

Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia humana. Ensayos de ética política*, Madrid, Rialp, 2007, 199 pp.

Ángel Rodríguez Luño sitúa la actuación pública del fiel cristiano laico en el contexto del debate contemporáneo entre las *éticas en tercera* y en *primera persona*, o entre las *éticas del deber* y de la *virtud*, sin considerar en ningún caso que una reivindicación de este tipo de principios pudiera generar una situación de excepción o privilegio en la vida democrática. Es más, en su opinión, la persistente presencia en las democracias avanzadas occidentales de numerosos tópicos jurídicos en sí mismos injustos habría dado lugar a una larga tradición de denuncias éticas en las que los papas no han sido una excepción al respecto. Al menos así habría ocurrido con las críticas formuladas por el magisterio pontificio a la despenalización del aborto, al reconocimiento de leyes manifiestamente injustas, a la reinstauración de un laicismo religiosamente excluyente, a la legalización de las uniones homosexuales o al resurgir de un relativismo ético “políticamente correcto”. Estos conocidos *oximorones jurídicos* no sólo van en contra de la dignidad humana, sino que también pueden acabar socavando la legitimidad de sus propios procedimientos democráticos de elabora-

ción de normas, al utilizarlos para mantener un persistente silencio ante las denuncias éticas.

La monografía fundamenta este diagnóstico acerca de las éticas contemporáneas en los cuatro primeros capítulos, mientras que en los cinco restantes analiza más bien algunas consecuencias prácticas. El contenido de los capítulos es el siguiente:

“Experiencia moral y ética filosófica”: el autor analiza el triple plano de que puede ser objeto el obrar moral intencional –según Millán Puelles en *La libre afirmación de nuestro ser*– a saber: *in actu exercito*, *in actu signato* y a nivel de fundamentación, según se analice su objeto propio de un modo directo en primera persona (el “ser”), o las normas o leyes por las que se regula de un modo reflejo en tercera persona (“la afirmación de nuestro ser”), o a través de una reflexión ético-filosófica capaz de articular estas dos dimensiones previas recíprocamente entre sí (alcanzando así un reconocimiento del carácter “libre” de todo este proceso). De todos modos las éticas contemporáneas habrían introducido una drástica contraposición entre los dos primeras dimensiones del obrar moral, o entre las así llamada éticas de la virtud y de normas, sin lograr articularlas entre sí y dando lugar a un gran número de aporías y contradicciones, al modo señalado por Statman y Habermas respectivamente. Se localiza así el actual dilema planteado entre un cognitivismo fuerte respecto de aquellas normas morales y leyes universales objetivas, formuladas en tercera persona con vistas al conjunto de la sociedad, como habría sucedido en numerosos teóricos sociales contemporáneos, al igual que anteriormente en Kant o Hegel. Y, por otro lado, un cognitivismo débil respecto a la progresiva adquisición de las virtudes morales en primera persona con vistas preferentemente al logro de la felicidad individual, estableciendo a su vez entre ellas una simple relación instrumental medios-fin, como habría acabado sucediendo en Clarke, Simpson o Louden y otros sistemas ulteriores, sin acabar de admitir una tercera posibilidad. Esta tercera es defendida por Annas, Rhonheimer, Sarmiento o ahora por Rodríguez Luño (p. 27), a saber: la necesidad de postular un bien vital global capaz de conmensurar cada uno de estos bienes particulares con el conjunto de todos ellos y recíprocamente entre sí, ya se analicen en primera o en tercera persona, estableciendo a su vez entre ellos una relación al modo del todo y la parte, como postuló Robert Spaemann en *Felicidad y benevolencia*.

En “Ética personal y ética política” Rodríguez Luño contrapone la pretensión de Aristóteles de moralizar la vida política respecto de la pretensión del pensamiento contemporáneo de politizar la ética, defendiendo la necesidad de una tercera posibilidad: establecer una estricta separación formal y una posterior articulación recíproca entre la ética personal y la ética política, según se analicen en primera o en tercera persona, conmensurándolas a su vez entre sí por referencia a unas obligaciones morales comunes aún más básicas, que impedirían la aparición de una doble moral, una pública y otra privada. Sólo así sería posible justificar la introducción –por parte de la cultura política– de unos criterios de tolerancia respecto a aquellos ámbitos privados donde el Estado carece de competencia para legislar, sin tampoco dar lugar a

una legalización encubierta de actuaciones positivamente injustas o manifiestamente inmorales para la ética personal.

En “La formación de la conciencia en materia social y política según las enseñanzas de san Josemaría Escrivá”, el autor analiza el papel desempeñado por la libertad ciudadana a fin de que el fiel cristiano laico procure una correcta formación de su conciencia moral, haciéndose responsable de la resolución dada a los posibles conflictos originados por su actuación pública en el orden temporal, asumiendo a su vez las eventuales consecuencias de sus propias decisiones, al modo señalado por Fabro. De este modo, la participación del fiel cristiano laico en la vida pública se concibe como expresión del ejercicio de un derecho fundamental de ciudadanía, en virtud de un principio de libertad cívica, sin que ello suponga ninguna situación de excepción o de privilegio respecto de los demás conciudadanos y sin tampoco pretender suplantar ni servirse del magisterio eclesiástico o de la jerarquía ordinaria.

El cuarto capítulo “La cultura de la vida como tarea social y comunicativa” analiza el debate entre la “cultura de la vida” y de la “muerte”, o entre la cultura y la anticultura, siguiendo a este respecto algunas propuestas de Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium vitae*. En opinión del autor, MacIntyre –en *Tres versiones rivales de la ética*– ya diagnosticó la irrupción de una cultura social cada vez más intervencionista y basada en una ética de normas en tercera persona, a la que se confía la resolución de los problemas vitales más decisivos. Por su parte Juan Pablo II contrapuso este tipo de propuestas a la auténtica “cultura de la vida” denunciando la anulación de cualquier conciencia personal en primera persona y la relegación de las manifestaciones de la conciencia cristiana a un ámbito exclusivamente privado. De ahí que Juan Pablo II haya propugnado una potenciación del influjo de la familia y de otras instituciones intermedias en la formación de la ahora llamada “subjetividad social”.

En “La tutela jurídica de la vida naciente” Rodríguez Luño aborda la discusión sobre los procedimientos democráticos constitucionalistas para resolver las tensiones existentes entre la ley civil y la ley moral, surgidos a su vez como consecuencia de la aprobación de la despenalización del aborto. Se resalta a este respecto el deber de tutela –por parte del Estado– del derecho fundamental de la vida, incluso ante la propia madre, sin ver en ello un derecho represivo, sino una condición de sentido y de legitimidad del propio ordenamiento jurídico, como hoy día ha sido resaltado por Häberle, Isensee o Klein. Numerosas contradicciones han aparecido a la hora de regular un pretendido derecho al aborto, porque contradice el presupuesto básico que la tradición constitucionalista moderna atribuye al *nasciturus*, al reconocerle el correspondiente derecho a la vida, incluso por parte de Hobbes, como acertadamente han señalado Spaemann o Bobbio.

El capítulo siguiente, “La actitud del político ante una ley gravemente injusta”, trata del debate surgido –a raíz de las indicaciones contenidas en el n. 73 de la *Evangelium vitae*– entre maximalistas y minimalistas acerca de la mejor estrategia a seguir: si se debe perseguir una improbable abrogación parcial de la ley aborto o si, al menos, se debe tratar de lograr la mayor reducción posible del daño infringido. Se

describe así el contexto de la aprobación de diversas leyes gravemente injustas –como la despenalización del aborto en Italia– que fueron los auténticos desencadenantes de esta polémica. El autor analiza la posible licitud de la búsqueda de legislaciones menos gravosas –que aminoren lo máximo posible los daños infringidos por una ley radicalmente injusta–, sin defender por ello una teoría que acabaría dando por bueno la producción de algo intrínsecamente malo, como es el aborto. Más bien recurre a un posibilismo jurídico que trata de aminorar las consecuencias negativas de una ley manifiestamente injusta, siempre que simultáneamente se formule un rechazo explícito de los fines injustos perseguidos por la ley, evitando a su vez toda posible ambigüedad por parte de los promotores de este tipo de iniciativas legislativas. Se discuten así diversos ejemplos de aritmética parlamentaria donde se cuestionan varias aplicaciones de este posibilismo jurídico en razón del peso relativo que en cada caso tendrían los presuntos defensores y detractores de una ley de este tipo.

El autor, en “Laicidad y pluralismo”, justifica las raíces cristianas del principio de aconfesionalidad y laicidad del Estado al modo ya indicado por el Concilio Vaticano II. En efecto, el Concilio puso de manifiesto que tanto la actuación de la Iglesia como la del Estado en la vida pública debe ser coherente con la aceptación de un principio de libertad religiosa, que a su vez remite a la formulación de un principio de libertad de conciencia, o de las conciencias.

El octavo capítulo lleva por título “Aspectos ético-políticos del reconocimiento legal de las uniones de homosexuales”. Aquí, el autor rechaza el pretendido argumento de la supuesta discriminación en la que estarían basadas la mayoría de las legislaciones sobre el matrimonio. Justifica así la protección de una institución universalmente reconocida por todas las culturas en virtud de razones estrictamente naturales como es la defensa del bien común de la sociedad, condición imposible de cumplir por parte de las uniones de homosexuales. Siguiendo el magisterio de Juan Pablo II, considera que la protección de la familia es una exigencia ineludible del bien común de la sociedad.

Finalmente, en “El problema del relativismo”, denuncia el mal uso que determinadas filosofías contemporáneas han hecho del principio de libertad de conciencia o de las conciencias para justificar la radical incapacidad del hombre para abrirse a la verdad, al bien moral o a los principios básicos de la propia democracia. En estos casos el alegato a la libertad de conciencia o de las conciencias se utiliza para fomentar un creciente indiferentismo religioso y ético, cuando más bien se deberían utilizar para fomentar lo contrario. A este respecto Benedicto XVI ya ha hecho notar que la formulación del principio de libertad religiosa es compatible en todo momento con el carácter de *religio vera* que la religión cristiana se asigna así misma, rechazando a su vez que la aceptación de un principio de libertad de conciencia o de las conciencias genere inevitablemente un creciente relativismo o indiferentismo religioso, o al menos un relativismo ético-social (como de hecho sucede en Habermas), cuando más bien debería ocurrir lo contrario. Es decir, el alegato a favor de la libertad de conciencia o de las conciencias podría suponer el inicio de una búsqueda aún más

auténtica de un fundamento último adecuado a esta exigencia irrenunciable, ya se fundamente en un compromiso ético o en una verdad religiosa. Por ello ahora se reconoce que la aceptación de un principio de libertad de conciencia o de las conciencias, además de conllevar la obligación de formar correctamente la propia conciencia, también debería llevar a cada fiel cristiano a tratar de ser consecuente con sus propias creencias, tratando de alcanzar una profunda unidad entre fe, razón y vida, como anteriormente se ha indicado citando a Philipp Lersch, Aristóteles o a san Josemaría Escrivá de Balaguer.

Para concluir, dos advertencias al lector. Rodríguez Luño muestra la continuidad existente entre algunas de las propuestas pastorales de san Josemaría Escrivá de Balaguer y el magisterio pontificio más reciente, que a su vez prolongan otras propuestas del Concilio Vaticano II. El contexto en el que se mueve el autor es el de los grandes debates éticos contemporáneos, especialmente la discusión entre las *éticas en tercera y en primera persona*. A este respecto, establece un hilo conductor entre las nociones de libertad y responsabilidad cívica, cultura de la vida, posibilismo jurídico, libertad religiosa o de libertad de conciencia o de las conciencias; a la vez, denuncia las numerosas incoherencias de la cultura democrática contemporánea cuando ésta es utilizada para fomentar una falta de coherencia entre fe y vida, una cultura de la muerte, una pseudo-justificación del mal menor, un indiferentismo religioso o un relativismo ético, siendo que podría ser muy bien usada para fomentar lo contrario. Por otro lado, también advierte al lector que en un futuro muchas de estas propuestas pastorales de san Josemaría Escrivá de Balaguer podrían fundamentarse con mayor precisión cuando se lleven a cabo estudios más pormenorizados sobre el conjunto de sus escritos. Sin duda se trata de dos advertencias importantes, que reflejan la seriedad y el horizonte de futuro desde el que se formulan sus propuestas.

Carlos Ortiz de Landázuri