



VALORES EMERGENTES EN TIEMPOS DE CRISIS

XVIII CURSO DE FORMACIÓN EN DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
MADRID, 15-17 DE SEPTIEMBRE DE 2009

Francesc Torralba Rosselló
Universitat Ramon Llull (Barcelona)

1. INTRODUCCIÓN

En las breves reflexiones que siguen, procuraremos aclarar, en primer lugar, la naturaleza de los valores y, posteriormente, exploraremos en un plano desiderativo cuáles son los valores que, a nuestro juicio, deberían emerger en un tiempo de crisis como el que estamos padeciendo.

La crisis es una ocasión no buscada para descubrir determinados valores que quedaron ocultados o enmascarados en la sociedad de la opulencia, es un tiempo oportuno para repensar el modelo de producción y de consumo que nos hemos dotado y para hacer emerger valores genuinamente humanos. Escribe Benedicto XVI en *Caritas in veritate*: “La crisis nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte en *ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo*. Conviene afrontar las dificultades del presente en esta clave, de manera confiada más que resignada” (21).

Desde este propósito abordamos la cuestión.

2. A PROPÓSITO DE LOS VALORES

Los valores están en la base de cualquier construcción ética y definen y caracterizan los usos y costumbres de una colectividad. Son expresión de una cultura y su institucionalización arranca en la propia cotidianidad.

El valor es un concepto o una categoría, a partir de la cual se desarrolla la interpretación que los individuos hacen de la realidad y de las acciones. Los valores cambian y con ellos se transforma la visión que de la realidad tienen las personas. No pertenecen a un mundo teórico y abstracto sino que son productos culturales que se expresan a través del lenguaje. Aún más, el valor se convierte en un hecho de la realidad y por ello son determinantes en la medida en que sustituyen a la realidad física; los valores son la propia realidad.

Los valores no son subjetivos ni objetivos; pertenecen a lo que Karl Popper definió, al final de su vida, como *el nivel del tercer mundo*; al mundo de la vida cotidiana, a este universo de los productos humanos, de las construcciones sociales. Por ello los valores afectan directamente a los hechos sociales y a los *procesos de producción y construcción social* –que tanto preocuparon a los sociólogos y pensadores críticos– y en última instancia a lo que tiene que ver con la ética; porque, efectivamente, los valores establecen jerarquías y definen normas.

Por todo ello, es muy importante entender que *cuando hablamos de valores, los contenidos de lo que se discute tienen mucho que ver con la ética, con las normas y con las jerarquías y con todo este conjunto de aspectos que afectan a la vida inmediata y cotidiana de las personas y de las organizaciones.*

En la denominada *Teoría de los valores* no sólo se utiliza el concepto de valor, sino que se pretende reflexionar acerca de él. Existen diferentes puntos de vista que merecen ser comentados:

- Los valores son irreducibles a otras formas de vida.
- Son cualidades especiales de las cosas, de las personas y de las acciones.
- Son el producto de las valoraciones humanas y por esto son relativos.
- Son cualidades que subsisten a las propias valoraciones.
- Están relacionados con normas y forman una jerarquía.
- Son la expresión estructurada y jerarquizada de una cultura.

Los fenomenólogos Max Scheler y Nicolai Hartmann son especialmente relevantes por su reflexión filosófica sobre el mundo de los valores. Ambos han influido decisivamente en el área cultural latina. Según Max Scheler, hay tres tipos de teoría de los valores:¹

- a. La teoría platónica del valor: Según esta teoría, el valor es algo absolutamente independiente de las cosas, a pesar de que las cosas valiosas están fundamentadas en los valores, por lo cual un bien lo es sólo por el hecho de que participa de algún valor. Los valores son, por tanto, entidades ideales que existen por si mismas. Esta posición que se define de intelectualismo tiene dificultades en el momento de explicar el disvalor o el malentendido como una disminución del ser o una nada.
- b. El Nominalismo: El valor se reduce a la pura subjetividad: lo que agrada o desagrade, la atracción o la repulsión. Los valores consisten en que una cosa produzca placer o displacer en la persona y no en el hecho más significativo que el placer derive del carácter valioso de la cosa. Se reducen los valores de orden superior a los de orden inferior donde residen las emociones y los deseos. El nominalismo se plantea como una alternativa al absolutismo de los valores que, según como, puede llegar a aniquilar a una persona, al considerarla como un medio y no como un fin.

¹ Sobre el pensamiento de Max Scheler es interesante leer: S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler*, en Scripta Theologica XXXIX/2 (2007) 405-425. La propuesta moral de Max Scheler comienza por elaborar una teoría de los valores, que es su aspecto más conocido. Sin embargo, su enseñanza ética culmina con una doctrina sobre el seguimiento a personas moralmente ejemplares. En este artículo que citamos, el autor ilustra la teoría scheleriana del seguimiento y analiza el vínculo entre este resultado y el punto de partida de los valores. Bajo esta perspectiva, los valores se revelan como un necesario presupuesto para el seguimiento.

- c. Teoría de la apreciación: Es una teoría muy próxima al nominalismo. El valor se sitúa en la *apreciación* de una actitud o de una acción y no en los actos por sí mismos.

Max Scheler no acepta ninguna de estas tres teorías porque entiende que ninguna de ellas es capaz de desarrollar una “teoría pura de los valores” o “axiología pura”. En opinión de Max Scheler, no se puede confundir la axiología con un sistema de preferencias estimativas, ni tampoco se debe confundir la intuición de los valores propios con posturas valorativas.

A modo de resumen, podemos caracterizar la naturaleza de los valores a partir de los siguientes planteamientos:

1. El *valer*: hay objetos que no pueden caracterizarse por el ser, pero a pesar de ello, valen.
2. La objetividad: los valores son objetivos y no dependen de las preferencias individuales.
3. La no independencia: los valores dependen directamente del ser, no son ontológicamente independientes, son predicaciones del ser.
4. La polaridad: los valores se presentan siempre de una manera polar; la belleza y la fealdad; la bondad y la maldad; la justicia y la injusticia; la verdad y la mentira; transparencia y opacidad; libertad y opresión.
5. La cualidad: los valores son independientes de la cantidad. No podemos establecer relaciones cuantitativas entre las cosas valiosas. El valor es la calidad pura.
6. La jerarquía: los valores se jerarquizan. La clasificación más habitual de los valores comprende los valores lógicos, los éticos y los estéticos.

La definición de valor que acabamos de formular lo convierte en una categoría susceptible de desarrollar *significados absolutos* para los colectivos sociales que dicen defenderlos y asumirlos. Es decir, en el contexto social de cada valor, su contenido, se convierte en algo absoluto para la persona; lo que hay que tener en cuenta cuando se investiga lo que significa y el alcance que puede tener para cada uno la comunicación de valores que los medios y las organizaciones realizan, en el día a día de la vida cotidiana de las personas.

Cuando una comunidad define su identidad en el mundo público, los valores que de ella se derivan se convierten en absolutos e imprescindibles para comprender aquella cultura; de la misma forma, la imagen que se construye una persona –o cualquier colectivo social- sobre esa cultura utiliza esos valores (u otros que se construyen) como únicos ejes explicativos y fundamentales de la posición que la persona adopta frente a esta comunidad.

La cuestión fundamental reside en determinar si estas ideas están en condiciones de dar un sentido profundo y permanente a la vida cotidiana de las personas y de los colectivos sociales, o al contrario, ofrecen un tipo de *fundamentos coyunturales* de una duración más o menos larga, pero siempre cambiante. Este problema tiene una respuesta bien clara: *los valores no sólo ofrecen un fundamento ético permanente, sino que trasladan a las creencias de las personas y a la ética de la relatividad su propia existencia.*

Los valores se integran y se articulan en el mundo de las ideas, por lo tanto, no ofrecen un fundamento ético permanente. Las personas y los colectivos sociales permanecen sujetos a un largo itinerario siempre susceptible de cambio.

3. EL ESPACIO PÚBLICO COMO ESPACIO DE INTERACCIÓN DE LOS VALORES

La crisis que estamos padeciendo exige una nueva ética global que tiene que estar en condiciones de abrazar las diferentes culturas y que sea capaz de atender y resolver desde las preocupaciones y problemas del individuo las diferentes y nuevas necesidades que se generan en la sociedad. No hay ninguna duda que esta nueva preocupación incide de lleno en el hecho de la comunicación de valores. En la búsqueda de este nuevo marco, las tradiciones religiosas pueden jugar un papel decisivo. Incluso aquellas personas que no se ubiquen a su amparo, pueden identificar valores que emanan de las tradiciones religiosas y que son básicos para construir la sociedad del futuro.

En contextos de crisis general, resulta necesario articular una ética que tenga por objetivo mejorar los niveles de calidad de vida de los ciudadanos y garantizar sus derechos fundamentales. El modo de hallar soluciones exige necesariamente la práctica del diálogo y del consenso de todos los implicados, pero el fin de la ética sólo puede ser la liberación plena de toda forma de servidumbre y esclavitud.

La situación de crisis también es una ocasión para desarrollar una ética sólida, asentada en unos valores fundamentales. En contextos de crisis, de penuria y de precariedad, se pone de relieve, más enfáticamente que nunca, la inconsistencia del relativismo y el déficit de consciencia ética que late en él. La crisis permite ver con claridad que no vale todo, que no toda forma de vida y de consumo es legítima y que de tal relativismo derivan graves consecuencias sociales y económicas. De hecho, la misma crisis económica y social que padecemos tiene, según algunos expertos, su génesis en una crisis de valores éticos.

4. CRÍTICA DEL RELATIVISMO

Una de las principales corrientes de pensamiento en el momento presente es el relativismo. La negación de un sistema jerárquico de valores y de un orden axiológico son tesis intrínsecas al relativismo. Desde esta posición, los valores que aportan las

grandes tradiciones religiosas tienen solamente valor para los miembros de las citadas confesiones o afines, pero no más allá de ellos. Se consideran tan válidos como los que emanan de tradiciones filosóficas, políticas y sociales ajenas al hecho religioso. No se reconoce un plan de superioridad a este sistema de valores, ni, por descontado, una dimensión trascendente.

Desde la perspectiva del relativismo, cada universo cultural, cada tradición religiosa aporta su sistema de valores, pero todos son relativos a un tiempo, a una época, y por consiguiente, no tiene sentido jerarquizar, distinguir, evaluar y, menos aún, defender su necesaria presencia en la vida pública, porque todo tiene el mismo valor, es decir, nada merece una atención prioritaria. La apuesta por un determinado orden de valores es una opción arbitraria.

4.1. Naturaleza del relativismo

Uno de los riesgos más grandes para las sociedades abiertas es el relativismo ético que lleva a considerar que no hay un criterio objetivo y universal para establecer el fundamento y la correcta jerarquía de los valores. Pero hay que mostrar que una sociedad abierta sin valores se convierte fácilmente en un totalitarismo abierto o bien encubierto, ya que si no existe ninguna verdad última que guíe y oriente la acción política, entonces las ideas y las convicciones pueden ser fácilmente instrumentalizadas para fines de poder.

El relativismo se basa en la tesis de que no existe un único criterio supremo para la valoración de las acciones, que no hay un único criterio válido para todos los agentes y para todos los juicios morales, sino que, contrariamente, existen muchos criterios. Según el relativismo, las valoraciones de las acciones, si tienen sentido y son defendibles, deben entenderse no como juicios sobre lo que es correcto o incorrecto en términos absolutos, sino como juicios pertinentes en el contexto de la acción en cuestión o en el contexto del propio juicio.

El relativismo, tal como lo interpretamos, niega que un único conjunto de criterios pueda acaparar la autoridad objetiva. Se trata, pues, de determinar qué conjunto de criterios goza de la debida autoridad en un contexto dado. Una conocida respuesta relativista sostiene que la corrección o incorrección de una acción viene determinada por los criterios que generalmente se aceptan en la sociedad que se trate. Concebido así, el relativismo suele verse como una doctrina de desmitificación según la cual la moralidad es meramente una cuestión de convención social. Este desafío a la importancia de los juicios morales constituye una amenaza significativa desde un punto de vista no relativista. También plantea un serio problema a los relativistas que no consideran que su relativismo sea una forma de escepticismo.

Si bien el relativismo niega que exista un único conjunto de criterios morales substantivos, presupone una única perspectiva normativa desde la que se puedan emitir sobre qué principios se pueden considerar como válidos en situaciones diferentes. Desde el re-

lativismo se afirma que no existe un único conjunto coherente de principios que las personas tengan razones para considerar dotado de un tipo de autoridad en todos los contextos. Dado que esta tesis no constituye un principio para el que se pretenda el tipo de autoridad especificado, la posición relativista es claramente coherente.

Con todo, debemos preguntarnos por qué hay que temer u oponerse al relativismo. La primera razón es que el relativismo puede constituir una amenaza, dado que la moralidad se ve como una fuerza importante para fijar los límites a los potenciales malhechores. Cuando los relativistas afirman que, incluso, las exigencias morales más evidentes – como la prohibición de matar por dinero- pueden no tener validez en algunos casos, parece que declaran las personas libres de tratar a los otros tal como quieran. Este pensamiento explicaría, en parte, el miedo que contiene las reacciones al relativismo.

El relativismo es una amenaza, porque sugiere que algunos agentes están faltados de razones suficientes para aceptar los principios morales básicos, incluso los principios que prohíben cosas tales como el asesinato. El relativismo no amenaza privarnos de una fuente de motivación potencial que pueda contribuir a nuestra protección, sino, más bien, amenaza con privarnos del sentimiento de que la condena de determinadas acciones es legítima y está justificada.²

Muchos filósofos que defienden el relativismo se consideran a si mismos defensores de un relativismo no escéptico o, como también se denomina *benigno*, según el cual aunque las exigencias de la moralidad son diversas, no por ello deben considerarse menos importantes.

5. VALORES HUMANOS TRANSVERSALES

En los últimos decenios se ha avanzado significativamente en el diálogo interreligioso y en la búsqueda de un campo de intersección desde el que sea posible un mínimo entendimiento entre las religiones y edificar un mundo pacífico³. En contextos de crisis, todavía se hace más necesario este diálogo y entendimiento mutuo, pues las verdaderas soluciones sólo pueden tener efectividad si son asumidas por el conjunto de la población, es decir, si tienen una dimensión global. Para ello, resulta necesario, identificar esos valores transversales, de carácter ecuménico, que laten en el fondo de las tradiciones espirituales y pueden alumbrar la situación.

² Sobre esta cuestión, véase: T. M. SCANLON, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Paidós, Barcelona, 2003.

³ Sobre este punto particular, véase: P. PANDIMAKIL, *El diálogo interreligioso: Problemas y promesas. Una perspectiva católica*, en Estudio Agustiniiano XXXVIII/1 (2003) 107-131; J. KUHLMANN, *È pensabile la pace tra le religioni?*, en Studia Patavina LIII/2 (2006) 323-349.

El diálogo interreligioso se puede desplegar en muchos niveles y por motivaciones bien distintas. No se trata, ahora, de identificar las dificultades y las posibilidades que ofrece cada uno de estos niveles.⁴ Lo que aquí queremos poner de manifiesto es que las religiones, globalmente consideradas, son portadoras de unos valores que son muy potentes con vistas a resolver algunos de los grandes problemas que, en la actualidad, asedian a la humanidad.

Sería un inmenso error deshacerse de este patrimonio intangible, de esta riqueza inmaterial en el momento de buscar las soluciones a los problemas vigentes. Si bien es verdad que en el contexto europeo, la religión juega, cada vez más, un papel menos relevante en la vida pública de las personas, esta afirmación no se puede extender a todo el planeta. Sería insensato no aprovechar la potencia moral de las religiones, los horizontes de referencia que hay en ellas, para edificar una ética mundial.

5.1. Una ética global para una crisis global

Sin entrar ahora, a valorar esta propuesta creativa, nos parece válida la intuición de que las grandes religiones comparten algunos horizontes morales comunes y que es bueno subrayarlos para establecer puentes entre ellas y buscar vías de mutua comprensión y aproximación.

Se han dado pasos decisivos para la construcción de la citada ética mundial: *La Declaración de una Ética Mundial* del II Parlamento de las Religiones (1993), la propuesta de la *Declaración Universal de los Deberes del Hombre* (1997), la llamada “a nuestras instituciones dirigentes” del III Parlamento de las Religiones del Mundo (1999) y el manifiesto a favor del diálogo entre civilizaciones preparado por un grupo de personalidades elegidas por el Secretario General de la ONU, Kofi Annan, para el año 2001.

Tal como se define la ética mundial en la *Declaración* de 1993, no se entiende con esta denominación una nueva ideología, ni tampoco una religión universal unitaria más allá de todas las religiones existentes, ni mucho menos el predominio de una sobre las otras. Por ética mundial se entiende un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales. En la *Declaración* se parte de la idea de que, sin este consenso ético de principios, toda comunidad se ve, tarde o temprano, amenazada por el caos o la dictadura y los individuos por la angustia. En este sentido, pues, la *Declaración de una Ética mundial* no pretende reemplazar la dimensión ética de las religiones existentes por un minimalismo ético. Aspira, solamente, a establecer el mínimo ético necesario para la convivencia pacífica en el actual pluralismo ético-religioso y para la supervivencia de la humanidad.

Sin perder de referencia la singularidad de cada tradición, la especificidad de cada liturgia y el fondo dogmático que cada religión atesora, la ética mundial se fundamenta so-

⁴ Sobre esta temática, véase: V. BORTOLIN, *Interculturalità e religioni. Una riflessione filosofica*, en *Studia Patavina* LII/2 (2005) 455-489.

bre la base de que hay un campo de valores éticos comunes que todo hombre religioso y no religioso puede reconocer como necesarios para el presente.

La ética mundial consiste en un *fieri* o en un proceso, no un *factum esse*, un producto acabado e, incluso, etiquetado. Ahora es aún un proyecto que tiene que seguirse concretando y universalizando, es decir, el ámbito del mínimo ético común entre las religiones debe ampliarse por lo que respecta a su contenido normativo y respecto al número de personas y países que lo acepten.

Ciertamente, hay valores comunes entre las distintas religiones, un ámbito de convergencia en el que es posible identificar intuiciones morales idénticas. Estos valores no siempre son denominados de la misma forma, ni están fundamentados en el mismo principio, pero abren un campo de actuación práctica muy afín. Es sabido que la caridad cristiana no puede identificarse conceptualmente con la compasión budista o con la solidaridad de Confucio, pero entre estas ideas-fuerza existe un campo semántico común, un aire de familia, que una las diversas sensibilidades morales.

Las diferencias de tipo dogmático, cultural, histórico y organizativo entre los distintos credos no deben ser un obstáculo para ver lo que une a las distintas religiones, aquel ámbito de intersección. Con ello no estamos diciendo, ni mucho menos, que todas las religiones aporten el mismo sistema de valores y menos aún, que entre ellas no haya diferencias de cualidades. Estamos, sencillamente, constatando que, más allá de su identidad y particularidad, existe un campo de valores comunes, un espacio axiológico de encuentro. Si los representantes de las citadas religiones superan los viejos y gastados resentimientos históricos y prejuicios mutuos y son capaces de reconocer las semillas de verdad que hay en los universos religiosos ajenos, se está dando un paso decisivo para la pacificación del mundo.

Desde el campo de la religión cristiana se ha subrayado la necesidad de trabajar por la unidad y detectar lo que une por encima de lo que distingue. En la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas del Concilio Vaticano II* se afirma: “En nuestro tiempo que la humanidad se unifica cada vez más estrechamente y crece la interdependencia entre los diferentes pueblos, la Iglesia considera con más atención cuál es su actitud hacia las religiones no cristianas. Llevada por su misión de trabajar por la unidad y la caridad entre los hombres e incluso entre los pueblos, tiene en cuenta antes que nada aquí las realidades que son comunes a todos los hombres y les facilitan la mutua convivencia”.⁵

Y se añade: “La Iglesia, pues, exhorta a sus hijos para que con prudencia y caridad, conversando y colaborando con los seguidores de las otras religiones, y dando testimonio de

⁵ *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, &1.

la fe y de la vida cristiana, reconozcan, conserven y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, como también los valores socioculturales que en ellos se encuentran”.⁶

La finalidad del diálogo interreligioso no es diluir la riqueza inherente de cada tradición, menos aún disolverla en un todo impersonal. La finalidad está en conservar y promover los bienes espirituales y morales que hay en ellas y los valores compartidos que se pueden detectar. Un cristiano maduro y responsable debe ser capaz de captar las semillas de verdad que hay en las otras religiones, tiene que ser suficientemente sabio para darse cuenta de la belleza y bondad de su patrimonio ético y, a la vez, tiene que superar cualquier tendencia exclusivista.

Los valores no pertenecen, exclusivamente, a una religión o a una filosofía, tampoco son patrimonio de ningún sistema filosófico, ético o metafísico. Los valores son entidades puras e intangibles que son objeto de estimación y de búsqueda desde distintos vericuetos. La justicia, la verdad, la libertad o la compasión no son patrimonio exclusivo de ninguna religión, pero en algunos universos simbólicos son más respetados y estimados que en otros.

El diálogo entre creyentes de diferentes religiones está ayudando a descubrir en las tradiciones ajenas elementos y expresiones de la verdad, semillas de la Palabra, tesoros de sabiduría, bienes espirituales y morales, cierta percepción del misterio divino, la presencia del espíritu, ideales comunes, auténticas experiencias religiosas y místicas, alianzas divinas, búsquedas sinceras. El reconocimiento de la verdad, la belleza y la bondad en las otras tradiciones acentúa el deseo de un diálogo en profundidad hacia una verdad mejor.

El verdadero diálogo debe realizarse desde la fidelidad a la propia tradición. No se puede dialogar sin estar arraigado. El fundamento del diálogo es la fidelidad de los participantes a las propias creencias. El diálogo no consiste en poner entre paréntesis, no es la duda metódica, no es una mercancía que se pueda intercambiar o consensuar. Tampoco es un sincretismo, ni un eclecticismo, ni una voluntad mayoritaria. No se trata, pues, de esconder las diferencias ni de alcanzar las simpatías hacia *mi* religión, sino de tomarse seriamente el pluralismo.

En toda religión existen ciertas convicciones innegociables, ciertos principios básicos que expresan el corazón de cada tradición religiosa. No hay, por ejemplo, cristianismo sin la trinidad. No hay judaísmo sin elección del pueblo de Israel. Tampoco no hay Islam sin referencia al Corán.

⁶ *Ibidem*, & 2.

6. LA APORTACIÓN DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

En la construcción de una ética global que pueda dar realmente respuesta a la crisis global, no se puede descartar la aportación de la Doctrina Social de la Iglesia. En ella, se defiende una constelación de valores que son necesarios reivindicar y hacer emerger para salir de la crisis y para, posteriormente, evitar recaídas.

No pretendemos afirmar que estos valores son exclusivos de la tradición cristiana, pero sí que en ella juegan un papel determinante. Es sabido que las otras religiones bíblicas comparten tesis muy comunes al humanismo cristiano, pero también se pueden ver ideas afines en las religiones del extremo Oriente.

En el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* se diferencian, con claridad, los conceptos de *valor*, *principio* y *virtud*. “La relación entre principios y valores es, sin duda, de reciprocidad, dado que los valores expresan la consideración que hay que conferir a aquellos aspectos concretos del bien moral que los principios intentan conseguir, ofreciéndose como puntos de referencia para la estructuración oportuna y la conducción ordenada de la vida social. Los valores exigen, pues, tanto la práctica de los principios fundamentales de la vida social como el ejercicio personal de las virtudes y, por tanto, de los comportamientos morales correspondientes a los mismos valores”.⁷

Una primera idea que se desprende de este fragmento es que los valores son puntos de referencia. No son entidades tangibles, ni objetos que se puedan poseer, sino horizontes de referencia, elementos hacia los que hay que tender, que tensan el arco de la voluntad humana, que nunca se agotan, que siempre están más allá de las limitaciones humanas. Los principios, en cambio, son los puntos de partida, los pilares que sostienen el edificio de la ética, mientras que los valores son los referentes. El logro de los valores depende, tanto del respeto a los principios (ética principialista), como de la práctica tenaz de las virtudes (ética aretaica).

En sentido estricto, no se puede decir que la ética cristiana sea una ética puramente y simplemente principialista, porque no se limita a identificar los pilares básicos que debemos respetar, los principios mínimos, sino que apunta hacia unos horizontes de referencia que están mucho más allá de los principios, que trascienden unos mínimos y que son una ocasión para el perfeccionamiento y el desarrollo moral de la persona. La búsqueda de estos valores exige el cultivo de las virtudes, el desarrollo de buenos hábitos. Por ello, se puede afirmar que en el cristianismo, como en otras religiones, existe en el subsuelo una ética principialista, en el suelo una ética de las virtudes y en el horizonte una ética axiológica.

“Todos los valores sociales –dice el *Compendio*- son inherentes a la dignidad de la persona humana, el desarrollo auténtico de la que promueven, y esencialmente son: la verdad, la libertad, la justicia, el amor. Su práctica es un camino seguro y necesario para al-

⁷ *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, & 197.

canzar el perfeccionamiento personal y una convivencia social más humana; constituye la referencia imprescindible para los responsables de la cosa pública, llamados a realizar las reformas substanciales de las estructuras económicas, políticas, culturales y tecnológicas y los cambios necesarios en las instituciones”.⁸

Tanto en la tradición cristiana como en otras tradiciones no religiosas se reconoce que el sostenimiento de las sociedades abiertas, es decir, de aquellas sociedades basadas en la participación del pueblo a través de la vida democrática, requiere de la estima y la promoción de unos determinados valores. Estos valores deben estar en el horizonte mental de los ciudadanos y nunca se pueden poner en entredicho si de veras se quiere mantener el cuerpo y la lógica de las denominadas sociedades abiertas.

Se puede leer en el *Compendio*: “Una auténtica democracia no es el resultado de un respeto formal de reglas, sino el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto de los derechos del hombre, la asunción del bien común como fin y criterio regulador de la vida política. Si no hay un consenso general sobre estos valores, se pierde el significado de la democracia y se compromete su estabilidad”.⁹

6.1. La persona como protovalor

El protovalor o valor fundamental en la tradición cristiana es la persona. La persona ocupa la cúspide de la pirámide axiológica que emana de esta tradición. La persona es un fin en si mismo, es el máximo bien de la creación, la expresión más plena entre los seres creados del ser infinito de Dios, la entidad que merece la máxima atención, respeto y cuidado.

Al afirmar que la persona es un fin en si mismo, que es el ente más perfecto de la creación y el más digno de atención, se está extrapolando esta afirmación a toda persona indistintamente de su raza, origen, condición sexuada o nivel económico. En la tradición cristiana se parte de la tesis de que toda persona tiene una idéntica dignidad ontológica y que, nada ni nadie, tampoco ella misma con sus actos, puede invalidar este reconocimiento.

En la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las otras religiones* es afirma: “Cae, pues, por la base toda teoría o praxis que introduce alguna discriminación entre hombre y hombre, entre pueblo y pueblo, por lo que respecta a la dignidad humana y a los derechos que se derivan. Y así la Iglesia reprueba como contraria a la mente de Cristo cualquier discriminación o vejación de los hombres que se haga por motivos de raza o de color, de condición social o de religión.”¹⁰

⁸ *Ibídem*.

⁹ *Ibídem*, & 407.

¹⁰ *Ibídem*, & 5.

En plena sintonía con este valor fundamental, en la tradición cristiana se identifican cuatro valores más: la verdad, la justicia, la libertad y el amor. “Estos valores -se afirma en el *Compendio*- constituyen los pilares que dan solidez y consistencia al edificio de vivir y de obrar: son valores que determinan la calidad de toda acción e institución social”.¹¹

6.2. La verdad

Sin entrar ahora a discurrir sobre el concepto de la verdad, hay que reconocer que la verdad es uno de los valores fundamentales de la tradición cristiana. La defensa de la verdad y la lucha por la verdad son intrínsecas al ser cristiano. Al decir que la verdad es un valor, se afirma que es un horizonte de referencia, una aspiración que todo ser humano debe asumir. Todo ser humano desea, por naturaleza, conocer la verdad de las cosas. No se siente cómodo cuando vive instalado en la mentira o en la hipocresía: quiere conocer el fondo de la realidad, lo que son las cosas en si mismas.

La verdad no es algo que se tenga en posesión y se pueda administrar. Es un valor, una meta hacia la que hay que orientarse. Este valor se relaciona estrechamente con el de la transparencia y el de la sinceridad, se refiere a la perfecta correspondencia entre lo que se afirma y lo que son las cosas.

“Los hombres -se afirma en el *Compendio*- tienen, de manera particular, el deber de tender, continuamente, a la verdad, a respetarla y testificarla responsablemente. Vivir en la verdad tiene un significado especial en las relaciones sociales: en efecto, la convivencia entre los seres humanos dentro de una comunidad es ordenada, fecunda y responde a su dignidad de personas, cuando se fundamenta en la verdad. Cuanto más se esfuerzan las personas y los grupos sociales a resolver los problemas sociales según la verdad, más se alejan de la arbitrariedad y se conforman a las exigencias objetivas de la moralidad.”¹²

6.3. La justicia

La defensa de la justicia y la búsqueda de una sociedad articulada a partir de estructuras justas es una constante en el pensamiento social de la Iglesia desde sus orígenes. No es un valor exclusivo del cristianismo, pero está plenamente manifestado en la misma predicación de Jesús y en toda la historia del humanismo cristiano.

Ser cristiano es orientarse hacia la verdad, buscarla con pasión, no contentarse con las medias verdades, pero también es trabajar intensamente y extensamente para que haya más justicia en el mundo. Desde la doctrina social de la Iglesia, se afirma que la paz es obra de la justicia, es la resultante de una sociedad justa, lo que quiere decir que, mientras haya injusticia social, política, económica o en cualquier de los órdenes posibles, no hay ninguna garantía de vivir en un mundo pacificado.

¹¹ *Ibidem*, & 205.

¹² *Ibidem*, & 198.

“La justicia -dice el *Compendio*- es un valor que acompaña el ejercicio de la correspondiente virtud moral cardinal. Según su formulación más clásica, consiste en la voluntad constante y firme de dar a Dios y al prójimo lo que se les debe. Desde el punto de vista subjetivo, la justicia se traduce en el comportamiento *determinado por la voluntad de reconocer al otro como persona, mientras que, desde el punto de vista objetivo, constituye el criterio determinante de la moralidad den el ámbito intersubjetivo y social*”.¹³

6.4. El amor

El amor no es un valor paralelo a los que acabamos de mencionar. Es, más bien, la fuerza, la energía de la que dimanan los valores de la verdad, la libertad y la justicia. Quien ama, anhela la verdad, respeta y promueve la libertad del otro y trasciende el trato justo. El amor no calcula, ni busca la equidad. El amor es un don inmenso y gratuito, sin cálculo, ni espera de reciprocidad. Por esto, el amor trasciende la justicia.

“Los valores de la verdad, de la justicia, de la libertad –dice el *Compendio*- nacen y se desarrollan a partir de la fuente interior de la caridad: la convivencia humana es ordenada, fecunda en bien y responde a la dignidad del hombre, cuando se fundamenta en la verdad; cuando se realiza según las exigencias de la justicia, es decir, en el respeto efectivo de los derechos y en el cumplimiento leal de los deberes respectivos; cuando se lleva a término en la libertad que se adecua a la dignidad de los hombres, llevados por su propia naturaleza racional a asumir, la responsabilidad de sus propias obras; cuando es vivificada por el amor, que hace sentir como propias las necesidades y las exigencias de los otros y hace cada vez más intensas la comunión de los valores espirituales y la solicitud por las necesidades materiales”.¹⁴

6.5. La solidaridad

La solidaridad, en el pensamiento que fluye de la tradición cristiana es, a la vez, principio, valor y virtud social. Designa el lazo de interdependencia entre personas y pueblos. Ser solidario hacia alguien significa sentirse parte integrante del mismo todo, designa una vinculación con los otros que trasciende las pautas del individualismo y del egoísmo propio de nuestro tipo de sociedad. En contextos de crisis, es cuando se hace más necesaria la irradiación de este valor y su integración en la vida social.

La solidaridad se construye sobre una base común, sobre el reconocimiento de un fondo idéntico: la condición de hijos de Dios. Ser solidario es sentirse estrechamente ligado a los otros, a sus sufrimientos y dolores, pero, a la vez, es promover relaciones de fraternidad entre todos los seres humanos.

Se puede leer en el *Compendio*: “*Las nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos, que son, de hecho, formas de solidaridad, se debe transformar en rela-*

¹³ *Compendio*, & 201.

¹⁴ *Compendio*, & 205.

*ciones encaminadas a una verdadera solidaridad ético-social, que es la exigencia moral innata en todas las relaciones humanas. La solidaridad se presenta, pues, bajo dos aspectos complementarios: el de *principio social* y el de *virtud moral*".¹⁵*

*"La solidaridad –se afirma en el Compendio- es también una verdadera y propia virtud moral, no un ‘sentimiento de vaga compasión o de enternecimiento superficial por los males de tantas personas, próximas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de comprometerse por el bien común: es decir, por el bien de todos y cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos”.*¹⁶

La solidaridad es un valor estrechamente vinculado al amor. Está estrechamente emparentado con la fraternidad, con la comprensión de los hombres como seres hermanados en la existencia. Es un valor que llama a tratar a los hombres con respeto y a velar por sus derechos, a superar el provincialismo moral y la mentalidad de tribu.

7. LA DIMENSIÓN PÚBLICA DE LA FE

En las sociedades occidentales postmodernas y secularizadas, se articula un discurso sobre el hecho religioso desde el que se argumenta la necesidad de que la fe sea vivida en el ámbito de la más estricta privacidad. Se considera que en el ámbito público aconfesional, no debe expresarse el hecho religioso y que todas sus dimensiones tienen que manifestarse en espacios estrictamente religiosos o bien en la esfera privada. Se entiende que, de esta manera, se evitará la colonización del espacio público por parte de las tradiciones religiosas y que también se evitará una guerra de religiones para ver cuál de ellas tiene más influencia en la vida social, cultural, educativa o política.

El argumento es interesante y hay que tomárselo seriamente, pero se pueden hacer algunas observaciones. La primera es que la argumentación parte de una tesis implícita que no es evidente: a saber, que el hecho religioso es algo negativo por sí mismo, casi vírico para las sociedades y que, precisamente por esto, hay que encerrarlo en un espacio privado, dado que los males que puede causar si anda libremente por la esfera pública son imprevisibles. En este primer argumento, se niega la capacidad de crear belleza, bondad, verdad, unidad y riqueza por parte del fenómeno religioso.

En segundo lugar, se parte de una idea del espacio público como algo neutro o virgen desde el punto de vista religioso y esto también es falso, porque no existe un espacio de esta naturaleza. Los ámbitos públicos, también en las sociedades secularizadas, son fruto de una historia, de una configuración simbólica y estos elementos son ya incrustaciones accidentales, si no parte de su misma naturaleza.

¹⁵ *Ibídem*, & 193.

¹⁶ *Ibídem*, & 193.

Tanto en la vida social, cultural, política, económica o gastronómica hay huellas históricas que pertenecen a la esfera de lo sagrado. El fenómeno religioso ha dejado su rastro y forma parte ya de esta vida. Arrancar el fenómeno religioso es como desnaturalizar este espacio público.

Finalmente, existe aún otro elemento a tener en cuenta: los valores que irradian las religiones no solamente tienen interés para los miembros de cada respectiva confesión, sino para todo ciudadano. No se pueden, ni se puede imponer nunca, pero sí que se pueden proponer. Cerrar la irradiación de los valores en el campo privado, incluso en el caso que fuera posible, sería una verdadera pérdida de riqueza axiológica para un país o una nación.

Hay que superar, pues, la tendencia a relegar las tradiciones religiosas en el marco de la estricta privacidad tal y como sugieren determinadas tendencias intelectuales de signo laicista. La razón que arguyen es que apelar a lo religioso en espacios públicos genera conflictos insuperables.

El pensador norteamericano Daniel Callahan descubre en esta posición tres profundas limitaciones:

1. La identificación entre lo legal y lo legítimo. La ética mínima se acaba identificando con el derecho positivo establecido en cada momento y esta identificación es una grave pérdida de consciencia.
2. La idea que uno debe ser religioso para reconocer el valor de las grandes tradiciones religiosas. No hay que ser judío o cristiano o budista para valorar la riqueza inherente de tipo ético, estético o simbólico que hay en el interior de estas tradiciones religiosas.
3. La confusión entre individualismo y pluralismo. Todos pertenecemos a comunidades morales particulares y ello es la raíz del auténtico pluralismo que nada tiene que ver con el atomismo individualista.¹⁷

8. CONCLUSIÓN FINAL

En contextos de crisis, no se puede ignorar la aportación de las tradiciones religiosas a la hora de proponer salidas razonables y creíbles. Los valores que hemos subrayado en este artículo (la persona, la justicia, la verdad, la solidaridad y el amor), que pertenecen al cuerpo de la Doctrina Social de la Iglesia, son potentes instrumentos de liberación que deberían emerger con fuerza en el momento actual.

¹⁷ Cf. D. CALLAHAN, *Religion and the Secularization of Bioethics*, en Hasting Center Report 20 (1990) 2-5.