

QUINTO CICLO

Cultura Vasca

VALORES ETICOS PARA EL ACTUAL
MOMENTO CULTURAL VASCO

por D. José M.^a Setién

*Conferencia pronunciada
el 2 de marzo de 1993*

UNIVERSIDAD DE DEUSTO
DEUSTUKO UNIBERTSITATEA

1. Actualidad de la pregunta ética

El interés por el estudio del tema que define el contenido de mi intervención, «Valores éticos para el actual momento cultural vasco», no es exclusivo de los profesionales o especialistas de este ámbito cultural y humano. Tampoco lo es de los representantes de las diversas confesiones

* D. José María Setién nació en Hernani. En 1944, terminado el Bachillerato en el Colegio de los Hermanos del Sagrado Corazón en San Sebastián, ingresó en el Seminario de Vitoria, donde realizó los estudios eclesiásticos. En 1951 fue ordenado sacerdote y se trasladó a Roma, donde tras sus estudios en la Universidad Pontificia Gregoriana, obtuvo la Licenciatura en Teología y el Doctorado en Derecho Canónico. En 1955 fue designado profesor de Teología Moral y Director Espiritual del Seminario de Vitoria, y luego profesor de la Facultad de Teología de Vitoria. Entre los años 1960-72 fue Catedrático y Decano de la Facultad de Teología en la Pontificia Universidad de Salamanca; Vicario General de Pastoral de la diócesis de Santander, Rector del seminario «El Salvador», de vocaciones adultas en Salamanca; Director Espiritual del Colegio Hispanoamericano de Salamanca. En 1972 fue nombrado Obispo Titular de Zama Minor y Auxiliar de San Sebastián; fue consagrado Obispo el 28 de octubre en la S.I. Catedral del Buen Pastor. Ha sido: Vocal de la Comisión Episcopal de Apostolado Social (1975-1978); Vocal de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (1975-1984); Vocal de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (1978-1984). En 1979 sucedió a D. Jacinto Argaya como Obispo de San Sebastián. Ha sido Miembro de la Comisión Permanente y del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española (1984-1989) y Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y miembro de la Comisión Permanente (1989-1990). Entre sus publicaciones hay que destacar los siguientes libros: *Naturaleza jurídica del estado de perfección en los Institutos Seculares*; *La Iglesia y lo social*; *La Iglesia y libertades políticas*; *Catequesis Conciliar, Síntesis de formación cristiana*; *Comentario a la «Mater et Magistra»*; *Al servicio de la paz en la justicia*; *Conflicto cultural y comunidad cristiana*. Es autor de diversos artículos en revistas especializadas, preferentemente sobre temas de Moral Política y Social y de Derecho Canónico.

religiosas que unen a sus creencias y concepciones de la existencia humana, los imperativos que han de regir los comportamientos, vinculándolos a una responsabilidad que trasciende a la propia conciencia e incluso a la sanción social derivada de su transgresión.

Evidentemente tampoco es ésta una problemática propia y exclusiva de nuestro propio entorno cultural que, sin entrar en ulteriores concreciones, podríamos denominar «cultura vasca», y constituye la perspectiva global en la que se sitúan las diversas conferencias e intervenciones de este ciclo. Si, a pesar de esta generalidad del planteamiento, existen notas características propias de nuestra cultura es una cuestión en la que, al menos por el momento, no vamos a entrar.

El interés, no exento de preocupación, al que me refiero, se pone de manifiesto en los trabajos realizados a iniciativa del European Value Systems Study Groups, sobre los valores dominantes en la sociedad europea, a partir del año 1981, y con el lanzamiento de una nueva encuesta el año 1990, cuya aplicación al País Vasco la ha realizado el Instituto DEIKER de esta Universidad de Deusto. La obra «¿Son los vascos diferentes?» realizada bajo la dirección del Prof. Elzo, recoge los resultados de la investigación. A ella me referiré expresamente más adelante.

No creo equivocarme al afirmar que en el fondo de estos trabajos no existe solamente la motivación derivada de una mera curiosidad sociológica. Los comportamientos humanos, tanto los individuales como los colectivos, están necesitados de una «legitimación» que va más allá de la mera adaptación o adecuación a los modos comunes de actuar (= usos y costumbres, «mores») e incluso trasciende las mismas disposiciones normativas impuestas por el conjunto de leyes vigentes en un ordenamiento jurídico. El Prof. Hans Kung lo ha formulado de forma tan precisa como rotunda: «una democracia carente de consenso prejurídico adolece de falta de legitimación...»¹. Sin ella «resultaría imposible una convivencia humana digna»².

El replanteamiento del tema de los valores y, en particular, de los valores éticos no es, en el momento actual, fruto de una mera casualidad. No es ésta una explicación suficiente para hallar el origen de fenómenos sociales que tienen un arraigo generalizado en un momento histórico determinado. La llamada «crisis de la modernidad» y los balbuceos de una incipiente «postmodernidad» que, ella misma, es impensable sin la convergencia de un conjunto de coordenadas técnico-científicas, económico-

¹ KUNG, Jans, *Proyecto de una Etica Mundial*, Ed. Trotta, 1991, p. 174.

² *Ibidem*, p. 68.

sociales y político-institucionales, tienen mucho que ver con la emergencia de las preguntas relativas a los valores.

Creo que es importante caer en la cuenta de lo que encierra en sí esta constatación. Los cambios culturales son percibidos como un riesgo de resquebrajamiento del ser humano y obligan a plantearse la pregunta de si las cosas no «deben ser» de otra manera si de verdad se quiere salvar al hombre, independientemente de la justificación que a ese «deber ser» se quiera o se pueda dar. El recurso a los valores y, en concreto, a los valores éticos es una respuesta a la urgencia de defender la «humanidad» de la existencia humana, individual y social; es una cuestión de humanismo. Se equivocan, por ello, rotundamente quienes en la afirmación de la vigencia de unas normas éticas, pretenden descubrir los residuos oscurantistas de épocas ya superadas por una «modernidad» prometedora de una plenitud humana alcanzada en la total autonomía y libertad de las conciencias y de los comportamientos.

Los planteamientos éticos reviven, pues, con fuerza cuando la conciencia colectiva cree advertir que las cosas no pueden seguir tal como van, pues son demasiado graves las lesiones hechas a la humanidad, es decir, al hombre y a su dignidad. Así sucedió tras la experiencia dolorosa de la última guerra mundial, que obligó a buscar algo meta-jurídico, incluso para juzgar a los que actuaron «conforme a derecho», y creyó encontrarlo en una ley u orden natural, de signo racional, vinculado al paradigma científico-positivista de la Ilustración. La fe en la razón sería el fundamento de un progreso ético paralelo al progreso científico, incluso hasta el extremo de querer llegar a una ética-científica en la que se habría de lograr la síntesis de perspectivas humano-culturales no bien avenidas en épocas anteriores: el matrimonio entre la ciencia y la moral. La experiencia histórica no ha verificado estas previsiones. Por el contrario ella ha demostrado la «sin razón» de la ciencia cuando se ha querido hacer de ésta la expresión última y definitiva de la razón, incluso de la razón «práctica».

Son demasiado graves las experiencias actuales y previsibles para la humanidad, como para poder seguir creyendo que el dejar hacer a la ciencia, movida por su dinámica interna de «logros» y conquistas, o movida por intereses económicos o de poder político o de dominio cultural, es suficiente para asegurar el progreso integral de la humanidad y el progreso de la humanidad en su totalidad.

Estas reflexiones sobre la «autoproblematización de la modernidad»³, hechas ya patrimonio común de la cultura actual a partir de Theodor

³ *Ibidem*, p. 62.

Adorno y de Max Horkheimer, pueden ayudarnos a situarnos en nuestro tema:

- la ingeniería genética no puede hallar su legitimación humana solamente en el éxito de sus propias investigaciones y está postulando una bioética que evite convertir al hombre en un objeto de elaboración de laboratorio, al servicio de intereses ajenos a su propia dignidad;
- las técnicas de comunicación social, utilizadas desde diversos centros de poder, se convierten en mecanismos al servicio de los intereses de quienes los manejan, con efectos muy diversos de la libertad que las personas habrían de alcanzar por el reconocimiento democrático de la libertad de expresión, y están postulando normas deontológicas diversas de su propia eficacia;
- la miseria económica de gran parte de la humanidad, los efectos de paro y pobreza que el sistema económico produce en los llamados países desarrollados, en virtud de su propia racionalidad supuestamente científica, está pidiendo la ineludible referencia a una ética económica (= «*economie ethics*») que ilumine una realidad excesivamente oscura;
- la política, considerada como la instancia «suprema» de la racionalidad humana al servicio del bien común, padece los ataques de quienes la ven manejada por un principio de «eficacia» muy poco compatible con el ideal humano que debería inspirarla, convirtiéndose en el campo de actuación de los intereses «parciales» de quienes la ejercen y de la «violencia» de quienes mantienen el «status quo» existente o la de aquellos que se esfuerzan por modificarla;
- el legítimo «dominio» de la razón y de la ciencia sobre una naturaleza que debería ser objeto de un cultivo puesto al servicio de la humanidad, se convierte en un expolio provocado por la dinámica de unos intereses económicos que amenazan el «equilibrio ecológico», ponen en peligro la misma habitabilidad del planeta y plantean serias responsabilidades cara al futuro de la humanidad y su pervivencia.

Ante la ineludible necesidad de dar respuesta a las cuestiones que se encierran detrás de estas constataciones, es legítimo preguntarse dónde podrán hallarse razones suficientes para legitimar y urgir un «deber ser» que obligue a la humanidad a buscar algo distinto del «ser» que ahora se va haciendo como resultado de una lógica, cuya racionalidad se impone al servicio del logro de ciertos intereses y mediante la eficacia del progreso científico en el que la cultura moderna tanta confianza había puesto.

No es extraño que el espíritu humano, impulsado quizás por un instinto más o menos consciente de autoconservación, busque una salida «imperativa», es decir, «ética», vinculativa de los comportamientos y de la racionalidad misma que dirige los actuales modos «racionales» de actuar. No parece, pues, posible que la «post-modernidad» pueda vivir en paz con un vacío de eticidad que arrastraría consigo su propia destrucción.

Pero ¿qué dice el estudio sociológico de las actitudes sociales ante estos planteamientos?

2. En busca de una razón fundante de la obligatoriedad ética

En el intento de buscar y afirmar unas referencias válidas y fundantes del deber ser, que puedan ayudarnos a salir del círculo cerrado, creado en torno a nuestros intereses con la complicidad de posibilidades de actuación ofrecidas por el progreso científico, han sido dos los caminos por los que ha tratado de avanzar la reflexión humana: el camino del precepto legal y el camino de los valores. Por una u otra vía se trataría de dar razón del imperativo categórico kantiano: «Hay que hacer el bien y se ha de evitar el mal». Más todavía. Aun antes de dar un contenido material a ese imperativo ético, que tratara de definir lo que es el bien y lo que no lo es, parece legítimo cuestionarse algo previo y más radical: «¿Por qué ha de hacerse el bien?». No creo que haya de rechazarse de raíz este cuestionamiento en un momento cultural en el que tanta vigencia tiene el principio de la afirmación de la propia subjetividad.

De esta subjetividad individualista es precisamente de donde arranca la desconfianza de la mentalidad actual ante una imperatividad ética apoyada en el precepto legal. La ley, si es ella puramente humana, no puede ser el principio fundante del orden ético, ya que ella misma está postulando unos principios metajurídicos de legitimación. Si, por el contrario, la situamos en la perspectiva de los preceptos religiosos, difícilmente podrá eludir la acusación de que, de esa manera, se atenta contra la autonomía y libertad propia del ser humano, de una parte, y de la incapacidad manifiesta, por otra, de fundamentar un orden ético universal, válido para una sociedad democrática pluralista, en la que ha de reconocerse plena ciudadanía tanto a los ciudadanos creyentes como a los que no lo fueren.

No es éste un planteamiento puramente teórico y ajeno a la realidad, en nuestro contexto cultural vasco. La ruptura o el resquebrajamiento de un sistema de imperativos morales, elaborado a partir de los «mandamientos» divinos, es fácilmente constatable. Es cierto que la referencia religiosa, como base de la obligación ética, podía haber tenido una for-

mulación y una interpretación diferente de la ofrecida por una «heteronomía» hecha de imposiciones legales, de origen judeo-cristiano. De hecho, la realidad ha sido diferente. El alejamiento de la fe religiosa «sistemática» en la Iglesia Católica ha arrastrado consigo la «liberación» frente a un «sistema ético» sostenido por ella mediante el apoyo de los imperativos religiosos. Es fácilmente comprensible que haya surgido así una manera puramente subjetiva de situarse ante el «deber ser», propia de la mentalidad «light», no muy distante de una forma de vivir la fe religiosa, incluso la católica, con la misma prevalencia del propio querer o, dicho más al estilo de hablar, de «lo que me va».

Nos equivocáramos, sin embargo, si creyéramos que esta corriente cultural ha afectado solamente al sistema ético construido a partir de los imperativos formulados en forma de «leyes morales». También los mismos valores éticos, al pasar por el cedazo de la «subjetividad», son cuestionados por una conciencia que no entiende que se le puedan imponer exigencias «objetivas» sin que ello implique un atentado contra la propia libertad. Los valores éticos serán percibidos, también ellos, como imposiciones heterónomas de las que el yo habrá de poder liberarse para ser él mismo y desde sí mismo, sin que nada ni nadie pueda exigir formas de actuación «obligatorias» distintas de las que uno se pudiere dar a sí mismo.

La pretensión de que el bien, el amor, la solidaridad, la verdad, el respeto al otro, la justicia, la igualdad de las personas, etc., sean valores que se imponen por sí mismos a quien quiera hacer una vida auténtica y plenamente humana, en virtud de una exigencia objetiva que está fuera de sí mismo, no es aceptada con la inquebrantable solidez que los defensores de la «ética de los valores» pudieran haber pretendido.

En definitiva, esta conciencia subjetiva se planteará una cuestión que a una auténtica ética de valores podría parecer heterodoxa y carente de sentido: «¿Para qué sirven los valores éticos?». Frente a la concepción según la cual los valores valen por sí mismos y se imponen en virtud de una percepción intuitiva y no-racional, que hay que aceptar sin tratar de probar racionalmente, se introduce el criterio de la «utilidad» o, si se quiere, el criterio de la «eficacia». La apreciación originaria de que «valor» y «utilidad» son categorías no homologables, queda completamente alterada, con consecuencias prácticas imprevisiblemente graves, cuando la misma «utilidad» y su derivado, la «eficacia», son elevados a la categoría del primer «valor».

No se puede menospreciar el alcance de este cambio en los modos de pensar. Basta advertir que, por sí mismos, la utilidad y la eficacia están

conceptualmente haciendo referencia a un «para qué», es decir, son conceptos instrumentales o funcionales que apuntan a un «interés». Así nos deslizamos insensiblemente al campo de los «intereses», de cuya eticidad podremos siempre dudar. Intereses que habrán de buscar, fuera de sí mismos, el principio de su propia legitimación.

La realidad de nuestro entorno y ciertas formas de pensar y de actuar que en él se dan, demuestran en su radicalidad la trascendencia de lo que venimos diciendo. «Sé que al entrar por el camino de la droga estoy arruinando mi vida en un proceso de autodestrucción. Pero, si esto me gusta, ¿qué o quién me impide que disfrute así y así viva una vida a la que quiero sacarle esta utilidad?». «¿Quién me puede imponer una jerarquía de satisfacciones, una vez que he establecido la categoría de que la vida es para disfrutar de ella?». No creo que tales planteamientos puedan eliminarse por un fácil recurso a su irracionalidad o pesimismo radical ante la vida. Pienso, por el contrario, que podemos hallar ahí indirectamente un indicativo de la calidad de nuestro sistema de valores y también de nuestros valores éticos, al introducir en ellos la pregunta de su sentido.

Tampoco, lo que venimos diciendo, está muy lejos de unos planteamientos sociales que han tenido y siguen teniendo en nuestra cultura vasca una vigencia dramática. La cultura de la «eficacia» ha venido derivando hacia una «cultura de la violencia», y de la «imposición», en contraposición de lo que llamamos una «cultura de la paz». Más aún, no creo equivocarme al afirmar que la contraposición entre los criterios de la eficacia, entendida como practicidad fáctica, y la afirmación de los derechos humanos, vistos como defensa y afirmación de la dignidad humana, ha supuesto y seguirá suponiendo en el futuro, sean cuales fueren las formas en que ese conflicto o contraposición se plantee, un elemento importante, a tener en cuenta, en el momento de definir nuestro medio cultural. Con ello estamos implícitamente subrayando el contenido ético de la referencia a los citados derechos humanos. Creo que será muy útil que lo tengamos en cuenta.

3. Los valores éticos en Euskal-Herria: unos datos estadísticos

En este momento de nuestro discurso, puede sernos útil recoger los resultados obtenidos en la encuesta sobre los valores en la Europa occidental, realizada bajo la dirección del Prof. Elzo⁴, a la que me refería al

⁴ ELZO, Javier y Otros: *Euskal Herria en la Encuesta Europea de Valores: ¿son los vascos diferentes?*, Universidad de Deusto, 1992.

principio de mi intervención. Pueden iluminar, desde la referencia a nuestra situación en Euskal-Herria, el tema concreto de los valores éticos que es el centro de nuestra atención.

Es de notar en este trabajo que sus AA. sienten la necesidad de hacer, de entrada, algo que llaman «Precisiones y Marco conceptual», en la línea de lo que hemos venido diciendo. Pienso que han acertado, evitando así equívocas interpretaciones.

Siguiendo a José Ferrater Mora⁵ nos han advertido de la necesidad de distinguir las dos posturas fundamentales en relación con el tema de los valores, las que llaman absoluta y relativa. Según la primera postura, la persona no hace otra cosa que reconocer la existencia objetiva del valor, por relación al cual las cosas y los hechos que los originan son valiosos. Lo que permite calificar a esta postura como teoría axiológica de los valores. Por el contrario, según la postura relativa, el valor sería reductible a la valoración que los sujetos hacen de las diversas realidades. Su valor dependería del hecho de ser o no ser deseadas y apreciadas, dando lugar socialmente a un sistema de preferencias estimativas. No se escapa a los AA. que ambos planteamientos tienen mucho que ver con las cosmovisiones resultantes de la jerarquización de los valores y de los sistemas de valores constituidos a partir de una u otra concepción. Recuerdan la opinión de Max Scheler según el cual la diversidad de las preferencias estimativas permitiría descubrir diversas «Weltanschauung» o visiones del mundo.

No vamos a entrar en el análisis de todos los valores que son objeto de estudio en la obra citada. Nos interesa saber cuál es la aportación que ésta puede hacernos para conocer la actitud de los vascos hacia lo ético, su fundamentación e incluso su vigencia en nuestra sociedad vasca actual.

Desgraciadamente nuestra curiosidad no ha hallado la respuesta que hubiera deseado, al menos de una forma explícita y directa. No hemos encontrado una investigación en el ámbito de lo ético, paralela a la que se nos ofrece en el estrictamente religioso. Es de desear que estudios posteriores puedan suplir esta laguna que creemos importante para el futuro de nuestro pueblo. Nos interesaría conocer qué piensan los vascos sobre las obligaciones ético-morales, su existencia, su fundamentación, sus relaciones con el modo ordinario de comportarse de las personas, su dependencia o identificación con las normas jurídicas emanadas de la au-

⁵ *Ibidem*, pp. 28 ss.

toridad, su fuerza legitimante de los comportamientos públicos y privados, las consecuencias derivadas de su observancia o transgresión, los ámbitos o esferas de la vida en los que los imperativos éticos han de tener alguna vigencia...

He aquí, sin embargo, algunas referencias más o menos indirectas.

En Euskadi existe un 79% de personas que afirman creer en Dios, pero son solamente un 48% los que dicen creer en el pecado. Ello nos permitiría concluir que, si por pecado entendemos la transgresión de un precepto moral que ofende a Dios, solamente un 61% de los que creen en Dios unen a su creencia religiosa el sentido de la obligación moral. Ello no nos permite concluir que el 39% restante carezca de sentido ético, como tampoco podrá decirse lo mismo de ese otro 21% que dice no creer en Dios. ¿Cuál es la actitud ética o moral de ese 52% que no se plantea este tema desde la perspectiva religiosa? ¿Cabe pensar en una ética puramente autónoma por la vía de unos valores éticos objetivos o, al menos, desde una percepción puramente subjetiva cuya justificación no es objeto de una directa reflexión?⁶.

Es también iluminador en este tema de la existencia de una conciencia ética vinculativa de los comportamientos personales, el estudio de los diversos niveles de justificación de ciertos comportamientos que comúnmente son considerados como no-éticos por la opinión más generalizada. Así, mentir, beneficiarse injustamente a costa del dinero público, actuar con riesgo para los demás, utilizar la violencia para el logro de los propios intereses, la libertad sexual, los atentados contra el vínculo y el compromiso matrimonial, la interrupción voluntaria de la vida humana. La línea de permisividad es, de forma regular, creciente en sentido contrario a la mayor o menor creencia y práctica religiosa⁷.

No sería acertado sacar de ahí conclusiones que no son objeto directo de la investigación hecha por los AA. Aun así, los datos recogidos no deben dejarse de lado desde la perspectiva ética que nos ocupa.

Hemos de reconocer que la carencia de datos que antes apuntábamos, limita las posibilidades de continuar nuestro estudio a partir de lo que la realidad «cuantificada» y «catalogada» pudiera ofrecernos. Ello nos obligará a seguir el camino de unas reflexiones más teóricas y basadas en valoraciones «apreciativas», sometidas siempre a revisión. En todo caso no será inútil seguir pensando, dentro del ámbito de nuestra sociedad vasca,

⁶ *Ibidem*, pp. 222, 223, 235, y tab. n.º 13.

⁷ *Ibidem*, p. 245, tab. n.º 19.

sobre el paso que queremos dar de «lo que es» a «lo que debe ser», mediado en categorías éticas, y, en definitiva, en categorías de una mayor humanización de la persona y de la convivencia cívico-política.

4. El sentido de la Etica o una Etica de sentido: unas preguntas inquietantes

La pregunta de la utilidad o la funcionalidad de los valores éticos no puede desdeñarse precipitadamente. Tiene su justificación el que, al menos de entrada, la «racionalidad» humana pueda preguntarse sobre la razón de ser de tales valores, tratando de ir más allá de su mera aceptación en virtud de un sentido o instinto puramente natural e intuitivo. Y algo semejante cabría decir también respecto de la concepción de la obligación ética, basada en la obediencia a la ley moral o a los mandamientos. Así lo da a entender aquel principio comúnmente admitido, frente a una interpretación puramente voluntarista de la ley divina, de que «las cosas no son buenas porque están mandadas, sino que están mandadas porque son buenas».

En definitiva, por un camino o por otro, tropezamos con una constatación que no podemos eludir: antes del querer parece estar el ser; antes de la voluntad parece imperar la inteligencia. En todo caso revierte la cuestión subyacente a nuestras reflexiones: ¿Cuál es el sentido de la obligación ética? ¿Qué significa el «deber ser» propio de los valores éticos, en contraposición a la mera constatación del «interés» por algo, tanto en la vida individual como en el abanico de los intereses sociales más o menos compartidos y jerarquizados?

Permítanme que subraye la importancia que esos cuestionamientos tienen en el momento histórico que estamos viviendo en nuestro pueblo vasco. En efecto, si trascendemos los intereses puramente particulares, personales o de grupos, sean éstos políticos, económico-sociales, o culturales, hemos de tropezar con la necesidad de enfrentarnos ineludiblemente con esta pregunta: Si no nos conformamos con que Euskadi sea el resultado imprevisto de un futuro no preparado y, de alguna manera, queremos hacer lo que deseamos, ¿qué queremos que sea nuestro pueblo? ¿qué es lo que tenemos que hacer para que sea eso que queremos que sea? Y, en definitiva, ¿qué respuesta damos a la pregunta por el deber ser de Euskadi? Consciente o inconscientemente esto nos plantea la pregunta acerca del «proyecto» comunitario de Euskadi.

Llegados aquí, quien quiera de verdad a su pueblo, a nuestro pueblo, tendrá que introducir este germen de inquietud y de discernimiento: ¿Es

que ese tener que ser Euskadi en el futuro, ese deber ser de la sociedad vasca, ha de fijarse desde el puro *querer* condicionado, eso sí, por los datos objetivos de la realidad histórica, o desde un *deber ser* que ligue y obligue al querer dirigido por los meros intereses?

Por mucho que queramos «positivizar» la existencia humana, tanto individual como colectiva, no podemos eliminar del horizonte de su existencia, la perspectiva de ese futuro preparado o a preparar, aunque sea en la oscuridad y la penumbra de lo imprevisible, que introduce en el mero existir de Euskadi, la pregunta por su sentido. Pregunta de sentido, a la que se puede contestar o no contestar, se puede contestar de una u otra manera, pero que no por ello dejará de ser una pregunta auténtica y específicamente humana, para todo aquel que no se sienta satisfecho con un mero «pasar», elaborado por la yuxtaposición de impresiones y acontecimientos sucesivos, no unificados por la percepción de la propia personalidad y por el proyecto de un pueblo que quiere construirse a sí mismo.

El «deber ser» propio de la valoración ética y, en concreto, la aportación de lo ético, entendido por la vía del precepto o del valor, tiene su funcionalidad o si se quiere su utilidad. Funcionalidad que consiste en buscar para la persona y para la sociedad que queremos hacer, la configuración de algo que tiene que irse haciendo, en un determinado momento histórico-cultural, en razón del mismo ser de las cosas, a fin de evitar así su deterioro e incluso su misma destrucción.

Es la exigencia de un sentido que no es fruto de nuestra mera arbitrariedad sino que, de alguna manera, nos viene dado y hemos de reconocer como previo a nuestra voluntad, y que hemos de realizar con nuestras decisiones personales y sociales, mediante el auxilio instrumental de todo lo que es «creatividad» humana.

La pregunta ética se convierte así en una pregunta por el sentido de la vida e incluye dentro de sí una legítima dosis o proporción de funcionalidad. De no ser así, la vida, individual y social, carecería de toda consistencia y se abriría el camino a la pura relatividad, inconsistente ante las agresiones culturales o pseudo-culturales de cualquier signo, hasta el extremo de perder la posibilidad de discernir entre unas y otras, entre lo que es humano y lo que deja de serlo.

¿En qué medida nuestra cultura, hecha en la familia, en la escuela, en la universidad, en los MCS, en la política dirigida desde los centros de poder, económicos y políticos, es capaz de hacerse estas preguntas y de responder a ellas? ¿Desde qué instancias o plataformas han de hacerse tales planteamientos? ¿Qué intereses entran a favor o en contra de que

realmente se hagan? Quizás se entienda mejor ahora, la urgencia que pueda tener una investigación sociológica, científicamente realizada en el País Vasco, relativa a todas estas cuestiones.

La pregunta ética es, pues, una pregunta de sentido hecha a la persona y a la convivencia social, a fin de que se realice una existencia humana desde la libertad, en coherencia con el ser propio del ser humano en su individualidad y en su socialidad. Desde esta perspectiva, nos aventuraremos a hacer una aproximación, necesariamente parcial pero indicativa, a nuestro entorno cultural. No creo que este entorno cultural sea totalmente diferente del que se da en otros países de Europa. Podríamos formularla así: ¿Qué tipo de hombre queremos para Euskadi en función del sentido que a su existencia le damos? Y, a partir de ahí, ¿qué tipo de sociedad queremos configurar en función del tipo de hombre que queremos ser?

5. Implicaciones éticas de una opción personalista de la sociedad

Plantear el tema en los términos en que lo hacemos supone una opción de principio muy importante. No hemos de ocultarla. Es la opción por una concepción personalista de la sociedad, apoyada en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y tutelada por el eficaz reconocimiento de sus derechos fundamentales, allí donde esa persona humana exista y sea cual fuere su situación personal. El deber ser expresado en términos de contenido ético tiene una funcionalidad, una finalidad y, si se quiere, una razón de eficacia. No es otra que la tutela de la persona humana y la garantía de unos modos de relación sociales e incluso jurídicos que posibiliten su realización.

Lo que decimos parece ser una conquista generalizada en la llamada cultura occidental europea, frente a posicionamientos propios de regímenes apoyados en ideologías de signo colectivista. Veremos, más adelante, en qué medida es ello realmente así. En todo caso la afirmación y el reconocimiento de los derechos humanos fundamentales adquieren desde esta perspectiva, una valoración y un contenido éticos que no se deben ocultar. Pero si ello es así, y yo no tengo ninguna duda de que lo es, no podremos eludir una cuestión que está inseparablemente unida a la anterior: si es éticamente obligatorio que la sociedad cree y tutele un orden social y político que posibilite la realización del ser personal del hombre, el uso que éste haga de su espacio de libertad habrá de estar dirigido por lo que él descubra que ha de ser el sentido de su existencia y el proyecto que del mismo se deriva. Afirmar la dignidad del ser humano a fin de

que éste pueda realizarse desde su libertad, no sería coherente con la aceptación de que pueda disponer de su propia libertad para destruirse. Podrá discutirse hasta dónde sea legítima la facultad de intervenir de la sociedad para evitar el ejercicio de esa voluntad «pervertida» de autodestrucción. Pero habrá que reconocer, si no queremos ser incoherentes, que la necesidad de tener que respetar el poder ser del otro, exige reconocer en ese otro, la urgencia de tener que ser él mismo en conformidad con su dignidad.

No quiero adentrarme ahora en el campo de la ética individual, campo en el que entra en juego la propia realización de cada uno o el contravalor de la propia destrucción. Pero sí hemos de ser sensibles ante la realidad constatable de tantas vidas destrozadas mediante el ejercicio, no impedido socialmente, de la libertad que se les ha de reconocer. La droga, sea de la naturaleza que fuere, es un problema social en atención a las personas que voluntariamente quieren consumirla y, por ende, voluntariamente quieren autodestruirse. ¿Es imaginable una persecución del libre consumo de la droga, no sólo por los daños que ello pueda causar a la sociedad sino también por las consecuencias funestas que arrastra para cada uno de quienes la consumen? El ejemplo puede servir de estímulo para avanzar más en la reflexión. Pero no vamos a seguir adelante por ese camino. Bástenos recoger la importante constatación de que difícilmente podremos dar un valor ético de sentido a los derechos humanos fundantes de una auténtica convivencia humana, si ello no implica, a la vez, la necesidad de dar un contenido ético a la llamada natural a realizar la propia plenitud o destino personal, es decir, a la obligación personal de la autorrealización y al rechazo ético de la libre y directa autodestrucción.

No creo que la razón ética pueda aquietarse con la mera afirmación de que la sociedad, democrática también por razones éticas, debe serlo hasta el extremo de garantizar una libertad de la que cada uno pueda servirse incluso para destruirse a sí mismo y aun «suicidarse». ¿Qué razón de ser puede tener la libertad concedida a la persona cuando a ésta se la sitúa en el vacío existencial de la carencia de una razón para existir? Y si tal razón existiera, ¿hasta dónde debería actuar la solidaridad, como valor ético, para evitar la frustración vital de personas que no nos son ajenas precisamente en razón de esa solidaridad?

Habríamos de preguntarnos si nuestra sociedad vasca no está padeciendo una gravísima crisis de sentido, relativa a la concepción de la existencia humana, que se actualiza en cada persona, crisis que arrastra consigo, como consecuencia inevitable, aunque no se tome explícita

conciencia de ello, una profunda crisis de valores éticos. Y si esta apreciación tuviera alguna consistencia, no sería inútil la inquietante cuestión, ineludible en una sociedad que quiere ser personalista constitucionalmente: para qué queremos construir un pueblo cuando renunciamos a indagar sobre cuál es la razón de ser, el sentido o el proyecto humano de la vida de los sujetos que lo integran. Más aún ¿no corremos el riesgo de ocultar el problema existencial de las personas, al distraernos o polarizarnos en la voluntad de crear un pueblo, cuando no sabemos cuál es el objetivo al que ha de tender y el valor que ha de tener la realización de cada uno de los hombres y mujeres que lo integran?

Soy consciente de que al decir lo que estoy diciendo puedo ser objeto de una doble acusación, no plenamente carente de fundamento: la de entrar por un camino sin salida para una sociedad libre, democrática y, por ello, pluralista; y la de someter los fundamentos de la ética a una crítica racional que, al no hallar debida respuesta, resulta «desmoralizadora» en el sentido más riguroso de esta afirmación.

Pero mi discurso puede tener otra lectura más positiva y constructiva, que es naturalmente la que persigo. Y es ésta.

Sería necesario recuperar la conciencia de que no es posible atentar contra el sentido ético y las convicciones, incluso religiosas, que lo sustentan, y contra los imperativos que del mismo han ido derivándose en los diversos momentos culturales, en el espacio y en el tiempo, sin un grave riesgo de deshumanización, sean cuales fueren las razones de modernidad, liberación de tabúes, subjetividad de la conciencia, etc. que se puedan alegar.

Y, en segundo lugar, la necesidad de que nuestra cultura y los centros desde los que ella se va creando, no renuncien a plantearse y a dar soluciones a las cuestiones «trascendentales» relativas a los fundamentos del valor del ser humano, de su dignidad y, en definitiva, de su sentido.

Es legítimo pensar y, además de legítimo, realista, que en una sociedad democrática se habrán de dar diversas respuestas a tales planteamientos. Pero difícilmente se podrá entender cómo un planteamiento general de la educación en los centros escolares, por ejemplo, renuncie a hacer un planteamiento particular de la educación ética, de manera científica y sistemática, a partir del reconocimiento de la dignidad y del valor de la persona humana, sea cual fuere el fundamento que a la afirmación de su dignidad y valor se quiera ofrecer.

Desautorizar, sin más, el área de una educación ética por el motivo inconsistente de que ella es un invento para buscar una alternativa a la

clase de la Religión Católica, me parece equivalente a soslayar una de las cuestiones más fundamentales con las que se está debatiendo nuestro entorno cultural de Euskadi y de fuera de Euskadi. Es la cuestión de una Ética adecuada a una vida a la que se quiere buscar el sentido necesario para que no se diluya en una infinitud de burbujas que arbitrariamente existen y dejan de existir en la intolerable lenidad, trivialidad e inconsistencia del ser humano.

6. Los valores éticos de índole social y el principio de la eficacia

Desde nuestro discurso ético sobre el ser humano, elaborado a partir de su propia personalidad y del sentido que a la misma se ha de buscar, se hace inevitable el salto al discurso ético relativo a la convivencia social y a las relaciones espontáneas o institucionalizadas que en ellas se dan. No es extraño, por ello, que al hablar de valores éticos aparezcan inmediatamente aquéllos que se refieren al ámbito de las relaciones de alteridad y socialidad. Así el valor de la justicia, la solidaridad, la verdad, la lealtad, la libertad y, en definitiva, el amor.

Desde un planteamiento estrictamente teórico o doctrinal y, en particular, a partir del apoyo o fundamento en una concepción personalista de la sociedad, no es difícil descubrir cuál ha de ser la funcionalidad o el sentido de los valores éticos de contenido social. Su «practicidad» o eficacia no sería otra que la de ofrecer unas referencias normativas de conducta, sobre las cuales la convivencia social ofrecería las garantías de posibilidad objetiva para que la persona humana, cada una de las personas humanas, fuera reconocida en su inalienable dignidad.

En qué medida, sin embargo, este planteamiento es asumido como teórica y prácticamente válido en nuestra sociedad vasca y en nuestra cultura, es un tema que debemos abordar en los límites permitidos por una exposición como la que estamos haciendo. A ello nos mueve el deseo de descubrir qué es lo que puede haber de pensamiento, actitudes y valoraciones, en afirmaciones tales como: «el fin justifica los medios», «vivimos en una cultura de violencia», «las leyes no son otra cosa que el procedimiento coactivo para asegurar un desorden establecido en provecho de los poderosos», «las instituciones son ajenas a los verdaderos intereses sociales que habrán de realizarse por otros caminos, incluso por medio de los conflictos provocados», «cualquier planteamiento de justicia en Euskadi está viciado en tanto no se resuelva su problema radical que es el de su derecho a decidir sobre su propia soberanía»...

Es evidente que detrás de éstas y otras formulaciones semejantes existen cuestiones que desbordan las preguntas y las respuestas éticas que a esas cuestiones se pueden dar. En la medida en que son cuestiones que se refieren a la globalidad de la vida social, tienen una innegable dimensión jurídico-política. Pero quiero subrayar que en ellas existen también connotaciones éticas muy básicas, como trataremos de presentar. Connotaciones de consecuencias prácticas importantes. Ante todo, la constatación de que si la auténtica democracia exige para que sea humana y pueda sobrevivir, unas referencias meta-jurídicas fundantes, será necesario descubrir cómo tales referencias están implicadas en las expresiones arriba recogidas, si no queremos deshumanizar la convivencia cívico-social.

No solamente esto. Sea cual fuere el resultado que se pudiese alcanzar en el objetivo de lo que viene llamándose la «normalización» del País Vasco, por la aplicación de medidas puramente científicas en cualquier ámbito de aplicación (económico, médico, biológico, ecológico...) o de medidas jurídico-políticas o incluso policiales, quedará siempre en pie la cuestión de la cohesión de un pueblo, proveniente de la legitimación interna dada al modo colectivo de ser y de actuar a partir de valores socialmente reconocidos. El vacío colectivo producido por la falta de valores socialmente interiorizados, en su formulación formal y en su contenido, lleva dentro de sí la inconsistencia permanente de una sociedad sometida al juego de los intereses particulares y de grupos, de toda clase.

Por ello, la cuestión fundamental con la que la pregunta sobre la vigencia o no vigencia de los valores éticos en Euskadi, y en el mundo entero, tropieza es la de saber en qué medida ha sido asumida, en verdad, por nuestra cultura la idea de que la dignidad de cada persona humana es el valor radical en el que ha de apoyarse todo proyecto social de futuro. Un valor radical que dé contenido a los demás valores éticos, de significación social. Es ahí donde se vuelve a plantear el tema del sentido ético de una filosofía político-social que establezca los derechos de la persona humana como quicio fundamental del orden social.

Podrá discutirse el modo histórico y las posibilidades concretas desde las que ese valor fundamental de la convivencia social ha de realizarse por la operatividad y creatividad propias de los demás valores éticos de la solidaridad, la justicia y demás. Si ello legitima o no una distinción entre la función utópico-crítica de la afirmación de la dignidad de la persona, y una función ético-constructiva apoyada en los demás valores de la ética social. Es ésta una cuestión interesante, pero en la que aquí no entramos. Lo que sí podemos afirmar es que el giro intelectual que supo-

ne la renuncia a aquel principio fundamental, arrastra consigo una fuente generadora de inagotable inmoralidad de consecuencias imprevisibles y fatales para la construcción de un orden social personalista y, al servicio de él, democráticamente configurado.

En el momento de investigar en qué medida está o no en vigor, en la conciencia colectiva del pueblo vasco, esta persuasión ética fundamental de que tratamos, se nos ofrecen, entre otras, dos vías de análisis diferentes. Una de ellas, a partir de la expresa negación de que sea ése el valor fundamental en la jerarquía de valores éticos. Otra, la que afirmada su vigencia teórica, reconoce la incapacidad humana de hacerla operativa en todos y cada uno de los casos en los que existe un ser humano personal.

No sólo la praxis sino también el mismo discurso teórico ha llegado a formular desde instancias políticas diversas e incluso contradictorias, la primacía de otros valores distintos de la persona humana y su prevalencia sobre ésta. La seguridad e intangibilidad del Estado, de una parte, la conquista de los legítimos derechos del Pueblo Vasco y, en especial, de su libertad soberana, de la otra, han pretendido legitimar no sólo socialmente sino también éticamente la utilización instrumental de la vida misma del ser humano, al servicio de esos objetivos supuestamente superiores a ella. La afirmación de que el pueblo vale más que cada persona, el principio de que no puede ponerse en peligro la seguridad ciudadana por los escrúpulos derivados de una ética individualista, son claras expresiones de ello. Los asesinatos estratégicos, las torturas eficaces, las liquidaciones de personas que supuestamente pervierten o degeneran a los jóvenes, las manipulaciones informativas, las difamaciones sistemáticas, muestran la vigencia real del principio de que hay «algo» que vale más que la persona. De ella se podría disponer al servicio de ese «algo», elevado a la categoría de absoluto, por encima del absoluto de la persona.

Es la expresión más funesta de la degradación que arrastra consigo el principio de que «el fin justifica los medios», llevado al extremo de considerar que la misma persona puede ser un medio con cuya utilización podrá contarse en razón de un cálculo dictado por la imperiosa necesidad de alcanzar el objetivo superior pretendido.

Pienso que sería muy importante para el propósito de clarificar cuál es, en el momento cultural actual de nuestro pueblo, la calidad ética de la conciencia colectiva, tratar de conocer en qué medida el principio de la eficacia, aun a costa del hombre y de sus derechos fundamentales, ha llegado a ser pacíficamente asumido por las conciencias. Lo que nos llevaría a descubrir no tanto el aprecio por la eficacia en sí misma o, dicho de otra manera, el aprecio del «valor de la eficacia», sino el aprecio de los

objetivos o intereses a cuyo servicio se pone la eficacia, por encima del aprecio del hombre y su dignidad. Pues no conviene olvidar que la eficacia sigue siendo, en sí misma, una categoría relativa, puesta al servicio de diversos intereses. La valoración de las eficacias contrapuestas lleva consigo a la contraposición de los intereses diversamente valorados, que es donde radica la verdadera pregunta ética.

7. Justicia de la acción institucional en situaciones de crisis

Este discurso sobre lo que pudiéramos llamar la «cultura de la eficacia» incluso en su formulación de que sea ésta legitimadora de unos medios que pudieran parecer reprobables, nos introduce en la segunda cuestión que antes proponíamos. Se trataría de saber qué legitimación ética puede merecer una sociedad que reconoce su incapacidad para asegurar a toda persona humana unas posibilidades objetivas de realización, acordes con su dignidad. Visto el tema desde la perspectiva contraria, habría que preguntarse qué consistencia puede tener la «justicia», como valor ético, en un «orden» que trata de consolidarse desde la llamada hecha a las conciencias, a observar unas reglas de comportamiento supuestamente urgibles y exigibles desde los valores éticos de la convivencia, pero incapaces de realizar una justicia plena.

¿Qué fuerza moral puede tener una sociedad para pedir y, en su caso, exigir, que unos «usos y costumbres» establecidos socialmente e incluso jurídicamente coactivos, puedan ser asumidos como exigencias de un orden de justicia, solidaridad y libertad, y digámoslo también, de amor «político», éticamente vinculantes, cuando tales usos y costumbres (= «mores») se convierten en instrumentos de consolidación de una situación colectiva inhumana?

No es mi intención la de entrar en el estudio teórico-doctrinal, siempre sugestivo, propio de la Sociología del Derecho, acerca de la mutación de la «costumbre» en «ley» o en «ethos». Me interesa el tema en sus incidencias prácticas ahora y aquí, en nuestro pueblo vasco. Precisamente, por ello, he de confesar que me acerco a él con una innegable sensación de temor, en previsión de las consecuencias que un planteamiento crítico no debidamente asumido puede llevar consigo. El carácter propio de esta mesa de debate puede justificar la osadía de adentrarse por las sendas siempre arriesgadas de las ciencias del comportamiento humano, especialmente en sus dimensiones sociales y públicas.

Parto del supuesto de que nuestra sociedad, en el País Vasco, vive una situación de crisis que afecta a dos de sus dimensiones esenciales: la

política y la económica. Los especialistas en ambos campos podrían definir mejor el alcance de una y otra, y prever su posible evolución en el futuro. Utilizo la expresión de «situación de crisis» en el sentido de carencia de referencias de comportamiento suficientemente firmes, basadas en la realidad, capaces de discernir lo que hay que hacer o dejar de hacer, en función de un proyecto común unificador de las actuaciones personales y de grupo, no obstante las normales tensiones propias de una sociedad libre y democrática.

Sin entrar en más detalles, la crisis política podría manifestarse en la permanencia de un cuestionamiento radical que, independientemente del uso de la violencia, afecta a la legitimidad del orden jurídico-institucional vigente, cuyas expresiones más significativas son la Constitución Española y el Estatuto de Guernica. Quiero insistir en la afirmación de que es éste un problema distinto del problema de la violencia y del terrorismo, aunque históricamente relacionado con él. Diríamos que es la crisis proveniente del cuestionamiento de la legitimidad del orden político-administrativo. Sé que su misma mención puede molestar a no pocos, lo que indirectamente viene a ser una clara prueba de que el problema está ahí.

Desde un punto de vista económico, la crisis tiene su origen en las repercusiones sociales de las medidas que han de tomarse a fin de que la economía vasca responda a los retos de la aplicación industrial de las nuevas tecnologías, la incorporación a la CE europea y las consecuencias económicas que de ella se derivan, los comportamientos económicos de unidades tan poderosas como USA y Japón, y otros muchos factores más concretos a los que los analistas nos tienen acostumbrados. Evidentemente, detrás de las medidas adoptadas en los diversos niveles, existen imperativos ideológicos que se tratan de elevar a la categoría de imperativos científicos, que habrían de ser asumidos por cuantos tuvieran la pretensión de actuar «racionalmente». Puntos de vista que, por otra parte, no son tan sencillamente asumidos especialmente por los sectores de la población más directamente dañados en sus intereses económicos y por las organizaciones que los representan.

¿Cuáles son las repercusiones y las incidencias que ambas situaciones de crisis, la política y la económico-social, pueden tener o tienen ya en la percepción histórica de los valores éticos relativos a la convivencia social, no sólo en su formulación formal sino también en sus contenidos? ¿Es posible plantearse algunas vías de salida, inspiradoras no tanto de soluciones operativas, propias de los responsables públicos en tales campos, sino en el ámbito de la educación de las conciencias, que eviten el naufragio de los valores éticos?

Entiendo que la afirmación de la dignidad e igualdad fundamental, cívico-social y política de todas las personas, ha de conducir a la afirmación de que es el conjunto social de las personas quien ha de tomar las decisiones que afectan a sus intereses comunes, de índole socio-política y económica. En definitiva, se trata de hacer una opción democrática apoyada en la persona humana, en su dignidad y en los derechos que la sustentan. Es ésta una opción meta-jurídica que incide en las cuestiones anteriormente planteadas.

Las fórmulas de representación política, en las que ha de plasmarse la voluntad popular para que pueda ser operativa, pueden ser diferentes, lo mismo que su posterior institucionalización administrativa. Pero siendo coherentes con lo que decimos, habrá que admitir que ese mismo pueblo, que se da a sí mismo sus instituciones a partir de una representatividad política, en la que se hace operativo el derecho del mismo pueblo a ser el sujeto de la autoridad política, habrá de ser quien decida si los órganos que lo representan actúan bien, son los adecuados o deben ser modificados.

Pero, para ello, necesitará de referencias meta-jurídicas para valorar si lo que se decide a través de los diversos niveles de representación, es o no justo, humano o inhumano. La categoría de la ley no coincide, sin más, con la categoría de la justicia y de la solidaridad. Esto abre el camino a una crítica justificable de las instituciones, de su configuración y funcionamiento, de las deficiencias percibidas en su intento de realizar la justicia y otros valores próximos a ella. Una crítica en la que se pondrá de manifiesto el mayor o menor aprecio que la sociedad pueda tener por ellas y por la gestión en ellas realizada. Desde esta perspectiva me atrevería a decir que es peor vivir de espaldas a las instituciones que enfrentarse a ellas para realizar una crítica objetiva, correctiva, transformadora.

Pero es importante también sacar una segunda consecuencia. Las imperfecciones, incluso corregibles, de las instituciones, no pueden dejar a éstas en el aire, carentes de todo fundamento ético o meta-jurídico, para convertirlas en el ejercicio de una mera organización sostenida por la fuerza de la ley y por los demás resortes de poder de que ella pueda disponer. Esta mera «positividad» no puede tener la pretensión de dar «cohesión» a la vida social, al menos la cohesión que debería nacer de la legitimación que las conciencias den al funcionamiento de una sociedad y a los objetivos globales perseguidos por ella. La convivencia social ha de ser algo más que el resultado de los enfrentamientos de fuerza, de los mutuos engaños y de los aprovechamientos de los diversos grupos de interés y de las personas que los manejan.

Una sociedad que deslegitima globalmente y por sistema a las instituciones y, sobre todo, a los procedimientos democráticos para constituirlos, lleva dentro de sí el germen de una permanente «revolución», incluso violenta, y priva de todo contenido humano a las relaciones públicas, convirtiendo a esa sociedad, sobre todo en situaciones de crisis, en el campo de batalla de los intereses de grupos, sin que exista garantía alguna de que hayan de ser los más necesitados los que salgan beneficiados.

Pienso que, desde esta perspectiva, es posible hacer una lectura, al menos aproximativa, de la vigencia de los valores éticos en la actual cultura vasca o, lo que es lo mismo, en los modos de comportamiento de los individuos, de los grupos y de las instituciones, que son, en definitiva, quienes definen la cultura de un pueblo. Y, al hilo de lo que vengo diciendo, vuelve a mi mente la ineludible pregunta anteriormente hecha: ¿qué interés busca quien opera en contra de la eficacia que, para asegurar la humanización de la convivencia, habrían de asegurar los auténticos valores éticos?

Lo que venimos diciendo es importante para mantener despierta una distinción que considero de fundamental importancia en este campo que estudiamos: la distinción entre los valores y los intereses, entre la racionalidad de un sistema y su eticidad. Olvidarlo equivaldría a entrar por el camino de la mera positividad que todo lo justificaría, o en la disciplina de unos imperativos, supuestamente científicos, en los que el hombre quedaría atrapado, por muchas afirmaciones de libertad que pudiera hacer individual y socialmente.

8. Instituciones públicas y vida social

Todo lo dicho no puede hacer olvidar que la vida social no se agota, no se debe agotar, en la vida que discurre a través de las instituciones públicas. El sociólogo Javier Elzo, al que citábamos al principio de nuestro trabajo, hacía recientemente esta preocupante afirmación: «cada vez más gente tiene que pasar más tiempo con más representantes de la Administración para hacer menos cosas» (DV, 7.II.93). Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en la democracia, para que sea realmente tal, ha de reconocerse un espacio de libertad a la dinámica social, a fin de que pueda ésta hacerse presente en la convivencia con actuaciones no reductibles a los cauces, objetivos y procedimientos marcados por las instituciones públicas.

De ello parece seguirse una doble consecuencia que no hacemos más que insinuar, ya que su tratamiento en profundidad exigiría abordar el tema desde una pluralidad de perspectivas que se nos escapan.

Sea la primera la constatación de que también los grupos y las instituciones privadas, en razón y en proporción a su influencia social, han de estar afectadas por la incidencia que en ellas han de tener los valores éticos de justicia, solidaridad, verdad... Esto quiere decir que no es ético todo lo que no es perseguible por los tribunales. No lo es para la Administración; tampoco puede serlo para la sociedad; mucho menos cuando en los grupos sociales, supuestamente independientes de la Administración y de los grupos que la detentan, se hacen presentes los intereses de éstos bajo capa de una exquisita aceptación de las leyes de la convivencia democrática. Sería iluso pensar que los llamados poderes «fácticos» son tales porque actúan al margen e independientemente de los poderes públicos institucionalizados.

Entiendo que, en este campo, los principios instaurados en los Códigos Deontológicos profesionales cumplen una función social purificadora muy importante, aun cuando no hayan sido convertidos en «leyes». Pueden ser la expresión de unas «buenas costumbres» que sin ser administrativamente coactivas pueden ser expresión del sentido de responsabilidad ética de los colegios profesionales. ¿Sería volver a una historia ya superada, tratar de actualizarlos y revitalizarlos? ¿No sería una buena manera de hacer presentes los valores humanos en la sociedad, al margen de las discusiones de los grupos y tendencias políticas, fuertemente ideologizadas, con el grave riesgo de una indebida politización de la vida social? Ello demostraría que la cultura de verdad puede y debe hacerse desde la libertad y no desde la imposición coactiva.

La segunda constatación debe ser que la libertad ejercida socialmente puede entrar legítimamente en conflicto con la Administración, desde la sociedad y no solamente desde las mismas instituciones, a fin de lograr cotas mayores de justicia y de solidaridad. Es una acción «desde fuera» que no debe ser rechazada, por principio, en una sociedad libre. Una actuación de esta naturaleza no podría, éticamente hablando, tener como finalidad el deterioro sistemático y progresivo del régimen institucional y, menos aún, el objetivo de eliminar un determinado modo de representación o unas determinadas personas o grupos. La creación artificial de conflictos o la intensificación de los mismos con el fin de erosionar las instituciones no es compatible con la afirmación de que es el pueblo el sujeto de la decisión política, una vez que ese pueblo se ha dado a sí mismo su propio régimen institucional y las personas que han de actualizarlo.

* * *

Pienso que es el momento de terminar. No porque hayamos agotado el tema. Hemos agotado, más bien, el tiempo que teníamos disponible y también la capacidad de atención de la que razonablemente podía disponer de parte de Vds., a partir, incluso, de una dosis sobreañadida de buena voluntad.

Termino con el convencimiento de que el debate ético en la realidad cultural de nuestro pueblo no ha acabado e incluso, me atrevería a añadir, no ha merecido la atención que debería tener, dadas las consecuencias prácticas que el tratamiento de estas cuestiones tienen en la vida de los pueblos, seamos o no conscientes de ello. Quedaría satisfecho si las preguntas por mí planteadas y, en su medida, también las respuestas que me he atrevido a sugerir pudieran dar pie a un seguimiento ulterior que a todos nos beneficiaría.

