

puesto que no existe una autoridad moral (un «Parlamento ético») que pueda dictarlos, ni vale aquí la regla de las mayorías. Pero se trata de un falso problema, pues los mínimos morales de justicia se refieren a unos contenidos morales ya compartidos fundamentalmente en nuestra sociedad (el *ethos* resultante de aquella experiencia histórica) y que han de ser explicitados y desarrollados por todos y cada uno, pues a nadie le está dado sustraerse de su propio protagonismo moral.

Sin embargo, pese a que se trata de algo ya adquirido, al menos en parte, es cierto que existen no pocas amenazas contra la ética cívica: el dogmatismo (religioso o laicista) que rechaza el pluralismo y pretende uniformar éticamente a toda la sociedad; en el otro extremo, la ética de la frivolidad que invita a renunciar a toda convicción, por ver en ella el germen del fanatismo. Pese a nuestras conquistas políticas y sociales todavía campean entre nosotros numerosos oscurantismos solapados que dificultan el ejercicio real de la autonomía moral, capaz de aunar convicciones racionales compartidas y libertad plural y, por tanto, capaz de hilvanar un proyecto educativo a la altura de la sociedad democrática: no axiológicamente neutro, pero respetuoso con las opciones religiosas o ideológicas de cada uno.

Es importante subrayar que para Adela no se trata de «construir» (mediante acuerdos más o menos estratégicos) la ética civil, sino de descubrir y explicitar aquello que ya hemos aceptado en nuestra vida cotidiana. El núcleo lo compone la dignidad del hombre (de *todo* hombre, varón o mujer) que hace de cada uno fin-en-sí, ser autónomo, no instrumentalizable, exigencia de respeto y sujeto de derechos. La dignidad humana se explicita, en efecto, en los derechos humanos de la primera (derechos civiles), segunda (sociales) y tercera generación (ambientales y derecho a la paz), cuyos valores guía son, respectivamente, la libertad, la igualdad y la solidaridad. Todo ello se articula en una actitud dialógica y se proyecta en una universalidad moral: todo ser humano, cualquiera que sea su cultura y su estadio de evolución social, económica o cultural, es digno de respeto y sujeto de esos derechos.

Todo este universo moral es fundamentable y argumentable filosóficamente. Y aquí, como sabemos, Adela muestra sus preferencias por la fundamentación filosófica de las éticas dialógicas, pero enriquecidas inteligentemente con otras aportaciones, como la de Rawls, la tradición española (Ortega, Zubiri, Aranguren) o el comunitarismo de MacIntyre.

En el último capítulo plantea Adela la posible relación entre la ética cívica y la ética creyente. Pero a ello ha dedicado el segundo libro que comentamos. A él vamos.

El interlocutor de este libro es, no la sociedad occidental en su conjunto, sino el creyente de la sociedad española actual que, por sus particulares circunstancias históricas, puede recelar de esta ética cívica y de su compatibilidad con su propia ética religiosa. Este libro es una llamada nítida al creyente reticente a colaborar sin miedos en la tarea común de construir una sociedad democrática, libre y solidaria. Y lo hace, retomando los argumentos y planteamientos del libro anterior (la distinción de lo justo y lo bueno, y de ética de mínimos y ética de máximos), haciendo ver que difícilmente puede el creyente desconfiar de los valores y los principios de la ética civil, cuando esos contenidos (la dignidad humana y los derechos de las tres generaciones) son el producto de una historia en la que el cristianismo ha realizado, pese a sus errores históricos, decisivas contribuciones, hasta el punto de que muchos de esos valores son de matriz cristiana. El verdadero creyente no puede no reconocerse en esas exigencias que, afortunadamente, se han universalizado en la conciencia moral moderna, y, desde ellas, puede *anunciar e invitar* a la participación en su propia experiencia religiosa.

Sin embargo, puede surgir fácilmente la objeción de que la ética religiosa se funda en valores *absolutos*, mientras que la ética laica en que consiste la ética civil es, necesariamente, una ética relativista. ¿Es posible mediar en este espinoso conflicto entre valores absolutos y relativismo moral? Adela trata de hacerlo en un capítulo titulado «El confuso mundo de los valores absolutos». Parte de que las personas son absolutamente valiosas en cuanto fines en sí, dotadas de dignidad y no de precio. Este valor absoluto que encontramos en las personas fundaría mandatos

absolutos, especialmente prohibiciones, que vetan como absolutamente malas y no susceptibles de excepción todas las acciones dirigidas a lesionar los derechos humanos de la primera generación. Aquí absoluto significa incondicionado, desligado de toda circunstancia o consecuencia que pudiera matizar el mandato. Ahora bien, dado que pueden existir conflictos entre estos mandatos absolutos, de modo que sea imposible cumplir dos al mismo tiempo, se concluye que se trata de mandatos *prima facie*, esto es, mandatos *en principio*, referidos a acciones intrínsecamente malas consideradas en abstracto. Podría decidirse en caso de conflicto si hubiera valores absolutos que inclinaran en favor de uno u otro mandato. Pero tales valores no comparecen porque, como sucede con el valor en principio absoluto de lo humano, se ve inmediatamente que existen posibles excepciones al mandato de respetarla (casos de legítima defensa o de encarnizamiento terapéutico).

La existencia de tales excepciones no permite afirmar la verdad del relativismo moral, que Adela critica oportunamente como algo, en el fondo, inhumano por dejar inermes a quienes ven amenazados sus derechos fundamentales. Por ello, entre el absolutismo axiológico y el relativismo imposible, Adela propone la afirmación de *un universalismo moral*, cuya clave es el absoluto de la persona, y que tiene como valores universales la vida, la libertad, la igualdad, la solidaridad, la paz, la tolerancia activa. Se trata de valores universales por su pretensión de validez universal en cuanto fundamento de los derechos de todos los seres humanos sin excepción.

El capítulo que cierra el libro, «La gracia vino por Jesucristo», es una llamada a los cristianos a no reducir su fe a una ética de mínimos y prohibiciones, a descubrirla en su plenitud de religión de máximos de gratuidad y autorrealización desde la experiencia del Dios Padre-Madre y de la fraternidad universal, a no tratar de imponerla exigitivamente, sino a ofrecerla narrativamente desde el respeto a la libertad de todos, a converger dialógicamente con aquellos que comparten los mínimos de la ética cívica, en la que los cristianos han de encontrarse como «en casa», por la matriz cristiana de mu-

chos de sus contenidos, a cooperar, en suma en la construcción de un mundo más humano.

Los dos libros que comentamos merecen nuestro aplauso: por su claridad y fresca exposición, por la valentía de sus planteamientos y, sobre todo, por su voluntad propositiva en favor de un mundo más justo, libre, igualitario y solidario, en el que, además, tengan cabida las propuestas de sentido último y la experiencia de gratuidad, como es el caso del cristianismo. Es inútil manifestar que quien esto suscribe, suscribe también sin fisuras esas intenciones de fondo.

Pero no puedo resistirme a expresar sumariamente algunas objeciones de carácter filosófico.

En primer lugar el sentido de la distinción entre lo justo y lo bueno, que constituye una de las claves hermeneúticas de todo el discurso. Según Adela, lo justo se refiere a los mínimos de justicia exigibles deontológicamente y argumentables (demostrables) racionalmente; lo bueno se refiere a los proyectos de felicidad (éticas de máximos), que sólo se pueden presentar narrativamente mediante consejos prudenciales. Pero esta distinción fue formulada a principios de siglo por autores anglosajones (Moore, Ross, Pritchard) en un sentido que me parece más preciso y más afortunado y fecundo para la filosofía moral y que puede encontrarse ya en Kant. Lo justo o correcto designa el deber y sus principios y normas y se refiere a tipos de acciones que, en sí mismas consideradas, aparecen *prima facie* como debidas o indebidas, haciendo caso omiso de los sujetos y las situaciones concretas en que se realizan. Lo bueno, en sentido moral, designa el *valor moral* de la acción, para evaluar el cual es preciso conocer las intenciones del agente: si hace lo que debe por motivos morales o por otros motivos (como quedar bien o evitar el castigo). Que lo bueno no se refiere al problema moral de la felicidad (que habría que designar, tal vez, con la expresión «vida buena» o vida lograda) se muestra en el hecho de que el hombre bueno (que hace lo que debe y por motivos morales) puede sufrir muchas desdichas. Si la ética civil es ética, y no sólo derecho, que sólo se ocupa de la corrección exterior, no puede hacer caso omiso del problema de lo bueno, esto es, del valor moral de la acción (aunque aquí se hable sólo de su dimensión social y pública), por

Presupuestos éticos para una democracia real

más que sea cierto que la cuestión de la felicidad (de la vida buena) no es parte de aquélla.

En segundo lugar, ¿es la ética cívica una *ética de mínimos*? Si se acepta la distinción bueno/correcto en el sentido indicado, y aceptado también que la ética cívica, por ser pública y social, ni se ocupa ni se puede ocupar de los diversos proyectos de felicidad, no creo que pueda decirse que sea una ética de mínimos. De hecho, como afirma Adela, se trata, en cuanto a sus contenidos, de una *conciencia moral* a la que la humanidad ha llegado tras un largo camino histórico. La conciencia de la dignidad humana y de los derechos correspondientes constituyen un *máximo histórico* en cuanto a configuración de un *ethos*. Es un máximo, pero también un *ideal*, pues es evidente que no todo el mundo lo reconoce y menos aún lo respeta.

Podría, no obstante, hablarse de mínimos no tanto por reducirse a *lo debido*, sino porque en la convivencia social se aceptan los contenidos pero se mantienen desacuerdos fundamentales en cuanto a la fundamentación de los mismos: pues existen muy diversas formas de fundamentarlos y conocerlos (la que ofrecen las éticas dialógicas no es sino una fundamentación filosófica más) e, incluso, no son pocos los que, aceptando esos contenidos, consideran que no hay modo de alcanzar tal fundamentación.

Esto no es sino un reflejo del proceso por el que se llegó a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948: quienes participaron en este proceso descubrieron que, personas que defendían ideologías violentamente opuestas estaban, sin embargo, de acuerdo en redactar una misma lista de derechos: eran opuestos en los porqués, pero coincidían en los contenidos. De modo que la Declaración fue redactada con un exquisito cuidado en eludir todo aquello que pudiera referirse a las razones que avalaban su evidencia jurídica.¹ En el fondo, la ética cívica no es otra cosa que una autorreflexión sobre las bases morales de la democracia liberal. Y como estas bases constituyen un máximo histórico, pero también un ideal (en gran medida, por alcanzar), esta autorreflexión habrá de ser también una *crítica* de las insuficiencias de la democracia liberal y la explicitación de una filosofía de la persona, sin la que la demo-

cracia y aquellos mínimos/máximos tienden a reducirse a frágiles consensos estratégicos.

Finalmente, una alusión al problema de las normas y los valores absolutos, que Adela trata en el capítulo 4 de *Ética civil y religión*, y que, en mi modesta opinión, adolece de una gran imprecisión. Se comienza afirmando que absolutamente valiosas son (¿sólo?) las personas. ¿Significa ello que la persona es el valor absoluto, o que es realidad absolutamente valiosa por ser depositaria de valores absolutos? En el primer caso, se maneja un concepto de valor que habría que llamar con von Hildebrand *valor ontológico*, y que habla de una riqueza de ser que se manifiesta en la libertad (sede de la dignidad humana) y la racionalidad. En el segundo caso, habría que dilucidar con precisión el problema de los valores cualitativos (los valores en sentido propio) y su relación con las realidades valiosas (o portadores de valor).

Para dilucidar el problema de los «confusos» valores absolutos y partiendo del valor absoluto de las personas, se remite al carácter absoluto o incondicionado de las normas que tutelan, sobre todo como prohibiciones, la dignidad del hombre. Según Adela los mandatos negativos o prohibiciones se referirían a acciones absoluta o intrínsecamente malas que no admitirían excepción ni gradación. Tales serían las normas que tutelan los derechos de la primera generación. Pero, como ya indicamos, al considerar la posibilidad real de conflictos entre tales normas, prefiere hablar de normas *prima facie*, de modo que, o existen valores absolutos capaces de dilucidar los conflictos o hay que concluir, como es el caso, que no hay mandatos incondicionados que no consientan excepción. Por ello, es mejor hablar de normas y de valores *universales*, en el sentido de que componen un universalismo moral por cuanto válido para todos los hombres.

Digo, en primer lugar, que no todos los mandatos negativos, por serlo, son incondicionados y sin posibilidad de excepción. *Prima facie* no se debe mentir. Pero puede resultar legítimo para salvar la vida de un inocente en peligro. En segundo lugar, pretender que en caso de conflicto entre normas sólo podrían dilucidarse si existieran valores absolutos no es del

todo cierto, pues bien pudiera ser que cada una de las normas en conflicto remitiera a un valor absoluto, con lo que se reabrirla el problema. Finalmente, es perfectamente pensable que algunas normas negativas o prohibiciones sean incondicionadas y no consientan excepción, como podría ser el caso de la prohibición de la tortura de el del castigo del inocente (para los que no encuentro excepción posible).

En segundo lugar, se da en todo este discurso una mezcla algo confusa del problema del universalismo de las normas con el del carácter absoluto de los valores. Las normas morales son exigencias indicativas de fines que se expresan en proposiciones. Su universalidad es una característica formal que no consiste realmente en que todos los sujetos sometidos a ella las cumplan efectivamente, ni siquiera en que todos esos sujetos efectivamente las tengan por válidas. «Consiste más bien en que lo que (una norma) ordena, permite o prohíbe lo ordena como válido para todos los casos particulares de la clase mentada por el sujeto del juicio en que se expresa.»²

Los valores, por su parte, en la concepción de quien esto suscribe, son *cualidades*; y, en el caso de los valores morales, son cualidades que adornan exclusivamente a los sujetos morales, sus acciones y sus actitudes, que son los portadores de tales valores, las realidades moralmente valiosas de manera exclusiva. Por ello, me resulta impreciso y confuso que se designen como valores: la *vida*, que es una *realidad* susceptible, eso sí de portar valores; la *libertad* es, más que un valor, una *propiedad* de los actos de la facultad volitiva humana; la *igualdad* es una *relación* comparativa, en este caso entre seres humanos; la solidaridad, la paz y la tolerancia sí entrarían más plenamente en la categoría de valores. Evidentemente tanto la vida humana, la libertad y la igualdad tienen un extraordinario relieve moral, de modo que es muy *valioso* y además, en muchos casos, un deber, la conservación y promoción de la vida, la preservación y el respeto de la libertad, así como el reconocimiento del hecho de la igualdad de los hombres en dignidad y el esfuerzo por equipararlos también en el campo social, jurídico y económico.

Desde la concepción de los valores como cualidades, resulta extraña la idea de un «valor universal».³ ¿Qué significa esto? ¿Que todos lo reconocen? ¿Que todos los deberían reconocer? En el primer caso, ese reconocimiento es una mera generalidad, que bien podría ser una alucinación colectiva y que, en todo caso, es algo extrínseco al valor en cuanto tal. En el segundo, nos hallamos ante una pretensión moral, pero que sigue siendo extrínseca al valor mismo en su contenido. Más bien habría que hablar de valores *objetivos*, por oposición a subjetivos y que se reducirían a meras proyecciones emotivas; o, mejor, de valores *intrínsecos*, por oposición a valores extrínsecos, meramente funcionales o instrumentales. Pero esta discusión ya nos está llevando demasiado lejos y no se puede prolongar más.

Creo que la lúcida reflexión que Adela nos está ofreciendo en estos años se enriquecería mucho acogiendo más explícitamente a esos autores, hoy desgraciadamente orillados, pero que han sabido ver con enorme agudeza en el complejo mundo de los valores y los deberes, como son los británicos Moore, Prichard y Ross y los fenomenólogos Scheler, Hartmann, von Hildebrand y Reiner.

En todo caso, agradezco a Adela estos dos libros que van a contribuir positivamente a elevar el discurso moral de nuestro tiempo y de nuestro pueblo. Considero que acercarse a la lectura de estos libros no es sólo muy útil, sino también urgente para que ascendamos colectivamente a una «Primera división» filosófica y, sobre todo, moral, convirtiéndonos en protagonistas y corresponsables de la aventura social que nos ha tocado vivir.

Notas

1. Cf. J. M. Palacios, «El problema de la fundamentación metafísica de los derechos humanos», en *Revista de Filosofía*, 2.^a Serie, VI, Julio-Diciembre 1983, 259.
2. J. M. Palacios, «La esencia del formalismo kantiano», en *Revista de Filosofía*, 3.^a época, vol. IV (1991), n.º 6, 340.
3. Ya aquí debo reconocer que yo mismo he sido enormemente impreciso en esta cuestión en mi artículo «Valores universales y derecho a la diferencia», en *Acontecimiento* 17 (1991), 21-30.