes. A la larga, por tanto, lo que aquí se ventila no es tanto en qué medida el *hecho de fe* es contrario y contradictorio con el *hecho de razón*³¹, cuanto la reivindicación de «criterio último» que este hecho de razón tiene.

Si nuestra descripción es adecuada, la «suspensión del juicio» que predica el *agnosticismo* aquí, no es tal suspensión. Es un verdadero *juicio final*, puesto que se exige que sea la «actitud agnóstica» el referente exclusivo de una *ética racional*, que es el descriptor preferido para hablar ahora de ética civil.

Pues bien, la reivindicación de la «actitud agnóstica» como prototipo de «actitud filosófica», aún considerada legítima, ni de lejos agota el modelo de la filosofía, que si por algo se distingue es por «la búsqueda de la verdad». Dicho lo cual convendría añadir un cierto malentendido en el que dicha concepción descansa; y que no es otro que confundir el tema de «los límites» de la razón con la exigencia por parte de esa misma razón de no ir «más allá» de sí misma. No es preciso ser *necesariamente* postmoderno para apercibirse del fracaso de una *razón* a la que ya se critica como «razón instrumental» por parte de los viejos de Frankfurt.

Sin embargo, este *parón* frente a la religión o la teología por parte del *agnosticismo*, cambia de signo y recupera la tensión que tenía en Horkheimer cuando decía que «todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología»³². No hay paso atrás, como si la teología fuera la «solución final» de la ética. Lo que se manifiesta es un cambio de tercio en la reflexión sobre «lo religioso», concretado ahora en la tarea de «pensar la

GARCIA ROCA, «A vueltas con Tierno Galván y su agnóstico», en *Iglesia Viva* 76 (1978) 375-390. Un estudio sobre el tema puede verse, en J. MARTINEZ GORDO, «El agnosticismo de E. Tierno Galván», en *Cuadernos «Institut de teologia fonamental»*, n. 9. y «Agnosticismo, fe y compromiso por la justicia», en *Id.*, n. 29, Barcelona, 1994. Un estudio sistemático sobre su ética agnóstica puede verse en F. GONZALEZ MORAN, *La ética agnóstica de E. Tierno Galvan frente a la ética cristiana*, Madrid, 1994 (tesis doctoral). En otro sentido, la crítica del agnosticismo por parte de J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *Obras Completas*. vol. 2. Rev. de Occidente-Alianza, Madrid 1983, 494-495.

³¹ A este respecto puede verse la posición sostenida por M.A. QUINTANILLA, «Ética laica y educación cívica», en VARIOS, *Ética laica y sociedad pluralista*, Ed. Popular, Madrid 1993, 77-94, así como posturas críticas respecto de la «irracionalidad» de la perspectiva religiosa: O. GONZALEZ DE CARDEDAL, «Yo, agnóstico», en *Diario 16* (5 de julio 1992) y *La gloria del hombre*, BAC, Madrid, 1985, en donde critica la equiparación de la actitud de incredulidad como representante legítima y única de la modernidad que «ha declarado la fe definitivamente falsa o históricamente superada; como si no fuera posible una modernidad creyente y confesante» (p. 103); su perspectiva respecto de la *ética civil* puede verse, en *El poder y la conciencia*, Espasa-Calpe, Madrid 1984, 57-85.

³² VARIOS, *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976, 106.

religión» como tarea del pensamiento futuro³³, en el entendido de que el ámbito del *misterio* confiere al *logos* una amplitud y complejidad de la que carecía el estrecho concepto «moderno» de razón. A través de la categoría del *límite* el pensamiento asume la tarea de «situarse en un espacio nuevo, original, insospechado; más allá del límite del saber; más allá, quizás, de lo que comúnmente se entiende por filosofía»³⁴.

No es nuestro propósito indagar en los conceptos de «religión», «lo sagrado» o «lo divino»... que aquí se manejan. Lo que pretendemos destacar es la complicación ética de una postura así plantea y que resumimos en dos propuestas «fuertes», hechas desde aquí, teniendo en el punto de mira a las denominadas *éticas del consenso*. Hasta ahora, éstas éticas eran los modelos genuinos de la *ética civil* en tanto que descriptor preferido para *dar cuenta* de la moralidad social.

Pues bien, la resultante de ambas propuestas coincide en dar por terminada esa ética fantasmal y apologética «con tanto y tan reiterado civilismo, dialogismo y consensualismo práxico: *el único hasamento fuerte de la ética es –y ha sido siempre– la religión, Dios mismo*; otra cosa es la legalidad positiva, pero los preceptos éticos, modélicamente, son mandatos divinos; *sin creencias de base* –siempre religiosas, en definitiva– *no hay ética digna de ese nombre*»³⁵. En este diagnóstico coincide Trías cuando sostiene que «nuestro *ethos* contemporáneo busca *algo más que civismo cosmopolita*... Quizás lo que se busca es Verdad»; de ahí que el pensamiento de «la *cuestión religiosa* se nos impone (imponga) hoy, y precisamente hoy, con urgencia y premura radical»³⁶.

Hay que señalar a continuación que esta recuperación del diálogo entre ética y religión marca una pauta pero no un acierto³⁷. Marca una pauta, en el sentido de que la *cuestión ética* tiene rasgos de *cuestión final* en la modernidad. Y todo el mundo sabe que en este contexto «la religión posee una especial capacidad para crear símbolos y signos interpretativos y manipulativos de la realidad, que la ha convertido en la primera fuerza instituyente

³³ Sin duda, el autor más significativo es E. TRIAS, *Lógica del límite*, Destino, Barcelona 1991 y *La edad del espíritu*, Barcelona 1994, aunque pueden encontrarse también referencias, en J. SADABA, *Lecciones de filosofía de la religión*, 1989 y F. SAVATER, *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990, en línea, este último, con la interpretación sobre «Lo Sagrado» de M. Zambrano. Desde el agnosticismo este cambio de perspectiva puede verse en A. GARCÍA-SANTESMASIES, *Reflexiones sobre el agnosticismo*, Madrid, 1993. En este contexto también pueden situarse reflexiones como: J. MUGUERZA, «Ética y teología después de la muerte de Dios: ¿Bloch o Horkheimer?», en *Sistema* 36 (1980) 19-38 o «Un colofón teológico-político», en *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990, 441-473.

³⁴ E. TRIAS, *o.c.*, 527.

³⁵ J. MUÑOZ-I. REGUERA, «Introducción», en L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico Philosophicus*, Madrid, 1993 (4.ª reimp.), XXV, en nota 50, subrayados nuestros.

³⁶ E. TRIAS, *o.c.*, 270.

³⁷ Otro modelo crítico de toda esta perspectiva, hecha desde la teología, puede verse, en J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, Santander 1995, sobre todo pp. 87-111 y 210-237.

de la sociedad»³⁸. De manera que puede entenderse la necesidad de diálogo entre la ética y la teología (religión) sin que sea subterfugio de nada y, menos aún, una farsa. En este sentido, pueden darse por superadas unas determinadas versiones «sociológicas» de si diálogo sí o diálogo no con el «hecho cristiano», para interpretar el sentido de muchas cosas de las que nos pasan. Por cierto, una discusión en la que se han malgastado inútilmente tantas fuerzas³⁹.

Ahora bien, con la misma rotundidad, es preciso decir que esta línea de pensamiento no ha acertado a la hora de pensar la *trascendencia*⁴⁰ como referente de ese «más allá» de la ética, porque la clave de esta postura sigue siendo la reducción; es decir, el dar cuenta de ese «más allá», desde las claves del «poder» sobre lo simbólico, lo hermético... Un discurso ético es tal cuando es *no-violento*; cuando ni el Yo, ni el Sistema agotan en ellos la significación y el sentido. Por eso es moral, porque el camino de la verificación y del control es el «otro» que siempre está «más allá» de mí mismo.

Reivindicar el *individualismo ético* es, así, remitirse al concreto humano como punto de partida de la ética que asume la solidaridad y la liberación como pautas morales. Y también, y a la vez, asume la posibilidad de escuchar y decir «lo Otro/ Distinto», como lugar de ese «más allá» de mí mismo, en el que se concentra el «valor moral» y, por tanto, práctico. En esta asunción consiste la reconstrucción de la intersubjetividad por relación con un *todo* traducido como *pluralidad* y no como totalidad política o dogmática. Pues aún cuando Dios hubiere muerto y todo estuviera permitido... hay que seguir manteniendo que *no todo es igual*. No se olvide que, al final, la cuestión ética es, antes que nada y, sobre todo, una *cuestión de humanismo*⁴¹.

³⁸ R. DIAZ-SALAZAR, *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Hoac, Madrid, 1988, 142.

³⁹ Una descripción atinada y, entiendo que *final*, de toda esta polémica estéril puede verse en M. VIDAL, «La ética actual en España ante el hecho cristiano», en *Iglesia Viva* 172 (1994) 335-357. Normalmente toda esta polémica ha tenido tintes institucionales entre representantes «eclesiásticos» y representantes «académicos y políticos» o, académicos por una parte y políticos por otra. Evidentemente en cada uno de ellos también se han encarnado posiciones distintas respecto a este tema.

⁴⁰ A este respecto pueden verse: G. GONZALEZ R. ARNAIZ, «En los límites de la sabiduría», en *Diálogo filosófico* 24 (1992) 325-345 y «Decir a-Diós. Una lectura ética de las categorías de immanencia y trascendencia», en G. GONZALEZ R. ARNAIZ (COORD.), *Ética y subjetividad. Lecturas de E. Lévinas*, Ed. Complutense, Madrid, 1994, 245-271.

⁴¹ Para toda esta temática es referente ineludible la obra de E. LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993 y *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 1995. A propósito de la obra levinasiana, considero que hay que superar dos actitudes: la actitud *esotérica* de quien percibe en su obra «una cruda transcripción semilítica del pensamiento religioso (que) ha amordazado previamente a la filosofía para ejercer desde su impotencia el ventriloquismo teológico» (F. SAVATER, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988, 71), al punto de que su obra «apenas puede ser considerada en sentido estricto filosófico» (*Id.*, 70). Considero imprescindible «volver a pensar y leer» la obra de Lévinas. Y la segunda, es la actitud *fiduciaria* -a falta de mejor término- muy extendida hoy, de quienes ven en su obra una «confirmación» de su actitud creyente. Pues, aunque es cier-

4. De la ética civil a la pedagogía moral

Tal vez las circunstancias así lo han exigido. Pero, al final, en la dinámica general del planteamiento de la *ética civil*, salvo excepciones, lo que ha prevalecido ha sido el elemento «aplicativo» de las diversas teorías morales. Por lo que cabe decir que el malentendido ha sido que, queriendo hacer ética civil, al prevalecer el apellido de «civil» sobre el sustantivo «ética», se ha hecho, no sé si consciente o inconscientemente, *pedagogía moral*.

A nadie en su sano juicio se le ocurre desdeñar la importancia de una *educación para la convivencia* como proyecto, no solamente escolar, de sensibilización moral y de responsabilidad cívica⁴². En este sentido, «cuidar» estos espacios abiertos de lo socio-cultural se convierte en una tarea moral como garantía práxica en la que poder realizar y llevar a cabo nuestra *condición humana*. Es más, los referentes socio-culturales en los que se afirma y se trasciende la moralidad requieren una constante traducción en valores, maneras de entender los derechos y actitudes que configuren y alienten una sensibilidad moral en cuyo derredor se ahorma la convivencia.

No se olvide que lo que aquí se apunta es, dicho en términos kantianos, el *faktum* de una moralidad pública en la que quepa un proyecto personal en compañía de otros. Los dos, el proyecto y la compañía, juntos.

Pues bien, en este contexto «pedagógico», como momento final de «aplicación», vislumbramos diversos posicionamientos dependiendo de las opciones y del contenido educativo que se quiere proponer. Para no resultar demasiado prolijos, podríamos agruparlas en las siguientes:

4.1. La tarea moral de formación de un ethos democrático

Aquí se incluirían todas las propuestas que abogan por la formación del «carácter moral», en el entendido de que el discurso ético ha de centrarse en una reconstrucción normativa del mundo de la vida moral como dominio público⁴³. Por ello, en este contexto, la sanidad moral de «lo público» dependerá de una serie de *virtudes públicas* (solidaridad, tolerancia, responsabilidad, buenos modales, profesionalidad...) que son un complemento a la falta de comunidad para que se dé «un discurso ético sustantivo que tenga

to que *ha traído* a la filosofía temas de fuerte raíz religiosa, bueno será recordar que la ética no es una «estructura de salvación».

⁴² A este respecto pueden verse diversas colaboraciones que se integran en VARIOS, *Educación ética y cívica*, en *Cuadernos de Pedagogía* 186 (1990) y diversas orientaciones en *Virtudes públicas y ética civil*, en *Documentación Social* 83 (1991) y *¿En qué consiste la ética civil?*, en *El Cierro* 31 (1982).

⁴³ «Creo que no hay que olvidar el papel fundamental de la *paideia* en la formación ética de la persona que, no lo olvidemos, es formación del carácter», en V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid 1990, 13 y *Los valores de la educación*, Alauda-Anaya, Madrid 1993.

carácter público⁴⁴. La importancia y extensión de «lo público» en nuestra sociedad convierte al mismo en el referente preferente de moralidad, al punto de que esta moral pública aparece como «condición de posibilidad de la moral privada»⁴⁵. Qué sea «lo público» requiere una lectura ético-política como opción y apelación a la bondad de unas políticas progresistas cuyo modelo remitiría a una vaga tradición política de la socialdemocracia.

El segundo momento significativo de la tarea moral de formación de un *ethos* democrático sería el de *la educación para la convivencia*. Dado que puede decirse que «la moral cívica es hoy un *hecho*»⁴⁶ que cuenta con el asentimiento mayoritario en compartir un espacio socio-cultural *plural y secular*, tarea moral será seguir cuidando ese espacio para que los ciudadanos puedan ser los protagonistas. Pasada «la transición democrática», deja de tener sentido la dirección política de la sociedad. Los ciudadanos asumen todo el protagonismo puesto que son ellos –por sí mismos, o en colectivos– los que tienen que seguir conviviendo y, por tanto, seguir *baciendo* esa convivencia.

Tomada en serio, en esta «verdadera» tarea moral que es la convivencia coincidirán una voluntad de entendimiento puesta a disposición de la construcción de un mundo humano en el que la dignidad, la justicia y el diálogo aparecen como las grandes líneas en las que habrá de diseñarse el proyecto de una moral cívica⁴⁷.

4.2. Un «proyecto moral» de educación

Otro momento significativo en esta «apropiación» de una determinada *ética civil* lo constituyen los diversos «proyectos educativos» que se han ido generando por parte de los gestores de la educación (MEC).

Dejando al margen la cuestión académica o curricular⁴⁸ del diseño de una educación moral en la escuela, que aquí no analizamos, resulta pertinente señalar que una de sus claves parte del reconocimiento de que «la ética civil tiene una función notable en relación con la educación moral»⁴⁹. Lo

⁴⁴ C. THIBAUT, *a.c.*, 41.

⁴⁵ V. CAMPS, «Moral pública», en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales... o.c.*, 634.

⁴⁶ A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, 104.

⁴⁷ Cf., *Id.*, caps. 5, 6 y 7.

⁴⁸ Parece ya adquirido el carácter *transversal* de la educación moral por parte del Ministerio de Educación. Cosa distinta es «la práctica» donde la urgencia en echar a andar el desarrollo de la LOGSE supone muchos problemas añadidos. La práctica desaparición de *la filosofía* del diseño curricular no debe ser olvidada aquí. Un exposición de las bases de todo este proyecto puede verse en J.M.² PUIG ROVIRA, *Educación moral y cívica*, Secretaría de Estado de Educación, MEC, Madrid, 1992, con abundante referencia a obras y otros documentos de trabajo.

⁴⁹ M. VIDAL, *Ética civil y sociedad democrática*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1984, 30 y *La educación moral en la escuela. Propuestas y materiales*, Paulinas-Verbo Divino, Madrid, 1981.

que viene a confirmar la relevancia de la cuestión «pedagógica» en toda la discusión sobre la *ética civil*. No se olvide que ha sido en este terreno donde se han producido los mayores enfrentamientos en el nivel institucional entre la Iglesia y el Gobierno, saldados, por el momento, con una calma, mientras asistimos a la progresiva degradación de la enseñanza⁵⁰.

Cierto que la cuestión ética también se ventila «en la calle». Y, por eso, nada tiene de extraño decir que el «saber» ético es un saber indisciplinado porque está abierto a todos los vientos, allí donde la cuestión de *lo humano* se ponga. Pero es necesario añadir que el saber ético no es un «saber caótico» al que se quiere meter en razón a golpes de «voluntarismo pedagógico». Como si la *pedagogía moral* fuera el trasunto fundamental al que en último término remite la ética. El «saber ético» es tal porque discrimina, introduce criterios. Por eso es o, cuando menos, puede ser, moral. Dicho en términos curriculares, si bien es cierto que una ética sin historia de la filosofía –sin referentes culturales– no es reflexión moral, una *pedagogía moral* sin filosofía moral corre el inevitable riesgo de convertirse en «moralina» lista para el consumo, por más oficializada que esté⁵¹.

4.3. La ordenación de la sociedad: ética individual, ética de las profesiones, éticas aplicadas

Esta propuesta inaugura unos nuevos derroteros que rebasan los límites en los que se venía planteando la ética civil. La nueva articulación de los dos elementos del diálogo ético, entre la «intrasubjetividad» y la «intersubjetividad», da pie a nuevos discursos que podemos agrupar en los tres que hemos anunciado previamente.

Para decirlo muy brevemente, en la «ética individual» se ventilarían dos perspectivas a la hora de estudiar el individuo como referente clave de la moralidad. La primera centrada en una reivindicación rotunda del individuo como mentor y gestor único –¿tal vez exclusivo?– de lo moral⁵²; mientras

⁵⁰ Coincidimos en esto con muchos de los analistas de los sistemas de enseñanza ingleses o franceses frente a los que se levantan, cada vez más, voces críticas (cf. Ph. NÉMO, *Le chaos pédagogique*, Albin Michel, París, 1993). El decaimiento de las humanidades y la práctica desaparición de la filosofía no son ajenas a este proceso de degradación.

⁵¹ «Como es obvio, los problemas teórico-prácticos de la justificación ética se reflejan en la educación moral», J. RUBIO CARRACEDO, «Educación moral», en M. VIDAL (ed.), *o.c.*, 294.

⁵² Dependiendo de cómo se entienda la relación entre «único» y «exclusivo», tendremos interpretaciones como las de F. SAVATER, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988 y sus aplicaciones, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona 1991 y *Política para Amador*, Ariel, Barcelona 1993. O bien, interpretaciones más «sociológicas» con diversas perspectivas sobre el individualismo, sea leído en términos «económicos» al estilo de D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Clarendon, Oxford 1988 (2.ª reimp.) (trad. cast.: *La Moral por acuerdo*, Gedisa, Barcelona 1992) o en términos postmodernos, al estilo de G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. Ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1994.

que otra línea abogaría por una filosofía de la subjetividad en la que la *relación* y la *interpretación* son los referentes de una realización personal con sentido⁵³.

En la ética de las profesiones se ve el paso de una «ética colegiada» centrada en torno a los diversos códigos deontológicos, de rasgos más «jurídicos», a una ética más universalizable en la que las variables *responsabilidad* y *justicia*, junto con la de *autonomía*, aparecen como los referentes más socorridos de cualquier tipo de construcción ética⁵⁴.

En este contexto, el reconocimiento de la revolución tecnológica y de su impacto en el medio ambiente y en las ciencias de la salud «explica» la potencia de perspectivas como las «éticas ecológicas» o los planteamientos de la *bioética*. La singular y potente aparición de una «ética de los negocios» completa, a nuestro entender, los derroteros en los que discurren hoy los planteamientos que anteriormente se hicieron en torno al concepto más genérico de *ética civil*. Como no podía ser menos, en todas estas modalidades de «éticas aplicadas» resuenan los ecos de las tradiciones filosóficas y morales que las sustentan⁵⁵.

5. *Ética civil: fin de trayecto*

A día de hoy, el estado de la cuestión de la *ética civil* es que no hay cuestión. O, dicho de otra manera, en los términos en que se ha venido planteando el tema, la cuestión de la *ética civil* no da más de sí.

Entiendo, sin embargo, que el camino recorrido no ha sido ni inútil, ni estéril, en la medida en la que puede habernos conducido a una plataforma de salida para planteamientos éticos en los que resuenan tradiciones filosóficas atentas a «dar cuenta» de su proyecto. Pero lo que se ha denominado *ética civil*, ni es, ni puede ser, *un prototipo de moral oficial* encargada de legitimar la gestión de lo público. Como si *la ética civil* fuera una especie de *lugar común* en el que convergen los sistemas éticos vigentes; o como si la *ética civil* pudiera ser el substrato común del «orden político». Una vez más, esto debe ser denunciado como *moralismo*, como ejemplo de una moral hecha para los otros, trasunto de unos modelos de cultura oficial u oficializada-subvencionada.

⁵³ En línea con los últimos trabajos sobre ética de P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990 (próxima edición en castellano en Siglo XXI) y la obra de E. LÉVINAS, y por otro lado, una perspectiva más de análisis sociocultural con la obra de Ch. TAYLOR, *Sources of the Self*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1989.

⁵⁴ Una perspectiva general sobre este tema puede verse en A. HORTAL, «La ética de las profesiones», en *Diálogo Filosófico* 26 (1993) 205-222.

⁵⁵ Cf. en bioética los trabajos de D. Gracia, J. Gafó, R. Lacadena...; en ética ecológica, los trabajos de M. Sosa y de diversos colectivos; en ética de los negocios, los colectivos agrupados en torno a la cátedra de Ética del Instituto Empresa de Madrid, de la Universidad de Navarra o del grupo de ESADE de Barcelona...

La *ética civil* es nada más, pero, también, nada menos, que un ideal de convivencia. Y, en este sentido, no cabe ni el desprecio ni la despreocupación por el tema. No vaya a ser que a una sociedad sin ideas siga una sociedad sin ideales⁵⁶. De cualquier modo, el predominio actual de la «lectura económica» de las principales categorías que definen la modernidad no auguran tiempos mejores para la ética. Tal vez por eso habría que decir que hoy el modelo de «ética civil» que funciona sigue los trazos de una *racionalidad económica* que tiende a hacer del mercado poco menos que una especie de *deus ex machina* para legitimar cuanto acontece en el terreno político (crisis del estado de bienestar) o en el terreno individual (las diversas variedades psicoculturales del individualismo).

En una situación así, atreverse a pensar continúa siendo un riesgo, una indiscreción y, en no menor medida, una «obligación» –moral-. Y no dejarse pensar, una cuestión moral, en el convencimiento de que sólo allí donde crece el peligro puede crecer, también, la salvación. No se olvide que, al final, la filosofía moral es, en su mayor medida, una cuestión de humanismo⁵⁷.

Mayo 1996

⁵⁶ Cuando escribo estas líneas sucede el fallecimiento de J. L. López Aranguren en quien puede verse el símbolo que abre y cierra esta preocupación por la moralización de la sociedad que late en gran parte de lo que se entiende por *ética civil*.

⁵⁷ La referencia bibliográfica, aún siendo amplia, es relativamente asequible. Aparte de los trabajos citados en este estudio, prácticamente todo lo que se refiere a la *ética civil*, hasta el año 1990, está recogido en la bibliografía elaborada por J. Aldaz, «Bibliografía», en *Documentación Social* 83 (1991) 153-171. Para el resto puede consultarse el Centro de Documentación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el *Panorama bibliográfico de moral en...* que aparece publicado todos los años en la revista *Moralia*, con el descriptor de «Moral civil y secular».