

Reflexión y crítica

Crítica de la ética civil

Leonardo Rodríguez Duplá

En los últimos tiempos, destacadas figuras del horizonte filosófico y teológico español se han declarado partidarias de lo que ha dado en llamarse ética civil. El propósito de este trabajo es exponer las razones por las que no puedo compartir la postura de mis distinguidos colegas. El estudio de algunos de sus textos —que serán citados abundantemente en lo que sigue— me ha empujado a la conclusión de que bajo el nombre de ética civil circulan confundidas dos propuestas morales diferentes, a las que llamaré concepción estática y concepción dinámica de la ética civil, respectivamente. Y no se trata, según creo, de dos teorías complementarias (de suerte que pudieran combinarse en una unidad teórica superior), sino de dos teorías incompatibles. Por si esta ambigüedad fuera poco, hay razones para pensar que ambas son inaceptables.

1

Con mucha frecuencia se entiende por ética civil el conjunto de principios morales que hacen posible la convivencia pacífica en las sociedades pluralistas, en las que se da una variedad de concepciones de la vida buena, normalmente sustentadas en diversos credos e ideologías. A esta primera caracterización podemos denominarla *concepción estática* de la ética civil.¹

¹ Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid, 1995, p. 8: «La ética civil es, en principio, la ética de los ciudadanos, es decir, la moral que los ciudadanos de una sociedad pluralista ha de encarnar para que en ella sea posible la convivencia pacífica, dentro del respeto y la tolerancia por las diversas concepciones del mundo». Se encontrarán definiciones similares en p. 14 de la misma obra, así como en el artículo de la misma autora «Modelos éticos y fundamentación de la ética», recogido en A. GALINDO (ed.), *La pregunta por la éti-*

El ciudadano de una democracia pluralista realiza libremente el proyecto de vida por él elegido, sin otra restricción que la de no interferir en los proyectos de vida de los demás. Este principio de no interferencia se desdosa en un conjunto de normas que, girando en torno a los ejes de libertad e igualdad, dan cuerpo a la ética civil. La libertad de pensamiento y expresión, la libertad religiosa, el derecho a la educación, a la sanidad o a un salario digno, son ejemplos típicos de principios propugnados por este género de ética. La lista podría ampliarse hasta dar cabida a todas las pretensiones recogidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. De hecho, se ha señalado a menudo a esta Declaración como contenido esencial de la ética civil.² El respeto de esos derechos, que se refieren todos a condiciones indispensables para el libre desarrollo de la personalidad individual, es un deber de justicia *exigible* a cualquier ciudadano de una sociedad pluralista.³

Por lo mismo que ética civil y pluralismo son conceptos solidarios, la primera tiene un contenido fijo, que no puede ser ampliado a discreción. Hay, en efecto, varias parcelas de la vida moral sobre las que la ética civil evita pronunciarse, so pena de dejar atrás al pluralismo con el que corre parejas:

(1) La ética civil guarda silencio sobre la vida buena para el hombre, sobre la que la ética filosófica viene pronunciándose desde antiguo. Aristóteles, por ejemplo, pensaba que la amistad es una condición indispensable de la vida lograda. La ética civil, por su parte, se abstiene de tomar partido en esta cuestión, dado que ella se ocupa únicamente de lo que es exigible a los ciudadanos en tanto que tales, y a nadie cabe exigir que cultive la amistad de los demás. A quien rehúye el trato de los hombres podemos brindar-le nuestra amistad, nunca imponérsela.

(2) También le está vedado a la ética civil pronunciarse sobre los *deberes hacia uno mismo*. Un ejemplo: Kant pensaba que todo hombre debe cultivar sus talentos, desarrollar al máximo sus facultades. En cambio, la ética civil se muestra indiferente a este respecto, pues ella se interesa únicamente por las condiciones de la convivencia democrática. Qué haga uno en la esfera privada, eso depende de interpretaciones de la existencia no compartidas por todos ni exigibles a todos.

(3) Incluso sobre los *deberes hacia los demás* que excedan de la simple justicia debe callar la ética civil. La ética cristiana ordena practicar la caridad con el prójimo, y aun perdonarle si nos ofende. La ética civil, como no pre-

ca. *Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca 1993, p. 43. Cf. también Victoria CAMPS, *Virtudes públicas*, Madrid, 1990, p. 16; así como Marciano VIDAL, *La ética civil y la moral cristiana*, Madrid, 1995, p. 153.

² Cf. Marciano VIDAL, *Diccionario de ética teológica*, Estella, 1991, p. 238; la misma idea en *Ética civil y moral cristiana*, pp. 156 y 159.

³ Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, cap. 3.

supone ninguna convicción religiosa, se limita a exigir que nadie perjudique a los demás, pero no llega a ordenar acciones positivas que exceden de ese límite. (Adviértase que la idea de solidaridad —que sin duda va más allá de la redistribución de bienes a través de las cargas fiscales— es ajena a esta comprensión estática de la ética civil, ya que el solo ideal del pluralismo no permite exigir en este terreno a nadie que haga otra cosa que pagar sus impuestos.)

(4) Por último, la ética civil no toma partido en el debate sobre los *fundamentos* de los principios que ella misma defiende. Sostiene que han de respetarse los derechos humanos, pero no dice por qué. Entiéndase bien: no es que la ética civil no pueda ser fundamentada, sino que ninguna fundamentación que se proponga podrá ser incorporada al contenido normativo de esta ética, dado que no es exigible aceptar una interpretación filosófica de ningún segmento de la realidad. En una sociedad pluralista habrá quien ponga el fundamento de los derechos del hombre en la dignidad del ser humano, imagen de Dios; habrá quien lo ponga en las leyes de la historia; otros lo considerarán fruto del acuerdo de las voluntades. Estas interpretaciones descansan en cosmovisiones, y ya sabemos que la ética civil ha de mantenerse neutral en este terreno.

El silencio de la ética civil sobre todos estos aspectos de la vida moral ha de entenderse en el sentido de la neutralidad más absoluta. Este género de ética no sólo no concede preferencia a una u otra concepción metafísica de la realidad, de la que luego pudieran derivarse principios morales, sino que ni siquiera se pronuncia acerca de si tiene sentido o expectativas de éxito el empeño metafísico por conocer la realidad.

II

La consciente limitación a los deberes de justicia explica que a menudo se designe a la ética civil como *ética de mínimos*. Con ello se deja una puerta abierta a una eventual ampliación del discurso moral (ética de máximos) que le permitiera abordar las cuestiones que la de mínimos pasa en silencio. La ética de mínimos no prejuzga nada sobre la de máximos —ni sobre su contenido, ni tampoco sobre su posibilidad—, sino que se limita a establecer los mínimos exigibles a cualquier ciudadano de una sociedad pluralista.

Otras denominaciones que se han propuesto para este género de ética resultan menos afortunadas. Se habla en ocasiones de *ética laica*⁴ por contraposición a las éticas religiosas, que son éticas de máximos. Pero este modo de hablar genera confusión, toda vez que existen éticas laicas, como la

⁴ Cf. V. CAMPS, *Virtudes públicas*, p. 16; M. Vidal, *La ética civil y la moral cristiana*, p. 150.

marxista y algunas variantes del liberalismo, que implican una cosmovisión y por tanto no pueden considerarse éticas de mínimos.

Tampoco favorece a la claridad conceptual que se denomine a la ética civil *ética racional*⁵, pues esto sugiere la irracionalidad de cuantas éticas de máximos se propongan. Adela Cortina intenta quitarle hierro a esta connotación negativa distinguiendo entre racionalidad y razonabilidad. Racionales serían «aquellos contenidos que pueden defenderse y apoyarse en argumentos de tipo lógico y, por eso, quien los mantiene está legitimado para defender que cualquier hombre dotado de racionalidad debe entenderlos y compartirlos». Lo razonable, en cambio, «no puede exigirse universalmente, porque los argumentos que lo avalan son más *narrativos que silogísticos*»⁶. A juicio de esta autora, la ética de mínimos sería *racional*, mientras que las de máximos (religiosas o no) serían a lo sumo razonables. Sin embargo, esta distinción no parece afortunada. Baste señalar que, de acuerdo con el criterio propuesto, éticas de máximos como la marxista o la utilitarista clásica no pasarían de ser narraciones que no pretenden convencer racionalmente, sino sintonizar con el lector «a través del argumento, siempre biográfico, de un relato»⁷. Como nadie querrá suscribir esa interpretación del pensamiento de Marx o de Mill, lo mejor es renunciar a identificar ética de mínimos y ética racional.

Por supuesto, cabría replicar que, con independencia de lo que Marx y Mill *piensen* acerca de sus respectivas teorías morales, ninguna de ellas *es* racional en el sentido precisado, pues ninguna de ellas puede convencer mediante solas razones lógicas. Pero esta réplica —que habría de repetirse frente a cualquier ética de máximos que se pretendiera estrictamente racional— ha de basarse en una de estas dos convicciones: que no hay verdad moral universal sobre los máximos morales especificados anteriormente, o al menos que esa verdad no puede ser conocida por la razón. Más adelante volveré sobre este punto.

III

Pasemos ahora a la *concepción dinámica* de la ética civil. Los mismos autores que caracterizan esta ética como secuela o correlato del pluralismo democrático, la sitúan también en una perspectiva histórico-evolutiva que tiene como supuesto esencial el progreso moral de la humanidad⁸. Vista ba-

⁵ Cf. M. VIDAL, *La ética civil y la moral cristiana*, p. 150; A. CORTINA, *Ética civil y religión*, p. 63-69.

⁶ Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, p. 68.

⁷ *Ibidem*.

⁸ «En términos generales — escribe M. Vidal —, la sensibilidad moral de la humanidad progresa positivamente» (*Ética civil y moral cristiana*, p. 157). Por su parte, A. Cortina (*Ética mínima*) pp. 109-120 cita con aprobación la teoría de Habermas acerca de la evolu-

jo este prisma, la ética civil no sería una propuesta abstracta, sino una realidad tangible: «los contenidos de la ética civil —sostiene M. Vidal— se encuentran en la conciencia moral de la humanidad, quien, a través de las múltiples objetivaciones del espíritu humano, expresa el consenso ético de los hombres en un determinado momento histórico»⁹. Una de estas objetivaciones sería la ya mencionada Declaración Universal de los Derechos Humanos, «que en el momento histórico presente constituye el contenido nuclear de la moral civil»¹⁰. A tal punto es importante esta perspectiva histórico-evolutiva, que el mismo autor llega a escribir: «Solamente se puede hablar de ética civil cuando la racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio socio-histórico de la colectividad»¹¹.

Al entender la ética civil como una realidad histórica, se admite implícitamente su variabilidad futura. Cada época tendrá su ética civil, que no será otra cosa que el grado de consenso alcanzado en materia moral por la sociedad humana. En la hora presente, las principales doctrinas morales, al menos en Occidente, convergen en el ideal del pluralismo. Pero no cabe descartar que en el futuro se vaya ampliando el acuerdo moral. Por ejemplo, A. Cortina alude repetidamente en *Ética civil y religión* a los derechos humanos de tercera generación y al principio de solidaridad como contenidos ya incorporados a la ética civil. Y hay quien confía en que, andando el tiempo, se haga realidad «el viejo sueño de una moral común para toda la humanidad»¹². En este sentido se han de entender las esperanzadas palabras de A. Domingo: «La ética civil es una fuente inagotable en la dignificación de la convivencia»¹³.

Una vez esclarecida la naturaleza de las dos concepciones de la ética civil, se advertirá sin dificultad que son incompatibles. La concepción estática entiende por ética civil la conducta que en una sociedad pluralista es exigible a cualquier ciudadano por el solo hecho de serlo. Pero la concepción dinámica, al permitir la incorporación a la ética civil de nuevos contenidos normativos, da al traste con el pluralismo encarnado por la concepción dinámica, ya que esos contenidos nuevos se referirán a menudo precisamente a máximos morales, cuya exigibilidad queda excluida por la misma definición del pluralismo.

Imagine el lector que una ética de máximos, digamos de inspiración religiosa, llegue a ser aceptada por el grueso de una sociedad. De acuerdo con

ción social, según la cual la humanidad progresa no sólo en sentido técnico, sino también en sentido moral (*Ética mínima*, pp. 109-120, cf. también *Ética civil y religión*, pp. 30-31 y p. 69).

⁹ Cf. *Diccionario de ética teológica*, p. 238.

¹⁰ *Ibídem*.

¹¹ Cf. *La ética civil y la moral cristiana*, p. 151.

¹² Cf. M. VIDAL, *Diccionario de ética teológica*, p. 237.

¹³ Cf. A. DOMINGO MORATALLA, «Ética civil. Aspectos filosóficos», en: M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, p. 277.

la concepción dinámica, los imperativos de esa ética religiosa se incorporarían inmediatamente al contenido normativo de la ética civil, con lo que pasarían a ser exigibles a todos los ciudadanos, fueran o no creyentes. De este modo, la concepción dinámica de la ética civil terminaría por legitimar el Estado confesional, inaceptable para la concepción estática, pluralista.

Del análisis precedente se desprende que los partidarios de la ética civil han defendido a la vez dos teorías enfrentadas, tomándolas por aspectos complementarios de una misma doctrina. Para colmo, una de ellas, la concepción dinámica de la ética civil, es con toda seguridad falsa, pues incorporar al caudal de lo moralmente exigible lo acordado mayoritariamente equivale a entronizar el consenso fáctico como mecanismo legitimador de normas. Como se ha observado a menudo, esto es inaceptable debido a que no cabe excluir la posibilidad de que los hombres convengan en la injusticia. Y no se escapará a esta objeción invocando la doctrina del progreso moral de la humanidad, pues ésta se refiere únicamente a la tendencia general de la evolución de la conciencia moral de las sociedades. El propio M. Vidal reconoce que «se constatan estancamientos y hasta desviaciones» en el desarrollo de esa conciencia¹⁴.

Por descontado, los autores aquí criticados saben muy bien que el acuerdo de la mayoría no es suficiente para legitimar una norma. Sin duda, nunca habrían defendido la concepción dinámica de la ética civil si hubieran contemplado su verdadero rostro. Pero el hecho de que se haya presentado ante su espíritu siempre amalgamada con la concepción estática ha impedido que reconocieran la verdadera naturaleza de una y otra.

IV

La incansable labor de difusión realizada durante los últimos años en nuestro país por los adalides de la ética civil ha sido recibida en algunos medios filosóficos y teológicos con una actitud que oscila entre el asentimiento tibio y el recelo. Tal reacción se explica sin dificultad a partir del anterior análisis de la ambigüedad de la ética de mínimos. Lo que inspira recelo en muchos —recelo justificado, según acabamos de ver— es el aspecto dinámico de la ética civil. Y lo que suscita asentimiento es la defensa del pluralismo entañada en la comprensión estática de esa ética. Si ese asentimiento es poco entusiasta, no se debe ello a que la profesión de pluralismo no sea sincera, sino a que hoy se ha vuelto obvia.

Merece la pena insistir en este último punto. En el apartado anterior he mostrado que la concepción dinámica de la ética civil es inaceptable. En consecuencia, la variante estática ha de comprenderse como única expresión genuina de esa ética. Ahora bien, si la defensa del pluralismo moral es

¹⁴ Cf. *La ética civil y la moral cristiana*, p. 157.

la verdadera entraña de la ética de mínimos (de acuerdo con la concepción estática) y si el pluralismo es ya un hecho consumado entre nosotros (según sostienen a menudo los autores citados), parece inevitable concluir que huelga toda labor de difusión de la ética civil. El debate en torno a los mínimos morales sería un debate ocioso, puesto que existiría pleno acuerdo entre las partes; un debate en el que los campeones de la ética civil se habrían empleado con celo digno de mejor causa.

La misma trivialidad de la ética civil da que pensar. ¿Cómo entender que una concepción ética pretenda distinguirse por la proclamación de un principio que, por ser muy comúnmente aceptado, apenas tiene nada de distintivo? Creo que la respuesta correcta es ésta: la diferencia específica de la ética civil frente a otras posiciones no consiste en lo que ella proclama, sino en lo que calla.

Esta última característica no tiene nada de trivial. Tampoco me parece inocua. A mi juicio, la reducción de la ética a ética de mínimos comporta un considerable empobrecimiento del análisis moral. Dicho en dos palabras, asistimos hoy a la suplantación de la ética por el derecho. Obsérvese, sin ir más lejos, que «lo exigible» al ciudadano de una sociedad pluralista se identifica a menudo con lo que el Estado puede legítimamente imponer con medios coercitivos.

Precisamente porque el silencio sistemático sobre los máximos morales no tiene nada de trivial, se hace necesario apurar sus causas. El examen de los textos permite detectar un entramado de factores, tres de los cuales serán examinados en el resto de este trabajo.

El primero, en buena medida inconsciente, es el *miedo a una verdad sanguinaria*. Una y otra vez se nos recuerda que el pluralismo moral que hoy conocemos es fruto de un largo y dolorosísimo aprendizaje histórico que ha llevado a la humanidad a la convicción de que la verdad no debe imponerse a sangre y fuego. El amargo recuerdo de siglos de intolerancia, sobre todo religiosa, parece ejercer un fuerte ascendiente en las conciencias de muchos moralistas¹⁵. Pero es de temer que este recuerdo, a menudo benéfico, haya favorecido, en el caso de los autores mencionados, la asimilación inconsciente de verdad y violencia.

En efecto, en sus textos no faltan pasajes que sugieren vivamente que defender una teoría de la vida buena es inseparable de estar dispuesto a imponerla a los demás por la fuerza. Esta tendencia se aprecia muy claramente en estas líneas de A. Cortina: «¿Quién puede pretender hoy que posee el secreto de la vida feliz y empeñarse en extenderla universalmente, como si a todos los hombres conviniera el mismo modo de vida buena? ...En el ámbito de la felicidad, el monismo es ilegítimo y nadie puede imponer a otros un modo de ser feliz»¹⁶. Parecidamente, cuando V. Camps define la toleran-

¹⁵ Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, p. 73; véase también, de la misma autora, «Modelos éticos y fundamentación de la ética», p. 45.

¹⁶ Cf. A. CORTINA, *Ética mínima*, pp. 18-19.

cia como «la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas»¹⁷, está dando a entender que quien crea conocer la verdad la querrá imponer por la fuerza. La consecuencia no se hace esperar: si toda doctrina de la vida buena es totalitaria, más vale declarar contingentes las condiciones de la felicidad individual.

No hará falta insistir mucho en que esta identificación de verdad y violencia es arbitraria. De hecho, la mayoría de las éticas de máximos hoy en circulación —la moral cristiana, por ejemplo— rechazan explícitamente el adoctrinamiento violento. El principio de tolerancia, lejos de verse mermado por la pretensión de verdad de esas éticas, es parte integrante de la verdad que ellas proclaman.

V

Entre las causas responsables del silencio programático sobre los máximos morales, destacan en segundo lugar, como factor plenamente consciente, ciertas *consideraciones de prioridad* o urgencia. El argumento parece ser el siguiente:

Se parte de la convicción de que los valores de libertad e igualdad proclamados por la ética civil, más la relación de derechos humanos que los tutela jurídicamente, son básicos e irrenunciables. A. Cortina se refiere a ellos como «mínimos decentes»¹⁸, por debajo de los cuales no cabe hablar de existencia humana digna. Que estos mínimos son innegociables, parece generalmente admitido por nuestra sociedad. Pero esto no significa que se obre siempre en consecuencia. De hecho, todavía se registran numerosas violaciones de los derechos más básicos. De ahí que la tarea moral más urgente de cuantas incumben al conjunto de la ciudadanía sea, precisamente, velar por el respeto de esos mínimos decentes. Una vez satisfecho este requisito, podrá iniciarse un diálogo sobre los máximos, con la esperanza de alcanzar acuerdos cada vez más amplios. Proceder a la inversa, proponiendo desde un principio una ética de máximos, provocaría una dispersión de fuerzas contraproducente.

A esta luz, la ética de mínimos aparece, no como una doctrina moral con perfil definido —ya que deja abierta o aplazada la cuestión de los máximos—, sino como una *estrategia* para la moralización de la vida pública. Como nadie negará que este objetivo sea deseable, la discusión habrá de referirse a la presunta *eficacia* de la estrategia descrita. Más concretamente, se trata de averiguar si la mejor manera de promover el respeto de los derechos humanos consiste en promoverlos a ellos solos.

No es evidente que hayamos de dar una respuesta afirmativa. Nada absurdo hay en pensar que la estrategia propuesta peca por falta de ambición;

¹⁷ V. CAMPS, *Virtudes públicas*, p. 81.

¹⁸ Cf. A. CORTINA, *Ética civil y religión*, pp. 13 y 57ss.

que el objetivo de garantizar un mínimo decente se alcanza del modo más efectivo reclamando máximos. ¿No levanta su mira a las estrellas el arquero que quiere alcanzar un blanco distante?

Se dirá que todo esto es discutible, que tan razonable *prima facie* es la ambición como el comedimiento. Cierto, pero no se olvide que el silencio de la ética civil sobre los máximos —de cuyas graves consecuencias he advertido anteriormente— es el precio pagado en aras de la promoción de los derechos humanos. Ahora que la eficacia de ese silencio se revela dudosa, resulta inevitable preguntarse si el precio no se habrá pagado de balde.

Esta sospecha se ve confirmada por el examen de las medidas concretas en que se traduce la estrategia de promoción de los mínimos morales propuesta por los partidarios de la ética civil. Me centraré en la *pedagogía moral* inspirada en esta ética.

Valga como muestra el siguiente pasaje de M. Vidal, a quien no se puede negar coherencia en este punto: «Tengo la convicción de que la educación moral es una de las necesidades primarias de la sociedad. Ahora bien, soy del parecer que esa educación moral sea programada y realizada en la escuela 'desde' y 'para' la ética civil. La educación moral en la escuela no puede ser de carácter confesional (confesión religiosa o confesión laica). Ha de proyectarse un tipo de educación que tenga como punto de partida y como meta la moral civil. Esta forma de moral se desengancha de cosmovisiones religiosas y metafísicas y, basándose en la conciencia ética de la humanidad, proyecta un ideal común y abierto a las distintas opciones democráticas»¹⁹.

Intentaré mostrar que esta propuesta pedagógica es, en realidad, contra-productiva.²⁰ Para ello es imprescindible traer a la memoria dos enseñanzas de la ética clásica. La primera es el principio de la solidaridad de todos los aspectos de la vida moral. Según este principio, las distintas virtudes o excelencias que hacen de un hombre un hombre bueno se hallan en mutua dependencia. La presencia de cada una confirma a las demás, su ausencia las debilita. La vida moral es, por tanto, un todo orgánico cuyas partes no sobreviven aisladas. La ética clásica enseña, en segundo lugar, que esas excelencias se adquieren mediante habituación, por lo común en la infancia. Este aprendizaje rara vez es una conquista solitaria. Se ve favorecido por la existencia de modelos (familiares, maestros, amigos) que guían la ejercitación de las actividades virtuosas.

Cuando, pertrechados de estos dos principios aristotélicos, consideramos la pedagogía moral inspirada por la ética civil, caemos en la cuenta de que se trata de un experimento abocado al fracaso. En efecto, la educación mo-

¹⁹ Cf. *La ética civil y la moral cristiana*, p. 159.

²⁰ En el resto de esta sección me limito a resumir un argumento que he expuesto más detenidamente en mi trabajo sobre «Los presupuestos de la formación moral del periodista», que aparecerá en el primer número de la revista *Comunicación y pluralismo* de Salamanca.

ral que en ella se inspira habrá de consistir exclusivamente en fomento de los valores del pluralismo. Se enseñará a los niños a ser tolerantes, a respetar a los demás, a solucionar sus conflictos mediante el diálogo, a apreciar la democracia. En cambio, los valores y virtudes no directamente dependientes del ideal del pluralismo serán purgados del programa educativo. Tal ocurrirá a la generosidad, la austeridad, la valentía, la gratuidad o la modestia. Estos valores, que en algunas éticas de máximos hacen compañía a los valores del pluralismo, son característicos de cierta concepción de la vida buena. Y ya sabemos que la ética civil tiene vedado, so pena de entrar en conflicto con su propia definición, mostrarse favorable a alguna concepción de la felicidad humana. No lo perdamos de vista: la cicatería, la cobardía, la arrogancia, la competitividad o la indolencia no son en sí mismas contrarias al pluralismo.

Pues bien, no es razonable esperar que el individuo al que se le ha inculcado el solo valor de la tolerancia saque fuerzas de flaqueza y llegue a conqui tar por cuenta propia las demás virtudes. Según se dijo, éstas se adquieren mediante un arduo adiestramiento que ha de ser acompañado por los agentes educativos. Desprovista de este apoyo, la sensibilidad moral natural quedará en barbecho. El daño será en muchos casos irreversible.

Al menos — se contestará— habremos salvado la tolerancia y la autonomía individual, cosa que hace imposible la educación moral basada en la ética de máximos. Pero tampoco esto es verdad. Si la vida moral es un todo orgánico en el que las partes se sustentan mutuamente, no cabe esperar que la tolerancia, aislada de las demás virtudes, se mantenga incólume. No tardará en agostarse, como una rama desgajada de su tronco.

¿Han de entenderse las líneas precedentes como profesión de monismo moral? ¿No se está justificando la imposición de una sola escala de valores a toda la sociedad? Todo lo contrario. No se trata aquí de imponer por la fuerza, sino de convencer con argumentos. ¿O es que no tiene la ética derecho y aun deber de pronunciarse sobre tan graves cuestiones? En realidad, la pedagogía moral basada en la ética de máximos, lejos de socavar el pluralismo, es su mejor garantía, pues —lo diré una vez más— ni tolerancia ni autonomía pueden sobrevivir en el alma si no se injertan en el entramado de las virtudes. No es el desprecio del pluralismo, sino el compromiso con él lo que debe llevarnos a rechazar la ética civil.

VI

En los apartados anteriores he mostrado cómo el miedo a la verdad y la creencia en la prioridad estratégica de los derechos humanos favorecen la renuncia a la reflexión filosófica sobre los máximos morales. A estos dos factores se suma, en tercer lugar, el *escepticismo* que, diversamente matizado, caracteriza buena parte de la teoría ética contemporánea.

Si las éticas de máximos proponen ideales de vida inspirados en sendas

cosmovisiones, el primer tipo de escepticismo que se ha de considerar niega la posibilidad de la metafísica y, en consecuencia, declara arbitraria toda ética de máximos que se pretenda universalmente válida.

Un caso claro de esta actitud espiritual es el de V. Camps, que en este punto radicaliza las opiniones de J. Rawls. El eminente filósofo americano está persuadido de que «la filosofía como búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede (...) proporcionar una base factible y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática»²¹. Parecidamente, también V. Camps estima que no son hoy posibles teorías globales sobre la realidad o sobre la persona²². Nadie tiene la verdad absoluta (p.81), por lo que «no hay modo de cualificar universalmente la vida buena» (pp.21-22). De tales premisas se desprende que «en el ámbito de la vida privada no hay normas, todo está permitido» (p.22). La moral es, por definición, asunto público y no privado (p.24). Y la ética es, también por definición, ética de mínimos.

A mi juicio, el principal defecto de la posición de V. Camps estriba en que sus premisas escépticas parecen minar incluso los contenidos de la misma ética civil, que ella desea defender a ultranza. En efecto, si la fundamentación ética no puede dar por supuesta ninguna concepción de la realidad ni de la persona, parece muy difícil evitar la conclusión de que el pluralismo es tan arbitrario como cualquier otra opción. La propia autora parece advertir esta dificultad: cuando da la impresión de que su escepticismo metafísico nos va a dejar a la intemperie, reacciona invocando «los principios, derechos, criterios que nuestra sociedad ha ido registrando y aceptando como fundamentales» (p.125).

Pero un hecho no prueba un derecho. El proceso histórico que conduce a la aceptación generalizada de un principio moral no puede ser invocado para probar la legitimidad de ese principio, a menos que a la vez se ofrezcan razones para pensar que ese proceso es un auténtico progreso, y no un retroceso o acaso un estancamiento. ¿Cuáles podrían ser esas razones? O una filosofía de la historia, o bien el principio mismo fruto del presunto progreso histórico. No es de esperar que el escepticismo, tan remiso a admitir presupuestos cosmovisivos, se acoja a la primera opción. En cuanto a la segunda, no es difícil ver que comporta un círculo vicioso.²³

También la posición defendida por A. Cortina puede ser descrita como una forma de escepticismo, aunque más restringido. Esta autora está convencida de que es posible una fundamentación última de las normas que

²¹ Cf. «Justicia como imparcialidad: política, no metafísica», en *Diálogo Filosófico*, n. 16, Enero/Abril 1990, p. 11.

²² Cf. *Virtudes Públicas*, pp. 124-125. De esta misma obra proceden las citas y remisiones que a continuación se hacen en el cuerpo del texto.

²³ El lector atento habrá advertido que la apelación a la historia que se acaba de rechazar no es, en realidad, sino una variación sobre el tema de la concepción dinámica de la ética civil; lo cual confirma el diagnóstico de confusión presentado más arriba.

expresan deberes de justicia. En cambio, se muestra escéptica respecto a la capacidad de la razón para establecer las condiciones de la felicidad humana. El pluralismo de concepciones de la vida buena distintas y aun inconmensurables es, a su juicio, insuperable. Esta convicción, que late tras su negativa a considerar estrictamente racionales los argumentos de la ética de máximos²⁴, la lleva a sugerir que la felicidad no es objeto del que haya de ocuparse la filosofía.²⁵

Por mi parte, no puedo suscribir esta claudicación. Sospecho que mi discrepancia se debe, a última hora, a que en la idea que me hago de la razón humana tienen cabida datos o formas de experiencia que nuestra autora no admitiría. Como no me es posible perseguir más ampliamente este punto, me limitaré a reiterar una objeción ya sugerida.

Si antes señalé que el escepticismo metafísico de V. Camps dejaba desprotegidos incluso los pocos contenidos normativos de la ética civil, ahora he de advertir que también el escepticismo restringido de A. Cortina atenta contra convicciones morales que parecen irrenunciables. Si la negación de la capacidad de la razón para indagar el bien del hombre es plenamente consecuente, comportará la relativización de las virtudes humanas que no sean analíticamente derivables de la idea de pluralismo. Como sugerí más arriba, el egoísmo sería tan respetable como la generosidad, la valentía tan digna como la cobardía, la vigilia emprendedora no habría de preferirse a la pasividad y el embotamiento. Nada de esto es aceptable.

Mayo 1996

²⁴ Cf. el apartado segundo de este trabajo.

²⁵ Precisamente con esta sugerencia termina el libro *Ética mínima*.