

# LA EDUCACIÓN CÍVICA COMO PEDAGOGÍA DE LA ALIEDAD EN UNA SOCIEDAD JUSTA: LA POSITIVIZACIÓN DEL ESTADO EN JOSÉ LUIS LÓPEZ-ARANGUREN

JOAN CARLES RINCON I VERDERA  
*Universitat de les Illes Balears*

La educación cívica para la formación política de una ciudadanía participativa en los asuntos que son de todos es una tarea fundamental que debe llevarse a cabo desde un Estado fuerte, éticamente moral: un Estado que no caiga en los errores del adoctrinamiento, pero que tampoco deje dicha formación en manos del poder establecido para que la utilice como un instrumento al servicio de la ideología dominante de turno. Se trata de una educación que ayude a la sociedad civil en la tarea de la democratización real y moral de la sociedad y sus instituciones. En este artículo presento una aproximación a la propuesta de Estado de justicia social del profesor José Luis López-Aranguren, consistente en la construcción de un Estado ético, donde lo moral esté inscrito en sus propias estructuras jurídicas y administrativas. Se trata de un Estado ético que, sin embargo, no desatiende el necesario papel que la ciudadanía, individual o colectivamente considerada, ha de desempeñar en la construcción de una sociedad más justa.

**Palabras clave:** *Aranguren, Ciudadanía, Estado, Justicia social, Alteridad, Aliedad.*

## Introducción

La educación cívica debe ser ofertada, sin merma, evidentemente, de otras posibles instancias educadoras (pluralismo ético y político), en el seno del propio aparato estatal, y debe hacerlo como una obligación prioritaria, y ello con plena independencia de la forma democrática de gobierno que los ciudadanos nos demos, así como de los distintos partidos políticos que, en un momento u otro, puedan ostentar el poder político. Entendemos que el Estado, en sí mismo, debe ser cívicamente educador. Pues bien,

para que este Estado pueda educar en la virtud política y social, verdadero objeto de la educación cívica, debe ser, en sí mismo, éticamente positivo, es decir, un Estado que no lo sea sólo de derecho, sino también de verdadera justicia social. Un modelo de Estado que, no obstante, deje un amplio espacio al momento ético personal de los ciudadanos, ya sean considerados individualmente o libremente asociados en grupos u organizaciones, pues la verdadera educación cívica debe ser, antes que nada, una responsabilidad personal o interpersonal (Pedagogía de la alteridad) sobre la que después construiremos

la corresponsabilidad política y social (Pedagogía de la aliedad).

En este sentido, podemos decir que un verdadero Estado de justicia social exige y requiere de la sociedad civil su participación y toma de decisiones para la solución de los asuntos públicos (Barber, 1998). No hay Estado de justicia social sin sociedad civil, sin ciudadanos dispuestos a participar en los asuntos que son de todos ni viceversa; no hay ciudadanía cívica sin un verdadero Estado ético que cree espacios de participación ciudadana:

«[...] Cuando hablamos de construir la sociedad civil, estamos significando la creación y funcionamiento de instituciones y asociaciones a través de las cuales los hombres y mujeres participan en los asuntos de la sociedad, de tal manera que lo que caracteriza a la sociedad civil es la participación y responsabilidad de sus miembros en los asuntos sociales mediante diversas y plurales organizaciones» (Touriñán, 2003: 28).

Como nos dice Pettit (1999: 195-196), en cualquier sociedad, el papel que vaya a desempeñar el Estado en la promoción de la libertad de la ciudadanía (él la entiende como el estatus de no estar dominados ni por la arbitrariedad de otras gentes ni por la arbitrariedad del propio Estado) no puede depender más del papel desempeñado al respecto por la sociedad civil organizada: por la forma de sociedad que es plena y estrictamente independiente del Estado. Allí donde halla una sociedad civil vital y tolerante, donde los individuos y los grupos sean capaces de construir compromisos infrapolíticos que reduzcan o desafíen directamente las posibilidades de dominación, el Estado tendrá menos que hacer.

Ciudadanía y poder, ciudadanía y política son, por lo tanto, dos conceptos que se necesitan mutuamente. En Hegel, sobre todo en el último Hegel, el poder tenía que residir exclusivamente en el Estado, por lo que se veía a la

ciudadanía como un peligro para el propio Estado, que se investía así de ente protector y director de la sociedad. Es evidente que la concepción democrática cambió este sentido de las relaciones Estado-ciudadanía de tal manera que al dotarla de cierto poder político fue cuando realmente se pudo transformar el concepto de súbdito por el de ciudadano. En estos momentos, difíciles por complejos e inciertos, es preciso transformar el concepto de ciudadano pasivo por el de ciudadano activo en la construcción responsable y corresponsable de su propio destino (Rubio, 1998: 12-18). En este paso decisivo entiendo que el Estado tiene un papel fundamental que desarrollar: la de ser él mismo socialmente justo y, en tanto que justo, educador.

De todo ello nos ocuparemos en las siguientes líneas de la mano del profesor Aranguren, pues creo que su propuesta de Estado de justicia social, asociado al concepto de democracia como moral, sigue siendo un referente válido para los posmodernos tiempos que corren, adaptándose al objetivo que toda educación cívica debe tener y que no es otro que el desarrollo de una personalidad éticamente capacitada para participar activamente en la vida política y social de la comunidad, es decir, el ciudadano personalmente responsable y socialmente corresponsable porque, como nos dice el propio Aranguren, lo político, como lo moral, a lo que añadiré yo, lo educacional, porque educar no es otra cosa que moralizar y politizar (en el buen sentido de la palabra, no en el de adoctrinar), constituye una estructura humana que es previa a que el hombre, cada hombre, se decida a comportarse moral o políticamente; es, en definitiva, lo antropológicamente humano y, precisamente por ello, precisa de una correcta educación cívica ofertada por las instituciones democrática que emanan directamente del Estado (Aranguren, 1963: 179 y 180). Veamos, sin más demoras, este modelo de Estado socialmente justo, dejando para otra ocasión, las notas definitivas de la educación cívica.

### **Moral personal y moral social: tensión y apertura**

La moral político-social en Aranguren tiene como punto de partida, como principal suplemento y desarrollo, la moral personal, porque la moral es, primariamente, personal aunque, también es cierto, nos dice Aranguren (1988: 105 y 106), que la persona es mucho más social de lo que nos imaginamos y su moral personal es ya, de partida, social. Nuestro filósofo rehúsa radicalmente cualquier separación entre la moral individual y la moral social, lo que hay siempre entre ambas es un conflicto, un problema, una tensión, sin embargo, las dos se necesitan mutuamente. El hombre, sigue diciéndonos Aranguren (1972: 89; 1988: 106 y 107), es constitutivamente social, lo mismo que es constitutivamente moral; el hombre vive en sociedad y, por lo tanto, con ella y de ella y, en particular, del grupo social de pertenencia, acogerá todo un conjunto de valoraciones, actitudes y comportamientos morales estrechamente relacionados con la realidad o situación sociocultural que le envuelve. La posición abiertamente disidente de Aranguren consiste en el hecho de entender, y no aceptar, de ninguna de las maneras, que la fuerza moral sobre las valoraciones morales que el hombre recibe de la sociedad o de su grupo social de pertenencia, tengan su origen, única y exclusivamente, en la presión social (Aranguren, 1958: 39). La presión social, aun siendo un condicionante muy fuerte, jamás puede anular la moral, la cual surge de la vida personal. El hombre es una realidad deudora y es por ello, precisamente, que la sociedad puede imponerle deberes, sin embargo, es éste, en última instancia, quien debe asumirlos libre y personalmente (*ibidem*: 42).

Si recurrimos a su *Ética* (1958: 31-38), en la que Aranguren deja claramente planteada la tensión existente entre una moral orientada hacia el individuo y otra que se propone exigencias transpersonales, podremos entresacar tres aspectos fundamentales para nuestro cometido: 1) la

moral, no sólo en su origen, sino a lo largo de toda su historia ha estado íntimamente relacionada con lo social y lo político; 2) lo que cada uno hace de su vida, de él mismo, lo hace, lejos de toda abstracción, en el marco de una situación concreta y real que es, básicamente, situación y realidad política y social y 3) al hacer nuestras vidas (bien o mal) nos hacemos copartícipes y corresponsables de las vidas de los demás y, por la misma regla, el resto de las personas que nos rodean son corresponsables de las nuestras, pues todos formamos una unidad solidariamente ética encaminada a evitar la alienación del prójimo. De estas tres conclusiones podemos ver que lo social y lo personal en la moral se nos presentan como dos vertientes complementarias y no disociadas, hasta tal punto que Aranguren ha podido llegar a decir, de una parte, que moral y sociedad son una y la misma cosa (Aranguren, 1972: 87) y, de otra, nos asegurará que la dimensión personal es intrínseca a la moral social. La moral personal, aun en el caso más extremo, que consistiría en el utópico caso de un Estado perfectamente socializado éticamente, es del todo ineliminable (Aranguren, 1969: 149); en definitiva, podemos decir que la sociedad no nos da hecha nuestra conducta, sólo nos da elementos sociopolíticos y culturales con los cuales hacer nuestras vidas.

Por lo tanto, en Aranguren habría que hablar de moral como el perfecto, aunque no exento de dificultades, equilibrio entre lo personal y lo social. No podemos establecer una línea de separación entre ambas perspectivas de la moral porque la zona fronteriza es muy estrecha y, en ocasiones, confusa (Rincón, 1999: 97 y 98). La moral en Aranguren será tanto por su origen, como por sus contenidos y por sus metas, eminentemente social pero, en tanto que la última palabra, la elección, aceptación, sumisión, renunciación de las normas o valores sociales, políticos y culturales depende, única y exclusivamente, del sujeto moral individual, del hombre que ha de desarrollar su propia vida con los otros hombres y con las cosas, haciéndose

responsable de ella, es por lo que, por su fundamentación, la moral será personal. Aranguren, como podemos observar, huye, de un lado, del individualismo que no tiene en cuenta las repercusiones sociales de la moral individual y la influencia que la sociedad tiene sobre los individuos y, de otro, del sociologismo que desatiende la vertiente personal que hay en toda acción moral. Para que lo moral exista es preciso partir del hombre que es el que ha de aceptar o no las pautas sociales, el que debe criticar, mejorar, innovar o reformar otras, el que configura, en definitiva, la propia sociedad. Aranguren no admite que lo social se pueda considerar el origen principal de la moral, sino que es el medio a través del cual se expresa lo moral (Hermida, 1997: 494). Resulta imposible eliminar la constitutividad moral del hombre.

### Ética de la alteridad y ética de la aliedad

La ética ha sido, hasta hace poco, mera ética de la individualidad, siendo el derecho correspondiente a esta visión moral el romano napoleónico (Hermida, 1997: 505). La ética individual es la concepción propia del liberalismo burgués que se fundamenta, tanto en el orden económico como en el político, en la creencia de la armonía preestablecida de los diferentes intereses individuales. El egoísmo racional debe conducir al buen ordenamiento social y constituir la única virtud social a partir de una serie de virtudes privadas como la laboriosidad, la buena administración, la *industriosidad*, la honradez comercial, la previsión o el ahorro (moral protestante del trabajo). El derecho, dentro de este contexto, se limita a la protección legal de los intereses del egoísmo razonable. En este sentido, lo que le interesa destacar a Aranguren del liberalismo es su aspecto político de minimización del Estado y su ceguera para reconocer su eticidad positiva. El liberalismo condena al Estado a la pasividad, ya que considera una gran virtud el egoísmo razonable de los individuos (egoísmo basado en la espontánea armonía de

los intereses de éstos) y en que, consecuentemente, la mejor política estatal es la del dejar hacer, sin inmiscuirse en los asuntos de los ciudadanos (Aranguren, 1963: 217; Cruz, 2003). En este sentido, Aranguren, al igual que Pettit (1999: 25 y 26; 2004), nos advierte de que el liberalismo puede convertirse en el mayor enemigo de la libertad real, ya que puede dar paso a los totalitarismos, a las tiranías de las mayorías. Pues bien, la experiencia histórica del liberalismo económico y de un capitalismo sin trabas demostró la radical insuficiencia de la ética liberal de la alteridad y de su derecho para el buen ordenamiento social. La reacción natural contra su constitutivo individualismo, según el profesor Aranguren, ha consistido en lo que se denomina la ética social (Aranguren, 1959, 1962 y 1963).

Ahora bien, por ética social cabe entender dos cosas distintas, que conducirán a la diferenciación entre *ética de la alteridad* y *ética de la aliedad*:

«[...] Bien la relación interpersonal de cada hombre con el *alter* o *alter ego*, con el otro hombre, persona moral como yo o bien la relación impersonal, que fundamentalmente transcurre en el plano político-social, hoy cada vez más técnico-económico, pero que debe estar penetrada de sentido ético, de todos los otros hombres [...] A lo primero llamaremos *ética de la alteridad*. A lo segundo, *ética de la aliedad*» (Aranguren, 1962: 8).

El significante *alteridad* deriva del significante latino *alter* y en latín hay dos vocablos de significado próximo: *alius*, que significa otro en general, otro entre muchos y *alter*, que significa otro entre dos. En este sentido, *alteridad* significa mi relación con el otro, y *aliedad* la relación entre muchos otros (Aranguren, 1959: 9). En la alteridad es fundamental la relación personal e interpersonal, mientras que la aliedad se queda en los aspectos más técnicos e impersonales de las relaciones humanas. Para Aranguren es preciso pasar de una ética de la alteridad a una ética de la aliedad para el

---

La educación cívica como Pedagogía de la aliedad en una sociedad justa: la positivización del Estado...

---

establecimiento de un orden social justo, es decir, pasar al plano político en el que intervienen elementos científicos, técnicos, impersonales, institucionales, estructurales, para que se pueda construir la justicia en una sociedad bien ordenada.

La ética de la alteridad pretende la moralización de la política desde lo ético personal, fijándola puramente al sentido social de los individuos. Existen dos modelos de ética de la alteridad: el de la moralización de la política desde lo personal; y, el de la moralización de la política desde los grupos sociales. El primero tuvo sus representantes históricos en el siglo XVIII con pensadores como Montesquieu, Rousseau y Kant; el segundo, en el siglo pasado con el marxismo. Así, Aranguren nos dirá (1962: 5-26) que cuando Montesquieu afirma que el fundamento de la república es la virtud; o cuando Rousseau pide la síntesis en el ciudadano de los *status* de súbdito y soberano, reclamando la conversión del hombre privado en público; o cuando Kant define la Ilustración como la promoción de cada hombre a su mayoría de edad, y considera que ser mayor de edad significa, no sólo tener el derecho, sino también el deber de la autonomía o gobierno por sí mismo; todos ellos, sin excepción, están confiando la moralización social y política a los ciudadanos y reclamando el ejercicio de la moral personal de la alteridad. Aranguren considera que la virtud fundamental de la alteridad, junto con la libertad y la igualdad, es la justicia entendida ésta en el sentido de voluntad, de buena voluntad, de lucha personal por la justicia, en el reconocimiento y respeto de la dignidad de las personas y de su libertad e igualdad esenciales, así como de una subsistencia, un nivel de vida y un trabajo verdaderamente humanos.

Dentro de esta concepción (ética de la alteridad), el derecho ha de ser la proyección y el garante externo del momento moral (Aranguren, 1963: 229). El aseguramiento jurídico-positivo de los derechos de la persona es, visto desde el lado de los gobernados, el carácter

esencial del derecho, así como, visto el problema del lado del Estado y los que nos gobiernan, lo es la constitución del poder político como Estado de derecho. De esta manera, como se puede observar, el derecho resulta ser el marco de la vida social, marco dentro del cual ésta queda encuadrada, encauzada y, por modo negativo, moralizada. Decimos negativamente porque hasta aquí no se trata más que de una eticidad restrictiva por parte del aparato estatal. Según esta concepción ética, la moralidad del Estado es extrínseca y le viene dada de la ética de la alteridad, pues se considera que la fuente de la moral social es la persona. Así las cosas, los modos fundamentales de moralización del Estado desde fuera de él son (Hermida, 1997: 510): la limitación ético-jurídica del poder, la división y el equilibrio de poderes, la conversión del poder en autoridad por la vía de la legitimidad, la respetabilidad y el prestigio, la democratización del régimen de gobierno y la creación de instantes supranacionales asistidos de poder jurídico o, al menos, capaces de actuar por presión moral. Para Aranguren, la justicia o virtud personal de la justicia, es decir, el derecho como establecimiento de relaciones restrictivas formales y, en definitiva, una ética de la pura alteridad, aunque supongan un progreso frente a la moral individualista (liberal) para el establecimiento de un ordenamiento colectivo justo tampoco basta, sobre todo en el complejo régimen político económico y social de nuestro tiempo (Bonete, 1989: 191 y 192).

Existe otro tipo de moralización, según Aranguren, que se realiza desde dentro del Estado, de arriba abajo. Esta moralización puede ser negativa o restrictiva por parte del Estado, o bien positiva, que es la ética de la aliedad, es decir, el plano de las estructuras sociales objetivas y el de la exigencia de una eticidad positiva y no meramente negativa por parte del Estado. Para Aranguren es necesario que la fuente de la moral política sea el Estado. Tanto la moralidad de las personas, como la de los grupos sociales, no son suficientes, pues se olvida que personas y grupos sociales viven dentro de

un Estado, que debe convertirse en un destacado punto de la moralidad social (Hermida, 1997: 515). En consecuencia, si es necesaria la intervención moral del Estado, si de él debe provenir la eticidad y no tanto de los ciudadanos o de los grupos sociales, una ética de la alteridad, aunque suponga un progreso frente a la moral individualista, no es suficiente para el establecimiento de un ordenamiento colectivo justo. Ahora bien, lo cierto es que pasar del plano de la alteridad al de la aliedad supone considerar al Estado como sujeto de eticidad, pero con características diferentes a las que Hegel le asignaba. Efectivamente, Aranguren, separándose de aquél, no pretende reducir toda la moral a moral político-social, ni tampoco sostener que el Estado sea el único sujeto de la moralidad política, sino que su pretensión última es dejar bien establecida la dimensión política y social de la moral. En este sentido, la virtud sola, por muy social que sea, no basta para la producción de un orden social justo (Cerezo, 1991: 98). Aranguren abogará por una ética técnica, inscrita en las estructuras jurídico-administrativas, es decir, institucionalizada y que sirva para modificar las actitudes políticas (Aranguren, 1963: 47 y 48).

El objetivo de una ética en función de la política no es otro que la construcción de un Estado ético o de justicia social, en el que la moral esté institucionalizada, de tal forma que los hombres consigan ser mejores aun sin ellos pretenderlo, aunque nunca contra su voluntad (*ibidem*: 26 y 27). El problema real estriba en cómo se puede conseguir la construcción de este Estado, pasar de la política a la ética, en definitiva, moralizar la política. La tarea no es fácil, implica muchos riesgos y dificultades y, lo que es más importante, supone tener siempre en cuenta que la construcción de un Estado socialmente justo conlleva, en mayor o menor medida, un cierto apartamiento de lo personal, perdiendo con ello los ciudadanos un poco de su libertad individual en pro de la libertad colectiva. De todas formas, una ética de la aliedad, tal y

como la entiende Aranguren, no elimina la función y el sentido que puedan tener tanto la ética individual como la ética de la alteridad, pues la ética como la vida, ya lo sabemos, es, al mismo tiempo, individual y social, y se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones (Rincón, 1999: 98-101). Si la moral tiene que ser, a la vez, personal y social, ello significa que el Estado de derecho, sin dejar de serlo, tendrá que constituirse en Estado de justicia social. Ahora bien, este Estado no puede darse sin una mínima autoexigencia ética por parte de la ciudadanía, individual y socialmente considerada, pues de lo contrario, si se diera un traspaso total de lo ético-social a la Administración pública, los ciudadanos se convertirían en simples consumidores de las directrices estatales, cayéndose en la inercia, en el conformismo, en la pasividad, en un despojamiento de todo sentido ético que degradaría y reduciría la instauración de la justicia a puro tecnicismo y oportunismo tecnocrático. En este sentido, como nos dice Cortina (2003: 257 y 258), para que sea alto el nivel moral de la sociedad, importa que los ciudadanos tengan virtudes bien arraigadas y se propongan metas comunes desde el respeto mutuo y desde la amistad cívica.

Así pues, Aranguren propone dos vías de moralización de la sociedad: por una parte, la relación interpersonal de la alteridad, que por redundancia trasciende la moralidad intersubjetiva al cuerpo social en su conjunto (sociedad civil) y, por otra parte, el plano impersonal de la aliedad u orden institucional (aparato estatal). Esta distinción la realiza Aranguren en base a que mientras la primera tiende a la conversión del hombre privado en hombre público o ciudadano en sus relaciones intersubjetivas y en sus virtudes cívicas, la segunda tiende a la conversión de las instituciones públicas y, en particular, del Estado, en instituciones con sentido ético (Hermida, 1997: 515). Se trata, como se puede observar, de relacionar la ética y la política, tarea ésta intrínsecamente problemática.

### **La problemática manera de relacionar la ética y la política: el acceso a la política desde la ética**

La relación entre la moralidad política y la moralidad privada es problemática, ardua y siempre cuestionable. La auténtica moral es lucha por la moral, tensión permanente y auto-critica implacable (Rincón, 1999: 104; Colom y Rincón, 2007: 24-30). La relación entre la ética y la política, en cuanto constitutivamente problemática, sólo puede ser vivida, de un modo genuino, dramáticamente (Aranguren, 1963: 78), lo cual quiere decir que siempre se da una compatibilidad ardua, siempre cuestionable, de lo ético y lo político, fundada sobre una tensión de carácter más general: la de la vida moral como lucha moral pues, como nos dice Aranguren (*ibidem*: 98): «El hombre no es malo, pero hace el mal [...]». Aranguren destaca, básicamente, tres modos posibles de relacionar y acceder desde la ética a la política que, lejos de ser excluyentes, pueden combinarse y conjugarse (*ibidem*: 133 y 134; Rincón, 1999: 105): el individualista de la ética liberal, el socialista de la ética comunitaria, y la institucionalización estatal de la moral.

La *ética de la alteridad individual* tiene, según Aranguren, su máximo exponente en la vía liberal de Montesquieu y la vía democrática de Rousseau. Esta ética persigue la moralización del Estado a partir o desde la persona, desde la moralidad individual y desde el sentido y compromiso personal de la responsabilidad. Montesquieu buscará moralizar el Estado a través de la división de poderes que deberá evitar la inmoralidad del Estado y preservar las libertades individuales. Rousseau, por su parte, buscará el tránsito de la alienación a la democracia, es decir, la síntesis de los estatus, antes separados, de súbdito y soberano, así como la conversión del hombre privado en hombre público. Para Aranguren es insuficiente la ética política que defendieron estos autores, sobre todo Rousseau, porque a la moralización política no se puede acceder desde la ética individual, pues

los individuos por sí solos son incapaces de asumir una plena actitud ético-política. Para que dicha moralización política pueda llevarse a buen puerto es preciso que haya (*ibidem*: 147) una educación activa (no pasiva como propugnaba la Ilustración), instituciones democráticas (democracia formal) y una organización supraindividual que esté por encima de los individuos y que sea capaz de encaminarlos hacia la democracia y la justicia (Estado justo). Las dos razones que apunta Aranguren sobre la insuficiencia de esta postura son: no tener en cuenta los condicionamientos reales de la moral política (*ibidem*: 143-145) y que los ciudadanos no pueden ser considerados como sujetos atomizados, sino que es necesario que estén organizados en verdadera democracia (*ibidem*: 177-180; Rincón, 1999: 105 y 106). Así pues, desde una ética individual no es posible llegar a la moralización del Estado, entre otras cosas porque mientras las voluntades de los ciudadanos permanezcan aisladas, separadas unas de las otras, atomizadas, no pueden organizarse en verdadera democracia; es necesario su agrupamiento previo en sociedades intermedias (partidos políticos, sindicatos, comunidades, asociaciones, organizaciones, etc.) que doten de conciencia y voluntad colectiva a los individuos.

Como ya hemos dicho, la actitud o virtud fundamental de la alteridad, de la relación interindividual de los ciudadanos es, junto con la libertad y la igualdad, la actitud o virtud de la justicia en el sentido de voluntad de justicia y lucha personal por ella (Aranguren, 1963: 195 y 196). Pues bien, este concepto de justicia, que no es otra cosa que la superación de la insuficiencia de la ética de la alteridad individual, se encuentra, para Aranguren, básicamente, en las aportaciones de la *ética de la alteridad social* del marxismo (comunitarismo). Se trata de la moralización de la política a partir o desde los grupos sociales. El marxismo, como ética social y praxis, como moralización del Estado a partir de la colectividad, buscará la moralización del Estado, pero no ya desde el individuo, sino desde la propia

sociedad, es decir, desde las distintas clases sociales (el colectivo). El marxismo sostiene, como sabemos, que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al revés, es su ser social el que determina su conciencia. La verdadera actitud ético-social surge cuando se cobra conciencia de clase. Así pues, con el marxismo el individualismo ético desaparece y lo hace, básicamente, por dos motivos (*ibidem*: 200): por la introducción del concepto de proletariado como clase y por la función de fuerza moral que se le asigna al partido comunista, que es el portador de la conciencia de clase del proletariado y el que debe ocuparse de la formación cívica, política y social de los ciudadanos (Gramsci, 1971). El proletariado y el partido (sociedades parciales dentro de la sociedad global o nación), asumen un papel ético que los individuos separadamente jamás podrían representar.

Pese a los aspectos positivos de las aportaciones liberales y marxistas, Aranguren nos dirá que una ética de la alteridad, individual o social (moralización del Estado de abajo arriba y de manera externa), es insuficiente y, por lo tanto, es preciso otra, la de moralizar el Estado desde arriba abajo y desde dicho Estado, es decir, la construcción de una eticidad político-social (Aranguren, 1963: 176 y 177). Así pues, es preciso recurrir al plano de la *ética de la aliedad*, que es, como ya anticipamos, el plano de las estructuras político-sociales objetivas, la cual gira alrededor de la exigencia de una eticidad positiva y no meramente restrictiva o negativa por parte del Estado (Aranguren, 1975: 172-174). El Estado ya no puede ser éticamente neutral, sino que debe tomar partido por determinados estilos o formas de vida. Sin embargo, la moralización desde el Estado debe llevarse a cabo sin coerción, por medio del fomento y puesta en práctica de todas aquellas actividades que socialmente sean deseables y necesarias para la consecución de la finalidad última. Es, por lo tanto, al Estado, en tanto que sujeto de eticidad, a quien incumbe la dirección democrática de las fuerzas sociales (Rincón, 1999: 108; Marichal, 1995: 340 y 341). Ahora bien, para que ello pueda ser una

realidad es preciso que el Estado, en tanto que administración pública, asuma tareas éticas y las administrativas las convierta en funciones técnicas (Aranguren, 1963: 268 y 269). Desde esta perspectiva, el Estado debe perseguir, como mínimo, dos grandes fines morales (*ibidem*: 269 y 270): por una parte, la justicia distributiva o social en cuanto a los bienes materiales e inmateriales, o sea, perseguir la igualdad en cuanto al bienestar y, por otra parte, la democracia como forma de gobierno, es decir, autonomía y libertad de la mayoría y de las minorías.

Aranguren señala tres formas de institucionalización de lo ético: *la sociedad del bienestar, el comunismo totalitario y el Estado de justicia social*. Las dos primeras son, para Aranguren, claramente insuficientes (Aranguren, 1963: 249 y 250); por una parte, la insuficiencia de la sociedad del bienestar la encuentra en que a ésta le es inherente el fomento del egoísmo y el despilfarro individualista de una economía de consumo que, estructural y formalmente, exige ser fomentada, lo cual nos conduce, básicamente, a la promoción encubierta de la desigualdad y a la elevación del estatus; por otra parte, la insuficiencia del comunitarismo totalitario la encuentra en que a éste le es esencial la socialización del consumo, tanto por razones económicas como por razones éticas, ya que debe lograr el objetivo supremo de la vida en común, de la colectivización, de la socialización de la vida entera. Para superar estos dos modelos, Aranguren nos dice que es preciso un Estado de justicia social que contemple, básicamente, tres aspectos (*ibidem*: 303 y 304): 1) la real y efectiva democratización económico-social; 2) una preferente atención a los servicios públicos sobre el egoísmo del arbitrario consumo privado y, por último, 3) el intervencionismo ético del Estado. Este nuevo modelo de Estado se logrará, como nos dice Carpintero (1967: 141), en virtud de un doble proceso: en el plano social, por obra de una adecuada estructuración técnico-administrativa que lleve a cabo los proyectos de planificación de modo consecuente con la voluntad de democratización; en el plano personal, por obra de lo que

Aranguren llama la conversión del hombre en ciudadano, transformación cuyo sentido no es otro que el de la responsabilidad con la *res pública*, es decir, con los problemas políticos que nos afectan a todos, lo cual precisa, lógicamente, de una adecuada educación cívica.

Pues bien, un Estado de justicia que participe de todas estas características implica, necesariamente, una cierta limitación de la libertad (Aranguren, 1963: 254, 1982: 172 y 173). Ello, nos dice Aranguren (1963: 304), «[...] es innegable. Pero se trata de limitarla precisamente para su salvaguardia y para la democratización de su núcleo esencial». La libertad no puede ser de unos pocos y privilegiados acaparadores, ni puede confundirse con el dejarse llevar, con el hacer o dejar de hacer, según vengan los acontecimientos, al estilo de aquellos que se limitan a subsistir. La libertad debe ser de todos y para todos y para conseguirlo no queda más remedio que:

«[...] reducirla a su núcleo esencial —económico, político, intelectual y cultural, religioso—, hacerla compatible con la libertad de los demás y recortar la de todos en lo arbitrario y caprichoso» (*ibidem*: 304).

En definitiva, todo lo moral debe ser incluido en el plano de la aliedad, o sea, en el plano político, administrativo y técnico, desde una perspectiva eminentemente social. La moralización social no puede ser confiada a los individuos (ni siquiera en el plano interpersonal de la alteridad), sino que debe ser una función institucionalizada, entendida como un servicio público. Sin embargo, para que ello sea una verdadera realidad será necesario: por una parte, que el funcionario responda a su función pública con una fuerte exigencia moral y profesional, es decir, con sus propias virtudes interpersonales y privadas (Aranguren, 1982: 172 y 173) y, por otra parte, que el ciudadano, en cuanto beneficiario de la función pública, se autoexija moral y éticamente, conservando el espíritu de lucha, iniciativa y entusiasmo (Aranguren, 1963: 306).

En resumidas cuentas, debe quedar muy claro que para Aranguren la moralización social ha de llevarse a la práctica, al unísono, por vía personal y por modo institucional. Abdicar de la función ético-personal en la moralidad social sería obviar que la moral es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sometimientos morales, la conciencia y la responsabilidad son, básicamente, responsabilidad individual. Sin embargo, los esfuerzos personales e individuales son, aunque necesarios, insuficientes frente al Estado y frente a los grupos de presión que están tras él y lo sostienen. Precisamente por ello, la moralidad ha de institucionalizarse en la propia estructura del aparato político-social (Bonete, 1991). Todo ello, claro está, sin olvidar el problematismo intrínseco a esta moralización y el hecho de que el quehacer moral, personal o social, es, al igual que el proceso educacional, una tarea infinita, histórica, inacabable, utópica que debe complementarse, necesariamente, con la visión utópica, referida a la democracia como moral:

«Entiendo así la democracia, antes que como una forma política concreta, como la tarea infinita de democratización de la sociedad, de compromiso con ella [...] de democratización a todos los niveles» (Aranguren, 1988: 117 y 2005; Díaz, 1996: 109-115 y 1997: 29-37).

La democracia como moral y el Estado de justicia social implican, necesariamente, una nueva forma de relación entre la ciudadanía y el poder que emana del Estado.

## A modo de conclusión

Una de nuestras mayores responsabilidades del ciudadano es la conquista y mantenimiento de la libertad, una libertad que, como nos dice Aranguren (1958: 236-241, 272-273), no nos la puede dar ningún régimen político porque antes que una actitud política es una actitud personal, esto es, una virtud ética, un objetivo moral. Es menester desplazar el centro de nuestras

preocupaciones desde lo político a lo social, por un lado, a lo personal, por el otro. La salvación de los pueblos, como la de los hombres, es antes personal y social que política. Y la educación moral, que es también educación cívica (la auténtica educación, tan descuidada por nuestros educadores), es una parte de las grandes tareas por cumplir. Una verdadera educación cívica, orientada hacia la responsabilidad personal y la corresponsabilidad social,

debe perseguir la búsqueda de la democracia, no sólo la política, sino y sobre todo, la moral (democracia como moral y Estado de justicia social). Desde esta perspectiva, creo que los planteamientos éticos de Aranguren son un buen punto de partida para la consecución de una democracia más justa y moral, en la que el Estado lleve a cabo una verdadera tarea de educación cívica, política y social, sin descuidar la activa participación ciudadana.

### Referencias bibliográficas

- ARANGUREN (2005). *La izquierda, el poder y otros ensayos*. Madrid: Trotta.
- ARANGUREN (1988). *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. Madrid: Tecnos.
- ARANGUREN (1982). *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*. Madrid: Taurus.
- ARANGUREN (1978). El hombre y la política. *Verdad y Vida*, XXXVI: 144.
- ARANGUREN (1977). La ética política. En J. M. Rodríguez, *Derecho y ética*. Madrid: Tecnos.
- ARANGUREN (1975). *La cultura española y la cultura establecida*. Madrid: Taurus.
- ARANGUREN (1974). *Entre España y América*. Barcelona: Península.
- ARANGUREN (1973). *Moralidades de hoy y de mañana*. Madrid: Taurus.
- ARANGUREN (1972). Moral y sociedad en el siglo XIX, en VV. AA., *Historia Social de España. Siglo XIX*. Madrid: Guadiana.
- ARANGUREN (1969). *Memorias y esperanzas españolas*. Madrid: Taurus.
- ARANGUREN (1963). *Ética y política*. Madrid: Guadarrama.
- ARANGUREN (1963a). Presentación, en VV. AA., *Libertad y organización*. Madrid: Tiempo de España.
- ARANGUREN (1963b). *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Revista de Occidente.
- ARANGUREN (1962). Ética social y función moral del Estado, *Conferencias del Ateneo de la Laguna*, 1.
- ARANGUREN (1961). *La juventud europea y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.
- ARANGUREN (1959). Ética de la alteridad. *Cal y Canto*, 1.
- ARANGUREN (1958). *Ética*. Madrid: Revista de Occidente.
- BARBER, B. (1998). Un marco conceptual: política de la participación, en R. ÁGUILA y F. VALLESPIN, *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza.
- BONETE, E. (1991). La sociología como ética de la responsabilidad, en VV. AA., *Ética día tras día*. Madrid: Trotta.
- BONETE, E. (1989). *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Madrid: Tecnos.
- BONILLA, C. (2002). Postmercado, eficiente herramienta para retener a los clientes, *Razón y Palabra*, 27.
- CARPINTERO, M. (1967). *Cinco aventuras españolas*. Madrid: Revista de Occidente.
- CEREZO, P. (1991). J. L. L. Aranguren: reformador moral en época de crisis, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 3.
- CORTINA, A. (2003). Republicanismo moral y educación, en J. CONILL y D. A. CROCKER (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Granada: Editorial Comares.
- COLOM, A. J. y RINCÓN, J. C. (2007). *Educación, república y nueva ciudadanía*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- CRUZ, A. (2003). Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación, *Anuario Filosófico*, XXXVI/1.
- DÍAZ, E. (1997). La democracia como moral, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 15.
- DÍAZ, E. (1996). Aranguren: la democracia como moral, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 134.

- HERMIDA, C. (1997). *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J. L. L. Aranguren*. Madrid: Universidad Autónoma (tesis doctoral en microficha. Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Derecho, Departamento de Derecho Político).
- LASSALLE, J. M<sup>a</sup> (2003). *Locke, liberalismo y propiedad*. Madrid: Servicio de Estudios del Colegio de Registradores.
- MACPHERSON, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- MARICHAL, J. (1995). *El secreto de España*. Madrid: Taurus.
- PETTIT, Ph. (2004). Liberalismo y republicanism, en F. OVEJERO; J. L. MARTÍ y R. GARGARELLA, *Nuevas ideas republicanas*. Barcelona: Paidós.
- PETTIT, Ph. (1999). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el Gobierno*. Barcelona: Paidós.
- PINTOS, X. L. (1982). Reivindicación de una moral existencial, *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 2.
- RAMÍREZ, J. L. (1993). Democracia como estructura y como forma de vida. Síntesis de la experiencia nórdica de un emigrante mediterráneo, *Seminario sobre variedades y límites de la democracia*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- RINCÓN, J. C. (1999). Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad, *Taula. Quaderns de Pensament*, 31-32.
- RUBIO, J. (1998). Democracia participativa: la construcción de la ciudadanía activa y del espacio público democrático, *Cuadernos de Pedagogía*, 275.
- TOURINÁN, J. M. (2003). Sociedad civil y educación de la conciencia moral, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, vol. 15.
- USCATESCU, J. (1973). *La anarquía y las fuentes del poder*. Madrid: Ediciones Reus.

#### Fuentes electrónicas

- VARGAS-MACHUCA, R. (2004). Democracia y manipulación. *Asamblea de Intervención Democrática* <[http://www.intervenciondemocratica.org/docs/0403/040308\\_rvm.htm](http://www.intervenciondemocratica.org/docs/0403/040308_rvm.htm)>.

#### Abstract

##### **The civic education like social Pedagogy in a just society: the positivization of the state in José Luis López-Aranguren**

The civics education for the political formation of a communicative citizenship in the subjects as a whole is a fundamental task that must take effect from a loud, ethically moral state: a state that does not incur in errors of the indoctrination, nor in the aforementioned formation in hands of the established power in order to use it as like an instrument at the service of the dominant ideology. It has to do with an education that help civil society in the task of the real democratization and morals of the society and his institutions. I present an approximation to State's proposal of Social Justice of the teacher according to an article taken from José Luis López Aranguren, consisting of the construction of an ethical status, where what's moral be on record in his own juridical structures and white-collar workers. It has to does with an ethical status that, however, do not disregard the necessary role that citizenship play individually or collectively considered. For that, you must work on the construction of a fairer society.

**Key words:** Aranguren, Citizenship, State, Social justice, Otherness (within two or many).