

EL PLURALISMO MORAL: CONSENSO Y PLURALISMO

POR

JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN

Me corresponde en esta XXXV Reunión de la Ciudad Católica tratar el tema del pluralismo moral. Y el tema es fundamental, toda vez que nuestra sociedad gusta en llamarse pluralista tanto como otras gustaron en llamarse en forma diversa. Roma pagana, Europa cristiana, mundo islámico. Son nombres que definen un lugar y una época, de manera que evocan en la memoria todo un conjunto de notas que acompañan al sustantivo. Nosotros venimos de ser los ilustrados, que eran pocos, a las masas que creó el socialismo, forma en la que los aún menos, oprimían a los supuestamente emancipados. La sucesión de crisis definidoras nos ha pasado por diversas estaciones de la que no fue la menos afortunada la de sociedad de consumo. Por lo menos, por ganas no ha quedado. Ahora, si una nota distingue a nuestras sociedades probablemente sea la de pluralistas. Nuestra sociedad es pluralista con el mismo empecinamiento con que fue de consumo. Se me puede acusar de mezclar rasgos heterogéneos, confundiendo definiciones conforme a la estructura económica con otras culturales, o políticas. Digo, en mi descargo, que me limito a poner el acento en el adjetivo con el que cada sociedad ha buscado apellidarse. Si a unos les da por presumir de la revolución sexual, a otros de la forma de comunicación, a éstos de la opción política y a aquéllos de la religión, es porque piensan que esta particular parcela es la que define más su forma de vida, y si en ella empeña tabúes... se trata, en principio, de un pluralismo sin adjetivos, extenso, diverso, de los más específicos político o sindical. Por otro lado, si a partir de la Transición el término plura-

lismo se opone fundamentalmente a los sistemas de organización única, estatalmente controlada que aún pervivían, fruto de la primera influencia fascista en el Régimen, y, por lo tanto, tiende hacia la pluralidad de organizaciones políticas y sindicales, en fase posterior la interpretación del término pluralismo se aproxima a las nuevas tendencias sociales de fuerte influencia estadounidense (1).

Nuestra sociedad es pluralista, y esta opción define un estado y un juicio de valor, es decir, una situación a la que se ha llegado y una axiologización de la nota definidora. Somos pluralistas y eso está muy bien. El diagnóstico sobre la génesis del pluralismo varía de unos autores a otros, dependiendo en gran medida de la valoración que les merezca la actual situación. Por ello el pluralismo es para unos meta brillantemente alcanzada, para otros crisis imprevista, pero para todos tiene su padre: el proyecto ilustrado, y su casa: la actual sociedad occidental.

¿Antecedentes en la historia? Temo que pocos, aunque una cuidadosa selección de notas definidoras de períodos históricos de la antigüedad pagana permite encontrar supuestos antecedentes. En este sentido, la revitalización de los sofistas nos vende una imagen edulcorada de un supuesto pluralismo que pudo ser y no fue. De todas formas, si nos referimos a toda una sociedad pluralista y no a una élite intelectual más o menos pluralista durante un período de tiempo que pudiésemos considerar continuado, no parece que las dudas intelectuales a las que nos referimos reflejen unas sociedades antiguas pluralistas en el sentido que hoy en día se entiende el término. Además, hay que ser cuidadoso a la hora de proyectar modelos actuales sobre el pasado. En efecto, el politeísmo, por ejemplo, tiene peculiaridades respecto al monoteísmo, pero estas peculiaridades, que por ciertos sectores hoy se ensalzan, distan de aproximarlos al pluralismo, como hoy se entiende. Debemos preguntarnos, además, con algo más

(1) Véase especialmente a MIGUEL AYUSO en «Pluralismo y pluralidad ante la filosofía jurídica y política», en *Homenaje a Juan Vallet de Goytisolo*, Consejo General del Notariado, Madrid, 1988, vol. V, págs. 7-29.

que el tópic, de que el mundo no estaba preparado, la razón por la que la sofística no permaneció vigente como corriente de influencia mayoritaria y si las grandes cabezas de la época se enfrentaron con dureza al núcleo de sus propuestas, y si el mismo mundo antiguo, sobre todo en la expresión que tuvo por núcleo el helenismo, fue pluralista en forma semejante a como es el nuestro (2).

Esta intervención debe centrarse en discriminar la implicación social de este pluralismo y su trascendencia política, deteniéndose en averiguar en qué manera afecta a la tradición cristiana occidental en su trato con la sociedad contemporánea.

Me propongo, por lo tanto sin pretensiones de originalidad, enfrentar algunos de los tópicos del pluralismo tal como se presenta entre nosotros; bastantes hagiógrafos tiene, por otra parte, el invento, para que sigamos insistiendo en la visión edulcorada que proponen los «medios», grandes agentes del pluralismo.

Como es sabido, el pluralismo al que nos referimos no es lo que se entiende por pluralismo político, recogido, por ejemplo, en la Constitución española y que viene a aplicarse a todo sistema no totalitario. La pluralidad de grupos u opciones más o menos enfrentados, incluso con diversas concepciones de la cosa pública, es una tradición en Occidente y una realidad más o menos identificable en todas las épocas, cierto que con diversos cambios; especialmente a partir de la organización de los diversos partidos políticos, primero para apoyar en los Parlamentos la actuación de los diversos gabinetes, luego para canalizar la participación política. Los bandazos históricos de nuestro siglo, que llevaron del rechazo a los partidos al partido único, disfrazando a veces éste su nombre bajo el de Movimiento, han culminado tras la victoria del 89 en la parte central del mundo en la consolidación de los partidos como garantía democrática y expresión del pluralismo político. Y, sin embargo, de forma semejante a

(2) Rehabilitación de la sofística en la esfera política que ha realizado entre nosotros FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS en su *Historia de la democracia*, Temas de hoy, Madrid, 1997, y recurrente en JACQUELINE DE ROMILLY por ejemplo en *¿Por qué Grecia?*, Debate, Madrid, 1997, sin olvidar su monografía sobre el tema recientemente publicada.

como ocurre con el pluralismo informativo, pocas veces, al menos en la historia moderna, se ha podido observar un pluralismo más monocorde, si se me permite el juego de palabras, menos plural (3). La confluencia de políticas y programas, al menos en la experiencia de los países latinos, hacia un difuso centro izquierda del que nadie puede ni quiere apartarse, es el signo de este final de siglo. El supuesto pluralismo se traduce en la única política posible y la alternancia es más que nada renovación de equipos de directivos, afectados periódicamente por el fenómeno de la corrupción; habida cuenta, por otra parte, del fenómeno suficientemente estudiado de la dificultad de renovación interna de los partidos. Esta renovación viene a ser sólo fruto de la alternancia cuando un desastre electoral la fuerza casi como cuestión de supervivencia.

Desde esta perspectiva, conviene reflexionar sobre hasta qué punto incluso importantes cataclismos políticos como el vivido en Italia, no se han traducido en el lampedusiano *cambiarlo todo para que todo siga igual*.

Nuestro pluralismo, al menos como se da en Europa, no se parece tampoco al pluralismo de sociedades como las medievales, o incluso de algunas de las colonizadas en la Edad Moderna, pluralismo procedente de la variedad de tradiciones culturales, muchas veces de raíz religiosa. Este pluralismo aparecía como un hecho real más que como una conquista ideológica y todo lo más produjo un debate sobre la tolerancia, en la aceptación más clásica del término tolerancia, no en la contemporánea de negación de la posibilidad de sostener convicciones fuertes en el ámbito público. El pluralismo al que nos referimos no generó una duda sobre la verdad ni una creencia en la conveniencia de una supuesta neutralidad del ámbito público respecto a las cuestiones morales de trascendencia social. Y esto era así porque, entre otras cosas, faltaba un discurso más o menos razonable sobre aquello en lo que consistía este sistema aparentemente neutral. Ni siquiera las posturas tolerantes en materia religiosa que constituyeron

(3) La idea la expongo de modo constante, al menos desde las *Cuestiones de Bioética*, Speiro, Madrid, 1990.

la base de la división entre el ámbito interno de la moral y el externo, el derecho en un Tomasio, por ejemplo, parece tener una raíz semejante al de la neutralidad contemporánea de la comunidad política respecto a las convicciones morales y sociales de sus miembros.

Nuestro pluralismo no se basa en principio, pues, en una pluralidad de origen ni siquiera de resultado. Algunos lo consideran un proceso derivado del dominio de la mentalidad norteamericana y en especial de la peculiar relación entre la religión y el Estado en esa nueva sociedad, planteada hipotéticamente desde el período de la colonización y constitucionalizada tras la independencia. Sin embargo, los propios tratadistas norteamericanos son los primeros en reconocer que el actual pluralismo, tal como se plantea, por ejemplo, en los supuestos derechos de los homosexuales o en la inconstitucionalidad de la oración en las escuelas, parece tener poco que ver con la América de los padres fundadores.

En efecto, el pluralismo religioso norteamericano en su esencia doctrinal no parece sino la adopción por la comunidad política de la doctrina del libre examen de la Biblia y la sustitución del sentido de pueblo de Iglesia por el de pueblo del libro. Se trataría en origen, aunque no en sus efectos prácticos a lo largo del tiempo, de la adopción de una postura protestante considerada en su sentido más amplio. Si esto tuvo como efecto una mayor tolerancia, por ejemplo respecto a los católicos, de la que cabía observar en países con Iglesia oficial protestante, eso se debió a la protestantización de la consideración de la Iglesia Católica, es decir, al hecho de que se la considerase una Iglesia disidente más. Este fenómeno es revelador de algunos de los efectos de la postura *in genere*, que reconduce cualquier posición a una que sea aceptable desde el propio pluralismo, es decir, priva a toda postura de su autenticidad para reconducirla al punto aceptable por el pluralismo. Este pluralismo religioso de pluralidad de exámenes se encuentra, sin embargo, muy alejado del pluralismo social y cultural preconizado como bien máximo de nuestras sociedades, pues, en esencia, respondía a una sola cultura, la anglosajona protestante. Las descripciones sociales de la

América de *La letra escarlata* dejan, en efecto, pocas dudas sobre el supuesto pluralismo social y moral de esta América.

Entre las interpretaciones sobre el origen del pluralismo que se han dado en los últimos años, destaca la de John Rawls, por ser la explicación interna al liberalismo más consistente. Desde su perspectiva, el pluralismo moral y social en el sentido más contemporáneo, surge de la ausencia de censura, o de inquisición, como una evolución natural de la mente humana y de la propia sociedad humana. Si los viejos sistemas inquisitoriales y represivos respecto a las minorías o a la disidencia desaparecen, como ha ocurrido en la sociedad occidental, el resultado será la pluralidad de opciones sociales, en cuanto a la visión de la buena vida (4). De esta forma la oposición se establece entre ortodoxia y pluralismo, con la conciencia de que la única razón que explica que no se pase de la primera a la segunda es la inquisición. Debo insistir de nuevo en la conexión entre esta visión y la práctica radical de la lectura del texto bíblico que produce necesariamente una pluralidad de lectores frente al sentido de la fundación divina y la tradición del patrimonio que explica la singularidad de la Iglesia Católica y la Ortodoxia.

Por otro lado, convendría observar hasta qué punto esta función de protección del propio patrimonio, aunque sea laico, no es constitutivo de las sociedades humanas, empezando por las nuestras actuales repletas de administradores de lo constitucional e inconstitucional, y del espíritu de los «padres fundadores» o del espíritu de la transición, por hacer mención de algún dato más español.

En efecto, si por utilizar el símil biológico cada ser tiende a conservar sus características propias, huyendo de una lotería de permanente mutación genética, las sociedades humanas tienden igualmente a conservar un patrimonio esencial que dudan en poner en almoneda, y para ello tienden a construir mecanismos de estabilización que son observables incluso en nuestras sociedades.

(4) Tomo la última versión de la propuesta liberal de Rawls de su obra *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

Por todo ello, considero que explicar el pluralismo moral y social actual desde la perspectiva de la ausencia de inquisición, por utilizar un término genérico de la traducción española del libro de Rawls, es inexacto, al menos por dos razones: primera, porque no es cierto que el elemento fundamental de conservación y desarrollo de las tradiciones del pasado sean métodos inquisitoriales frente a una supuesta racionalidad individual y pura que se vería coaccionada en su desafío, máxime cuando este último tópico parece muy contemporáneo y refleja en última instancia el modelo «robinsoniano» de hombre racional, con su «viernes», por supuesto (5). En segundo lugar, porque en lo que respecta a los elementos socialmente más sensibles, es decir, más valorados como pilares del actual sistema sociopolítico, más indispensables para el funcionamiento del sistema liberal-pluralista, nuestras sociedades mantienen sistemas inquisitivos de notoria eficacia. En este punto, una cierta literatura de la guerra fría, y el estudio de la débil resistencia a los totalitarismos durante los años veinte, induce a pensar que los sistemas liberales en sentido amplio han sido poco decididos y efectivos en aplicar formas de represión de diverso tipo, incluyendo la ideológica. Las obras apocalípticas sobre cómo terminan las democracias, agoreras del final de los sistemas liberales, condenados a morir por buenos, se mezclaron con las predicciones catastrofistas militares, viejo sistema de mantener altos presupuestos a base de inflar la superioridad del enemigo. En definitiva, se creó un imagen de sistemas benévolo y débiles política y militarmente.

Sin embargo, la historia del siglo XIX no presenta precisamente esta imagen; por el contrario, debemos recordar la acción de los gobiernos liberales, muy eficaces en la represión de los movimientos populares conservadores, caso de España e Italia, y

(5) Digamos, por otra parte, que el esfuerzo de Rawls pretende, sin embargo, la construcción de un consenso entrecruzado que según sus mismos términos no es indiferente ni escéptico. Si el esfuerzo es loable, no parece que lo sea igualmente el resultado, por las razones que, siguiendo principalmente a MacIntyre, expongo en las páginas siguientes. Véase principalmente la posición de Rawls en las páginas 182 y siguientes de su obra citada, *El liberalismo político*, Barcelona, 1996.

del activismo obrero. Resuge aquí el tema de la ingenuidad, a decir de Recasens Siches, de los proclamados defensores de la libertad, ingenuidad que, como ya he tenido ocasión de decir en otras sedes, no parece compaginarse bien con las actuaciones de la III República Francesa o de un Espartero en España, por seguir con los ejemplos patrios. Por otra parte, y aunque no sea un tema de moda, conviene traer al debate la influencia ideológica ejercida en esos períodos cruciales por diversos medios y las censuras más o menos indirectas que se aplicaron sobre las formas de pensamiento rivales. En este sentido, el argumento más tópico pero no menos cierto, hace referencia a las sociedades secretas; y cabe preguntarse si su actuación, sus formas de divulgación de ideas e incluso de represión de las ajenas encajan en la descripción dominante. En efecto, estas formas se alejan bastante de la visión edulcorada de debate intelectual abierto y contraposición de ideas que se nos presenta como característica de las sociedades que han evolucionado hacia el pluralismo en el sentido contemporáneo (6).

No se puede resolver el tema, desde mi punto de vista, con referencias a una corriente estatalista de base hegeliana en el caso de los aspectos negativos y una corriente constructora de la sociedad civil, anglosajona y de base en la Ilustración escocesa, donde la segunda acumularía todos los méritos y la primera todos los deméritos, al modo como parece considerar la cuestión Víctor Pérez Díaz. En esta perspectiva se construye un enfrentamiento entre visión estatalista, continental, y los regímenes defensores de la sociedad civil. Nuestra época sería la del regreso de la sociedad civil, por recordar otro título de libro de éxito, y superación de las tendencias estatistas. El caso, sin embargo, es que ni siquiera tras el paso por el poder de los gobiernos más representativos de las corrientes que abogan no sólo por la conveniencia sino también por la inevitabilidad de este regreso, se ha producido una disminución sensible del peso del Estado en la economía o en el conjunto de la vida social. Este dato, al margen

(6) Como he tenido ocasión de exponer más ampliamente en *Familia y Tecnología*, Facultad de Derecho, Madrid, 1996.

de que a veces ha sido manejado por radicales liberales del anarco capitalismo, es muy ilustrativo de hasta qué punto la discusión de ideas de este final de siglo incluye escasas referencias a la realidad. Cuestión aparte, que tiene mucho que ver con el tema que hoy nos ocupa, es si lo que regresa es algo que deba denominarse sociedad civil en un sentido clásico del término o más bien proyecciones del actual proceso individualista, con núcleos sociales escasamente orgánicos (hasta el propio término está en desuso), que hacen aún más complicada la conexión con cualquier forma de bien común; incluso con las formas más individualistas con las que los liberales relacionan este bien común (7).

En definitiva, habría que preguntarse si lo que vuelve es la sociedad civil o más bien un complejo equilibrio entre el Estado, única realidad verdaderamente sustantiva, y un conglomerado de *lobbies*, tal como ha hecho recientemente Tomás Molnar. El asunto, como es obvio, es algo más que terminológico, pues la dicotomía se plantea entre elementos que permitan la verdadera socialización de las personas y, en consecuencia, la correcta vida personal y social o formas de actuación y mediación social que conduzcan a un alarmante proceso de privatización de lo público y su manipulación por intereses esencialmente particulares, pero donde además el sujeto no se socializa ni en esencia se realiza como persona.

La diferenciación entre las dos corrientes liberales, tal como antes la hemos descrito, puede ser utilizada para introducir esta forma de argumentar en el tópico del verdadero liberalismo, que, como el verdadero cristianismo, socialismo o democracia, consiga alejar cada idea de cualquier forma de realidad histórica que le sirva de contrapunto concreto, aunque en el caso que nos ocupa obliga, además, a presentar, fundamentalmente en los países continentales, una visión acrítica, más bien apologética del liberalismo de la sociedad civil. Ciertamente es que esta visión se ve acompañada por la indudable carga positiva que en este género

(7) Como ha expuesto con singular acierto MIGUEL AYUSO en *¿Después del Leviathan?*, Speiro, Madrid, 1996.

de las ideas políticas siempre ha tenido el Imperio triunfante en cada coyuntura histórica. Lo que nos aparece, en consecuencia, tiene poco que ver con la distancia real que pueda establecerse entre el *telos* y la realidad política concreta que hacia él tiende y se parece más a la pura y simple propaganda ideológica.

Sí es cierto, sin embargo, que nuestra actual construcción pluralista tiene una genealogía clara en la Ilustración, y particularmente en la escocesa. Aunque conviene señalar de nuevo, llegados a este punto, que el proyecto ilustrado en origen distaba de ser pluralista, es más, probablemente se trata de una de las construcciones menos pluralistas imaginables. En efecto, la fe en la razón genérica y la definición de una racionalidad moral opuesta a toda tradición, en la que en principio la concreción histórica pasada es más que nada una rémora que impide el ejercicio puro de la razón del hombre, única instancia realmente liberadora, deja poco margen a la pluralidad. Las condiciones que se exigen a la racionalidad la constituyen como un todo igualador y ucrónico, que elimina las diferencias culturales que se presentan como restos de la superstición. Este proceso lleva a que tanto el concepto de racionalidad como el de moralidad, queden restringidos a los estrechos límites exigidos en el proyecto ilustrado. No olvidemos que ningún otro sentido tenía la referencia tanto a la razón natural como a la moral natural, única y universal, e incluso a la religión natural de tanto juego en la época. Además, fue este modelo el que permitió el juicio sobre los sistemas morales de los pueblos menos avanzados, es decir, de los menos ilustrados, facilitando la aparición de tópicos como el de la descripción del tabú polinesio como prohibición moral inmotivada, toda vez que las motivaciones profundas del tabú aparecían como inaccesibles a la racionalidad moral ilustrada.

Hasta tal punto se produjo este secuestro de toda racionalidad por parte de los representantes del proyecto ilustrado que, al margen de las pervivencias de posturas más o menos tradicionales, la reacción contra la ilustración se constituyó fundamentalmente sobre bases sentimentales, abandonada la razón en manos de la postura que se pretendía combatir y esgrimiendo contra ella argumentos de historia, sangre y suelo que sí podrían tener cabi-

da en un esquema equilibrado como natural nostalgia de la realidad concreta frente a la abstracción y la universalización; absolutizados y convertidos en elementos esenciales de ciertas doctrinas han tenido unas consecuencias terribles en la azarosa historia de los dos últimos siglos. Se produjo así una irrupción de la irracionalidad inimaginable no sólo por los ilustrados sino por las generaciones anteriores. Sólo la imposibilidad de responder a las propias exigencias que el proyecto ilustrado se formulaba a sí mismo, junto con la manipulación del concepto de razón que entrañaba, explicaría la irrupción de la irracionalidad que culmina como paradigma en el proyecto, igualmente fallido, genealogista de un Nietzsche.

La razón, en su juego libre garantizado por las instituciones políticas que la revolución traía, daba paso a una moralidad universal, a un modelo político universal, a un código de leyes universal válido para todo tiempo y lugar, en definitiva, a una nueva era donde lo plural, unido su significado a lo defectuoso, tenía un limitado papel. La nueva era, que se abría en un progreso constante, también moral, dato este general a un buen número de posturas del siglo XIX, con ese denominador común que Popper denominó historicismo, suponía un salto cualitativo en la historia, salto descrito de forma diversa en las distintas filosofías del fin de la historia que nos acompañaron. Filosofías empeñadas en hacer inmanente la esperanza cristiana, manipulada de esta forma hasta ser una caricatura feroz de la Redención del hombre. Idea que al perder su verdadero lugar y justificación trascendente se volvía loca, con terribles efectos, tal como describe la afortunadísima imagen de Chesterton. De esta forma la única y verdadera esperanza para el hombre se convirtió en coartada de las más groseras manipulaciones, y es notorio que el despertar de la manipulación conduce en cualquier mente sutil al completo desencanto. La salida desde éste es complicada y no podemos sino observar con simpatía el esfuerzo casi desesperado de un Albert Camus en *El Hombre Rebelde*, tan alejado del nihilismo conformista, paradoja de las paradojas, y groseramente materialista que se ha convertido en el signo de nuestros tiempos a decir de Augusto del Noce. Sin embargo, el intento de Camus, como el

de tantos otros que le precedieron y han seguido, se pierde en un vano voluntarismo, construcción ética sin base ontológica que despierta la simpatía de todo noble esfuerzo humano, pero que no convence a la inteligencia, tal como señaló con acierto en su día Rafael Gambra (8).

Creo que no es una simplificación, sino un brillante hallazgo, describir nuestra actual situación sociopolítica como efecto del fracaso del proyecto ilustrado. Desde esta perspectiva el pluralismo contemporáneo no es tanto una meta como un accidente. Ha sido afortunada la descripción de MacIntyre, que compara la actual situación social con la discusión académica contemporánea. Esta se convierte en el paradigma de interpretación del debate social por excelencia y muestra con particular acierto todas nuestras contradicciones. La Universidad actual, heredera de la Universidad liberal tal como se conforma en Europa desde principios del siglo XIX, actúa como si mantuviese una referencia coherente a un marco común, pero con la particularidad de que lo ha perdido, probablemente era imposible encontrarlo desde sus presupuestos, y sabe que lo ha perdido. En definitiva, el debate académico aparece más que nada como una ritualización de las desavenencias, toda vez que no parece describirse ningún canon de acuerdo, entendiéndose por éste un canon de veracidad y no cualquier tipo de conclusión más o menos acomodaticia. El efecto en el ámbito de la moral ha sido el predominio del emotivismo que se traduce en la pluralidad moral surgida de la incapacidad de justificación ante el otro, entendido este otro en un sentido universal, de la propia conducta. Ésta dista de reconocerse como un relato más o menos coherente de justificación de la propia opción por la felicidad, relato que en el pasado tenía también un claro componente social. La pretensión del liberalismo de superar cualquier relación con una u otra tradición, entendiéndose por liberalismo lo que define MacIntyre en sus obras, se fundamenta en la propia intención del proyecto ilustrado de

(8) Véase especialmente «El exilio y el reino», en *Verbo*, núm. 231, 1985, págs. 73-94, y «La moral existencialista y los cauces de su posible superación», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Año VII, Cuaderno segundo, Madrid, 1955, págs. 427-492.

constituir esta racionalidad y moralidad universal, y, si se me permite la expresión, desencamada. Una vez fracasada esta pretensión básica, el liberalismo se convierte en una tradición de la no tradición, sin que pueda reclamar en sentido estricto la pretensión de neutralidad con la que se adorna (9).

En efecto, la supuesta neutralidad en el actual sistema social y político se construye mediante el establecimiento de una frontera de acceso de ciertas pretensiones al debate político, de forma que fuera de él se establecía lo que se denomina pluralismo social cuyas pretensiones serían, sin embargo, filtradas por el modelo político que dista de ser neutral y constituye en sentido estricto la traducción de una sola tradición, es decir, de la tradición liberal. En este sentido, la explicación y justificación del modelo ha ido desplazándose desde las posturas críticas de Frankfurt hasta las descripciones más precisas de Rawls. Se observa en éste una pretensión de desvincular el sistema político de lo que denominaríamos liberalismo totalizador, abriendo el paso a la convivencia de ciertas tradiciones religiosas y humanísticas en el esquema plural. Sería, si se quiere, la respuesta armonizadora al conjunto de críticas que desde la perspectiva que globalmente se denomina comunitarista se han formulado a las posiciones liberales y a la posibilidad de que la misma garantice una vida digna de ser vivida para el hombre.

En última instancia la versión no totalizadora que propone Rawls responde con acierto a lo que podíamos denominar núcleo de la propuesta liberal, asumiendo igualmente la situación actual no globalizadora, alejada, por lo tanto, de la pretensión ilustrada tal como se manifiesta en las diversas corrientes de pensamiento laico que se han dado en la Historia contemporánea.

Resulta importante observar cómo el supuesto sistema neutral modifica o tergiversa las distintas posiciones que acuden al debate social. En sentido estricto toda pretensión que suponga la asunción de una serie de valores sociales para favorecer la vida

(9) Esta crítica alcanzó celebridad tras *After Virtue: A Study in moral Theory*, 1981, pero está prefigurada desde su temprana obra *Marxism: an interpretation*, Londres, SCM Press, 1953.

buena al hombre en la comunidad, valores que impliquen lo que podemos llamar opciones fuertes, se verá severamente limitado en sus pretensiones, lo que no ocurre con las pretensiones estrictamente individualistas. El fenómeno ha sido especialmente llamativo en el campo familiar, en el que se ha producido una auténtica disolución del concepto jurídico y social del matrimonio, aunque, claro, se nos argumenta que si uno quiere vivir de forma privada, para entendernos, un matrimonio con las características tradicionales, es muy libre de hacerlo.

El fenómeno, conviene decirlo, rompe la propia ley de las mayorías, de forma que no cabe pensar que una determinada mayoría consiga alcanzar un acuerdo general sobre un punto que no sea homologable por el pensamiento dominante. No estamos tanto en los efectos trucados como en la inadecuación de ciertas posturas para obtener reconocimiento público. El establecimiento de la frontera puede ser constitucional o bien puede ser creado por el conjunto del sistema político, así, en el caso de la interrupción voluntaria del embarazo, por ejemplo, una mayoría antiabortista tiene constitucionalmente vedada la legislación de los Estados Unidos, según reiterada jurisprudencia del Tribunal Supremo, pero en otros países, como España, la propia conformación del marco pluralista impediría una legislación efectivamente sancionadora de la interrupción voluntaria del embarazo (10).

He señalado casos extremos en los que están presentes bienes jurídicos considerados valiosos, como la vida, para ver la gravedad del proceso. Si en vez de en estos bienes tan evidentes nos centramos en los que se relacionan con los que garantizan una buena vida, según el modelo de la tradición realista occidental, me refiero a la aristotélico-tomista en sentido amplio, el efecto del pluralismo es aún más claro. No me refiero sólo a la disolución de los ámbitos de vida considerados imprescindibles por ser naturales al hombre como la familia, sino a la utilización de los derechos individuales como ariete contra formas de vida ajena.

(10) Véase, a estos efectos, mi nota «La mano de Dios», publicada en *Verbo*, núm. 355-356.

Así, por ejemplo, en el ámbito educativo la utilización de los derechos individuales de los homosexuales para desvirtuar la escuela católica.

En España se ha dado recientemente un caso que no es aislado, pues se está planteando también en Grecia. Se trata de la ruptura de la clausura de conventos y monasterios masculinos bajo la excusa cultural, es decir, el acceso a la contemplación de tesoros artísticos, en nombre de la igualdad de derechos de la mujer. En consecuencia, se limita la opción de vida de cartujos, por ejemplo, que no ven fácil acomodo a su opción éticamente intachable en nuestra sociedad pluralista.

Si la cuestión de la utilización de los derechos individuales como ariete es grave, no lo son menos las limitaciones a la expresión pública de posiciones morales coherentes con la tradición a la que nos venimos refiriendo, limitaciones que se establecen en nombre de lo políticamente conveniente. Este fenómeno, que requeriría por sí mismo otra ponencia, aparece como uno de los resultados extremos de la sociedad pluralista en sus manifestaciones contemporáneas. Ciertamente es que algunos podrían considerarlo un exceso no intrínseco, una especie de patología dentro de la sociedad pluralista, provocado básicamente por la juventud del modelo de protección de las minorías. Otros no dudarían en verlo como un requisito esencial para el mantenimiento pacífico del tipo de sociedad que se pretende construir. Desde esta opción, existiría una esencial contradicción entre la definición de la sociedad pluralista como aquella que surge de la desaparición de «inquisiciones», y la necesidad de esta inquisición, diluida a veces y otras no tanto, para el mantenimiento del propio modelo de sociedad que se dice defender.

Personalmente entiendo que este fenómeno es muy ilustrativo de la falta de neutralidad del modelo que criticamos. En efecto, en algunos casos éste incluiría en la limitación de acceso de ciertas pretensiones a la esfera pública, en la que se sostiene el propio modelo, la misma prohibición de la expresión de esas pretensiones o de juicios de valor a ellas ligados. El hecho, por ejemplo, de que el presidente de la Conferencia Episcopal Española haya sido denunciado ante la Fiscalía, al parecer sin

efectos hasta el momento, por afirmar que la práctica homosexual es una conducta objetivamente desordenada, avalaría esta tesis; mostrando un camino de evolución que no nos puede ser indiferente.

Otra cuestión es si el propio sistema político y social de Occidente, sobre el que existe una valoración globalmente positiva, puede sostenerse sin la asunción de valores fuertes, presentados por la tradición realista a la que nos venimos refiriendo, es decir, si la sociedad occidental no está cegando en estos momentos las fuentes axiológicas de lo que tiene de más valioso.

La imagen más afortunada es de nuevo la de Chesterton en *Ortodoxia* cuando se refiere a la estulticia de quien tira un muro que no sabe para qué sirve sin tener por tanto ninguna posibilidad de prever las consecuencias de su acción. En idéntica forma el nihilismo acomodaticio contemporáneo juega a poner en cuestión la base ontológica de todos los derechos personales sin observar que lo único que subsiste es, en consecuencia, la utilidad y la voluntad de poder, traducido muchas veces en poder de destrucción del otro. El absolutismo del consumo, por ejemplo, que ha caracterizado a nuestra sociedad en los últimos tiempos, no es un baluarte sino todo lo contrario de la destrucción de derechos del hombre. En efecto, el criterio de utilidad del consumismo es probablemente el más salvaje de los criterios imaginables, retro trayendo a la humanidad a una época en la que se limitaba la entrada en la sociedad y se favorecía la salida por criterios relacionados con los recursos disponibles. Este sistema se llamó aborto, infanticidio y eutanasia. Quede en descargo de nuestros antepasados y en culpa nuestra, que ellos actuaban normalmente en función de necesidades acuciantes y no en virtud de informes del Club de Roma.

El valor puramente ambiental que mantienen entre nosotros reglas sociales y preceptos morales que podíamos unir más o menos remotamente al término tradición, cede sin gran dificultad frente a la pretensión intelectual del nihilismo y a los frutos del consenso.

En efecto, como ya he repetido en otras sedes, el consenso suele estabilizarse en torno a los intereses de los más fuertes; se

trata de un equilibrio de fuerzas y no de un intercambio de ideas en búsqueda de la verdad. La eliminación del interés por la verdad de la consideración pública, casi como un *a priori* del sistema, no puede conducir a una fundamentación verdadera del orden social, ni a un progreso en torno al bien común, ni a un proceso de profundización en el reconocimiento del valor de la persona.

Es cierto, sin embargo, que el interés por la verdad, en afortunado título de Millán Puelles, remite al hombre a la añoranza del orden perdido (11). De ese orden de lo real del que repetidas veces nos ha hablado en esta sede Juan Vallet, que subyace y rebrota constantemente aunque sólo fuera por el empeño personal del que dio su vida por la restauración de ese orden que rompimos. ¡Oh felix culpa!

(11) ANTONIO MILLÁN PUELLES, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.