

## ARTICULACIÓN DE MORAL Y POLÍTICA EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

*Pedro Jesús Pérez Zafrilla*

Becario de Investigación. Ministerio de Educación y Ciencia  
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
Facultad de Filosofía y CC. EE. Universidad de Valencia

**Abstract:** The relation between the morals and politics is essential in the Political Philosophy. Along centuries, this relation has been characterized by the harmony of the politics inside of a metaphysic order. So, the politics was subordinated to the morals. However, in the Modernity there is a plurality of religions, from the Protestant Reform and the religion wars. Now the State can't obey one religion. The States aim is not to realize a religious aim, but to secure the life of the citizens. The question is if this implies that the politics loses all relation with the morals.

In this text I expose different answers that have been offered in the Political Philosophy to this problem along the Modernity: since the States reason theory of the century XVII, to the Civic Ethics.

**Keywords:** morals, politics, pluralism, tolerance, State's reason, minimum ethics.

LA relación entre moral y política es una cuestión clave dentro de la filosofía política, que ha recibido múltiples respuestas tanto en el ámbito de la filosofía como también por parte de las tradiciones religiosas.

Durante siglos, esa relación ha estado caracterizada por la continuidad o armonía de la política dentro del sistema moral de la comunidad, o si se quiere, de subordinación de la política a la moral. Dentro de las comunidades antiguas era compartido un sistema moral concreto, generalmente emanado de una tradición religiosa, que proporcionaba a sus miembros unas creencias (antropológicas y escatológicas), folklore, tradiciones, cultura... que constituían el modo de organización de esa sociedad y la concepción que tenía de sí misma y del lugar que ocupaba en el mundo.

En esta situación, la religión guardaba una especial relación con la política, ya que proporcionaba una legitimación ideológica al poder estatuido. A cambio, la política permitía un estatus privilegiado a la casta sacerdotal, encargada de la transmisión del culto y los dogmas. Todas las acciones que realizaba el gobernante se valoraban moralmente de acuerdo con la concepción moral compartida por todos, a la que en teoría debía ajustarse esa acción política. Evidentemente, se podían dar casos en los que el monarca transgrediese esos preceptos morales en su acción de gobierno, bien para aumentar su propio poder, o para defender su país de un enemigo poderoso. Pero entonces dicha acción era sometida al juicio comunitario, que podría condenarla, o justificarla en virtud de una razón de Estado (si se nos permite utilizar la terminología moderna). Pero en todo caso, la relación entre ética y política era estrecha: hay una concepción del bien compartida por todos los ciudadanos y que impera también para la acción política.

Ahora bien, la continuidad entre moral y política no se produce únicamente dentro de las comunidades organizadas bajo una concepción religiosa. Grecia era una región particular de la antigüedad donde la religión carecía del papel legitimador de la vida moral, debido a la inexistencia de una casta sacerdotal y una doctrina teológica que transmitir.<sup>1</sup> Los sacerdotes se limitaban a la realización de los rituales y el mantenimiento de los templos, pero no jugaban un papel especial en la vida griega. Era ésta una sociedad con un carácter genuinamente escéptico, lo que permitió la aparición primero de la sofística (que jugó un gran papel en la relativización de la religión en la sociedad), y después de la filosofía. A pesar de ello, en esta sociedad también se entendía que entre moral y política existía una relación de continuidad, tesis mantenida fundamentalmente por los filósofos. Citaremos el caso de Aristóteles. Éste, en las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco* reconoce la ligazón existente entre la ética como saber de la moral individual y la política como saber del gobierno de la *polis*. Así lo expresa:

“Y por supuesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre.”<sup>2</sup>

Al decir que la política constituirá el bien del hombre se está afirmando la unión entre ética y política. De hecho, como dirá en la *Política*, el hombre sólo alcanza su desarrollo adecuado dentro de la sociedad, por lo que el destino del hombre está necesariamente ligado al de la comunidad.<sup>3</sup> Esta unión de ética y política quedará reafirmada líneas más abajo de las palabras que hemos recogido, cuando define su investigación en esa obra como “una cierta disciplina política”, siendo una obra dedicada a la ética. Por ello se hace patente la unión de ética y política también en la filosofía griega de la época.

También en la tradición bíblica es notoria la unión entre ética y política. Aquí, si cabe, de una forma más evidente, al estar gobernado Israel por un régimen teocrático. Por eso las trasgresiones por parte de los políticos del orden moral son castigadas con especial dureza. Por ejemplo, en el primer libro de los Reyes, encontramos el caso de Jeroboam, definido como el “primer estadista político”. Encontramos ejemplificado en él un claro caso de trasgresión de la moral con fines políticos. El caso es el siguiente: Dios concedió al rey Jeroboam el poder sobre las tribus del norte (cuando las tribus estaban divididas en dos reinos, el del sur y el del norte) porque los descendientes de David practicaban la idolatría. Pero le advierte de que le entrega el poder con una condición, que no caiga en los mismos errores que las tribus del sur. Jeroboam subió al trono, pero como su gente iba al templo de Jerusalén a orar, temía que se quedasen allí, de modo que pudiera ser invadido por las tribus del sur y él perdiera el poder. Por eso dio nuevos ídolos a su pueblo para que así ya no fuesen al sur a rezar, contravieniendo así la promesa hecha a Dios. Ante esta circunstancia él y todo su linaje serán maldecidos por Dios. Estas son las palabras con las que Jeroboam urdió sus planes:

---

<sup>1</sup> Los relatos míticos más importantes eran los poemas de Homero y de Hesíodo, que de ninguna manera pretendían transmitir una doctrina teológica firme. Estos relatos no eran comparables a los de otras culturas de la época como la *Torá* hebrea o el *Enuma elish* babilónico, que sí gozaban de un estatus teológico sobre el que asentaba la sociedad el modo que tenía de comprenderse.

<sup>2</sup> Aristóteles (1998) 1094b 5.

<sup>3</sup> Aristóteles (2000) 1253<sup>a</sup> 14-15.

““Ahora puede el reino volver a la casa de David. Si este pueblo sube a ofrecer sacrificios en el templo del Señor, en Jerusalén, el corazón de esta gente se volverá a su señor, a Roboam, rey de Judá, y me matarán a mí, para tornar a Roboán, rey de Judá” Y, después de aconsejarse, hizo dos becerros de oro y dijo al pueblo: “¡Basta ya de subir a Jerusalén! Aquí tienes a tu dios, oh Israel, el que te sacó de Egipto.” Y puso el uno en Betel y el otro lo instaló en Dan. Esta acción fue constitutivo de pecado, pues el pueblo iba hasta Dan para adorarlo.”<sup>4</sup>

Estas palabras muestran cómo la relación entre ética y política es de clara continuidad, y que la trasgresión de los preceptos morales que imperan en la sociedad recibe una firme condena. Por otro lado, estos ejemplos son una muestra de que las reflexiones sobre la relación entre moralidad y política han sido comunes a lo largo de la historia.

No obstante, la reflexión sobre la relación entre ética y política en los casos señalados no puede equipararse con la que se da a partir de la época moderna. Antes, esa relación no contaba con ningún problema: la sociedad estaba sujeta a un mismo orden moral desde el que se podía juzgar la acción política. La unidad estaba presupuesta antes de la valoración. En cambio, como afirma Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, con la modernidad esa unidad de moral y política se resquebraja. El reino de la cultura (el ámbito político y económico) y el mundo de la fe (la moralidad) se escinden.<sup>5</sup>

Frente a la época antigua, la Modernidad tiene una principal característica: la ruptura de la unidad religiosa (moral) de Europa en torno al Papado. La Reforma protestante, iniciada por Lutero en tierras alemanas, y continuada por Enrique VIII en Inglaterra y Calvino en Suiza, puso en cuestión la autoridad moral de la Iglesia en Europa. Eran muchos los desmanes que llevaba a cabo la Iglesia, desde el amancebamiento de los clérigos hasta la venta de indulgencias para sufragar la construcción de la basílica de san Pedro. Fueron muchos también los cristianos, como Erasmo o Lutero, que condenaron tales prácticas, que alejaban a la Iglesia del espíritu evangélico. Esta crisis fue radicalizándose hasta la ruptura total con los críticos, de forma que aparecieron nuevas Iglesias cristianas que se enfrentaron con la Católica.

La ruptura de la unidad moral y la formación de nuevas confesiones religiosas provocaron serios problemas sociales y políticos, que degeneraron en las cruentas guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Estas guerras tuvieron una causa clara: de repente había surgido el pluralismo moral en un mundo acostumbrado al monismo y Europa no sabía cómo enfrentarse a esta nueva situación.<sup>6</sup> Estas guerras suponían el enfrentamiento directo entre las distintas confesiones en busca del aniquilamiento recíproco. Así, luchaban católicos contra protestantes, pero también los protestantes entre sí (no olvidemos que luteranos y calvinistas se odiaban). Las guerras religiosas tuvieron unas consecuencias horribles: la población europea se redujo a un tercio de la que existía antes de la Reforma y el odio se enquistó entre los miembros de las distintas comunidades. Está claro que esta no podía ser la solución definitiva.

<sup>4</sup> I Re 12:25-30.

<sup>5</sup> Hegel, G. W. F. (2000) p. 261.

<sup>6</sup> Pero en realidad ese pluralismo se daba a un doble nivel: al producido dentro de Europa por la Reforma se unía el provocado por el descubrimiento de América décadas atrás. De repente, Europa se enfrentaba a unas nuevas culturas descubiertas que no encajaban de ninguna manera en los esquemas judeocristianos ni grecorromanos. En ningún texto de la antigüedad se daba razón de ellas.

Ahora bien, ¿cómo debía reaccionar la política ante el hecho del pluralismo? En esa época encontramos dos soluciones distintas desde las que abordar el problema.

Una primera solución es la que se eligió en España: combatir el pluralismo en pos de mantener la unidad de la fe católica dentro del Estado. Esta postura de intransigencia con el pluralismo, que vamos a analizar a continuación, tenía una razón histórica: en España no se dieron guerras de religión. Estas guerras se dieron en los Países Bajos, Francia, Suiza y Alemania, donde surgieron los principales focos de protestantismo. En nuestro país la doctrina protestante sólo se difundió en pequeñas comunidades en las principales ciudades, que pronto fueron erradicadas por la Inquisición.<sup>7</sup> No tenía sentido aceptar el pluralismo cuando los primeros enemigos del imperio de los Austrias eran los príncipes alemanes, que se adhirieron pronto a la doctrina protestante para justificar con motivos religiosos su pretensión de independencia de España. Permitir el protestantismo en España era dejar que el enemigo entrara en casa. De ahí que se tomaran incluso medidas para prohibir a los españoles salir al extranjero a estudiar, para que no se contaminaran de las ideas protestantes.

Dadas estas circunstancias no es de extrañar que los teóricos españoles de la razón de Estado condenaran el hecho del pluralismo moral. Entre ellos, el caso paradigmático lo ocupa el Padre Rivadeneira. Éste era un furibundo detractor del pluralismo. En 1595 publicó *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y otros políticos de este tiempo enseñan*. En esta obra expone una forma de regir el Estado sin desviarse de la doctrina católica, frente a las tesis de Maquiavelo, que apuesta por una separación entre moral y política de tal modo que el monarca sólo debe aparentar moralidad pero no serlo de verdad, para no perder en sus empresas. Para Maquiavelo la religión debía ser un instrumento al servicio de la política, de tal modo que ambas quedarían escindidas; lo fundamental es la acción política para conseguir la conservación del Estado y la moral (y la religión) era un medio para conseguirlo. Ahora bien, esto no significa gobernar de espaldas a la religión, sino sólo no tomarla como base de gobierno. Así por ejemplo, Maquiavelo no mantenía que el príncipe debiera rechazar toda religión. Al contrario, como dirá en el libro I de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, la religión era un instrumento muy útil para cohesionar una comunidad y propiciar la obediencia a un líder.<sup>8</sup> Por eso lo que cuenta es la simulación: el príncipe debe parecer religioso, porque eso le atraerá a las masas, pero no serlo, porque, como dirá en *El príncipe*, en un mundo de malos, los buenos siempre salen perdiendo.

En cambio, el Padre Rivadeneira, apuesta por una unión intrínseca entre moral y política, y esa unión pasa por la subordinación de la política a la moral católica, sin que esto conlleve sacrificar el éxito político. Todo lo contrario: sólo el cumplir fielmente la doctrina cristiana garantiza el éxito en la política, pues es Dios quien da y quita los reinos. Por eso el comportamiento del príncipe debe ser sincero. No debe aparentar ser virtuoso pero no serlo, sino ser verdaderamente virtuoso, si no quiere recibir el castigo divino. De ahí que distinga entre dos razones de Estado: una, propia de “los políticos (ateístas)”, que utiliza la religión al servicio de la política, así como también toda clase de medios inmorales, y otra, la “recta razón de Estado”, que consiste en gobernar el Estado según las leyes de Dios, pues sólo así tendrán garantiza-

<sup>7</sup> Lugar especial ocuparon los moriscos, que también acabarían siendo expulsados en 1609 en pos de conseguir la unidad de la moral en el país.

<sup>8</sup> Maquiavelo, N. (2003) pp. 67-71.

do el éxito, como hemos dicho. Como los monarcas reciben el poder de Dios, deben serle fieles por medio de la Iglesia, a la que deben respeto y protección. También los príncipes son ministros de Dios.

Pues bien, en esta obra, el P. Rivadeneira dedica varios capítulos a la crítica del pluralismo religioso, el cual debe ser perseguido y erradicado por el monarca. Así dice, por ejemplo, en el capítulo XVII, “Que el príncipe católico debe cuidarse de la religión que profesan sus súbditos”:

“... no debe el príncipe cristiano permitir herejes y hombres de varias y contrarias sectas en sus estados, si quiere cumplir bien con el oficio y obligación del cristiano príncipe.”<sup>9</sup>

Y en el capítulo XXIII titulado “Que es imposible que hagan buena liga herejes con católicos en una república” se muestra si cabe más contundente:

“Nuestra santa religión es como una reina hermosísima y de grande majestad, venida del cielo, que no admite fealdad, ni diversidad de opiniones, ni cosa que no sea celestial y divina... así es imposible que en el mundo espiritual de la Iglesia haya más de una fe y de una religión, por lo cual ella está abrazada con Cristo.”<sup>10</sup>

Estas son algunas muestras de la condena al pluralismo que podemos encontrar en la obra del P. Rivadeneira, y constituyen un claro reflejo de la mentalidad de la sociedad española de la época. Como dijimos, España se enrocó ante el pluralismo y pretendió mantener la unidad religiosa junto al Papado, con la que legitimar su papel en el mundo. De este modo se mantenía la unión entre moral y política, subordinando la acción política a la doctrina católica. No obstante, esta forma de hacer política suponía dar la espalda a la realidad histórica, en la que se afianzaba el hecho del pluralismo. Por ello no debe extrañarnos el continuo declinar del imperio español en esa época.

Frente a esta postura, encontramos la que mantiene la escisión entre ética y política. La opción española consistía en mantener la unión entre ética y política, pero esto suponía aplastar todo intento de pluralismo dentro de la nación. En cambio, en el centro de Europa, los estragos producidos por las guerras de religión, hicieron inevitable el reconocimiento del pluralismo moral, y esto pasó por la escisión entre moral y política. Es decir: en España la política tenía un referente moral claro, en cambio en la Europa central, esa solución era difícil. La convivencia de distintas doctrinas era un hecho irrenunciable si se quería alcanzar la paz.

Pero aquí surge un problema, ¿qué referente permitirá valorar moralmente la acción política? O dicho con otras palabras ¿qué límites morales puede marcarse la política? Está claro que la solución no pasa por decir que cada comunidad otorgará el suyo propio. Esto conduciría a que un gobernante católico se vería legitimado a mandar su ejército a masacrar a sus habitantes protestantes y viceversa, porque ambas concepciones se odiaban. Esto era justamente lo que provocó las guerras de religión, el pretender fundar la política en una concepción religiosa determinada frente a las otras. Pero tal solución se ha visto equivocada. La política no puede verse encorsetada por una doctrina concreta, porque en esa comunidad se encuentran otras doctrinas irreconciliables con ésta que no permitirían esa situación, prolongándose así la guerra

---

<sup>9</sup> Fernández García, E. (1997) p. 20.

<sup>10</sup> *Ibid.*

de religión. Por ello, la solución pasará por no someterse a ninguna, es decir, que la política deje de fundamentarse trascendentalmente acudiendo a religiones determinadas: se escindían definitivamente política y moral. Evidentemente cada persona puede valorar moralmente la acción de un gobierno, pero lo que no puede suceder es que un gobierno legisle guiado por los preceptos de una determinada religión.

Ahora la política ya no se guía por criterios de moralidad sino de eficiencia, constituyendo así un orden independiente de la moral. La moral rige el foro interno de los individuos; la política lo hace en el foro externo de las relaciones de los sujetos. El fin que busca la política, la conservación del Estado, es superior a la concepción de lo moralmente aceptable que tengan los sujetos. Sólo este proceder puede acabar con los conflictos civiles que asolaban Europa. El único modo de mantener la paz es no regirse por ninguna doctrina. La paz es el mayor logro del sistema político por aquel entonces, y no puede someterse a limitación moral de ningún tipo.

Esto fue precisamente lo que instituyó la conocida paz de Westfalia de 1648, que puso fin a la guerra de los Treinta Años. Por este tratado se establecía que la política debía mantenerse ajena a las divisiones morales de los ciudadanos y no tomar partido por ninguna facción. El principio de tolerancia fue la clave. Los ciudadanos en el foro externo son todos igualmente ciudadanos, con independencia de cuál sea su religión. Ésta queda relegada al interior de cada sujeto. La política ya no juzga moralmente, sino sólo bajo el imperio de la ley. La moral sale de la práctica externa de los sujetos y se reduce a su intimidad, a su interior. Evidentemente, aludir a los presupuestos protestantes de esta tesis creo que estará de más. Sólo recordaremos la división luterana del mundo entre el mundo externo, que se sometía a la necesidad, y el mundo interno del individuo, que era por el que el sujeto se podía relacionar con Dios; éste será el lugar reservado ahora para la moral. No será tampoco por casualidad por lo que los principales autores que apelarán al valor de la tolerancia serán también protestantes, como por ejemplo Locke con su *Carta sobre la tolerancia*. La escisión entre moral y política queda consumada.

Esta paz de Westfalia será teorizada por Hobbes en su *Leviatán* de 1651. En dicha obra aparece fielmente reflejada la situación que vivía Europa con las guerras de religión. Lo hace mediante el denominado estado de naturaleza, un estado que no por casualidad era de guerra de todos contra todos. Como dice, al no haber una concepción común de justicia, ni de moral (sino que cada cual tiene la suya), no podía concebirse que hubiera ni la una ni la otra. Sólo llega la paz, y con ella la justicia, mediante un soberano capaz de garantizarla. Este soberano es un dios mortal que sólo rinde cuentas ante el Dios inmortal. Esto es, no se somete a ninguna Iglesia determinada, sino que gobierna sobre todas las presentes en su país. Por eso en la portada de la obra el soberano aparece sujetando con una mano la espada y con otra el báculo, porque domina el poder político y eclesiástico.

Ahora bien, si la unión de moral y política acarrea serios problemas, como el de la persecución religiosa, la completa escisión de ambas no dejará de tenerlos: si no cabe fijar unos límites morales a la acción del soberano porque la moral queda restringida al interior de los sujetos, ¿vale todo para el mantenimiento del Estado? Parece lógico responder a esta pregunta con un “no”. Una política separada de la moral deriva claramente en el absolutismo. Si el bien del todo es lo importante, el soberano no dudaría de pasar por encima de los derechos de los ciudadanos, y utilizando medios de dudosa moralidad, con tal de cumplir la función que le ha sido encomendada. No por casualidad la gran mayoría de los países eran monarquías absolutistas y el modelo

de gobierno teorizado por Hobbes en la obra citada era también un gobierno absoluto. En aquel entonces la aporía entre unión o escisión de política y moral era insoluble. La unión implicaba la no aceptación del pluralismo porque suponía aceptar un único contenido determinado. Pero aceptar el pluralismo suponía romper con la moral y abocarse a un poder absoluto que tendría carta blanca para llevar a cabo su labor, si es menester pisoteando los derechos de los ciudadanos.

Ante esta declarada aporía entre un monismo que da la espalda a la realidad y un absolutismo que aborrece de toda limitación moral al condenar a ésta al foro interno, ¿no cabe una vía intermedia que mantenga el pluralismo a la vez que ponga unos límites morales a la acción del poder político?

En la actualidad se ha mantenido la imposibilidad de fijar límites morales a la política, más allá de los legislativos. Esta hipótesis epígona de la teoría hobbesiana, ha sido mantenida por Weber con su conocido “politeísmo axiológico”: En la modernidad triunfa la racionalidad instrumental, que progresivamente va atrofiando los demás ámbitos de la vida social, también el político. De este modo, la política pasará a regirse por la racionalidad de medios-fines, de la eficiencia, independientemente de lo que pueda considerarse bueno o malo.<sup>11</sup> Y es que la moral sigue reducida en la subjetividad de los sujetos, y carece por tanto de racionalización. Los valores últimos de las personas son inconmensurables, por lo que ninguno sirve para la legitimación política. Según esta perspectiva no existiría tanto un pluralismo sino un politeísmo moral.<sup>12</sup>

Pero esta teoría no resulta convincente, ya que olvida algo fundamental. En la modernidad el pluralismo se afianzó como un hecho innegable. Los sujetos de distintas comunidades religiosas estaban condenados a vivir en común, y por ello a entenderse. Debían compartir una misma forma de gobierno y es evidente que ese gobierno no podía someterse a una tradición determinada, sino que debía reconocer el pluralismo. Pero también es cierto que el poder político necesita una legitimación que va más allá de la mera eficiencia técnica. El poder político no podía pasar por encima de ciertos límites morales que se consideraban por todos como irrebables. Esta idea fue afianzándose en los países pluralistas y pretendía un modo de legitimar moralmente el poder político. O lo que es lo mismo, fue un intento de recomponer la relación entre moral y política.

Ahora bien, el intento de recomponer la unión de moral y política no podía pasar por medio de una religión concreta. El proyecto debía ser menos ambicioso, pero no por ello menos importante. Se trata más bien de crear una ética de mínimos morales compartida por todos los ciudadanos, más allá de los máximos que los separan, que permita juzgar la legitimidad o no de las distintas políticas. Esta es la conocida como ética cívica.

La ética cívica consiste en el conjunto de valores y normas que los miembros de una sociedad democrática comparten, más allá de cuáles sean sus cosmovisiones religiosas, filosóficas o morales. Este mínimo les lleva a comprender que la convivencia de concepciones diversas es fecunda, y que cada cuál puede tener su concepción de vida buena mientras que no interrumpa el proyecto de vida de los demás.

Pero, ¿qué es exactamente y hasta dónde llega una ética de mínimos? En primer lugar, la ética de mínimos presupone que existen ciudadanos que no comparten una misma concepción del bien, por lo que no insistirá en pedir una misma concepción

---

<sup>11</sup> Bobbio, N. (1997) pp. 141-2.

<sup>12</sup> Cortina, A. (1996) pp. 150-2.

para todos. Es decir, la ética mínima no pretende un proyecto de felicidad concreto. Los proyectos de vida buena pertenecen a las éticas de máximos, aquello justamente en lo que discrepan los ciudadanos de una sociedad pluralista, sin que ninguno pueda imponer la suya a los demás, algo que se aprendió a raíz de las guerras de religión.

Ahora bien, frente al politeísmo social weberiano, la sociedad pluralista no implica que sus individuos no compartan nada. Comparten unos mínimos morales innegociables, un conjunto de valores y normas a los que una sociedad no puede renunciar sin hacer dejación de su humanidad. A estos mínimos, por tanto, debería ajustarse indefectiblemente la acción política para no perder la legitimidad que requiere. Este es otro tema clave: la ética de mínimos irá presentando al poder político una serie de exigencias irrenunciables, que pasarán por una progresiva democratización del poder, hasta los sistemas parlamentarios contemporáneos.<sup>13</sup>

En segundo lugar, ¿cuáles serían esos mínimos? Los contenidos de esa ética de mínimos serían sustancialmente los siguientes: Primero, la concepción de las personas como ciudadanos. En las sociedades democráticas las personas no son súbditas, como ocurría en el absolutismo. Ahora son seres plenamente autónomos capaces de decidir por sí mismos el modo como quieren desarrollar su vida y con capacidad de participar en la política, aunque sea de una forma indirecta. Encontramos también fundamentalmente el valor de la libertad (de conciencia, asociación, ideológica...) como pieza clave de la realización de los sujetos. En tercer lugar encontramos la igualdad, aunque es de tipo formal: igualdad de derechos y oportunidades. Pero sobre todo es propio de la ética cívica el valor de la tolerancia. Pero no se trata de una tolerancia pasiva, consistente en el mero no inmiscuirse en el proyecto de vida de los demás. Es en cambio una tolerancia activa. Ésta consiste en la disposición a respetar los proyectos ajenos.

Finalmente, una vez expuesto el contenido de la ética cívica, ¿qué papel jugaría ésta en la sociedad? A partir de esos mínimos éticos es sobre los que podemos criticar la inmoralidad del comportamiento de otras personas o instituciones que violan tales mínimos. Si no compartiéramos tales mínimos, la crítica sería ineficaz. Puede que no compartamos unas mismas convicciones morales, pero sí unos mínimos morales exigibles a todos para una adecuada convivencia democrática. Además, alguien podría pensar que con las leyes es suficiente para encontrar un orden mínimo de convivencia. Pero entonces careceríamos de una capacidad de juzgar la justicia o injusticia de tal orden jurídico.

Por todo ello ese mínimo moral parece la única solución viable para lograr la unión entre moral y política dentro de una sociedad pluralista.

Otra cuestión sería qué hacer con las concepciones del bien que se niegan a someterse a esos mínimos morales. Qué hacer por ejemplo con las religiones que no comparten la idea de la igualdad de sexos o que no aceptan la tolerancia religiosa. Esta es sin duda una interesante cuestión que nos abre a un gran abanico de problemas relacionados con la política del multiculturalismo o el límite de la tolerancia liberal. Estos son temas que desbordan, con mucho, el límite de nuestra investigación. Respecto a ellos diremos lo siguiente. La ética cívica presenta unos mínimos concretos, pero no son unos mínimos cualquiera. Como hemos dicho, tienen un origen claro, la idea de la

---

<sup>13</sup> No obstante esas exigencias no han concluido, como muestran las nuevas propuestas de una democracia más participativa, como corrección del sistema representativo, que ha degenerado en la anomia de los ciudadanos que ya denunciara Tocqueville.

tolerancia de los países protestantes tras la paz de Westfalia. Y un contenido, el de la tradición liberal, como es posible deducir de los elementos señalados. Todo proyecto de vida buena que pretenda desarrollarse entre nosotros debe compartir inexcusablemente esos valores. De lo contrario, estará incapacitado para vivir en esa sociedad.

Los mínimos de la ética cívica no son fruto de una negociación sin más entre unas tradiciones cualquiera (“lo que todos podrían negociar”), sino del acuerdo llegado tras las guerras de religión del Barroco entre Iglesias cristianas. Son por ello valores de herencia netamente cristiana, evangélica, mejor dicho: la dignidad de la persona, la igualdad, la libertad, la tolerancia... que luego hará suyos la Ilustración y el liberalismo. Por eso, si llega a nosotros una tradición nueva no se rehacen de nuevo los mínimos, sino que debe adaptarse a los ya existentes.

En este sentido hemos de concluir que no se les puede dar igual valor a las distintas tradiciones, porque no lo tienen. Una tradición que no respete los mínimos morales no sólo no puede tener el mismo valor que una que sí lo haga, sino que, repetimos, no estará legitimada a vivir en una sociedad democrática liberal.

Y es que en realidad, el conjunto de los valores propugnados por las distintas culturas es muy amplio para caber en un solo mundo social. No hay un único conjunto de instituciones que pueda dar cabida a todos ellos. Tampoco la democracia liberal, pues como el mismo Rawls se vio obligado a reconocer, el liberalismo bebe de las fuentes de una tradición concreta y afirma la superioridad de determinadas concepciones, las que incluyen un conjunto de virtudes morales como la igualdad o la tolerancia, con las que se perfila el ideal de buen ciudadano en un Estado democrático.<sup>14</sup> Tales doctrinas son “estimuladas” por el liberalismo y consideradas como dignas de observancia ciudadana. No puede, por ello, incluir en sus instituciones a cualquier doctrina, sino sólo a las acordes con los mínimos de justicia propios de la sociedad.<sup>15</sup> Por eso hablar de mínimos morales no debe conducirnos a pensar en aquello que cualquiera que viniera a nuestra sociedad compartiría, sino aquello que todo el que quiera entrar debe compartir.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, José Luís L. (1968): *Ética y política*. Madrid: Guadarrama.
- ARISTÓTELES (1998): *Ética a Nicómaco*. Trad. Julio Pallí Bonet. 1ª ed. 4ª reimp. Madrid: Gredos.
- (2000) *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- BOBBIO, Norberto. (1997): “Razón de Estado y democracia” en *Elogio de la templanza y otros escritos morales*. Madrid: Temas de Hoy.
- CORTINA, Adela. (1991): *La moral del camaleón*. Madrid: Espasa.
- et al. (1994): *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.
- (1996): *Ética mínima*. 5ª ed. Madrid: Tecnos.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (1997): *Entre la razón de Estado y el Estado de derecho*. Madrid: Dykinson.
- HEGEL, G. W. F. (2000): *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. 1ª ed. 6ª reimp. México et al.: FCE.
- MAQUIAVELO, Nicolás (2003): *Discurso sobre la primera Década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- PEÑA ECHEVARRÍA, F. J. y CASTILLO VEGAS, J. L. (1998): *La razón de Estado en España: siglos XVI-XVII (Antología de textos)*. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, Jhon (1996): *Liberalismo político*. Trad. Antoni Doménech. Barcelona: Crítica.

<sup>14</sup> Rawls, J. (1996) p. 228, cfr. p. 244.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 227.

