ÉTICA CIVIL COMO ÉTICA NO RELIGIOSA

CÉSAR IZQUIERDO

En el año 1990 la Conferencia Episcopal Española publicó la Instrucción Pastoral *La verdad os hará libres* «sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad». En ella, los obispos denunciaban, por un lado, los valores que se estaban imponiendo en la sociedad, con las consecuencias que acabarían trayendo, y por otro, ofrecían las bases para un auténtico rearme moral de la misma sociedad. El documento suscitó la reacción de los defensores de una sociedad absolutamente laica que propugnaron un rechazo de principio de las palabras episcopales, no porque a su juicio fueran más o menos acertadas, sino por el *de dónde* venían, porque veían en la intervención de los obispos una instancia inasumible para una sociedad que quería evitar por encima de todo cualquier «contaminación» religiosa[1]. Este suceso reabrió el debate en torno al concepto de ética civil que venía teniendo lugar desde tiempo atrás. En ese debate, la referencia positiva o negativa a la dimensión religiosa de la moral de una sociedad pluralista era, en todo caso, asunto insoslayable. Las cuestiones en discusión se pueden resumir en dos preguntas: ¿puede existir una moral sin relación con un fundamento absoluto? Al mismo tiempo, ¿puede una sociedad pluralista apelar a una moral que dependa de una u otra forma de algo distinto de la misma sociedad? Mi propósito en estas páginas es ofrecer algunas reflexiones sobre estos temas, a partir de la referencia religiosa (positiva o negativa) de la ética civil.

1. Lo certero del análisis y de las denuncias de los obispos se puso indirectamente de manifiesto cuando, al poco tiempo de su intervención y del airado rechazo con que fue recibida por algunos, comenzaron a conocerse los casos de corrupción pública que tanto han conmovido posteriormente a la sociedad española.

En un sentido general, podría decirse que la ética civil es el conjunto de principios y normas morales que regulan la vida de los ciudadanos en cuanto tales ciudadanos, es decir, en cuanto miembros de una comunidad política. Entendida de ese modo, viene a equivaler a la moral de la sociedad, a la moral política o algo semejante. Pero en un sentido menos general, la ética civil designa algo más preciso, concretamente una propuesta determinada de comprender la normatividad específicamente moral —aquella que es por tanto previa a la de las leyes— que debe regular a los miembros de una comunidad política concreta. Tal propuesta no ha logrado la unanimidad en la adhesión a sus principios, aunque se ha impuesto en medios y en grupos política y culturalmente influyentes en la sociedad occidental. No es superfluo insistir en que se trata de una propuesta *determinada*, más concretamente, ideológicamente determinada, y por ello resulta coherente examinar sus implicaciones y fundamentos.

La ética civil así entendida es voluntariamente reduccionista, o, en otros términos, —y a fin de evitar la carga que el vocablo «reduccionista» implica— una ética que aspira a recolocar o resituar la consideración ética respecto a la vida cívica. Una característica que le es propia es, en efecto, la renuncia o el rechazo a la fundamentación teísta o religiosa de la ética, vigente en otras épocas, para buscar una nueva fundamentación que sea alcanzada mediante el consenso. Un intento de este estilo fue formulado ya por los pensadores de los siglos XVII y XVIII que, en el contexto de las guerras europeas de religión, buscaron una fundamentación de la convivencia en un derecho natural considerado patente a la razón discursiva, «etsi Deus non daretur». El derecho natural entendido de forma racionalista es ya una reliquia del pasado, como también lo es la eticidad de cuño hegeliano. Ante la quiebra de esos intentos parecería imponerse una disyuntiva: la vuelta a una fundamentación teísta de la ética aunque —ciertamente— evitando toda recaída en situaciones históricas pasadas, o bien la renuncia a toda fundamentación, aceptando que la vida social se regule por el mero consenso de voluntades.

La propuesta de la ética civil en el segundo de los sentidos mencionados aspira a superar esa disyuntiva afirmando, de una parte, que la vida cívica ha de estar fundada en algo más que el consenso y, en consecuencia, que la convivencia no es mero compromiso sin ética; y, de otra, que esa ética cuenta con una fundamentación más acá de los postulados últimos o teístas. Consecuentemente, los propugnadores de la ética civil tratan de buscar un núcleo ético elemental que sea compartido por todos, y ello en virtud de su racionalidad, es decir, que esté más allá de lo opinable o de las diferencias a las que legítimamente tiene derecho toda persona. Se da

aquí, por tanto, a la vez una referencia a la ética y una «epoché» que pone entre paréntesis, o remite a otros ámbitos distintos al cívico toda afirmación con pretensiones éticas, así como todo fundamento, que trasciendan el elemento común mínimo capaz de dar lugar a deberes morales socialmente exigibles.

Lo característico de la ética civil no es por tanto solamente que se refiera a los ciudadanos, sino su naturaleza de ética no religiosa, alejada de toda fundamentación teísta o religiosa. Opera aquí, sin duda, en algunos casos, el principio de la secularización, que se propone explicar de forma inmanente o mundana —es decir, sin recurrir a lo sagrado— las realidades que cuentan con una explicación racional o científica. En este sentido, diversos defensores de la ética civil consideran que la vida de la sociedad no necesita referirse a nada que la trascienda a ella misma. Es más, el intento de ir más allá de la propia sociedad para fundar los valores morales civiles daría lugar —se piensa— a un fraccionamiento de la cohesión social. La secularización de la ética tendría como resultado benéfico ofrecer una ética de los ciudadanos consistente en sí misma, sin necesidad de recurrir a Dios, y, como consecuencia, unos principios morales comunes a todos los sujetos que coinciden en el rasgo común de «ser ciudadanos».

A decir verdad, en buena parte de los proponentes de la ética civil actúa con más o menos fuerza un presupuesto que procede de la crítica a la religión del siglo pasado y del actual. Dios no se ve ya como el garante último del orden moral, instancia a la que remitir bienes y deberes absolutos, sino como un principio de división cuando no de opresión moral, de intolerancia[2]. En otros casos se llega a esa consideración partiendo de referencias prácticas —al pluralismo y al multiculturalismo de la sociedad contemporánea, con la consiguiente necesidad de arbitrar la convivencia entre personas de planteamientos últimos muy diversos— e interpretando esa constatación desde planteamientos dialógicos como vía hacia la patentización de la racionalidad. En este caso —especialmente en el de pensadores creyentes que se mueven en esta línea— sus motivos no son, en modo alguno, el agnosticismo sobre el que se fundan otras propuestas éticas, sino una voluntad de apertura y diálogo respecto a ellas. Sobre una base diferente, coinciden, no obstante, en afirmar la consistencia de una ética no religiosa

2. Es el caso de E. Guisán, J. Sádaba, F. Savater y de otros. Cfr. el capítulo V («El desafío ético») de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995, pp. 210-237, del que tomo algunos datos.

como la apropiada a la sociedad pluralista de nuestros días, si bien añadiendo que la ética civil así entendida es necesariamente una ética de mínimos, pues refleja lo que el común vivir social tiene por racionalmente adquirido. Esta ética no excluye sino que presupone otras éticas de máximos en las que, no ya el ciudadano que, en cuanto tal, tiene como meta solamente el escueto vivir social, sino el ser concreto singular es enfrentado con un horizonte de plenitud[3].

Compartiendo con los autores aludidos, y en especial con los mencionados en último lugar, tanto la preocupación por una promoción de la convivencia que vaya más allá del mero consenso, como el rechazo de todo fundamentalismo que trate de imponer un modo concreto de actuar moralmente, la tesis que aquí defiendo es que una moral social desconectada de toda referencia religiosa es radicalmente insuficiente y resulta ineficaz como moral, aunque pueda desarrollar otro tipo de funciones. Ni el contenido, ni la finalidad, ni el fundamento de una ética civil entendida del modo antedicho permiten, a mi juicio, considerarla como una verdadera ética, es decir como un sistema de normas que por sí mismas —y no por ser propuestas por una autoridad o por ser aceptadas por una colectividad— obligan internamente a todos los miembros de una comunidad política o de una sociedad.

¿Cuál puede ser el fin o nivel de la ética civil en el sentido en que la venimos examinando? Para responder a esta pregunta quizá sea útil aludir a lo que *no* puede constituir fines de la ética civil. Es claro, por ejemplo, que el fin o nivel de la ética civil no puede ser el mismo que el de las leyes, ya que precisamente trata de ir más allá de la pura legalidad. Una ética identificada con lo legal se convierte en algo redundante y superfluo. Tampoco puede tener el mismo fin o nivel que la política. En este sentido, la sombra del pesimismo de Hobbes planea como una referencia indeseada. Debe haber algo más que ley y arte político, y a ese *algo más* apunta la ética civil. Queda, sin duda, la alternativa de la moral de la naturaleza con unos bienes objetivos tanto personales como sociales de los que dimanan normas para el individuo; pero una ética natural de ese tipo constituye también un término al que se renuncia en los planteamientos que nos ocupan.

3. El planteamiento más conocido en esta línea es sin duda el de A. Cortina, que ha abordado el tema con singular fuerza y coherencia en varias obras. En estas páginas atendemos sobre todo a su *Etica civil y religión*, PPC, Madrid 1995, en la que la autora remite a sus otras obras sobre la cuestión. Cfr., las observaciones de Ruiz de la Peña en diálogo con Cortina en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La verdad, el bien y el ser*, en «Salmanticensis» 41 (1994) 54-64.

Algunos autores distinguen, dentro del conjunto del fenómeno moral, entre lo justo y lo bueno. La justicia se refiere a lo que es exigible moralmente a cualquier ser racional que se deje llevar por intereses universalizables. Lo bueno, en cambio, responde a una opción subjetiva, válida sin duda en la medida en que perfecciona al sujeto, pero que no se puede exigir universalmente porque no se puede pretender que todo ser racional tenga las mismas cosas como bueno, o felicitante. Lo justo y lo bueno han dado lugar a lo que se ha llamado «éticas de la justicia» y «éticas de la felicidad», respectivamente. «Las éticas de la justicia o éticas de mínimos se ocupan únicamente de la dimensión universalizable del fenómeno moral, es decir de aquellos deberes de justicia que son exigibles a cualquier ser racional (...). Las éticas de la felicidad, por el contrario, intentan ofrecer ideales de vida buena (...) Son, por tanto, éticas de máximos, que aconsejan seguir su modelo... pero no pueden exigir que se siga porque la felicidad es cosa de consejo o invitación, no de exigencia»[4]

El fin, por tanto, de la ética civil en cuanto ética de mínimos es que se realice la justicia. Con ello prima, en mi opinión, un aspecto cuantitativo sobre el cualitativo. De acuerdo con ese planteamiento, la ética civil no aspira a hacer al hombre mejor, sino solamente a que se alcance un nivel de convivencia tal que no aumente la injusticia en la sociedad, y eso se consigue porque los preceptos de esa moral son «exigibles». Pero entonces, ¿estamos ante deberes u obligaciones morales, cuya exigencia es en último término auto-exigencia, o estamos ante deberes de justicia exigibles? ¿Y exigibles por quién? Ello nos lleva a la segunda observación: si la ética civil tiende a que los ciudadanos cumplan sus deberes de justicia, deberes que son exigibles, no es fácil ver la diferencia entre la ética civil y los deberes que emanan de la pura regulación positiva con la que una sociedad ordena la convivencia de una manera justa. La única diferencia posible sería que la ética civil representara una cierta instancia ideal de lo justo que las leyes no exigen de hecho, aunque podrían hacerlo sin sobrepasar sus funciones.

Una de las críticas más generalizadas contra la ética civil así entendida es la que apunta a una deficiencia de fundamentación. Se trata de una crítica radical, ya que si la moral no cuenta con un punto de apoyo sólido corre el riesgo de convertirse en un proyecto voluntarista que se procura difundir. Algunos autores han renunciado a la posibilidad de encontrar un fundamento. V. Camps, por ejemplo, criticando a Hare, califica la volun-

4. A. CORTINA, *Etica civil y religión*, cit., p. 65.

tad de encontrar un fundamento de la moral como «empeño fundamentalista», añadiendo que para ella es evidente que «la ética no puede apoyarse en nada»[5]. Ahora bien, si la ética no pudiera fundarse en nada más o remitir sólo al consenso, cualquier conducta o forma de actuar sería en sí misma tan válida moralmente como la opuesta. Coherentemente con esto, algunos autores que se sitúan en una perspectiva declaradamente agnóstica o atea defienden el carácter precario de las normas morales. Como declara uno de ellos, se debe apostar por una «moral relativa, miniutilitaria y desobjetivada»[6]. La consecuencia parece inevitable: con este planteamiento no queda lugar para ningún tipo de incondicionalidad, así como tampoco para preceptos absolutos y universales. Si las cosas son realmente así, la ética se acerca máximamente a una técnica del vivir o, en todo caso, a un arte que consiste en última instancia en un cálculo de beneficios. En ese contexto no es comprensible la fidelidad heroica a una convicción moral.

La necesidad de dar alguna razón de un comportamiento moral que no cuenta con un fundamento incondicional, sino que sólo es validado por el consenso otorgado en un momento determinado, convierte a la ética civil de la que nos ocupamos en algo que corre el riesgo de ser lo contrario de lo que aspiraba a alcanzar. Y así, en lugar de ser una fuente de convivencia, puede pasar a convertirse en una ética de minorías, las formadas por individuos capaces de un cierto discurso racional y de participar activamente en el diálogo moral constituyente. El fundamento universal e incondicionado representado por Dios como sumo bien y origen de la moral, se ve ahora sustituído por otra explicación accesible solamente a iniciados, y que posteriormente es difundida por la propaganda. De esta manera, el sólido fundamento religioso común, accesible a todos por la conciencia y la educación moral —y en este sentido radicalmente «democrático»—, deja el paso a una explicación cuya validez es admitida por una especie de fe en la élite que discute y gobierna los valores.

Por su parte, el contenido de la ética civil no es fácilmente determinable. Hay algunas referencias comunes absolutamente generales a valores ciertos —libertad, paz, justicia, igualdad, solidaridad, dignidad personal, derechos humanos...— que conforman el universo ético. Pero la ética no se

5. V. CAMPS, *La imaginación ética*, Ariel, Barcelona 1991, p. 48; 184; «La ética no puede apoyarse en nada ni en una antropología, ni en una metafísica ni en una religión (...) es una convicción que tiene como únicas raices la memoria ética de la humanidad».

6. J. SADABA, *Saber vivir*, Libertarias, Madrid 1986, p. 47

hace solamente con ideas o principios generales, sino que es necesario contar con principios de actuación concretos. Para ello es necesario conocer el fundamento de la misma ética, del que procede lo que es exigible a todos, así como la finalidad a la que tiende. Respecto al fundamento, como ya se ha dicho, no se logra superar el intento dialógico en el que siempre es posible el disenso de quien sigue otras reglas o procedimientos. Por lo que se refiere a la finalidad no se trata de hacer al hombre mejor ni de aspirar a un ideal de salvación. Así lo ha propuesto claramente un autor para quien se debe «sustituir el objetivo religioso de salvación humana por propuestas más concretas formuladas tentativamente y para las que no hay que reivindicar ninguna garantía definitiva de acierto o bondad»[7].

El carácter tentativo se aprecia en las diversas propuestas de principios morales fundamentales de esta ética no religiosa. Para unos, los principios morales universalistas, serían, por ejemplo el kantiano («Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin en sí mismo y nunca como un simple medio»), el del pragmatismo americano («Todos los hombres merecen igual consideración y respeto»), y el principio de la ética dialógica («Una norma sólo será correcta si todos los afectados por ella están dispuestos a darle su consentimiento, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría»)[8]. Otro autor español proponía recientemente una escala de valores fruto del consenso, —un decálogo— para el siglo XXI. Se trata de unas normas de oro que proceden de personalidades de nuestro entorno cultural. Son las siguientes: «conócete e ti mismo» y «nada en exceso» (frontispicio del templo de Delfos); «el hombre es la medida de todas las cosas», (Protágoras); «el hombre es un fin en sí mismo», (Kant); «Ama a tu prójimo», (Jesucristo); «No hagas lo que no desees recibir», en la Biblia *(sic);* «Unidad en la diversidad», (Heráclito); «Unión por amor», (Simposio del MIT); «El aumento de la complejidad es deseable» (Teilhard de Chardin); «Lo bueno, lo verdadero y lo Bello», (los románticos). Y añade el mismo autor: «Perseguir estas diez propuestas podría equipararse a cumplir los diez mandamientos de la sociedad laica, los cuales, unidos a casi todos —no todos o no tal como nos los enseñaban hasta ahora— los mandamientos

7. M. A. QUINTANILLA, *A favor de la razón*, Taurus, Madrid 1981, p. 71

8. A. CORTINA, *Etica civil*, cit. p. 83. J. Ferrater Mora propone, por su parte, el siguiente «sistema mínimo» de «preferencias morales»: 1: «Vivir es preferible a no vivir». 2: «Ser libre es preferible a ser esclavo». 3: «La igualdad entre los seres humanos es preferible a la desigualdad» (J. FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid 1983, p. 174 ss)

judeocristianos constituirían un cuerpo normativo suficiente para dotar de un código ético a la nueva sociedad mundial que emerge a través de la fronteras de naciones y de culturas»[9].

Dejando a un lado planteamientos concretos, más o menos curiosos, en todo caso, el contenido no puede ir más allá del núcleo mismo que la sociedad establece mediante el diálogo y el consenso de sus miembros. Toda referencia a principios morales históricamente relevantes constituye una propuesta que debe ser convalidada por el común acuerdo de los ciudadanos. Pero el problema es aún mayor, porque el juego democrático cuenta con mayorías y minorías, y forma parte de la entraña de la democracia el gobierno de la mayoría junto al respeto de las minorías. En la ética civil, sin embargo, no están previstas estrictamente las minorias, puesto que se trata de exigencias para todos, ya que todos teóricamente pueden acceder a la racionalidad de esos deberes. ¿Qué sucede entonces con las opiniones morales de individuos o grupos que se distancian de la sentencia mayoritaria? El principio dialógico encuentra ahí una limitación difícil de superar, porque en último término debe primar el principio de la libertad moral, aunque las leyes pudieran imponer una conducta determinada. Esta dificultad no es tan teórica, ya que asistimos continuamente a un debate en el que opiniones minoritarias luchan por abrirse camino y muchas veces lo logran. La función hermenéutica es aquí esencial: toda respuesta moral acaba dependiendo de una variedad de factores interpretados de acuerdo con unos u otros pármetros o circunstancias. Así, por ejemplo, asistimos actualmente a un debate social sobre la eutanasia que va ganando comprensión y legitimación legal. Lo mismo sucedió anteriormente con el aborto. Un cambio en la opinión pública —debidamente inducido en muchos casos— acaba creando un clima de aceptación en el que muchos ciudadanos no ven contradicción alguna entre mantener por un lado el derecho primordial a la vida, y por otro, la tolerancia —cuando no la difusión, al menos indirecta— de lo que atenta directamente contra ese derecho (como la eutanasia y el aborto). El disenso respecto a esa valoración moral es entonces calificado de intolerancia. Ahora bien, ¿con qué razón o con qué derecho? ¿Acaso ese juicio no equivale a cortar el diálogo e introducir el voluntarismo? Más netamente, si no es posible ir más allá del diálogo, no acabo de ver con qué argumentos morales puede una sociedad descalificar ningún tipo de disenso, tanto el ya aludido como también el de quienes creen te-

9. L. RACIONERO, *El origen de los valores*, en «ABC» (5. VII. 96), p. 3.

ner razones morales para practicar, por ejemplo, el terrorismo en nombre de un ideal más alto que el de la paz social.

Hablando positivamente, el diálogo es sin duda alguna un valor y la sociedad democrática es y debe ser una sociedad dialógica en la que se confía no en la imposición sino en la convicción. Pero el diálogo implica una referencia a algo que está más allá del diálogo mismo, es decir a la verdad a la que el diálogo abre y a la que el diálogo se ordena. Más aún, sin la referencia, al menos implícita, a lo que es y vale en sí, no sería posible un diálogo auténtico, quedando entonces solamente campo para la negociación. Y esta referencia a la trascendencia es la que, a mi juicio, resulta oscurecida o ausente en los planteamientos con los que aquí discuto.

De ahí el riesgo que ya antes denunciaba de que el reduccionismo de la ética civil corra el riesgo de acabar finalmente por volverse contra el hombre. Una vez desaparecido el Absoluto frente al cual todas las personas son radicalmente iguales, se establece una nueva jerarquía no menos rígida por el hecho de que se afirme repetidamente la igualdad de todos los ciudadanos. Podría replicarse que en nombre del Absoluto se ha propuesto en la historia una desigualdad entre los hombres, y que durante largo tiempo se ha visto como normal una escala del diferente valor de las personas (absolutismo, Antiguo Régimen, etc). No tengo inconveniente en admitir ese hecho. Al mismo tiempo, sin embargo, se debe reconocer que esa situación era resultado de una insuficiente comprensión de las bases en que se apoyaba. Pero en la misma visión religiosa de la sociedad estaban ya los elementos de reforma que se han ido conociendo progresivamente. Una profundización en el sentido teologal y cristiano del hombre ha llevado a la riquísima antropología del Vaticano II, lo cual ha sido posible porque la inmanencia histórica contaba siempre con una trascendencia teológica, o si se prefiere, estaba transida de una dimensión escatológica que relativizaba cualquier plasmación concreta del ideal humano o social.

Esto, sin embargo, no sucede con una ética que se autoexplica, que carece de una referencia diversa de la misma sociedad en la que nace. En ese caso, la formulación ética es siempre perfecta, no necesita ni puede experimentar un proceso de reforma. El aspecto cuantitativo de esa ética —que se dé lo justo en la sociedad, que no aumente la injusticia— y la renuncia al cualitativo —que el hombre sea mejor, lo cual implica de una u otra forma una moral de la persona— permiten únicamente una reacción cuando la injusticia aumenta y se hace insoportable en la sociedad. Pero cuando esto ocurre, ¿en virtud de qué se reacciona?: ¿de la pura defensa, y entonces estamos por debajo de la ética, o de la percepción de un valor absoluto, y entonces hemos ido más allá de una ética autofundada?

Una ética de la vida civil, que aspire a realizar plenamente el objetivo de toda moral de situar al hombre ante los valores normativos para la conducta humana, necesita ineludiblemente un fundamento trascendente, o dicho más claramente, a Dios como fundamento de la misma moralidad. Como una intuición, formulada de un modo provocativo, lo expresaban hace unos años los editores españoles del *Tractatus* wittgensteiniano en la introducción a esta obra, apelando al pensamiento del mismo Wittgenstein: «(algo) tendría que repensarse en la ética hoy, una ética fantasmal y apologética que ya aburre, agobia, con tanto y tan reiterado civilismo, dialoguismo y consensualismo práxico: el único basamento 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» [10].

En cuanto ética, la moral social se diferencia tanto del ordenamiento legal positivo, como de la política, como de la religión, aunque es claro que debe mantener con ellas una relación muy particular, sobre todo con los dos primeros. En todo caso es importante que exista esa distancia, porque ciertamente la ética, o mejor, la moral de la sociedad no puede ser totalmente trasvasada a preceptos legales, los cuales, sin embargo deben estar inspirados por los principios éticos fundamentales. Una parte considerable de las normas morales deben mantenerse en el orden de la propuesta, de la invitación, que no cuenta con la fuerza compulsiva de las leyes. Una vez superada la fase de la confesionalidad del Estado, se debe reconocer que la religión pertenece especialmente a la libertad del individuo, y confiar, por tanto, en la capacidad expresiva de las convicciones, de forma que las relaciones entre convivencia, legislación y valores morales no acontezca al margen del libre diálogo entre ciudadanos, sino a través de él, más aún, en su interior.

Lo primero que una ética de la vida civil debe transmitir es una actitud de respeto a los valores morales que construyen la sociedad. Para ello es necesario previamente un reconocimiento de esos valores y de la jerarquía en la que cada uno de ellos se sitúa. Aquí es precisamaente donde actúa el fundamento teologal sobre el que se apoyan los diversos grados de

10. J. MUÑOZ-I. REGUERA, *Introducción* a su edición del *Tractatus*, Alianza, Madrid 1991, p. XXV, nota 50. Este texto, junto con otro de Trías en la misma dirección aparecen recogidos por Ruiz de la Peña en *Crisis y apología de la fe*, cit. pp. 216-217.

estabilidad de los valores (absolutos y relativos). Interpretar esa fundamentación como una limitación de la secularidad de la sociedad o como falta de respeto a la autonomía de las realidades terrenas sólo es posible si se considera la dimensión religiosa del hombre como un contravalor o, al menos, como algo no originario sino derivado de otros factores. En realidad, sin embargo, la fundamentación de la ética en Dios está en condiciones de realizar más plenamente los valores de justicia y libertad de forma que afecten a todos y que puedan ser por todos conocidos, independientemente de que los miembros de la sociedad compartan o no una determinada visión religiosa.

De ese modo, se pueden entender en toda su radicalidad valores como los derechos humanos que solamente si son considerados como algo *dado*, y no como algo recibido, son absolutamente dignos de respeto. «Lo dado» invita a pensar en la idea de *naturaleza* humana, concepto enormemente sospechoso para algunos, pero que —sin necesidad de entrar en más especificaciones de tipo metafísico— expresa, a mi juicio, el núcleo objetivo indispensable para que la evolución histórica no acabe relativizando toda propuesta ética. A partir de la naturaleza humana se puede hablar con sentido de la dignidad de la persona humana, principio clave de toda propuesta ética, de la libertad, de la solidaridad y en definitiva del conjunto de los valores que crean la sociedad y la hacen más justa.

A la luz de lo que se ha afirmado, me parece que se hace necesario precisar el alcance del mínimo ético entendido como el contenido de la ética de la vida civil. Si se trata de la cuestión de hecho —lo que aquí y ahora se puede proponer como valores morales comunes a una sociedad— el contenido de la ética civil será en un cierto sentido siempre mínimo, puesto que el consenso parte desde abajo, de lo más general hacia lo más concreto. El problema se plantea cuando ese mínimo se entiende de un modo cerrado y coherente (una ética teorético-sistemática) en la que, no ya la cuestión de hecho, sino la totalidad de la propuesta ética queda fijada en lo mínimo, y no se abre a una verdad que la trasciende. En las propuestas de ese tipo se olvida que lo ético, en la medida en que es siempre un proyecto, un algo a realizar con la libertad, tiene siempre un aspecto de máximo. Sólo si se tiene en cuenta el aspecto de máximo, se evita la posible autocomplacencia de una sociedad que se considerara suficientemente moral. Por relación a la instancia ideal representada por la verdad, toda sociedad es siempre insuficientemente moral, y debe empeñarse en progresar en su dimensión ética.

No es necesario insistir en que la ética civil no sólo no está obligada, sino que ni siquiera puede convertirse en la moral de una religión. La mo-

ral que regula una sociedad supone el acuerdo de sus miembros, aunque ese acuerdo debe estar abierto a contar con un fundamento [11]. De todos modos, la alternativa a una moral religiosa no es una moral a escala o jibarizada. La actividad de los creyentes es de enorme importancia para que la sociedad cuente con una auténtica moral. Quienes tratan de regirse por una moral cristiana, o al menos teísta, aportan un fundamento más sólido a los valores morales de su sociedad, y pueden proponer a la misma sociedad otros valores y normas morales que redundan en beneficio de la convivencia y de los ciudadanos. Se trata solamente de una propuesta que podrá ser aceptada o no, pero a la que no se puede negar el derecho de presentarse en el espacio público común y de difundirse en la propia sociedad. Mediante el diálogo y la educación esa propuesta aspira a que los ciudadanos, y en último término las personas, se abran a la verdad y al bien que les trasciende a ellos y a la sociedad en la que viven, y que al mismo tiempo hace posible una realización máxima de sus fines propios.

César Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

11. A este respecto puede resultar ilustrativo recordar una propuesta concreta, la de J. Maritain en *Man and the State* (trad. española *El hombre y el Estado*, Kraft, Buenos Aires 1956). Maritain reconoce que el intento de fundar la unidad de la vida civil sobre la unidad de la fe (Edad Media) o de la pura razón (Edad Moderna) han fracasado. Propone entonces buscar la unidad social, dentro del amplio pluralismo social, a partir de la concordancia en convicciones y principios de orden práctico, particularmente en torno a la dignidad humana. No se trata de un puro pragmatismo ya que los conceptos prácticos son fruto del conocer espontáneo y expresión de una verdad que un recto conocer filosófico no haría sino confirmar y expresar cada vez con más claridad. Cfr. J. L. ILLANES, *Verdad y convivencia cívica*, en *Etica y teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 495-498.