

Ética civil y religión

JOSÉ MARÍA MARDONES

Instituto de Filosofía, CSIC

La ética civil es el conjunto moral mínimo aceptado por una determinada sociedad donde se salvaguarde el pluralismo de proyectos humanos, la no confesionalidad de la vida social y la posibilidad de una reflexión ética racional. Así entendida, la ética civil señala una instancia normativa social, más allá o por encima de los usos convencionales, de la compulsión institucional o de la normatividad jurídica positiva. Indica el grado de maduración ética de una sociedad, o si se prefiere, el nivel ético alcanzado por una determinada sociedad. Apunta en su dinamismo hacia un ideal ético universal capaz de acoger a todos los hombres de una época determinada; está transida, por consiguiente, de un impulso ético universalista, que vendría dado por una moral pública universal. Dicho de otra manera, la ética civil marca el nivel ético de una sociedad y la sensibilidad moral que impulsa a la humanidad en un momento histórico determinado (M. Vidal, 1992, 43 y ss.; V. Camps, 1991, 457 y ss.).

El desafío de nuestro tiempo

Va creciendo la conciencia de que vivimos en una sociedad del riesgo (U. Beck, 1986; A. Giddens, 1993). No se

trata de los inevitables costes, no queridos ni pretendidos que han acompañado al desarrollo de la modernidad. Es la modernidad misma, sus factores determinantes, los que constituyen una amenaza. La novedad radica aquí: la ciencia, la técnica, la economía, la burocracia, se están convirtiendo en peligros para la sociedad moderna misma. El crecimiento de estos factores de la modernización, lejos de mejorar la situación de la modernidad, la empeora: producen unos riesgos crecientes en la misma medida en que aumentan sus posibilidades de dominio.

Esta situación de riesgo es general, afecta a todos. No se pueden marginalizar los daños y, como acontecía con la sociedad de clases, desviarlos hacia una parte de la sociedad con provecho para la otra. La creciente desertización de la ecoesfera o la destrucción de los mundos culturales de sentido no beneficia a nadie. Todos se producen daño a sí mismos. Como lo expresa el teórico de la sociedad del riesgo, Ulrich Beck (1986, 50), podemos decir que se da un «perjuicio colectivo autoinfligido», ya que los «efectos circulares del riesgo afectan a ejecutores y víctimas». En expresión popular plástica: en la sociedad del riesgo hasta los más ricos tosen por contaminación. Todos somos

iguales ante el agujero de ozono y el cáncer de piel.

En esta situación de incertidumbre teórica y práctica, la propuesta que se abre camino y parece la más aceptable por todos, participantes y afectados, es la «autolimitación, autorrestricción, responsabilidad y medida» (C. Offe, 1992, 327).

Pero apelar a una «autorrestricción inteligente» (J. Habermas), equivale a solicitar, en una sociedad democrática, que la mayoría de la población sea capaz de orientarse hacia la autodisciplina moral autónoma, hacia el autocontrol civilizado. Dicho de otra manera, requiere que las masas se guíen por criterios de responsabilidad. Esta ética generalizada de la responsabilidad (C. Offe, 1992, 342) no se puede producir por medio de ninguna ingeniería social ni por coerción jurídica, ni, menos, por la sabiduría de los expertos. Es una suerte de sentido común civilizado, de sensibilidad moral, de ética civil, que no son independientes de las tradiciones, de las instituciones y de las formas de vida social. La socialización y los contextos asociativos juegan un papel importante en la creación, transmisión y desarrollo de esta sensibilidad moral clave para una ética de la responsabilidad generalizada.

Un problema, como atisbamos ya, donde se dan cita la teoría moral y la sociológica. Como vamos a ver a continuación, no faltan reflexiones donde ambas se integran a la hora de las propuestas para una formación moral para nuestro tiempo. Y aquí aparece también la religión.

Fortalecer la sociedad civil

Hay una suerte de coincidencia o consenso entre los analistas políticos a la hora de apuntar soluciones para la crisis actual: urge fortalecer la sociedad

civil (Habermas, 1992, 443 y ss.; C. Offe, 1992, 339 y ss.; M. Walzer, 1992, 31 y ss.; P. Berger, R.J. Neuhaus, 1977; J. Keane, 1992, 42 y ss.). No se podrán frenar las patologías del desarrollo económico, del poder del Estado, de lo militar o tecnológico, como tampoco de las disfuncionalidades de la educación, la sanidad, el consumo o el tráfico, por no hablar de los problemas de la inmigración, la droga o el sida, sin la participación responsable de los ciudadanos. Estos problemas colectivos exigen para su buen tratamiento una actitud participativa y solidaria de los ciudadanos. Y esto requiere la revitalización de ese «espacio de asociación humana sin coerción, o esa trama de relaciones formada en nombre de la familia, la fe, los intereses y la ideología, que llenan este espacio» denominado sociedad civil (M. Walzer, 1992, 31).

A la hora de las propuestas concretas para una movilización del capital moral público de una sociedad, tanto neoconservadores, como comunitaristas o teóricos críticos, miran hacia las denominadas estructuras intermedias. Parece que por aquí predominantemente se puede asegurar la elevación de la responsabilidad ciudadana: generalizar la capacidad de compromiso de las reglas consideradas como válidas e implicar en ellas a los ciudadanos. Las estructuras intermedias gozan de la capacidad de dotar a los individuos de una relación directa, cara a cara, que satisface los deseos de participación y reconocimiento personal en una sociedad dominada por los sistemas y las lógicas anónimas. Eliminan así el temor y proporcionan la seguridad respecto a los comportamientos de futuro. Dotan, de esta manera, a los individuos de un vínculo temporal y de sentido, que convierte a estas asociaciones o estructuras intermedias en ámbitos

de participación comunicativa y de intercambio de información y de reflexiones sobre las preferencias sociales, los valores, etc. Es decir, se convierten en viveros de reflexión pública no falsada estratégicamente y de vehículos de educación y transmisión de valores y comportamientos.

Pero, tampoco hay que ocultar la ambigüedad que recorre a estas estructuras intermedias: se pueden incurvar sobre sí mismas, sus intereses particulares o localistas, o sobre determinadas tradiciones o interpretaciones restringidas, cercenando así la capacidad de generalización y de avance hacia unos intereses universalizables y una teoría moral universalista.

No se discute que uno de los lugares donde se generan estas estructuras intermedias es el ámbito de la religión. Tradicionalmente se le ha considerado como el portador social del sentido por excelencia. Le corresponde a la religión, por tanto, ser uno de esos posibles espacios de formación de actitudes y valores, de vinculación entre los individuos y de orientación en los comportamientos. Pero, como ya hemos indicado, le rodea la ambigüedad, quizá más que a ningún otro de los generadores y portadores sociales de sentido y de comportamientos éticos. Vamos a detenernos en las potencialidades de la religión como ámbito para la revitalización de la sociedad civil y de la ética civil.

Funciones de la religión en la sociedad civil

Supuesto que la religión sigue siendo uno de los grandes movilizados de la sociedad civil, conviene atender al modo cómo actúa. Las recientes discusiones en la filosofía social y política nos proporcionan material más que suficiente para observar las funciones adscritas a los contextos asociativos religiosos sin

tener que recurrir a las funciones tradicionales estudiadas por la sociología de la religión.

La educación de la mirada

Tomamos la expresión de R. Bellah y colaboradores (1991, 254 y ss.). Para estos estudiosos democracia equivale a capacidad de prestar atención. No desparramarse en una dispersión fútil, sino concentrarse en las necesidades e intereses de todos, especialmente los más necesitados. Esta capacidad de prestar atención es una categoría religiosa que está presente tanto en el zenbudismo como en el cristianismo. Supone apertura a la experiencia, concentración y estar activamente donde se está; una especie de iluminación, que exige autocontrol, disciplina y descentramiento de sí.

Sin ciudadanos con la mirada, la atención educada, no superaremos la mayor forma de distracción colectiva de nuestra sociedad moderna: el centramiento en el dinero y el consumismo (Bellah, 1991, 264). Desde este punto de vista, la aportación de la tradición religiosa que eduque a mirar los «rincones oscuros de nuestra sociedad» (B. Brecht), a no centrarse en los propios intereses, cumple una función fundamental para la actitud moral básica, el talante, que requiere la vida democrática responsable.

El sentido comunitario

D. Bell (1977, 88) ha señalado la necesidad de compartir y sacrificarse como una de las condiciones de la vida colectiva común. La vitalidad democrática exige esta capacidad que fue denominada por Ibn Khaldun *asabíyah*, sentimiento de grupo y disposición al sacrificio de unos por otros. Normalmente va ligada a un *telos* o propósito moral que suministra la justificación moral de la sociedad.

Actualmente es extraño e inaceptable, salvo en la peligrosa conjunción nacionalismo-religión, que la religión funcione como un donador de un propósito moral de una sociedad (democrática). Pero sí que puede proporcionar a los ciudadanos la motivación a la solidaridad y la capacidad de sacrificio por los otros. De hecho, la precariedad de la solidaridad (Offe, 1992, 346; G. Rupp, 1991, 193 y ss.) en el momento presente, como en su dimensión temporal —el respeto a las necesidades de las generaciones futuras— está solicitando un lazo de vinculación y de sensibilidad moral que tradicionalmente cumplió la religión y que hoy puede seguir motivando la religión. Incluso en situaciones postconvencionales del derecho y la moral, Habermas reconoce que una moral universalista «se orienta según los modos de vida que le salen al encuentro. Precisa de una cierta coincidencia con las prácticas de socialización y educación» (1985, 1.049). La universalidad formal, procedimental, es afín a las convicciones creyentes del universalismo solidario. La religión posee, claro está, un horizonte de legitimación moral histórico salvífico o trascendente, por lo que no concuerda con las exigencias formales de una ética discursiva o deliberativa, pero en la situación actual de predominio sistémico funcional y de relaciones mercantiles, el pluralismo liberal está necesitado de la sensibilidad y motivación de la convicción religiosa, entre otras, del universalismo solidario. De lo contrario, el universalismo procedimental se quedará en pura demanda formal.

La función de catalizador

Desde los teóricos críticos ha sido frecuentemente señalada la función de la estética y de la religión para facilitar la emergencia de preguntas y cuestiones

que suponen un paso adelante en los planteamientos de la justicia y la solidaridad. Es en el ámbito de grupos, comunidades, donde se superan las barreras comunicativas y surge una nueva interpretación de las necesidades, de las convenciones establecidas, que puede ser luego objeto de la formación reflexiva, discursiva, de la opinión y la voluntad política (Habermas, 1981, 312).

Las comunidades religiosas se pueden convertir en comunidades de interpretación de los aspectos de la vida buena o de la justicia, el derecho, la solidaridad, en una sociedad dominada por la lógica funcional de los sistemas (F. Schüssler Fiorenza, 1989, 132). Estas comunidades religiosas poseen un potencial normativo sustancial en sus tradiciones que puede ser movilizado en pro de las cuestiones éticas de la justicia social. Es sabido desde Aristóteles hasta H. Arendt, pasando por Dewey, que el espacio público donde florezca la deliberación y la *phrónesis* requiere de un *ethos* y un vínculo afectivo que poseen —no exclusivamente— las comunidades religiosas (R. Bernstein, 1986, 46 y ss.).

También desde el punto de vista de la acción práctica, las comunidades religiosas funcionan como catalizadores para la acción: proporcionan la convicción, el coraje y la esperanza para arriesgarse en pro de la defensa de los otros vulnerados. Ahí están los ejemplos cercanos del movimiento de los derechos civiles, o actualmente la vehemencia ética que surge desde pequeños grupos juveniles impulsando el movimiento del voluntariado social, de la defensa de los derechos humanos y de los llamados nuevos movimientos sociales.

La función simbólica

En un momento de cierre de expectativas y de desfallecimiento utópico, la religión ofrece todavía la capacidad de

apuntar hacia formas de vida solidaria y de mutuo reconocimiento e igualdad que no encuentran su formulación en las mediaciones teóricas sociales. Aquí hay una preeminencia de la religión sobre las teorías éticas: éstas, respetuosas del pluralismo y la racionalidad, no se escenifican en teorías estéticas ni osan impartir consuelo o infundir esperanzas. De aquí que J. Habermas pueda concluir que «mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla» (1990, 186).

Pertenecen, por otra parte, a la función simbólica de la religión los signos proféticos: pequeñas acciones, ejemplos, movilizaciones (pensemos en la reivindicación O'7 para los países no desarrollados, o en la presencia de voluntarios sociales en Bosnia o Burkina Faso), pero que tienen la virtualidad de ofrecer una perspectiva diferente, un comportamiento solidario, un indicio de otra cosa. Llevan la provocación profética en su mismo carácter aparentemente ineficaz, inane y hasta superfluo. Una sugerencia utópica para las teorías críticas de la sociedad.

Concluamos este apartado reconociendo el potencial que el contexto asociativo religioso (comunidades, grupos...) contiene a la hora de la creación de un espacio público deliberativo y propicio al surgimiento de propuestas de justicia y solidaridad, como de movilizar simbólicamente y realmente a los individuos para acciones en pro de un universalismo solidario. Condiciones todas estas básicas para la generación de una sociedad civil, de una reconstrucción social participativa y responsable y de una ética civil abierta y solidaria.

¿Cómo dominar la contingencia en la sociedad del riesgo?

Una aportación indiscutible de la modernidad es el haber mostrado cómo aspectos de la vida humana y social tenidos como inamovibles, se mostraban disponibles a la decisión y acción humanas. Pero, también ha mostrado la nueva faz de la incontrolabilidad: la que procede de la misma dinámica desatada por las fuerzas que han configurado los rasgos más sobresalientes de la misma modernidad. Los límites del conocimiento y del manejo de los sistemas y procesos de modernización, nos han puesto de nuevo cara a la indisponibilidad. Vivimos en este momento de la modernidad la experiencia de la contingencia y de la dependencia del destino. Una especie de amenaza del no-ser.

De esta situación han deducido algunos como H. Lübbe (1994), la necesidad antropológica de la religión. La religión es la praxis humana destinada precisamente a conferir sentido a la vida interpelada por lo indisponible: «La experiencia de los límites de la capacidad de transformación de la realidad vital en sentido de la acción es la experiencia permanente, tan irritante como insoslayable, de realidad, hacia la cual ni técnica, ni moral ni políticamente, sino sólo religiosamente, se puede uno comportar con racionalidad» (Lübbe, 1994, 8).

La religión nos pone ante lo indisponible no para manipularlo, sino para transformar su relación con nosotros: nos permite aceptar con sentido mayores cotas de indisponibilidad.

Ha acontecido un desplazamiento del ámbito de las experiencias de contingencia. Hasta nuestros días han predominando las contingencias referidas a la esfera de lo privado: problemas de identidad, existenciales, de culpa, muer-

te, etc. Cada vez más, vemos que estos problemas están insertos en marcos sociales más amplios, han sido subsumidos por dimensiones sociales que los determinan. De aquí que los planteamientos puramente personales no valen. Tampoco las soluciones religiosas personales e intimistas —como el del re-encantamiento esotérico, tipo New Age, del momento socio-cultural presente— son reales. Son huidas de la realidad o pactos conformistas con ella, que no conducen a un cambio social y verdadero de la situación, sino a una legitimación del *status quo*.

¿Se deduce de aquí, como quiere N. Luhmann, que la razón de ser de la religión es la reducción de complejidad? ¿Será la religión el subsistema encargado de hacer disponible lo indisponible y proporcionar de esta forma, sistémica, sentido a la vida social, es decir al sistema social? ¿Será esta la forma de estar a la altura de los tiempos y de funcionar conforme a la racionalidad que solicita el desarrollo sistémico de la modernidad?

La transformación de una complejidad y contingencia indeterminada en una determinada o determinable (Luhmann, 1977, 37, 45 y ss.), hará un mundo donde se conjure el fantasma de la inseguridad y la incertidumbre de lo indeterminado y complejo, pero no parece ser capaz de sacarnos del ámbito funcionalista predominante en este sistema social, ni de rescatar al sujeto de su entramado. Y un subsistema religioso especializado en la reducción de complejidad, pero sin importarle los sujetos, se ha actualizado muchísimo, pero ha perdido resonancia personal. Es un tipo de religión que no acertamos todavía a comprender.

Entre el reconocimiento de la «indisponible contingencia existencial» de H. Lübbe, y la determinación religiosa de lo indeterminado de N. Luhmann, me

parece entrever otra postura más adecuada para este momento social y religioso: la de la radicalización de la experiencia religiosa sumergiéndose en la secularidad. Tratar de hacer justicia críticamente a la razón moderna, pero sin plegarse a la funcionalidad predominante; ahondar la experiencia religiosa que descentra de sí y vincula estrechamente a Dios y al hombre —al menos en la tradición judeo-cristiana— buscando, con otros, creyentes y no creyentes, las mediaciones culturales, políticas y sociales más aptas para responder a la sociedad del riesgo. De esta manera, la religión (cristiana) colaborará a la formación de una ética civil, expresión de la sensibilidad moral de la sociedad occidental y aportación al patrimonio ético de la historia humana.

A modo de conclusión

Hemos mostrado brevemente algunas de las razones que la actual discusión socio-política presenta para justificar la aportación de la religión (cristiana) a la ética civil. La religión se muestra como uno de los lugares más vivos donde se concitan posibilidades para la deliberación y la conformación de un espacio público donde emerjan propuestas de estilo de vida marcadas por la sensibilidad moral de una solidaridad universal.

En la actual situación de sociedad de riesgo urge una remoralización de la sociedad en el sentido de una responsabilidad moral generalizada como único modo para hacer frente a los graves desafíos de nuestra sociedad moderna. Las aportaciones de las éticas racionales, argumentativas, universalistas, necesitan, de hecho, de los contextos de socialización y de asociación donde las motivaciones en pro de la igualdad, justicia, libertad y solidaridad obtengan

aliento y apoyo. Éste les puede venir, entre otras, de las tradiciones religiosas. La condición es que tales tradiciones se vivan con hondura y se interpreten críticamente en un clima de respeto de la autonomía moral y del pluralismo de la sociedad moderna. Pensamos,

además, que la máxima aportación vendrá de aquellas comunidades religiosas donde la confrontación con la situación de riesgo y vulnerabilidad moderna (injusticia, desigualdad...) venga mediada por la búsqueda de soluciones estructurales, político-sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECK, U. (1986): *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BELL, D. (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BELLAH, R., R. MADSEN, W.M. SULLIVAN, A. SWIDLER, S.M. TIPTON (1991): *The Good Society*, Nueva York, A.A. Knopf.
- BERGER, P.L., R.J. NEUHAUS (1977): *To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy*, Washington, Inst. of Ethic and Public Policy.
- BERNSTEIN, R.J. (1986): «The Meaning of Public Life», en R.W. Lovin (ed.), *Religion and American Public Life*, Mahwah, NY, Paulist Press.
- CAMPS, V. (1991): «Virtualidades de una ética civil», *Iglesia Viva*, 155, 457-464.
- CORTINA, A. (1993): *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
- GIDDENS, A. (1993): *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- HABERMAS, J. (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- (1985): «Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik», *Merkur*, 39, 1.041-1.052.
- (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus/Alianza.
- (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.
- KEANE, J. (1992): *Democracia y Sociedad Civil*, Madrid, Alianza.
- LUHMANN, N. (1977): *Die Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LÜBBE, H. (1994): «Experiencia de contingencia y sentido de la vida», en J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (eds.), *Teorías sociológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión*, Barcelona, Anthropos (próx. aparición).
- MORIN, E. (1993): *Patria-Tierra*, Barcelona, Kairós.
- OFFE, C. (1992): *La gestión política*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- RUPP, G. (1991): «Communities of Collaboration: Shared Commitments / Common Tasks», en L.S. Rouser (ed.), *On Community*, Notre Dame, IN, Univ. Notre Dame Press.
- SCHÜSSLER FIORENZA, F. (1989): «Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und Hermeneutischer Rekonstruktion», en E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie*, Dusseldorf, Patmos.
- VIDAL, M. (1992): *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, Estella, SVD.
- WALZER, M. (1992): «La idea de la sociedad civil», *Debats*, 39, 30-40.