

PROLOGO

Este libro es el resultado del trabajo de un conjunto de profesores de la Universidad **Carlos III** de Madrid y de las reuniones y discusiones mantenidas, con frecuencia a lo largo de su elaboración, con un grupo de directivos de la **Fundación Catalana de Gas** y de **Gas Natural**. No es frecuente en nuestro país que profesores universitarios y directivos de empresa acuerden llevar a cabo un trabajo teórico, donde cada parte aporte sus concepciones y metodología y se esfuerce en llegar a una aproximación, al menos, de lenguajes. Para quien haya tenido esta experiencia, posiblemente estará de acuerdo conmigo en que una vez superados los primeros obstáculos, derivados de prácticas cotidianas tan diferentes, y también de prejuicios mutuos, resulta muy atractivo y enriquecedor el contraste de nuestras ideas con un público que no es el acostumbrado.

Originariamente el trabajo conjunto iba a versar sobre la función y alcance de un servicio público; también se habló en las primeras reuniones de tocar algunos puntos que conformarían una posible ética empresarial. Sin embargo, pronto nos dimos cuenta de que previamente era necesario examinar el papel del Estado (Estado de bienestar y Estado social y democrático de Derecho), de la sociedad civil, de la cultura contemporánea, de la idea de servicio público conectada con el interés general, de los valores morales y sociales a finales del siglo XX y de la necesidad de instaurar una ética pública que establezca las reglas de juego de una sociedad libre, etc. El posible lector de este libro puede tener la impresión de que se trata de un poco de todo, y así es. Esa impresión puede convertirse en una sensación de insatisfacción si se quiere profundizar en cada uno de ese elenco de temas. Debo confesar que esa es la sensación que yo siento, pero que ello no se ha debido a falta de interés, tiempo o conocimientos, sino a la propia complejidad de un proyecto tan ambicioso como el dibujado ya en las primeras reuniones. Por eso creo que el trabajo debe valorarse, al menos, por haber planteado una serie

de interrogantes que se encuentran ahí reflejados y que abren camino a nuevas investigaciones, que necesariamente han de ser más específicas. También estimo que, después de esos meses de trabajo, reuniones y discusiones conjuntas todos sabemos más que al principio, hemos enriquecido nuestras perspectivas teóricas, hemos relativizado otras que pensábamos más sólidas y, en definitiva, estaríamos dispuestos a repetir experiencias semejantes.

Creo que no hay que insistir demasiado en las razones que han podido llevar a un grupo de profesores universitarios a incluir el tema de los valores (el de los derechos y el Estado necesitan aún menos explicaciones) a fin del siglo XX entre el conjunto de sus investigaciones. Quizá las más significativas entre ellas tengan que ver con las dos siguientes. Primera, que es difícil tomarse la vida en serio e intentar vivir decentemente al margen de este tipo de reflexiones. Segunda, que es imposible llegar a comprender con suficiente sensatez algo de eso que se llama realidad social, sin la ayuda de esos símbolos de las culturas de los pueblos que son los valores vigentes en una época. A esta segunda razón habría que añadir que la reflexión sobre el Derecho y los sistemas y formas de organización política demandan continuamente su inclusión en los horizontes axiológicos que los fundamentan y dan sentido.

Por tanto, este tipo de disquisiciones pueden ayudar a lo que Peter Singer ha designado como «llevar una vida ética», modo de vida que, lejos de imponer autosacrificios, posibilitaría vivir en «plenitud» y, en todo caso, «vivir mejor»¹. No obstante, no debemos hacernos demasiadas ilusiones sobre la posibilidad de que un mayor conocimiento nos vaya a aportar siempre mayores facilidades y garantías sobre cuales sean los valores más oportunos y sobre las mejores y más seguras elecciones entre ellos. Al fin y al cabo estamos condenados a decidir nosotros, a pesar de los muchos condicionamientos que suframos.

Max Weber dejó escrito sobre este asunto una serie de textos que, sin duda, exteriorizan una de sus preocupaciones vitales y teóricas más profundas y agobiantes. Uno de esos textos es el siguiente, que tomo de su conocido trabajo de 1904, «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales».

«El destino de una época cultural que degustado el árbol del conocimiento, es el de tener que saber que no podemos deducir el sentido de los acontecimientos mundiales del resultado de su estudio, por muy complejo que éste sea. Por el contrario, debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos. También tiene que saber que los ideales nunca pueden ser el producto de un saber empírico progresivo. Y por lo tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven, sólo se manifiestan en todo tiempo gracias a la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados como los nuestros»².

¹ Peter Singer: «Ética para vivir mejor», Ed. Ariel, Barcelona, 1955, traducción de José Antonio de Prada.

² Weber, M.: «Sobre la teoría de las ciencias sociales», Ediciones Península, Barcelona 1971, traducción de Michael Faber-Kaiser, págs. 15 y 16.

El conocimiento científico puede ayudarnos a ver y comprender mejor la realidad, pero es incapaz de decidir sobre valores. La validez de éstos no puede proclamarse científicamente. Es el propio individuo el que debe elegir y apropiarse de los valores que dan sentido a su vida.

Me parece que todos los profesores que hemos elaborado este libro coincidimos bastante con estas ideas de Max Weber, aunque con una importante excepción: disentimos de su proclamación de la irracionalidad de los valores, aquella que en su excelente conferencia «La ciencia como vocación» (1919) le lleva a decir: «La imposibilidad de hacer una defensa científica de las posturas prácticas (excepto en aquellos casos en que se trata de determinar los medios mejores para alcanzar un fin de antemano) brota de motivos mucho más hondos. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores libran entre sí una batalla sin solución posible.» Deseo resaltar que la falta de coincidencia se refiere a la idea de que la batalla entre los distintos sistemas de valores no tenga «solución posible» y a que las únicas salidas prácticas se encuentren exclusivamente entre las señaladas en el siguiente texto de la misma conferencia:

«El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han reitrado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»³.

Considero que todos los trabajos aquí reunidos tienen el objetivo, y han sido escritos con ese talante, de situar la reflexión sobre las normas de actuación correcta de una sociedad democrática, la crisis del Estado social de Derecho y sus alternativas, el sentido y alcance de un servicio público, la función promocional del Estado social en España, el protagonismo de la sociedad civil o las crisis y contradicciones culturales de nuestro tiempo, en el espacio de la vida pública. Las únicas herramientas con las que contamos para semejante tarea son las del conocimiento científico y la discusión racional, siendo conscientes de que ellas, si bien no nos van a permitir justificar las últimas decisiones y opciones, sí nos ayudarán a elegir entre las mejores o menos malas. La experiencia de una actitud irracional que cínicamente ha ayudado a inundar de sangre muchos acontecimientos del mundo contemporáneo ha pesado, sin duda, en esa apuesta moral por la racionalidad práctica y la discusión argumentada.

Hace ya varias décadas escribió Raymond Aron que «La historia es la tragedia de una humanidad que hace su historia, pero no sabe la historia

³ Weber, M.: «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid 1967, traducción de Francisco Rubio Llorente, págs. 215, 216 y 229. Sobre el impacto de esta conferencia entre los estudiantes que la oyeron puede verse Karl Löwith «Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio», Ed. Visor, Madrid 1993, traducción de Ruth Zauner, revisada por Andreas Lotha, págs. 38 y ss.

que hace»⁴. Pues bien, se hace difícil cumplir la tarea a la que M. Weber nos instaba en uno de los textos citados anteriormente, la de crear nosotros el sentido de la vida, si no intentamos tener alguna noción de la historia que estamos haciendo y del futuro que deseamos y que podemos construir. Y aquí también el conocimiento puede ser una fuente importante de inspiración de la práctica correcta. Y, además, ahí es donde entra de lleno la reflexión y discusión sobre los valores a finales del siglo XX. Conviene separarse, prudentemente, de esos dos extremos donde parece que irremediablemente ha de caer toda reflexión axiológica: el relativismo y el absolutismo. Creo que ni una ni otra postura cumplen en grado, ni siquiera mínimo, la necesidad de fundamentar nuestras opciones y decisiones valorativas, ni se encuentran a la altura de las circunstancias para dar cuenta de la complejidad de esa tarea. Es decir, se diluyen en su propia superficialidad. Del absolutismo moral se puede decir (y sólo pretendo rozar el tema) que en la teoría contradice un elemento demasiado obvio para olvidarlo: la historicidad del hombre, en texto tomado de R. Aron, la idea de que: «Los valores no se afirman ni se inventan fuera de ese intercambio incesante entre el individuo y el medio, intercambio que constituye una de las características de la historicidad del hombre»⁵. El riesgo práctico del absolutismo moral es su tendencia hacia actitudes dogmáticas, encaminadas a la imposición de las ideas y creencias aunque sea por la fuerza, sobre cuyos peligros la historia de la humanidad nos ha dado ya sobradas muestras como para no desear repetir esas experiencias.

En cuanto al relativismo moral (voy a entender por ello la idea de que la validez de los valores morales está referida exclusivamente al ámbito de la persona, grupo social, época histórica, cultura o lugar geográfico donde se han generado y que no cabe justificar racionalmente nuestras preferencias morales), creo que puede ser acusado de debilidad y superficialidad teórica y de irresponsabilidad moral en la práctica.

En el primer caso, porque, como apuntó hace ya tiempo I. Berlin, «En cuanto a la cuestión de la relatividad y de la naturaleza subjetiva de los valores, yo me pregunto si ésta ha sido exagerada por los filósofos para apoyar sus argumentaciones: si los hombres y sus concepciones han sido tan diferentes en grandes unidades de espacio y tiempo como a veces se les ha representado... Si los valores hubieran variado mucho entre los diferentes períodos y culturas, hubiera sido más difícil lograr comunicarse con ellos, y nuestro conocimiento histórico, que depende en cierta medida de la capacidad de entender los fines, motivos o formas de vida que rigen en culturas que son diferentes de la nuestra, resultaría ser una ilusión. El escepticismo, llevado al límite, se combate a sí mismo al convertirse en algo que se autorrefuta»⁶.

⁴ Aron, R.: «Introducción» a «El político y el científico», *op. cit.*, pág. 35.

⁵ *Op. cit.*, pág. 17.

⁶ Berlin, I.: «Cuatro ensayos sobre la libertad», Alianza Editorial, Madrid 1988, traducción de Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez Salmones, págs. 54 y 55.

En el plano práctico el relativismo moral debe ser criticado por su irresponsabilidad, al poder derivarse de sus presupuestos el «todo vale» o «toda institución social, práctica política, sistema económico u ordenamiento jurídico tienen el mismo valor y gozan de idénticas justificaciones, la comparación con móviles de evaluación moral entre ellas no tiene sentido».⁷ No creo que quepan actitudes muy simpáticas ni de interés ante aquella persona que en contestación a nuestras referencias críticas a la esclavitud, al genocidio, la corrupción, la tiranía, nos respondiera que «todo es según el color del cristal con que se mira» o «donde fueres haz lo que vieres». Respuestas que tendrían sentido para justificar algunos de nuestros gustos estéticos o la función social de los usos sociales y costumbres, pero poco más.

Entiendo, finalmente, sobre este asunto, que caben otras posturas que sin abdicar de la firmeza en la defensa de ciertas convicciones morales como la dignidad humana y los derechos a la vida, la seguridad, la autonomía, la libertad o la igualdad, ven la naturaleza humana y la historia con cierto escepticismo y desarrollan su comprensión bajo los efectos del método de ensayo-error, es decir, como teorías abiertas a su mejora, cambio o reforma. Creo que ese es el sentido de la distinción esencial llevada a cabo por I. Berlin entre pluralismo y relativismo⁷ o el del siguiente texto de Gilles Lipovetsky: «El mundo moderno es un mundo de incertidumbre, sin un fundamento absoluto, y que, no obstante, no nos lleva necesariamente a destriparnos los unos a los otros, sino precisamente a lo contrario»⁸.

Paso ahora a comentar brevemente cada uno de los trabajos que conforman el libro.

El de Rafael de Asís, profesor titular de Filosofía del Derecho, desarrolla el tema «Servicio público y poder privado». Quizá sea el trabajo que ha permanecido más fiel al objetivo original de la investigación. También tengo que destacar que versa sobre un asunto que cuenta con especiales dificultades para su desarrollo, generadas en el hecho de que inciden en él cuestiones sociales, económicas, éticas y políticas junto con las cuestiones específicamente jurídicas, que suelen ser tratadas por disciplinas ajenas a la Filosofía del Derecho. A pesar de estos evidentes peligros, el profesor Rafael de Asís sale muy airoso del reto planteado. Su análisis se centrará en las cuestiones del concepto y la justificación del servicio público teniendo «como último referente el servicio público del gas y el objetivo es indagar sobre las notas que caracterizan su posible desempeño por empresas privadas».

Sin embargo, también hay que valorar positivamente la introducción de elementos renovadores en las ciencias sociales por parte de los relativistas culturales. Sobre este particular tiene interés la lectura del trabajo de Clifford Geertz «Contra el antirrelativismo», publicado en *Revista de Occidente*, núm. 169, Madrid, junio de 1995, págs. 71 y ss.

⁷ Me he referido a ello en mi libro «Filosofía política y Derecho», Marcial Pons, Madrid 1995, págs. 61 y ss.

⁸ Tomado de una conversación con Enrique Lynch, publicada en *Revista de Occidente*, núm. 169, Madrid, junio de 1995, pág. 133.

En la primera parte se estudia el proceso por el cual el suministro de ciertos bienes es asumido por el poder público, es decir, la absorción de lo privado en o por lo público. Los dos modelos teóricos, aunque con suficiente base histórica, utilizados para examinar dicho proceso son el liberal y el social. Del segundo es especialmente interesante su conexión con la idea de necesidades humanas básicas.

La segunda parte del trabajo aborda el camino inverso, de lo público a lo privado, el por qué, las consecuencias, alcance, ventajas y desventajas de esa cesión de lo público hacia lo privado. Nos encontramos ante un nuevo modelo teórico derivado de una cierta forma de entender «la implicación del Estado en la sociedad» y de la tesis de que «el logro del bien común es una tarea en la que no sólo interviene el Estado. El poder privado desempeña un importante papel». El Estado no sólo pretende impulsar la participación de los grupos privados sino que también cede algunas de las tareas que había hecho suyas en el modelo social.

Finalmente Rafael de Asís plantea algunas conclusiones en torno a la relevancia externa e interna del papel de una institución privada que desempeña un servicio público.

La contribución de M. Dolores González Ayala, profesora titular de Derecho Constitucional, aborda el tema de «El Estado social en España». Y creo que lo hace de una manera clara y sin dejar de citar ninguno de los problemas que la propia evolución del Estado social ha prestado al tratamiento, desde la perspectiva del Derecho Constitucional, del tipo de Estado de Derecho por el que ha optado la Constitución Española. Tras unas breves referencias de aproximación doctrinal y acerca de la positivación del concepto de Estado social en el constitucionalismo europeo, la profesora M. Dolores González Ayala dedicará el grueso de su contribución al análisis de la fórmula Estado social y democrático de Derecho, para más tarde centrarse en el alcance específico del Estado social. Como una lectura de nuestra Constitución puede dar a entender de forma sencilla, ésta es bastante generosa en la inclusión de elementos que la sitúan en una elección inequívoca a favor del Estado social. No obstante, inmediatamente se plantea el tema de su grado de eficacia. Por ello, ese es también el asunto que se trata en la última parte del trabajo, el de la naturaleza jurídica de los principios del Estado social, sin duda acentuado tanto por «la imprecisión del término», como por «la complejidad de la regulación constitucional ya que las previsiones sociales de la Constitución varían notablemente en cuanto a su fuerza e inmediatez normativa». Tengo la impresión de que nuestra autora, aunque generalmente haya decidido utilizar un tono y un lenguaje mayoritariamente descriptivos, se coloca del lado de los que creen en «una acción transformadora de los poderes públicos» y en la necesidad de tomarse jurídicamente en serio los principios y derechos del Estado Social. Sin embargo, como aguda constitucionalista que es, lo hace de manera prudente, aun utilizando argumentos tan obvios, pero a veces tan

olvidados, como el que se contiene en el texto siguiente: «La eficacia normativa de estos principios muestra su mayor debilidad en los supuestos de abstención legislativa. Los derechos sociales contienen sólo expectativas de derechos que requieren la interposición del legislador para llegar a ser derechos o intereses tutelables.»

La aportación de Angel Llamas desarrolla el tema de «Cultura y sociedad. Exponentes de una visión desde la crisis de la cultura». El concepto de cultura es considerado desde una visión totalizadora, que «sintetiza los elementos que la memoria va sedimentando en forma de historia y que ofrece en un corte temporal los rasgos identificadores de una comunidad». La cultura, pues, hace referencia a las señas de identidad de una comunidad que se ha prolongado y tiene la vocación de seguir prolongándose en el tiempo. A partir de esta primera aproximación, A. Llamas plantea una serie de interrogantes, teniendo siempre a la modernidad como telón de fondo.

Ese sería, por ejemplo, el caso de las vinculaciones existentes entre la economía, el Estado y la cultura.

El Estado es el Estado social o de bienestar, víctima de una profunda crisis que es tratada en varios y frecuentes momentos del contenido del libro. Tanto este modelo de Estado como la alternativa neoliberal responden a unos esquemas culturales que erigen modos de vida y formas de actuación ciudadana distinta. Los valores de libertad y de igualdad, la convivencia entre ellos o el conflicto para cuya solución se propone algún tipo de sacrificios que aminore la proyección social de uno u otro, no pueden escapar a las contradicciones culturales de las sociedades capitalistas occidentales. Como señala el autor, «el componente cultural, profundamente individualista, va a marcar, el desarrollo de la crisis que padecen las relaciones en los diferentes niveles, el mundo de la modernidad».

Lugar destacado ocupa, dentro del apartado dedicado a los orígenes de la crisis, el tratamiento del análisis que Daniel Bell llevó a cabo, en su conocido libro «Las contradicciones culturales del capitalismo», de la sociedad actual desde la triple perspectiva de la estructura tecnoeconómica, el orden político y la cultura.

Finalmente, A. Llamas retrata de manera lúcida, a pesar de lo complejo de la materia, la proyección de la crisis de la modernidad en la cultura de masas, dialogando con algunos autores contemporáneos.

Gregorio Peces-Barba, catedrático de Filosofía del Derecho y Rector de la Universidad Carlos III de Madrid, en su trabajo «Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo», intenta mostrar los beneficios de una línea de pensamiento alejada tanto del iusnaturalismo tradicional como del positivismo ideológico. Frente a estos dos reduccionismos, se ensaya un modelo teórico donde se quiere demostrar que el Derecho necesita a la moral y que «la moral tiene un importante espacio en el Derecho», entendiendo por

moral la ética pública o, mucho mejor, el modelo de ética pública de la modernidad. Para Peces-Barba la ética pública es un sinónimo de la justicia, «Es la moralidad con vocación de incorporarse al Derecho positivo, orientando sus fines y sus objetivos como Derecho justo». Por otro lado, la ética privada «es una ética de contenidos y de conductas que señala criterios para la salvación, la virtud, el bien o la felicidad, es decir, orienta nuestros planes de vida». Mientras la ética pública «es una ética procedimental que no señala criterios», la ética privada sí «fija cual debe ser nuestro plan de vida último».

Creo que debe hacerse notar que, aunque Gregorio Peces-Barba exprese que los dos tipos de ética «se distinguen pero se comunican», no está de más insistir en este aspecto, puesto que en caso contrario correremos el riesgo de pensar en un sujeto moral esquizofrénico, además de estar basándonos en algo ficticio o irreal. La separación entre ética privada y ética pública se refiere sobremanera a los dos ámbitos, privado y público, de la conducta y a aquellos casos donde está permitido utilizar al Derecho para imponer determinados contenidos de ética pública.

Una referencia al pensamiento liberal clásico y contemporáneo puede ayudar a esclarecer esto.

La distinción que J. Stuart Mill estableció en su ensayo «Sobre la libertad» (1859) entre el ámbito privado y el ámbito público de la conducta humana, la indicación de aquellas situaciones pertenecientes al ámbito público donde está justificada la intromisión de la sociedad, no ha perdido ni interés ni oportunidad. Recordemos que para él, «La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano⁹... La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás»¹⁰. Las tesis de J. S. Mill sirven para definir toda una tradición liberal que, desde la publicación de su ensayo hasta nuestros días, ha mantenido una serie de propuestas referidas a la distinción entre ética privada y ética pública, subordinadas a una sólida y concluyente defensa de la libertad humana individual frente a todo tipo de despotismos.

⁹ Inmediatamente Mill, J. S. añade lo siguiente: «Casi es innecesario decir que esta doctrina es sólo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades. No hablamos de los niños ni de los jóvenes que no hayan llegado a la edad que la ley fije como la de la plena masculinidad o femineidad. Los que están todavía en una situación que exigen que sean cuidados por otros, deben ser protegidos contra sus propios actos, tanto como contra los daños exteriores», *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 1970, traducción de Pablo de Arcárate.

¹⁰ *Op. cit.*, págs. 66 y 69.

Merece especial mención dentro de esa tradición la distinción entre éticas de la justicia y éticas del bien o lo bueno. También la idea de J. Rawls de un consenso por superposición responde a motivaciones semejantes. Para él, se debe buscar una concepción política de la justicia que cuente con la esperanza de que va a conseguir un consenso por superposición, es decir, «un consenso en el que aquella concepción sea afirmada por las doctrinas morales, filosóficas y religiosas rivales que es probable que prosperen durante generaciones en una democracia constitucional más o menos justa siendo el criterio de justicia esa misma concepción política»¹¹. Entre los requisitos de una concepción de la justicia así elaborada y que pretende ser viable, se encontrarían el de tomar en «consideración la diversidad de doctrinas generales y comprensivas y la pluralidad de concepciones opuestas —y a decir verdad inconmesurables— acerca del significado, valor y propósito de la vida humana (o de lo que llamaré en pocas palabras “concepciones del bien”) sostenidas por los ciudadanos de las sociedades democráticas». Esa diversidad es «un rasgo permanente de la cultura pública de las democracias modernas» que, además, puede incrementarse; en cambio, «Un acuerdo público y viable sobre una única concepción general y comprensiva sólo podría ser mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal»¹².

Sin embargo, R. Dworkin, también dentro de esa tradición, ha alertado (y estimo que acertadamente) sobre el peligro de discontinuidad que acecha al intento de la filosofía liberal de desconectar la filosofía política con las ideas acerca de la buena vida. Los filósofos liberales, señala, que «adoptan el punto de vista restringido de que el liberalismo es una teoría de lo correcto, pero no de lo bueno, se enfrentan al problema de explicar qué razón tiene la gente para ser liberal... Si queremos defender el liberalismo... tenemos que mostrar hasta qué punto la política liberal puede ser reconducida hacia unos fundamentos que incluyan, por lo menos, la parte más central o importante de la ética que la mayoría de nosotros acepta. Tenemos que mostrar que los liberales son capaces de vivir lo que la mayoría de nosotros consideraría una vida buena, humana»¹³.

De gran interés es cuando Gregorio Peces-Barba menciona dos tipos de reduccionismos que viciarían el sentido de una relación correcta entre la ética privada y la ética pública. Por un lado estaría la situación en lo cual «desde una ética privada, que es sólo de sus creyentes, se pretende extender sus preceptos al conjunto de los ciudadanos que no son todos creyentes de esa ética privada». La identificación que Juan Pablo II hace en la encí-

¹¹ Rawls, John: «La idea de un consenso por superposición», en *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, edición a cargo de Jerónimo Betegón y Juan Ramón de Páramo, Ed. Ariel, Barcelona 1990, traducción de Juan Carlos Bayón, pág. 63.

¹² *Op. cit.*, pág. 66.

¹³ Dworkin, R.: «Ética privada e igualitarismo político», Introducción de Fernando Vallespín, Ed. Paidós, Barcelona 1993, traducción de Antonio Doménech, págs. 42 y 59.

clica Veritatis Splendor entre verdad y libertad sería un buen ejemplo. Por otro lado, se encontraría el reduccionismo contrario que «se produce cuando se pretende imponer la ética pública como ética privada, es decir, cuando la moralidad pública de un Estado y de su Derecho, son al mismo tiempo ética privada de sus ciudadanos, a los que se convierte, por esa razón, también en creyentes. Es la patología del Estado totalitario, tanto en su versión nazi como stalinista, marxista leninista».

Es curiosa la coincidencia en este punto de Gregorio Peces-Barba con la reafirmación del liberalismo que Daniel Bell lleva a cabo en las últimas páginas de su obra «Las contradicciones culturales del capitalismo». Allí señala que, «El elemento común de las doctrinas clásicas, católica y comunista es la fusión de la ley y la moralidad, la afirmación de que hay un único principio supremo (aunque discrepen en forma tajante en lo concerniente a cuál es ese principio) al cual deben adherirse todas las personas como miembros de la comunidad. Y el catolicismo tradicional y el comunismo contemporáneo, puesto que pretenden estar en posesión de la verdad, califican a todos lo que están fuera de la fe como víctima de errores y herejías que deben ser combatidos»¹⁴. Hoy, casi veinte años después de la aparición del libro de D. Bell, parece que la situación dentro de la Iglesia católica (me refiero a la iglesia oficial, a la que gobierna en y desde el Vaticano) no ha variado (aunque, justo es decirlo, la Iglesia católica no impone hoy su ética por la fuerza ni lo pretende en ningún caso Juan Pablo II ni sus obispos, los regímenes políticos totalitarios, en cambio, sí).

El poder social y político de los sistemas comunistas sí ha sufrido un cambio radical. Al mismo tiempo, han nacido y se desarrollan peligrosamente otros tipos de fundamentalismos e integrismos. Y todos tienen en común, como ha señalado Roger Garaudy, el creer «que se posee una verdad absoluta e imponerla»¹⁵.

Frente a este estado de cosas, me parece que es muy oportuno el replantear la distinción entre ética privada y ética pública y el resignarse a aceptar que necesariamente la relación entre esos dos tipos de ética es y será de tensión.

En cuanto a los fundamentalismos e integrismos, quizá no sea impertinente el plantearnos la pregunta de si lo que origina esas actitudes no es una creencia exagerada en que podemos alcanzar la verdad en asuntos prácticos, ya sean religiosos, morales o políticos. Si ese es el caso, la lectura del siguiente texto de I. Berlin es muy recomendable:

¹⁴ Bell, D.: «Las contradicciones culturales del capitalismo», Alianza Universidad, Madrid 1979, traducción de Néster A. Míguez, pág. 261.

¹⁵ Garaudy, Roger: «Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo», Ed. Gedisa, Barcelona 1991, pág. 13, traducción de Carlos Gardini.

«La idea de que tiene que haber respuestas últimas y objetivas para las cuestiones normativas; verdades que pueden demostrarse o intuirse directamente; que es posible en principio descubrir una estructura armónica en la que sean compatibles todos los valores; que hacia esta única meta es hacia la que tenemos que dirigirnos, y que nosotros podemos descubrir un único principio fundamental que configura toda esta concepción y que, una vez encontrado, éste regirá nuestras vidas; toda esta vieja y casi universal creencia sobre la que se basan tanto pensamiento y acción tradicionales y tanta doctrina filosófica, a mí me parece que no es válida y que a veces ha conducido (y todavía sigue conduciendo) al absurdo, en teoría, y a consecuencias bárbaras, en la práctica»¹⁶.

Mi aportación al libro contiene tres partes relacionadas. En la primera se trata de analizar el origen, desarrollo y crisis actual del Estado de Bienestar social. Es necesario tomar en consideración algunas de las críticas efectuadas a este tipo de Estado desde sus comienzos. Por ello y porque el Estado de bienestar social es imposible de mantener económicamente en las dimensiones que ha alcanzado en las sociedades desarrolladas y neocapitalistas actuales, se hace preciso revisar sus logros y corregir ciertos «excesos». Si queremos preservar la idea de que es competencia del Estado el mantener un nivel de satisfacción de las necesidades humanas más básicas para todos los ciudadanos, no cabe otra posibilidad que la de discutir seriamente, al margen de la demagogia y de los vaivenes electoralistas, esas reformas, en caso contrario la supervivencia de los mejores resultados del Estado social peligran. Pero hay otro tipo de razones, además de las económicas, que van dirigidas, y ese es el tema que se aborda en la segunda parte, a la reivindicación de un mayor protagonismo para la sociedad civil. La libertad, la responsabilidad y el mismo vigor de una sociedad son incompatibles cuando ésta es subvencionada por el Estado. El modelo de ciudadano se resiente y la pasividad trae también buenas dosis de mediocridad y, a medio plazo, problemas de justicia distributiva.

La tercera parte intenta insistir en una tarea, la profundización moral de la democracia, que sería el tratamiento adecuado en relación con los dos puntos anteriormente enumerados. La democracia no es un modelo político ni frío ni neutral. Todo lo contrario, goza de una carga ideológica y valorativa evidente. Por profundización moral de la democracia se entiende, «la vivencia cotidiana de los valores morales y culturales que han originado, desarrollado y sustentado las instituciones políticas y jurídicas de la democracia liberal». Dentro de esta parte se toca el papel de la tolerancia y la solidaridad, desde la perspectiva de una ética de las virtudes complementaria de una ética de los derechos, y se dedican unas páginas a la ética empresarial. Finalmente, se analiza el concepto de dignidad de la persona humana, concepto base de todas las referencias a los derechos huma-

¹⁶ Berlin, I.: Introducción a «Cuatro ensayos sobre la libertad», *op. cit.*, pág. 58.

nos, exigencia a respetar y cumplir por toda organización social mínimamente decente, pero también fuente de ambigüedad y de falta de concreción si no es entendido en el marco de una determinada cultura moral, política y jurídica.

Y para concluir, en el capítulo de agradecimientos hay que mencionar, en primer lugar, el patrocinio y ayuda económica de la Fundación Catalana de Gas. En segundo lugar, a todos los directivos de la Fundación Catalana de Gas y Gas Natural: Joan Rigol, Joaquín Maluquer, Pedro Fábregas, Pascual Bueso, Francisco Gea, Francisco Carballo y José Antonio Ortega y Díaz-Ambrona. Sin sus apreciaciones y críticas el trabajo hubiera resultado mucho menos interesante. Su cortesía y respeto por el trabajo teórico nos ha demostrado que la Universidad tiene aún mucho que hacer por el bien de la sociedad, aunque debe romper con muchas rutinas; al mismo tiempo, esta actitud nos ha servido de estímulo. También, como editor de este libro, estoy en deuda con los otros participantes del grupo de profesores de la Universidad Carlos III: M. Dolores González Ayala, Rafael de Asís, Angel Llamas y muy especialmente con el director de la investigación Gregorio Peces-Barba. A veces nuestras opiniones y formas de valorar y ver los problemas no coinciden. Pero ello no tiene por qué extrañar a quienes creen en, y se toman en serio, la libertad de pensamiento.

Santa Olalla de Molledo (Cantabria),

30 de diciembre de 1995