



MORAL PRIVADA Y MORAL PÚBLICA

Entre el príncipe maquiavélico que «debe parecer bueno aunque no hace falta que lo sea» y la mujer del César a la que «no le basta ser honesta sino que además debe parecerlo» hay posturas encontradas tanto ayer como hoy. El autor aborda el argumento del engarce entre la moral privada y la moral pública; pero no lo ciñe al papel de los gobernantes, sino que lo extiende a toda la sociedad. Para ello analiza las posturas liberal, conservadora y socialista ante el tema, para aterrizar en la situación de la moralidad española entre el cambio social y la desmoralización, entre el casticismo y la europeización.

Augusto Hortal, S.J.

Estado de la cuestión

HABLAR de moral está casi tan de moda entre nosotros como no practicarla. De moral se suele hablar (y escribir) fundamentalmente para hablar mal de otros. Maquiavelo decía que el príncipe debe parecer bueno, aunque no haga falta que lo sea. Por eso sigue siendo eficaz, política y socialmente, la retórica descalificadora. Con ella se logra simultáneamente deteriorar la imagen del adversario y ganarse fama de persona a quien le importa la dimensión moral de los asuntos.

La descalificación mutua es uno de los vicios privados y públicos de la sociedad española. Aquí vamos a intentar no dedicarnos a repartir descalificaciones. Nos proponemos reflexionar sobre la relación entre la moral privada y la pública, por ver si dicha reflexión puede contribuir a potenciar la dimensión moral de la convivencia. Por eso cuando hablemos de los temas morales procuraremos hacerlo sintiéndonos afectados por ellos y no meramente como algo que otros deben hacer y no hacen.

No vamos a hablar de la moral privada y moral pública extensamente y por separado. Sería un tema excesivamente amplio. El núcleo del que trataremos lo constituye la relación entre moral privada y moral pública, prestando especial atención a lo que contribuye, deja de contribuir o puede llegar a contribuir la moral privada al mejor desarrollo y consolidación de una moral pública entre nosotros.

La cuestión está en el ambiente antes y después de que nuestros obispos publicasen un documento sobre el tema (1). No es casualidad que lo esté. Ahí está el interés morboso de muchos medios de comunicación social por la vida privada de las personas públicas, políticos, financieros, artistas, etc. Es mucho también lo que se escribió y habló sobre las turbias maniobras que hicieron oscilar las opciones políticas de algunos parlamentarios o concejales, contribuyendo a cambiar las mayorías en los Ayuntamientos o en los Parlamentos. Parece que tras esas maniobras hay una amalgama de intereses privados y públicos nada recomendable. Despachos públicos y relaciones familiares son usados para sacar adelante ante instancias públicas intereses privados, sin que se saquen consecuencias políticas donde se sacaron enriquecimientos privados.

UN poco más atrás en el tiempo hemos asistido a la expropiación de bienes privados por supuestas razones de interés público, que a continuación han sido reprivatizados con grandes pérdidas públicas y ganancias privadas. Un presidente del Tribunal de Cuentas de Andalucía tuvo que dimitir a los pocos días de ser nombrado, porque salió a la luz que en años anteriores no había saldado sus cuentas con la Hacienda Pública. La lista se puede ampliar indefinidamente:

- Una Justicia que más que ciega es tuerta y además coja.
- Una Administración ineficiente, experta en dilaciones y trabas burocráticas, que concibe el Estado como patrimonio propio y que, en palabras del Defensor del Pueblo, trata a los ciudadanos como súbditos.
- Un Parlamento que no parlamenta ni controla al Ejecutivo, y que parece la perfecta representación de lo que está ocurriendo con la soberanía popular entre nosotros.
- Una ley electoral y una financiación de los partidos políticos que sirven más para defenderse de la base electoral que para hacerle caso.
- Una escuela que apenas enseña, unos funcionarios que apenas funcionan, una política que apenas protege y que en ocasiones tampoco parece tomarse muy en serio el Estado de derecho. En fin: unos ciudadanos faltos de civismo, todo hay que decirlo. Y un largo etcétera de tráfico de influencias, de dedocracia en los nombramientos de funcionarios públicos y en la concesión de contratos, explosión de un lujo exhibicionista, etcétera.

Bastan estos trazos rápidos para esbozar el panorama desmoralizador con que contamos. Sería deprimente y poco útil detenerse en ello; caeríamos inevitablemente en la retórica de la maledicencia de la que intentamos huir. Es preferible centrarse en algunas cuestiones básicas como las siguientes: ¿Es completamente indiferente lo que haga en su vida privada

(1) *La verdad os hará libres*. Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad (20-XI-1990).

un político, un funcionario, un ciudadano, etc., a la hora de formarse un juicio sobre la moral pública de ese ciudadano, de ese funcionario, de ese político? ¿Hasta qué punto es posible y obligatorio prescindir de la moral privada cuando tratamos de la moral pública? ¿Es sano o al menos admisible ese interés de los medios de comunicación y de su audiencia por la vida privada de los personajes públicos? ¿Es posible regenerar la moral pública sin una cierta regeneración de la moral privada?

Escribía Tocqueville en el siglo pasado que en Europa «los desórdenes de la sociedad se originan en el hogar doméstico y no lejos del lecho conyugal», mientras que él había observado que «los americanos llevan casi siempre los hábitos de la vida pública a la privada» (2). Después de haber transcurrido siglo y medio tal vez habría que decir que los centro-europeos y los escandinavos tienden a pasar de la moral pública a la privada; mientras que los españoles y tal vez los mediterráneos en general tendemos a proyectar sobre la vida pública los vicios y virtudes de nuestra existencia privada y familiar: «Así como el europeo trata de escapar a sus sinsabores domésticos perturbando la sociedad, el americano adquiere en su hogar el amor al orden, que hace extensivo luego a los asuntos del estado» (3).

Lo privado y lo público

EN nuestras sociedades solemos establecer una clara diferencia entre la esfera privada y la pública. Clara es la diferencia mientras no se indaga más. Cuando se mira el asunto detenidamente las cosas no están tan claras.

De momento nos vamos a atener a esta clara distinción (ya que se da por supuesta tanto en el título de este artículo como en el tema que intenta abordar), sin ignorar los problemas que encierra y el carácter fundamentalmente ideológico de la distinción.

Público es todo aquello que es accesible a todos: un estadio, un cine, un bar, etc., y también lo que afecta a todos: gestión de los intereses colectivos: la política. Estar enfermo es algo que a primera vista afecta sólo al que padece la enfermedad y a sus allegados. Pero un enfermo de SIDA o de cualquier otra enfermedad contagiosa pasa automáticamente a ser cuestión de salud pública por cuanto es potencial transmisor de esa enfermedad.

Privado, en cambio, es todo aquello que tiene un acceso restringido; sólo aquellos que están en su propio terreno y aquellos otros a quienes se

(2) A. de Tocqueville: *La democracia en América*. Alianza, Madrid, 1980, tomo I, págs. 275 y 288.

(3) *Ibidem.*, I, 276.

permite su acceso pueden entrar en ese terreno. Los demás quedan «privados» de dicho acceso. Propiedad privada es aquella que tenemos sobre las cosas que nos pertenecen sólo a nosotros y de cuyo uso, conocimiento o acceso podemos excluir con todo derecho a los demás. Privada es la propia casa, por contraposición a los espacios públicos; privada es sobre todo lo que llamamos la propia intimidad.

Yendo al tema de la moral, existe una cierta tendencia en nuestra sociedad a considerar que la moral tiene su ámbito fundamentalmente en la esfera privada, mientras que en la esfera pública prevalecen los automatismos de una cierta mecánica social. Nos sentimos responsables sobre cómo tratamos a nuestros familiares y amigos; pero en cuanto nos alejamos de la esfera de las relaciones interpersonales, nos consideramos piezas de un engranaje, perfectamente reemplazables (con lo que las «cosas» se terminarán haciendo aunque nosotros nos neguemos a hacerlas) y poco o nada responsables. El documento episcopal citado más arriba constata «una desvinculación entre la «función» social y la convicción personal en no pocos protagonistas de la vida pública» (4). Aquí radica una de las fuentes de desmoralización.

A pesar de esa tendencia a la privatización de la moral, la mentalidad espontánea con que nos planteamos el tema de la distinción y relación entre moral privada y moral pública es que la persona honrada en su vida privada no puede desentenderse de lo que hace y ocurre en la esfera pública. Al fin y al cabo eso también le afecta a ella y a sus semejantes. La persona que es o intenta ser honrada en la vida pública tampoco puede ser indiferente y desentenderse del todo de la vida privada. La relación, sin embargo, no es de absoluta identidad, al menos no lo es para todas las posturas. Podríamos hacer una tipología ideal de las posturas posibles en la forma de entender la relación entre moral privada y moral pública.

Estaría en primer lugar la que podríamos etiquetar como *postura liberal*, entendiéndola más que como liberalismo político o económico como liberalismo moral. Para este liberalismo lo importante para la colectividad es la moral pública; la moral privada es cuestión de cada uno. Mandeville en su famosa fábula de las abejas propone, en forma provocadora para la sociedad bienpensante de su tiempo, la idea de que para llevar a cabo el bienestar público se requiere que existan vicios privados. Una sociedad en la que no existiesen tales vicios, sería una sociedad bastante miserable, en la que no valdría la pena vivir (5). Ya en nuestro siglo Max Weber consideraba también que no se puede ejercer una moral de res-

(4) *La verdad os hará libres*, núm. 12.

(5) B. de Mandeville (1670-1733): *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*. FCE, México, 1982.

ponsabilidad, que es la del político, sin estar dispuestos a traicionar en alguna ocasión las propias convicciones. Sartre adoptaba una postura parecida en su obra *Las manos sucias*: para hacer política hay que poner en suspenso los purismos morales de la moral individual. También autores recientes como St. Hampshire (6) considera que la moral pública contradice en algunos puntos la moral privada; el individuo que entra en la esfera pública tiene que estar dispuesto a utilizar el engaño, la manipulación y la violencia. Otros autores tratan el tema bajo el epígrafe genérico de los conflictos trágicos entre las distintas esferas de moralidad. Para esta postura la moral pública y la moral privada no coinciden necesariamente en todos los casos; pueden entrar en contradicción. Quien no esté dispuesto a asumir esa contradicción que se quede en su casa y no asuma responsabilidades públicas.

EN segundo lugar está la *postura* que podríamos llamar (en sentido meramente descriptivo, no valorativo ni específicamente político) *conservadora*. Para esta postura la moral privada prevalece y debe prevalecer sobre la moral pública. La moral pública es la resultante de aplicar la moral verdadera (que es la privada) al ámbito público. Esa moralidad es la que se ha adquirido en la socialización primaria, en la familia, en las relaciones cara a cara. La moral pública no es sino una prolongación de esa moral privada. Dime qué moral privada tienes y te diré qué moral pública tendrás. Se subraya ante todo en este enfoque la moral es un producto humano. Por eso, cuanto más cercana sea la moral a la globalidad de la persona humana, más moral, más auténtica será.

En tercer lugar está la *postura* que podríamos llamar *socialista*. Tampoco nos referimos con esa designación al socialismo económico o al socialismo político, sino a aquella visión de la moral que subraya la dimensión social como prioritaria sobre la dimensión individual. Para esta postura la moral pública es la predominante y la moral privada sería, exagerando algo, un subproducto de la moral pública. Dime en qué sociedad vives y has sido socializado y te diré qué moral tienes. Se subraya aquí que el hombre no es únicamente el productor de la sociedad, sino que él mismo es producto social, y con él la moral es también un producto social.

Por mi parte abogaré por una manera de entender la relación entre moralidad privada y moralidad pública como relación circular de influjo mutuo, dialéctico. La moral pública influye en la moralidad privada. Y a su vez la moralidad privada influye en la moral pública. Toda acción moral tiene un núcleo de privacidad en la que la intención subjetiva es determinante. Toda acción es, a la vez, un suceso en el mundo, objetivo,

(6) M. WEBER: «La política como vocación», en *El político. El científico*. Alianza, Madrid, 1967. St. HAMPSHIRE (ed.), *Moral pública y privada*. FCE, México, 1983, págs. 66 s.

observable por otros, accesible para ellos y que les puede afectar. Sin embargo, creo que para llevar a cabo un proceso de remoralización como el que necesitamos, puede ser importante dar prioridad a la moralización de la moralidad privada. La esfera pública es una esfera más institucionalizada; en ella sólo se institucionaliza lo que responde a intereses colectivos; no todo. Y como la lógica de la política puede responder más al parecer moral que a serlo, será difícil distinguir entre lo uno y lo otro cuando se trata de buenos actores.

Dentro de la forma dialéctica de entender la relación entre moralidad privada y moralidad pública, es importante atender al modo como somos socializados, por ejemplo, en la familia, y cuáles son las virtudes cívicas que aprendemos o dejamos de aprender en la familia, en la escuela, en el trabajo, en las relaciones interpersonales, con los amigos, etc., en orden a cómo articulamos después nuestra convivencia pública. Pero también es importante tomar en consideración en qué medida la actuación pública está incidiendo en la configuración, en facilitar o imposibilitar la moralización privada; en qué medida nos hace aptos para ser ciudadanos responsables, solidarios, justos, libres, participativos. No todos los males vienen a la moralidad pública de la inmoralidad privada. La razón de Estado puede llegar a encubrir el crimen, cuando el crimen se comete en nombre y a favor del Estado. De esto hay indicios esclofrientes en nuestro presente. No basta pues con decir: seamos usted y yo buenos y con eso mejorará la moral pública.

La (in)moralidad pública española entre el cambio social y la desmoralización

AL tratar de esbozar lo que está ocurriendo con la (in)moralidad pública española se presenta una primera perplejidad difícil de solventar. Uno no sabe a qué atenerse.

Cabría describir lo que está ocurriendo entre nosotros como llana y simplemente inmoralidad: inmoralidad de los ciudadanos que no cumplen sus deberes de civismo, inmoralidad de muchos funcionarios públicos que no son competentes, eficaces, honestos y no están al servicio de los usuarios de los servicios públicos, inmoralidad de algunos políticos vendidos a la partitocracia y en ocasiones corruptos, etc. Sería cuestión de que no somos buenos, de que no hemos sido educados para ser buenos en esos ámbitos, etc.

Por otra parte podría decirse que no es eso, sino que el cambio social y cultural profundo que está teniendo lugar entre nosotros lleva consigo inherente un cambio moral. En situaciones de cambio cultural y consiguiente cambio moral no tiene mucho sentido rasgarse las vestiduras en

nombre de la moral vigente antes del cambio. Es más acertado hacerse cargo del cambio que está teniendo lugar y ver en qué medida la moral antigua no es ya apta para enjuiciar las nuevas situaciones culturales. ¿Es eso lo que está ocurriendo hoy entre nosotros? No está claro que eso sea todo.

A mi entender se trata fundamentalmente de desmoralización, pero esa desmoralización está en gran parte provocada, fomentada o amparada por el cambio, por un cambio acelerado que no hemos sido todavía capaces de integrar. A eso se añade que además de haber cambios que se parecen mucho a la desmoralización (por ejemplo, el saltarse los llamados «pactos de caballeros» en el mundo de las finanzas españolas), hay también cambios que desmoralizan. Resulta difícil creer que todo lo que ocurre hoy entre nosotros con la moral pública sea debido sólo al cambio de los planteamientos morales que exige todo cambio social y cultural y en concreto el que la sociedad española está experimentando.

En todo caso hay que intentar evitar caer en la descalificación sistemática desde una moralidad que no se cuestiona a sí misma (sea la cristiana, la liberal, la conservadora, la socialista, la anarquista). Al cuestionar la (in)moralidad presente hay que cuestionar en qué medida quienes la cuestionan están siendo marginados y no están entendiendo el proceso que está teniendo lugar.

Cuando un político pierde los papeles y tiene poco que hacer en la vida política, es frecuente ver cómo recurre entonces a la predicación moral. De forma parecida, cuando unas élites sociales o culturales empiezan a ser marginadas por el cambio histórico, normalmente recurren a la descalificación moral. Quienes apuestan únicamente por la descalificación moral a lo mejor muestran con ello que pertenecen a una constelación cultural y social que ha quedado desfasada, anclada en un pasado que nunca va a volver.

Sin embargo, no parece que todo sea interpretable en términos de cambio. En el río revuelto de la política, de la economía, de la cultura, etc., hay muchos pescadores espabilados que saben sacar ventajas.

La moral pública española entre el casticismo y la europeización

HAY además otro dilema que se plantea a la hora de abordar estos temas. Es el famoso dilema que se planteaba ya la Generación del 98 entre el casticismo y la europeización o el europeísmo, que sería el término más actual.

Para el casticismo lo que ocurre entre nosotros es siempre algo peculiar, nunca visto; algo que no tiene paralelos estrictos más allá de nues-

tras fronteras y que sólo puede entenderse recurriendo a los demonios familiares, a nuestras tradiciones con sus exuberancias, extremismos y carencias endémicas.

Otros, los anticasticistas, que son hoy la mayoría de los que interpretan la situación española, tienden a ver lo que aquí ocurre como un caso más de la crisis generalizada de las sociedades occidentales. Al fin y al cabo son a las que pertenecemos, aunque sólo sea de manera periférica y algo mimética.

ESPERO que no haya demasiada dificultad en admitir que la moralidad e inmoralidad pública española es a la vez producto endógeno e importado. No es pues aconsejable embarcarse unilateralmente en ninguna de las dos interpretaciones si se entiende como excluyente de la otra.

Esa proliferación de europeísmo paleta entre nuestras élites culturales, responde en realidad a una americanización superficial de nuestros usos, costumbres y productos. Asumimos los modos y usos, especialmente los usos consumistas, no tanto los usos generadores de riqueza productiva, democracia y civismo. Imitamos las formas de recabar derechos y exigimos el acceso a formas de consumo. Como el hombre masa de Ortega el español medio actual piensa que no tiene deberes, sólo tiene derechos.

Tal vez uno de los factores de desmoralización es que estemos intentado crear una fórmula de convivencia española de espaldas a todo lo que son los mecanismos más ancestrales con los que contamos en nuestra propia tradición. Sin entonar himnos al casticismo español, hay que hacerse eco aquí de la acusación de Unamuno a los «grajos y cuervos» que asustaron a don Quijote cuando intentaba empozarse en la cueva de Montesinos. Supongo que don Miguel se refería a los curas, pero yo me permito hacer extensivo lo dicho por él a «los nuevos clérigos», «los nuevos mediadores de sentido» (Schelsky, cfr. infra) de la sociedad secularizada y pluralista en la que vamos adentrándonos. Dice Unamuno que esos grajos y cuervos hacen creer al pueblo que cree lo que no cree; y que jamás se han empozado en las entrañas de la cueva para entroncar con las vivas y profundas tradiciones de nuestro pueblo y encontrar allí la motivación y la inspiración para superar las insuficiencias de nuestra convivencia.

Por otra parte, no vamos a inventarnos ahora el Estado de Derecho, las reglas escritas y las no escritas del Parlamentarismo, no nos vamos a inventar cómo tiene que institucionalizarse una Justicia libre y las formas de garantizar el respeto a los derechos humanos... Son cosas que están inventadas y bien inventadas.

En otro lugar he comentado un libro americano sobre la cultura ame-

ricana: *Habits of the Heart* (7). Ese libro me ha hecho pensar sobre los influjos que de allí nos vienen y también sobre una manera de abordar los propios problemas culturales.

SEGUN los autores de este libro, la cultura y la identidad norteamericana son el resultado de combinar cuatro tradiciones vivas y operantes en la historia de los Estados Unidos: la tradición religiosa bíblica, la tradición republicana, la tradición del individualismo del hacer y la del individualismo del disfrutar. La tesis fundamental de *Habits of the Heart* es que el equilibrio fecundo de esas cuatro tradiciones se está perdiendo con el predominio de las dos últimas que son tradiciones individualistas. Generar riqueza en el ámbito laboral y económico, para consumir más y mejor, y luego organizar el ocio como mejor le plazca a cada uno. La cultura empresarial queda representada por el «manager» y la cultura del ocio y de las satisfacciones y frustraciones queda a cargo del «terapeuta». Estos dos «caracteres» o personajes están vigentes en las zonas de influencia de la cultura americana, también entre nosotros.

El manager o ejecutivo es un experto en medios y procedimientos organizativos, un experto en la toma de decisiones y en su ejecución. El manager actúa sobre la base de unos fines previamente dados; encarna esa cultura que sabe organizar los medios, sabe cómo conseguir lo que hay que conseguir, pero que apenas está en condiciones de reflexionar sobre si determinadas metas merecen ser buscadas o no. El manager en cuanto tal manager no tiene convicciones y las que tiene las tiene a título personal; por eso suele guardárselas. Las convicciones morales son algo obsceno en la cultura de la gerencia empresarial.

Si la cultura empresarial queda representada por el «manager», la cultura del ocio y del disfrutar de la vida queda a cargo del «terapeuta» que es algo así como el manager de los ajustes y desajustes emocionales. Tanto el terapeuta como el manager dan por supuesta la sociedad tal como es, tal como funciona. La meta del vivir humano es alcanzar una cierta combinación entre trabajo y estilo de vida que sea económicamente viable y psíquicamente tolerable, es decir, que funcione. Más allá de eso no hay otros fines para esa concepción de la vida que promueven la mentalidad de lo gerencial y la mentalidad terapéutica.

Para establecer un tercer apoyo en la constatación de caracteres que escenifican lo que ocurre en nuestra cultura, quisiera recurrir a otro libro. Saliéndonos ya del libro *Habits of the Heart* recurriríamos al libro de Helmut Schelsky, *Die Arbeit tun die Anderen* (= El trabajo lo hacen los otros) (8).

(7) R. BELLAH, y otros: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Harper and Row Publ., New York, 1986 (first: 1985; trad.: Alianza, Madrid, 1990).

(8) H. SCHELSKY: *Die Arbeit tun die Anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. DTV. München, 1977, (1.a ed.: 1975).

Se habla allí de los «mediadores de sentido», los «ideólogos», todos aquellos que en la moderna sociedad de masas viven al margen de los procesos estrictamente productivos y se ocupan más bien de crear y sobre todo de transmitir el aparato teórico y simbólico sin el cual esta sociedad ni se aglutina ni funciona.

Son pues personas dedicadas a las tareas de producir legitimaciones y deslegitimaciones que mantengan la accesibilidad y plausibilidad del mundo social. Se mueven fundamentalmente en esos amplios submundos que tiene nuestra sociedad como son los de la educación o los de la comunicación: pedagogos, sociólogos, filósofos, periodistas y demás «clérigos» de la religión civil o la salvación social. Nuestra sociedad y lo que en ella ocurre no se acaba de entender sin esos «nuevos clérigos». Por eso se los menciona aquí, aunque no guste la denominación de Schelsky; y consciente de que quien esto escribe es miembro tanto del viejo como del «nuevo clero».

ESTOS trazos genéricos los compartimos con todos los países en que se ha tenido lugar lo que podría llamarse la revolución de las clases medias. Esta revolución ha venido inducida muy decisivamente por el protagonismo americano. A estos ragos hay que añadir algunas pinceladas sacadas de la propia historia y de las propias tradiciones.

Los actuales hábitos del corazón español no se definen exclusiva ni primordialmente desde lo español. El capitalismo industrial y financiero, aunque sea periférico, la desaparición de la sociedad rural, la fragmentación del mundo de creencias unitarias, etc., han hecho mella en nosotros de forma irreversible.

Sin embargo, nuestra historia reciente y la menos reciente sigue pesando y configura nuestra convivencia para bien y para mal. Por eso hay que preguntarse también por los hábitos del corazón español y por los caracteres que en otro tiempo han dado, siguen dando o quizás puedan volver a dar formato a nuestra convivencia; ellos encarnan algo de la propia tradición cultural. Costa en su tiempo quería echar siete llaves al sepulcro del Cid y que nos dedicáramos a la despensa y la escuela. Unamuno en cambio invitaba a buscar el sepulcro de don Quijote. Ortega abogaba por un talante menos quijotesco y más cervantino. Entretanto la despensa está llena y la escuela vacía. Quizás no sea posible llenarla sin volver la vista hacia nuestras tradiciones valorativas invitando a reflexionar críticamente sobre las figuras y personajes que anidan en nuestros entresijos morales, para bien y para mal.

Hay que aludir en primer lugar, aunque sólo sea para echarlo de menos, al hidalgo, en segundo lugar estaría el pícaro. La picaresca es hoy una de las características de nuestra sociedad que merecen más atención. En tercer lugar habría que examinar lo que significa la figura del cacique

y las transformaciones de su forma de presentarse en nuestra sociedad actual en la que los individuos necesitan vínculos feudales para protegerse y medrar. El cacique lo es por su posición social, económica o política preponderante en un ámbito local o corporativo. Esa posición le permite facilitar cosas a sus protegidos y recomendados que de otra manera no serían alcanzables para ellos. La recomendación y el enchufe serían los hábitos del corazón de este régimen de enfeudamientos ideológicos o corporativos. Fuera de esas «iglesias» no hay éxito salvífico más que en la lotería.

Conflicto y consenso en la articulación de una moral pública

EL momento moral español podría definirse como un momento de pugna ideológica entre distintas corrientes y tradiciones no suficientemente articuladas ni separadas, que intentan hacer prevalecer su proyecto ético y su interpretación pública de la realidad. La última guerra civil parece que nos ha hecho escarmentar. Hemos llevado nuestras diferencias ideológicas al terreno de las luchas culturales. Eso ya es de por sí bastante positivo. De todos modos sigue habiendo entre nosotros algo así como una «guerra civil» cultural e ideológica.

¿Por qué se pelea en esa «guerra»? Por «la interpretación pública de la realidad». La formulación original es de Heidegger; de él la toma prestada Karl Mannheim para aplicar al ámbito cultural lo que normalmente entendemos por lucha competitiva en el ámbito económico. La situación social, política y cultural de la República de Weimar se caracterizó por graves problemas de pugna ideológica entre facciones irreconciliables entre sí.

Si el fascismo pudo llegar a imponerse fue debido a la incapacidad de las distintas posiciones democráticas para llegar a un pacto. En este contexto pensaba Mannheim que la vida cultural reproduce aproximadamente las luchas competitivas de distintas empresas por las cuotas de mercado. Proponía un modelo interpretativo que puede servirnos para esclarecer nuestra situación actual.

El ponía dos posturas extremas y dos intermedias. Las posturas extremas serían tipos ideales; las intermedias serían los polos entre los que oscilan las posturas culturales que existen en una sociedad y luchan entre sí por imponer su interpretación pública de la realidad.

La primera postura extrema sería la de una sociedad monolítica en todo lo ideológico, en nuestro caso en el plano moral: una moral uniforme, impuesta en régimen de monopolio. Normalmente esa hipotética sociedad para llevar a cabo ese proyecto moral en todos los ámbitos y en

toda su complejidad necesita contar con una capa de expertos que interpretan autorizadamente en cada caso cómo ha de aplicarse la moral única en los distintos detalles. Tendría que existir también un aparato coactivo. En una sociedad así habría plena coherencia entre la moral privada y la moral pública; o al menos la moral privada no tendría posibilidades reales de articularse y poner matices a la moral pública. En este extremo estaría la unidad moral de una sociedad, pero una moral impuesta por quienes ostentan el monopolio interpretativo de los temas morales.

En el extremo contrario estaría una sociedad en la que hubiese únicamente acuerdo libre y espontáneo entre individuos y grupos. Ese acuerdo sería formulable y reformulable cada vez que cualquier miembro de la sociedad quisiese ponerlo en cuestión en alguno de sus puntos o en todos.

Mannheim pensaba que se aproximan al primer caso aquellas sociedades históricas en las que existía un código ético autorizado, interpretado por un estamento de expertos. El pensaba que la sociedad europea medieval o la China de los mandarines eran ejemplos cercanos al tipo monopolista de cultura. Tal vez cabría añadir en nuestros días sociedades en las que el fundamentalismo islámico ha logrado hacerse con el Estado, ejerce un monopolio de interpretación pública de la realidad y hace prevalecer sus criterios en cuestiones de moral.

LO que más se aproxima al segundo tipo ideal es la moral de los refranes. Los refranes no los ha hecho nadie; están ahí, pasan de boca en boca. Uno los invoca, modifica, adapta según mejor le parece. Y al decirlos los va compartiendo con aquellos que sienten bien formulada su propia experiencia moral. Esa moral descentralizada de los refranes carece de coactividad. Existe, pero en ninguna de las sociedades existentes existe ella sola. El tipo ideal construido por Mannheim sería el de una sociedad en que toda la cultura (y toda la moral) tuviese esa omnipresencia descentralizada y no coactiva de los refranes.

Las dos posturas intermedias son más reales. Ellas describen una doble tendencia; la primera va hacia una mayor concentración en dos o tres posturas que aglutinan las demás. En ellas se articulan fundamentalmente las demandas morales; ellas representan las distintas opciones disponibles de interpretación pública de la realidad. El liberalismo, el socialismo, el neoconservadurismo, el ecologismo o alguna otra posición parecida serían ejemplos de estas posturas, unas actuales, otras más bien del pasado.

La otra postura complementaria surge de ver también la tendencia hacia una dispersión y fragmentación de posturas. Lejos de ir hacia el monopolio van hacia la proliferación y diversificación de puntos de vista y matices, y por tanto hacia una atomización o pulverización del consenso moral en una sociedad.

La situación española combina, según me parece, estos dos modelos. Lo paradójico es que participa por igual de los dos. Eso es tal vez más explicable en un momento en que las posiciones ideológicas (liberalismo, socialismo, etc.) están en crisis y no hay posibilidad de identificarse claramente con ellas; y si uno se identifica, tampoco acaba de saber con qué se identifica y si eso coincide con aquello con lo que otros grupos se identifican cuando enarbolan la misma bandera ideológica.

Atravesamos pues por un proceso de concentración ideológica. Desde algunas de las posturas se formula cierta pretensión de monopolio ético; se descalifican las posturas de la competencia como insostenibles, etc. Existe una tendencia a entender dicotómicamente que todo el que no está conmigo está contra mí; y a lo más se renocoe legitimidad a alguna otra de las posiciones con las que se está en competencia.

Simultáneamente existe entre nosotros una gran dispersión de opciones morales. Cualquier individuo se constituye en Parlamento, cuando no en Monarca absoluto. Aquí cada uno es Luis XIV («El Estado soy yo»), lleva el Parlamento puesto, cambia leyes cuando quiere, etc. Alguien ha definido España como una monarquía absoluta con 40 millones de monarcas; y otros han dicho que la transición española a la democracia ha consistido en que cada español se haya sentido el heredero personal de las prerrogativas del dictador.

En esta situación la moral pública no puede ser el patrimonio de un grupo o de una tradición que se impone a las demás. Tampoco puede ser el mínimo común a todas ellas, un mínimo excesivamente frágil, casual y en cualquier caso insuficiente. La búsqueda del consenso y la canalización del conflicto parecen sin embargo el marco de referencia inevitable en la permanente renegociación de la moral pública en toda sociedad pluralista.

Ética de mínimos frente a tradiciones morales

ENTRE quienes nos dedicamos a la Filosofía Moral hay hoy dos modos de pensar la moral pública. En primer lugar la «ética de mínimos» que hoy trabaja fundamentalmente con los modelos de las éticas neocontractualistas o de las éticas del discurso. En este modelo se trata fundamentalmente de encontrar aquellos mínimos que hacen que cada cual pueda ser sujeto y fin en sí de un diálogo y de una convivencia.

Mis reticencias hacia ese modelo radican más que en lo que él formula expresamente (que me parece correcto, aunque insuficiente), en lo que de hecho este modelo significa en el contexto social actual y en la función básicamente ideológica que desempeña en dicho contexto. La «ética de mínimos» nos remite a un consenso ideal o a una situación

ideal de diálogo que nunca se da, pero que cada cual se siente legitimado para invocar, y tras esta invocación hablar en nombre de todos. Algunas «éticas de mínimos» terminan siendo la «ética de máximos» que consolida, legitima y hace ideológicamente inatacable el consenso de los expertos en consensuar y debatir, los que capitalizan la cultura del discurso crítico (A. Gouldner).

La «ética de mínimos» dedica expresamente su atención primordial a los aspectos formales, prescindiendo de los contenidos. Con ello descuida lo que quizás hoy más necesitamos: la inspiración ética y las motivaciones para actuar bien que proceden de los temas y de las tradiciones morales. Es un planteamiento parasitario que sólo funciona mientras haya tradiciones y motivaciones éticas sustantivas de las que echar mano. Si la «ética de mínimos» llegase a prevalecer durante mucho tiempo se terminarían por secar las fuentes de inspiración y enriquecimiento ético. La pregunta fundamental de la Etica en esta hora no es, a mi entender, cómo podemos ponernos de acuerdo los unos con los otros, sino si realmente alguien tiene algo que decir, tiene una aportación que hacer que merezca la pena. Corremos el peligro de sustituir los acuerdos ideales por acuerdos fácticos; y el consenso fáctico nos termina insensibilizando para el deterioro generalizado de la moral de nuestra sociedad.

MAS correcto y adaptado a nuestro momento cultural me parece el modelo de la reconstrucción de las prácticas y de las tradiciones, en la línea que apunta MacIntyre en su libro *Tras la virtud* (Ed. Crítica, Barcelona, 1987).

No es suficiente averiguar los mínimos en que nos podemos y debemos poner de acuerdo. El respeto a nuestra condición de interlocutores racionales y libres no basta. Estamos en una situación en la que, si somos sinceros, cada uno de los interlocutores empezamos por no acabar de saber qué es lo que propiamente pensamos, queremos decir y si será mejor hablar o callar. El pluralismo vale inicialmente para cuando cada postura tiene sus propias certezas y se trata de articular la coexistencia pacífica entre ellas. Entre nosotros el pluralismo lo llevamos cada uno puesto en los distintos momentos emocionales en que nos movemos, en los contextos en que actuamos y en los grupos de personas con los que nos solidarizamos. Las dificultades para ponernos de acuerdo proceden no tanto de que nos orientemos hacia una igualdad de condiciones para un diálogo. Sino de que casi nadie tiene nada que decir que vaya más allá de las meras preferencias arbitrarias ideológicamente envueltas. La remoralización de la vida pública pienso que sería más fecundamente promovida desde la reconstrucción de las prácticas y tradiciones.

Eso sí, esas tradiciones si quieren ser algo más que arbitrariedades colectivas tienen que someterse a dos cláusulas: la cláusula de tolerancia y la cláusula de solidaridad.

Cada postura, cada tradición, debe articular en sus propias claves y con sus propios planteamientos (con sus propias convicciones y motivaciones) en qué medida su propia postura y tradición es compatible con el respeto y la tolerancia de todas las demás posturas y tradiciones. sin negarles el pan y la sal.

ESO no significa que todas las convicciones valgan lo mismo; ese relativismo o indiferentismo tendría un efecto nivelador y anímico. Sino que ninguna convicción vale si es impuesta por la fuerza. La moralización de los que no comparten la propia postura pasa necesariamente por la libre aceptación, nunca por la imposición o por la manipulación.

La cláusula de tolerancia salvaguarda unos mínimos, sin llegar a constituir una ética de mínimos. Etica no hay sino en la medida en que uno asume responsabilidades de cara a sus semejantes y las desempeña conforme a las propias convicciones libremente asumidas. Pero para que haya ética no basta con que haya libertad. Tiene además que haber solidaridad. La cláusula de solidaridad exige que preguntemos a cada postura y a cada tradición qué aporta y cómo contribuye al bien de los otros, de todos, especialmente de los desfavorecidos.