

Educación moral: Un estudio crítico de la pedagogía moral sociologista

a) Planteamiento básico

Los autores que entienden la educación moral en su vertiente meramente social, que se vinculan fundamentalmente a vertientes sociologistas, ponen el énfasis en la integración social del sujeto¹. La formación moral sería, de esta forma, un proceso en el que el origen de la moralidad radica en la propia sociedad². Será ésta la que señalará, mediante un sistema de normas acabado, aquellas conductas que deben ser seguidas y aquellas, que por el contrario, deben ser evitadas. Estas normas, por tanto, van a ser heterónomas y le van a

1. En el "Viaje a Icaria" de Etienne Cabet, uno de los clásicos del género literario "utopía socialista", encontramos bajo el término de "educación moral" la descripción de una organización pedagógica perfecta. En la sociedad icárica, todas las madres son educadoras "diplomadas", de manera que siempre tratan bien a los niños; la educación en sí obedece a un esquema ideal en el tiempo y en la planificación, a base del cual se armonizan perfectamente entre sí las necesidades naturales y los imperativos sociales; las escuelas son verdaderos "palacios", una vez que la sociedad ve en la educación su tarea más importante, considerándola a la vez como un privilegio. Los que visitan Icaria asisten a un increíble proceso de educación perfecta, son testigos del desarrollo de todas las potencias y de la formación de todos los intereses de los niños. Las escuelas han logrado tal grado de perfección que los profesores pueden afirmar que en ellas "no hay vagos". En el caso de desviaciones –por otra parte prácticamente inconcebibles–, los alumnos se reúnen en audiencia para juzgarlas, siendo tan razonables en ellas que el visitante de esta comunidad utópica sólo puede decir maravillado: aquí opera realmente la moral". Vid. CABET, E. *Reise nach Ikarrien. Materialien zum Verständnis von Cabet*, zusammengestellt von A. Brabdenburg/A. Meyer, Berlín, 1979 (orig. frz. 1839).

2. El enfoque de la llamada "teoría socializante" tiene obligatoriamente sólo un punto de partida: el hombre es tal por vivir en sociedad. "El orden de la industria -dirá Stein- tiene como meta final la realización de cada personalidad individual. Pero para que la idea general, todavía vaga, de una organización, obtenga su forma determinada, ha de existir un momento que establezca y determine esa forma. Este momento es precisamente eso por lo que aquel orden se convierte en una necesidad: la idea de la personalidad consumada, o del hombre perfecto. La imagen que del hombre perfecto tenga el pensador, es la que por ende habrá de determinar la tarea y la forma de aquel orden" Cfr. STEIN, *Der Sozialismus und Communismus der heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig, 1842, pág. 131.

ser impuestas al sujeto por parte de un agente exterior y a ellas debe adaptarse. De su seguimiento depende su realización³ y, por tanto, su felicidad⁴.

Los preceptos morales van a ser un compendio colectivo que el individuo debe asumir para alcanzar su integración social⁵. Su labor será, por consiguiente, meramente receptiva, sin que su conciencia y voluntad intervengan en absoluto en este proceso de hacer propio lo ajeno. Los sujetos tan sólo podrán profundizar en esa moral socialmente dada para conocer su razón de ser. No deberán discutirla, ni tampoco rebelarse contra ella, porque tal rebelión ante las normas socialmente válidas le haría un sujeto inadaptado y colectivamente rechazable.

b) *La sociedad como legislador supremo*

¿Quién va a ser el legislador y a la vez el garante de la moralidad? La sociedad. Existirán, pues, una serie de normas o valores apreciables y transmitidos de generación en generación que la propia sociedad se ha dado a sí misma. Estos modelos de conducta moral van a ser incuestionables, inmodificables e imprescriptibles. ¿Quién impondrá estas normas sociales? Lógicamente el Estado a través de su aparato coercitivo. Esta autoridad estatal, por supuesto, deberá ser aceptada y obedecida por su misma dignidad, al ser de carácter superior a la meramente individual. Para ello, el Estado deberá ser un estado armónico, muy distinto del liberal, que deberá librarse de las diferencias sociales, que le restarían credibilidad⁶. Por tanto, los códigos de conducta impuestos por el Estado, que encarna la propia sociedad, van a ser absolutos e inmodificables.

Tal sistema, en estrecha relación con la antropología pesimista⁷ de HOBBS

3. La "realización", como señala Oelkers, es un objetivo pedagógico que ya encontramos en la doctrina escolástica sobre las potencias, y que no se asocia a la educación hasta la Ilustración. Lo que sí es nuevo es la instrumentalización política. Vid. OELKERS, J. "Vollendung, Theologische Spuren im pädagogischen Denken" en *Zwischen Anfang und Ende. Fragen an die Pädagogik*, ed. N. Luhmann/K.E. Schorr, Frankfurt, 1990, págs. 24-71.

4. Owen, para legitimar las escuelas en su colonia New Lanark, lo expresó, ya en 1916, con meridiana claridad: "It is a delightful thought...to be conscious of the possibility of being instrumental in introducing a practical system into society, the complete establishment of which shall give happiness to every human being through all succeeding generations" Cfr. OWEN, R. "The Institution for the Formation of Character" (1816) en *Utopianism and Education. Robert Owen and the Owenites*, ed. J.F.C. Harrison, New York: Teacher College Press, 1968, págs. 80-117.

5. De esta forma, el principio utilitarista de la mayor felicidad del mayor número posible se vincula a otro principio de la moderna filosofía política, formulado por primera vez por Montesquieu: el principio de que las leyes de la educación son funcionales respecto a la sociedad y a su forma de gobierno. Vid. OELKERS, J. "Öffentlichkeit und Bildung: Ein künftiges Miverhältnis?" en *Zeitschrift für Pädagogik*, 34, págs. 579-599.

6. En un comentario sobre Fourier y su sistema, la feminista Gatti De Gamond lo expone con fuerza: "L'éducation n'est pas le résultat de mots, mais le résultat de la société meme, de ses moeurs, de ses lois, de ses institutions; si la société est harmonisée dans toutes ses parties, l'éducayin décollulera naturellement de ses lois harminiques" Cfr. GATTI DE GAMOND, Z. *Fourier et son système*, París: La librairie Sociale, 1839, pág. 196.

7. "Espontáneamente, el hombre no habría sido propenso a someterse a una autoridad política, a respetar una disciplina moral, a entregarse al sacrificio por los demás. No habría nada en nuestra naturaleza congénita que nos predispusiese necesariamente a convertirnos en siervos de unas

o SPINOZA, es heredero del contractualismo social⁸, que está en la base de la aparición de los estados modernos. Asimismo, posee un gran componente historicista y sociologista. La moral se genera mediante una serie de sanciones en la conducta de los individuos impuestas heterónomamente. La sociedad es, de esta forma, una entidad supraindividual superior a los propios individuos, que posee una voluntad normativa creadora⁹.

c) *El intento Durkheimiano de construir una "moral laica"*

DURKHEIM es quizás el principal representante de esta educación moral socializante. Su intento fue desvincular la moral de su componente religiosa, por entender que no es la fe la que debe fundamentar la moral, sino la razón humana, lo que indica un conocimiento ciertamente escaso de lo que el llamaba, con carácter unitario, "normas religiosas"¹⁰.

DURKHEIM para lograr este propósito de "racionalización" de la moral se va a fijar en los dinamismos sociales y humanos que convierten al hombre en un ser moral y que para el pensador francés van a ser, según terminología propia, el espíritu de disciplina, la adhesión a los grupos sociales y la autonomía de la voluntad.

Comportarse moralmente para DURKHEIM es actuar conforme a unos normas morales emanadas y creadas por la propia sociedad. Al obedecer estas normas sociales, el hombre no pierde su libertad, sino que la realiza¹¹. Esta

divinidades, de unos emblemas simbólicos de la sociedad, a rendirles culto, a privarnos de algo en su honor" Cfr. DURKHEIM, *La educación como socialización*, pág. 98, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.

8. "Es preciso -dirá Durkheim- que mediante los procedimientos más rápidos que sea posible, a ese ser asocial y egoísta que ha venido al mundo, se le sobreponga otro ser, capaz de llevar una vida moral y social" Cfr. DURKHEIM, *ob. cit.*, pág. 99, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.

9. Con que ingenuidad y entusiasmo, merecedor de mejor causa, lo exponía Owen: "Los niños de cada comunidad crecerán juntos y, de hecho, serán como una gran familia donde no habrá lugar para el privilegio y la discriminación. Todos comerán en la misma mesa, llevarán el mismo vestido, dispondrán de las mismas enseñanzas y serán tratados todos con la misma e inalterable bondad. No habrá motivos que lleven a su espíritu juvenil a concebir ni una sola idea asocial que pudiera inducirlos a pensar que la felicidad de cada uno no radica en la felicidad de todos." OWEN, R. *Das soziale System. Ausgewählte Schriften*. Übers. M. Henselmann; ed. L. Lauch/M.L.Römer, Leipzig, 1988, pág. 24.

10. En efecto, sostener que las normas morales, según la religión, encuentran su fundamento en una mera creencia de fe es pretender que el llamado "fideísmo" sea una verdad aceptada. Puede ser que Durkheim siguiese los superficiales modelos religiosos pietistas kantianos, dimanentes, a su vez, del voluntarismo de Crusius, pero, en todo caso, debe advertirse que la clásica definición tomista de ley como *ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad* (S.Th. I-II, q.90, a.4, c) está muy lejos de los prejuicios durkheimianos a la hora de abordar esta cuestión. Por tanto, para el cristianismo católico la ley moral es una norma ordenada por la recta razón, que dispone los diversos actos en función de un fin, conociendo la naturaleza de los actos y su proporción respecto al fin interesado, ya sea éste particular (leyes artísticas, técnicas, etc.) o sea el fin último del hombre (ley moral).

11. Y así, Durkheim dirá de forma contundente, que "cuando ejecutamos ciegamente una orden cuyo alcance y significado nos son desconocidos, somos tan libres como lo seríamos si hubiésemos tenido nosotros solos toda la iniciativa de ese acto" Cfr. DURKHEIM, *ob. cit.*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 268.

concepción socializante será garante de una auténtica justicia, ya que la norma moral será segura y no estará sometida a arbitrarias interpretaciones personales¹².

No obstante, para que estas normas morales sociales deban ser obedecidas, como decíamos, es necesaria la intervención de una autoridad coercitiva y ésta no es otra que una entidad superior a los propios individuos que es la propia sociedad. Para ello es necesario lo que él llama “espíritu de disciplina”, es decir, la conciencia individual de cumplir las normas sociales por deber y no por miedo, tras un proceso personal de interiorización, reflexión y asunción de la norma moral¹³.

Pero ¿cómo reconocemos y aceptamos esta autoridad emanada de la sociedad? Mediante la “adhesión a los grupos sociales”¹⁴. En su original distinción entre actos impersonales y personales, DURKHEIM señalará que estos últimos, al ser individuales, no son propiamente morales y que son los llamados impersonales los que sí lo son¹⁵. Como el origen de la acción en estos actos impersonales no radica en el propio sujeto, deben radicar en la propia sociedad. De ahí que ésta sea el origen de toda moralidad¹⁶. La sociedad tiene una naturaleza propia, distinta y superior a los propios individuos, por lo que no es, en consecuencia, una suma de las voluntades de éstos. Es más, sólo un obrar social va a ser un obrar moral. Por eso, la integración del sujeto en grupos socia-

12. Durkheim advierte acertadamente el claro peligro que entraña una interpretación meramente personal de la norma, que desembocaría en un claro relativismo. Por eso escribe con firmeza que “es una peligrosa ilusión imaginarse que la moral es obra nuestra, que por eso la poseemos enteramente, que está desde el principio bajo nuestra dependencia y que no es más que lo que nosotros queremos que sea” Cfr. DURKHEIM, *ob. cit.*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 269.

13. “Esta es la única autonomía que podemos pretender y la única que tiene algún precio para nosotros. No se trata de una autonomía que recibamos ya hecha y completa de la naturaleza o con la que nos encontremos en el momento de nacer entre el número de nuestros atributos constitutivos, sino que nos la vamos haciendo nosotros cuando conquistamos una inteligencia más plena de las cosas” Cfr. DURKHEIM, *ob. cit.*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 268.

14. Gehlen adopta con modificaciones este modo de ver las cosas. Para Gehlen, “el hombre es un ser de cultura”, con lo que hace propia la posición de los etnólogos americanos (Margret Mead, *Patterns of Culture*), según la cual lo natural en el hombre sólo podemos experimentarlo al estar impregnados de tintes culturales muy determinados (págs. 78-79). A juicio de Gehlen, al hacer afirmaciones sobre el hombre se tiende a generalizar lo que se considera evidente en la propia cultura. “Los modos de comportamiento, cosmovisiones e ideas, forman de reacción, etc, fruto de la cultura y desarrollados en una sociedad determinada, le parecen *naturales* al que ha crecido en ella, mientras que los divergentes son considerados como ridículos, indecentes o abyectos.” Vid. GEHLEN, *Antropologische Forschung*, Hamburg, 1971, pág. 84.

15. En la misma línea de pensamiento, LITT resalta acertadamente que la esencia del hombre no se agota en su animalidad. Precisamente la comparación hombre-animal muestra que el hombre es soporte de una vida interior que impele más allá de la mera existencia vegetativa. Sin embargo, respaldado en la convicción de la escuela histórica de que la naturaleza del hombre radica en su historicidad, LITT no tiene inconveniente en partir de este mundo marcado por la actividad del hombre. Apodícticamente declara: “su propio hacerse se halla ligado a condiciones ubicadas fuera de sí mismo”. Como puede verse, la corporeidad y la naturaleza del hombre, sus modos naturales de comportamiento y su ser concreto no son objeto de consideración en esta antropología. Vid. LITT, Th. *Mensch und Welt*, Heidelberg, 1961.

16. “La moral es expresión de la naturaleza social”, Cfr. DURKHEIM, *ob. cit.*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 269.

les, como la familia, la patria o la humanidad, le van a permitir realizarse personalmente¹⁷.

No obstante, para DURKHEIM no basta que el sujeto tenga un recto espíritu de disciplina y se integre en unos grupos sociales, sino que es necesario además una correcta autonomía de la voluntad¹⁸. Para nuestro pensador, al igual que el hombre no puede más que adherirse a las leyes físicas naturales y su grado de su libertad no es más que el que alcanza su conocimiento, la autonomía moral es la comprensión de esas normas morales, cuyo origen va a poner en la misma sociedad¹⁹.

d) *La educación de la moral socializante*

Una vez que DURKHEIM ha señalado en qué consiste para él el acto moral, va a pasar a diseñar lo que llama “el proceso educativo”. Como no puede ser de otra forma, el pensador francés va a señalar que la enseñanza escolar debe basarse en enseñar al niño a respetar las reglas que le impone su pequeña sociedad, para que sea capaz de hacerlas propias cuando el día de mañana acceda a la gran sociedad. Su concepto de la disciplina va a ser firme, pero a la vez justa, es decir, ejercida con equilibrio.

Se va a detener en arrinconar modelos abusivos, que intentan imponer normas de forma violenta, ya que, dirá con acierto, este tipo de enseñanza conduciría a una obediencia reverencial basada en el temor y no en una recta intelección de la norma. Abomina de todo exceso normativo que será, en muchos casos, contraproducente. Aboga, pues, por una disciplina equilibrada que respete la libertad personal y que despierte en el educando el gusto por el orden y la regularidad.

Asimismo, DURKHEIM va a considerar esencial el papel que el educador asume frente al educando. Sólo si se está debidamente integrado socialmente será capaz de transmitir a sus alumnos la importancia de su inserción social. Esto hará que la educación no se limite a un momento determinado, sino que sea ciertamente atemporal²⁰. La educación proviene, pues, más del ejemplo,

17. La idea de la comunidad pedagógica fue descrita, por ejemplo, por Theodore Dezamy, en el “Code de la Communauté” de 1842. La idea es que la divisa revolucionaria “*Liberté, Eglité, Fraternité, Unité*” sólo es realizable en el seno de un “*organisme humain*”, o sea, de una comunidad social. Vid. DEZAMY, T, *Code de la Communauté*, París, Prévost/Rouannet, 1842, pág. 12.

18. “Llegamos a la determinación del tercer elemento de la moralidad. Para obrar moralmente no es suficiente o, mejor dicho, no es ya suficiente respetar la disciplina y demostrar que estamos adheridos a un grupo, sino que es preciso además que, inclinándonos ante la norma y prodigándonos en favor de un ideal colectivo, tengamos la conciencia más clara y más completa que nos sea posible de las razones que mueven nuestra conducta” Cfr. DURKEIM, *ob. cit.*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 269.

19. “La moralidad no se limita ya a llevar a cabo simplemente, o incluso intencionadamente, un determinado número de actos concretos, sino que exige que la norma que prescribe dichos actos sea libremente querida, libremente aceptada, lo cual significa una aceptación ilustrada” Cfr. DURKEIM, *ob. cit.*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 270.

20. Obsérvese que acertadamente señala Durkheim que “la educación moral no puede localizarse rigurosamente en el horario escolar, no se la da a tal hora, sino que es de todo momento. Tiene que penetrar toda la vida escolar del mismo modo que la moral ocupa la trama de la vida colectiva.” Cfr. DURKEIM, *ob. cit.*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 274.

que de la coerción. De ahí que se limite el uso de castigos, que siempre serán un recurso extremo en la que el educador cuidará siempre de que el castigado entienda la razón por la que es castigado. Nunca debe castigarse por motivos de inquina personal, sino para lograr una finalidad justa.

La escuela deberá facilitar la progresiva inserción del niño en la vida colectiva y para ello el educador fomentará un ámbito de trabajo donde se tomen decisiones en común. Será preciso hallar acuerdos dialogados en los posibles conflictos. DURKHEIM propone incluso que se escriban pequeños códigos de normas a las que se llegue tras un razonamiento conjunto educador-educandos, que se reflexione sobre costumbres transmitidas socialmente y sobre el empleo de incentivos y castigos colectivos. Asimismo propone lo que llama "revisiones periódicas de conducta y trabajo" para que el alumno entienda que sus decisiones sobrepasan el ámbito meramente personal.

No obstante, se advierte del peligro de reducir la sociedad al aula y se propone que el alumno conozca la historia de su escuela. Por otra parte, las visitas formativas a ámbitos de trabajo colectivos puede permitir al educando tener sus primeras experiencias como ciudadano. Las convivencias con alumnos más mayores y más pequeños de la propia escuela podrán hacerle comprender la necesidad de salir de él mismo.

A pesar de su atrayente exposición, cabe advertir que DURKHEIM no trata de inculcar en el alumno unos principios morales válidos universal y atemporalmente, sino una serie de normas de conducta válidas para el tipo de sociedad en el que está insertado. Los principios morales, pues, como manifestación de su apriorístico historicismo, están limitados a un ámbito espacio-temporal determinado²¹.

e) *Análisis crítico*

A nuestro modo de ver, no pueden silenciarse el aspecto más positivo de la educación moral de DURKHEIM como socialización: la de resaltar con fuerza la vertiente social de todo comportamiento humano y la huida de todo individualismo de raíz liberal. Sin embargo, en nuestra opinión, adolece de no pocos errores que vamos a intentar desmenuzar en estas páginas.

e.1) *Apriorista concepción asocial y egoísta del hombre presocial*

DURKHEIM, como hemos dicho, hace suyos los postulados hobbesianos respecto a la teoría del pacto o contrato social. Como es bien sabido, esta teoría, defendida por HOBBS, SPINOZA, LOCKE y ROUSSEAU entre otros, señala que el origen esencial de la sociedad humana cabe situarla en el libre acuerdo entre los individuos, que deciden hacer un pacto o contrato social. En este pacto reside el origen y fundamento las sociedades humanas.

21. "Desde este punto de vista, la manera de formar moralmente al niño no será la de repetirle con mayor o menor calor y convicción un determinado número de máximas muy genéricas, válidas para todos los tiempos y todos los países, sino el hacerle comprender su país y su tiempo." Cfr. DURKHEIM, *ob. cit.*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 272.

HOBBS, y puede verse la exacta correlación con la antropología durkheimiana a pesar de que el propio autor francés la negara en ocasiones, parte de la idea nominalista de naturaleza humana como un conjunto de impulsos que sólo reaccionan ante el placer y el dolor. El hombre es por naturaleza egoísta y antisocial (*homo homini lupus*). Los hombres se disputan violentamente los objetos que pueden saciar sus necesidades, sin atender a la justicia, a la virtud, etc., que serían para ellos palabras vacías, meros nombres (*flatus vocis*). Este estado natural antisocial dura hasta que el egoísmo enseña a los hombres la imposibilidad de mantener siempre este estado de inseguridad y temor. Es necesario, pues, buscar la paz, renunciando al interés personal, cediendo el derecho absoluto sobre los bienes materiales, y haciendo un pacto que originó el estado social del hombre.

La misma ley del egoísmo aconsejaba crear una institución con el poder y la eficacia suficientes para que la renuncia al interés personal no fuese estéril. Había que traspasar la voluntad y la fuerza de los individuos a una persona física o moral, que quedaba constituida en autoridad. Así surge el poder, que HOBBS llama *Leviathan o dios mortal*, y que es una persona o institución cuya voluntad ha de ser considerada como voluntad de todos los hombres en virtud del pacto realizado por ellos. Será, por consiguiente, una voluntad absolutamente soberana, fuente primera del orden social y moral, además de juez inapelable de los actos humanos.

ROUSSEAU, como es de sobras conocido, supone que el estado primitivo del hombre es asocial, pero, a diferencia de HOBBS, y del propio DURKHEIM, estima que el hombre decide formar la sociedad no para evitar la guerra, sino para lograr un mayor perfeccionamiento. Los individuos cederán sus derechos en favor de la comunidad y del poder civil, que queda constituido de esta manera como un delegado, y por tanto de poder limitado, de la voluntad general.

Ciertamente, la teoría contractualista, por otra parte absolutamente improbable empíricamente, ha tenido aplicaciones muy diversas, desde el despotismo absoluto hasta la Revolución francesa. Sin embargo, su esencia, en nuestra opinión errónea, consiste en negar que la Sociedad tenga un fundamento, una estructura esencial y una finalidad natural, con lo que se concede a los ciudadanos o a sus delegados la facultad de configurarla como quieran según su libre arbitrio.

e.2) *Sociologismo historicista de corte estatalista.*

A pesar de la concepción, en un principio próxima al liberalismo clásico de DURKHEIM por su contractualismo, nuestro pensador tiene una concepción del estado-sociedad que, sin renunciar a su fundamento hobbesiano, es heredera también del historicismo, muy difundido actualmente, de SAVIGNY²² y de la teoría naturalista de HEGEL.

22. No es de extrañar que algún autor haya hablado de "disolución actual de la moral", es decir, de una supuesta superación de la distinción entre el bien y el mal y de eliminación de la tensión de ser y devenir. Se señala que se pretende difundir un historicismo absoluto por el que "la

La teoría contractualista hegeliana, a la que en principio sería contraria DURKHEIM, considera que la sociedad es el resultado de la convención libre, sin leyes naturales que regulen su constitución esencial, pero esta vez por un camino diferente: afirmando que la sociedad es la última fase conocida de un proceso evolutivo de la realidad (la materia o el espíritu), regido por las leyes inflexibles del determinismo universal. Así, SAVIGNY señalará que las leyes y las instituciones sociales son el fruto de la evolución natural. En la misma línea, HEGEL afirmará que el Estado es la última fase de la evolución dialéctica de la Idea universal, del Espíritu absoluto o divino. COMTE y SPENCER, aunque con notables diferencias entre sí y respecto a HEGEL, van a concebir la sociedad, y obsérvese la cercanía con las posiciones de DURKHEIM, como un organismo natural, con su evolución y sus leyes, que han de ser estudiadas por una especie de física social.

Por tanto, la teoría naturalista parte de la sociedad como todo orgánico, concediéndole una primacía absoluta sobre la persona individual. El propio HEGEL escribirá con fuerza que “el Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial que posee conciencia de sí misma elevada a generalidad, constituye en sí y por sí mismo lo racional. Esta unidad sustancial es fin en sí misma, absoluta, inmutable (...). Siendo el Estado espíritu objetivo, el individuo sólo posee objetividad, verdad y moralidad en cuanto miembro del mismo (...). El deber supremo del individuo es ser miembro del Estado”²³.

e.3) *Incomprensión de la unión del carácter natural y racional de la ley moral*

DURKHEIM, como tantos y tantos autores, entre los que podríamos citar a KELSEN, BERGBOHM, SAUTER y WELZEL no conjugan debidamente los aspectos natural y racional de lo que llamaríamos ley moral. Para DURKHEIM, una ley natural no puede ser racional. Por tanto, para el pensador francés la ley moral no puede ser natural.

No es así. La ley moral es una ley natural y una ley de la razón. La ley natural es formalmente moral en cuanto conjunto de preceptos dictados por la recta razón como regla que vincula nuestra libre autodeterminación. Entre estos preceptos, hay unos primeros y más generales (haz el bien y evita el mal, da a cada uno lo suyo) que son captados de modo más inmediato e intuitivo, y hay otros más complejos y concretos, que son muchas veces aplicación de los primeros, que la razón formula leyendo las exigencias esenciales de la naturaleza. La ley moral no es así ni una ley puramente biológica ni un puro esquema apriorístico de la razón: no es sólo una ley al estilo de las leyes físicas o químicas, ni tampoco una norma trazada por la razón con independencia del orden del ser y del perfeccionamiento de la naturaleza humana.

efectiva realidad del hombre es su actuarse en la historia, de donde la libertad extrae sus deberes y sus valores” Vid. FABRO, C. *Valore permanente della morale*, en AA.VV., *Il problema morale oggi*, Atti del Convegno del Comitato cattolico, doc. univ., Roma, 31 maggio, 1-2 giugno 1969, Il Mulino, Bologna, 1969, págs. 334 y 358 respectivamente.

23. Vid. HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, 1821, párrafos 145, 256 y 258, ed. Lasson.

KELSEN, uno de los principales representantes del moderno positivismo jurídico, en posición asumible por el propio DURKHEIM critica el concepto de ley natural, porque entiende que dicho concepto supone la elevación de los instintos biológicos a normas de conducta libre²⁴. De esta forma se limitan las normas naturales a unos cuantos principios *a priori* y meramente formales, sin contenido concreto²⁵. Como veremos, tal es la posición del formalismo kantiano al que tan cercano se muestran autores como BERGBOHM, SAUTER y WELZEL y KOHLBERG.

En definitiva, el contenido habría que tomarlo de las variables circunstancias históricas y sociales, como señalaría DURKHEIM²⁶. El mismo KELSEN se ve obligado a fundamentar el valor de las normas jurídicas en la autoridad del Estado y más concretamente, en una delegación de la norma constitucional que queda sin fundamento, y que él mismo considera como de valor hipotético. No es por eso de extrañar que SAUTER y WELZEL acaben admitiendo un relativismo historicista en lo que se refiere a los contenidos concretos de la moral y el derecho²⁷.

e.4) Rechazo injustificado de la capacidad natural para conocer el bien

DURKHEIM, sin duda de forma inconsciente, participa de ese gran prejuicio ético vivo a lo largo de la historia de la Ética que consiste en separar la tendencia a la felicidad que experimenta el hombre y la posibilidad que éste tiene de conocer naturalmente el bien.

24. Cfr. KELSEN, H., *Justice et Droit Naturel*, en "Le Droit Naturel", París, 1959, pp. 77 ss. y 126 ss.; del mismo autor, *Die Grundlâge der Naturrechtslehre*, en "Das Naturrecht in der politischen Theorie", Viena, 1963, p. 151.

25. Cfr. BERGBOHM, K., *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, 1892, págs. 410 y ss; SAUTER, J., *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, 1932, págs. 222 y ss; WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material*, Aguilar, Madrid, 1957.

26. Esta tendencia formal es palpable actualmente. No es que falte en la cultura actual un subrayado discurso moral, pero este discurso no va acompañado de una consideración sistemática de contenidos. La moralidad se presenta como "exigencia, rigor, protesta, desafío, expectativa; a ese gran subrayado corresponde, sin embargo, una pobreza de realizaciones, y a su potente vitalidad se opone una violenta negación." Cfr. RIGOBELLO, A. "Umanità e moralità" en *L'Educazione morale*, La Scuola, Brescia, 1977, pág. 74.

27. Muy acertada es la crítica al llamado "relativismo cultural" que realiza Grisez: "Es completamente cierto -escribe- que existen diferencias claras entre los valores éticos de culturas particulares. Pero estas diferencias son, en gran medida, explicables por las condiciones físicas, creencias, conocimiento e ignorancia, niveles de progreso científico y técnico, y otros accidentes de la historia que prevalecen en distintas épocas según las sociedades, incluyendo los errores, estructuras opresivas y compromisos morales peculiares de cada cultura. Dadas tales diferencias de hecho, incluso se puede esperar que un puñado de principios universalmente válidos produzcan juicios concretos encontrados. En otras palabras, no es necesario defender el relativismo cultural como teoría ética para dar cuenta de la diversidad de culturas. La antropología contemporánea ha penetrado más allá de la superficie de las diferencias externas que distinguen una cultura de otra, y ha identificado con éxito los puntos básicos de convergencia en los que culturas en principio distintas se parecen bastante. Las culturas se ven como la manera en la que los seres humanos buscan satisfacer sus necesidades comunes. Según el testimonio de los antropólogos contemporáneos, estas necesidades corresponden a unos bienes humanos fundamentales y universales." Cfr. GERMAIN GRISEZ y RUSSELL SHAW, *Ser persona*, Ed. Rialp, Madrid, 1993, pág. 72.

La primera sitúa el origen de la reflexión ética en la aspiración natural a la felicidad; la segunda, en el conocimiento inmediato del bien. Como señala acertadamente MESSNER²⁸, no se puede prescindir ni de la aspiración a la felicidad ni del conocimiento racional del bien propio de la naturaleza que a él aspira. Son dos realidades íntimamente unidas. El conocimiento moral depende del conocimiento de la naturaleza y de sus inclinaciones, y así se hace presente al intelecto; pero, a la vez, goza de una evidencia- y a veces de un carácter inmediato- superior a la de otros tipos de conocimiento. La razón tiene una finalidad natural para conocer las exigencias morales de la naturaleza, sin que existan por eso unos principios innatos o apriorísticos.

Es esta conexión de los principios morales con las tendencias naturales la que explica que, aun siendo generales, no sean nunca meramente formales²⁹. En efecto, los principios morales son vividos con un contenido concreto desde el momento en que el hombre es consciente de lo que hace. En el seno de la familia se aprende con la misma vida diaria que se ha de dar a cada uno lo suyo, que se debe cumplir lo prometido, que hay que decir la verdad. Posteriormente, el hombre es capaz de llegar a una formulación general y abstracta de esos principios. Sin embargo, su conexión con la vida hará que esos principios sean entendidos siempre como algo relativo al orden del ser, como un conocimiento del bien paralelo a la aspiración a la felicidad que anima la vida familiar o social.

e.5) *Errónea concepción sustancial de la sociedad*

¿Qué tipo de realidad y de unidad tiene la sociedad civil? ¿Posee una existencia real o ideal? ¿Sustancial o accidental? Las llamadas teorías individualistas, como veremos con más detalle al abordar la educación moral como clarificación de valores, niegan que la sociedad tenga una entidad propia. El ser de la sociedad dependería totalmente de sus miembros, que podrían configurarla de cualquier manera. Esta posición cercana al contractualismo liberal de LOCKE o JEFFERSON³⁰ está ciertamente lejana del contractualismo hobbesiano del cual DURKHEIM participa, ya que, como hemos señalado, éste está más cercano a la visión naturalista e historicista³¹.

28. Vid. MESSNER, J., *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, pág. 353 y ss.

29. Como señala Kriekemans, la educación tiende a promover la recta intelección y la buena voluntad. No es suficiente contentarse con el aspecto formal de la vida moral -o sea, con el hecho de que las opciones deben ser autónomas, autoconscientes y libremente queridas- sino que hay que considerar también el aspecto material, preguntándose si tales opciones son verdaderamente opciones de valor. "No basta que el joven actúe autónomamente; debe además ejercitar su voluntad en el sentido adecuado". Vid. KRIEKEMANS, *ob. cit.*, pág. 25.

30. Ya Foerster polemiza con las propuestas de los pedagogos americanos que "siempre tiene también un lado débil: la superficialidad de los principios en los que se fundan". Cfr. FOERSTER, F.W. *Scuola e carattere*, tr. it., STEN, Torino, 1908, pág. 10.

31. Foerster no puede aceptar el sociologismo o dejar que la democracia supla la falta de ideales. ¿Dónde queda la fascinante majestad del ideal si la ética es sólo producto del tiempo y muere con el tiempo? Cfr. FOERSTER, F.W. *I compiti essenziali dell'educazione*, tr. it., Herder, Roma, 1961, pág. 56.

El sistema de educación moral socializante de DURKHEIM asigna, como hemos señalado, un ser casi sustancial, originario y autónomo a la sociedad, de forma que cada hombre sólo tendría sentido como parte de la sociedad, y estaría completamente subordinado a ella.

Como en tantas ocasiones, entre dos extremos contrapuestos cabe introducir diversas matizaciones. Por un lado, debe sostenerse que la entidad de la sociedad es de tipo accidental. Sólo las personas son individuos subsistentes. La sociedad no es sino un conjunto de individuos ordenados de una determinada manera a un fin: su existencia y realidad se basa en la de las personas que la componen. Pero, por otro lado, que sea accidental no significa que tenga poca importancia. La sociedad tiene una realidad accidental, pero necesaria. Aunque el hombre no se reduce a ser parte de la sociedad, lo es en la medida que la necesita para conseguir sus fines esenciales, y también su finalidad última.

La sociedad tiene una consistencia propia, aunque dependiente de la naturaleza humana. Proporciona al hombre el complemento que necesita por naturaleza para alcanzar sus fines, y que es hecho posible por la cooperación de todos. Las diversas exigencias de la plenitud humana delimitan la estructura esencial de la sociedad civil, que goza así de una entidad propia y específica. Por tanto, la unidad de la sociedad puede definirse como unidad de orden. La cohesión entre los miembros de la sociedad es mayor que la que puede darse entre, por ejemplo, la que existe en el enjambre de abejas o en un grupo de individuos completos y autosuficientes. La unidad de orden queda constituida por la coincidencia o comunidad (común unidad) en un orden fundamental, basado en la unidad de naturaleza y de fin. Los hombres están ordenados entre sí en cuanto por naturaleza poseen una tarea común: conseguir un régimen de convivencia que les facilite el logro de los fines esenciales de su naturaleza.

Es más, diríamos que la unidad de la sociedad civil es orgánica, algo en lo que sin duda estaría de acuerdo DURKHEIM. La sociedad no es una mera suma de individuos, sino una sociedad de sociedades. La diversidad de bienes que integran la plenitud humana se manifiesta en la pluralidad de organismos y funciones sociales debidamente ordenados. Estos cuerpos sociales (familias, asociaciones profesionales, etc.) tienen su propio ámbito de autonomía y responsabilidad, cuya violación implicaría una lesión del orden social en su conjunto: la consecución del bien total requiere la realización de los bienes parciales que lo componen. La realidad social no responde, por tanto, a la concepción atomista de la sociedad, que la entiende como un mero conjunto de sujetos independientes; la vida social quedaría reducida exclusivamente a la relación entre dos términos: autoridad estatal y personas singulares. La misma experiencia nos presenta una trama mucho más compleja y, al mismo tiempo, mucho más rica: la actividad de las familias, las asociaciones culturales, profesionales, educativas, etc., cuyos intereses no sólo son plenamente legítimos, sino que constituyen una parte esencial del bien común de la sociedad.

e.6) Sobredimensión de los fines y funciones del Estado

Según las teorías naturalistas y colectivistas, cercanas a los postulados de DURKHEIM, a pesar de la defensa del contractualismo hobbesiano, el Estado

es la concreción o encarnación de algo suprahumano. El Estado no tiene un fin, sino que es fin de sí mismo y de los individuos: el Estado lo es todo. En esta concepción se apoyan tanto los totalitarismos, como ese llamado “estado asistencial” o “estado providencia” actualmente en crisis. El *Welfare State* o “estado del bienestar” (que el Estado organice la producción y los servicios, yo me encargaré del consumo), a pesar de tener su origen en regímenes de corte liberal, conduce a un estatalismo desproporcionado que es característico de gobiernos socializantes, entendidos, como diría SCHUMPETER como “sistemas institucionales en el cual el control de los medios de producción o la producción misma se halla sujeta a una autoridad central”³².

Este sistema socializante atribuye al Estado unas competencias excesivamente amplias en orden a la satisfacción igualitaria de las necesidades materiales de los ciudadanos. El Estado se convierte en el responsable directo del bienestar de los individuos, tiene a su cargo todas las responsabilidades sociales (seguridad social, educación, economía, cultura, etc.); y para hacer frente a ellas asume el control o la propiedad de todos los recursos, lesionando la iniciativa privada y la libertad personal, ligados a la libre actuación de la responsabilidad moral de la persona.

Si para el liberalismo, como veremos, el Estado tiene una función exclusivamente jurídica (Estado de Derecho), para el socialismo el Estado es exclusivamente una agrupación para el bienestar económico-social. En los dos casos, la finalidad del Estado es idéntica: el bienestar de los ciudadanos, entendido sólo desde el punto de vista material; lo que varía es el papel que se concede al Estado para conseguir este objetivo. Si para el liberalismo, el poder estatal debe ser mínimo, los sistemas socializantes le asignan una función demasiado activa: monopolio de los medios de producción y de la distribución de bienes a todos los niveles. La iniciativa propiamente social y, por consiguiente educativa, va a quedar absorbida por la estatal, peligro que se halla latente en las afirmaciones de DURKHEIM³³.

Ante ello debe afirmarse que al Estado le corresponde tanto una función jurídica como de persecución del bienestar, que se dan junto a una función administrativa y una función cultural. El Estado no tiene sólo una función negativa (liberalismo), pues debe procurar positivamente el bien común en todos sus aspectos. Pero no lo hará siempre de modo directo y monopolizando toda la actividad social (socialismo), sino de modo subsidiario.

32. Cfr. SCHUMPETER, J.A. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 1946, citado por MESSNER en *la cuestión social*, ob. cit., pág. 177.

33. Un peligro al que se refiere Oelkers de forma contundente: “No se puede educar en nombre de una utopía unitaria que necesariamente deviene totalitaria; y si se hace el intento, y de ello tenemos la prueba en la experiencia del *socialismo real*, será admitiendo los defectos del propio sistema, que éticamente no son defendibles.” Cfr. OELKENS, “Symbolische Form und Differenz. Pädagogische Überlegungen im Anschlu an Ernst Cassirer” en *Neukantianismus Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*, ed. J. Oelkers/W.K.Schultz/H-E.Tenorth, Weinheim, 1989, pág. 325.

e.7) *Olvido de la preeminencia de la persona sobre la sociedad y del bien común como fin de la actuación del Estado*

Esta disolución de la persona en la sociedad, que sin pretenderlo propugna DURKHEIM, arranca, como hemos señalado, de su errónea antropología y de un concepto equivocado de libertad³⁴. Ello conduce inevitablemente al olvido de la noción de bien común, que tan fructífera ha sido siempre a la hora de entender la función del Estado³⁵. Los derechos de la persona son anteriores al propio Estado y éste no los otorga, sino que tan sólo los reconoce³⁶.

En efecto, la actividad del Estado debe entenderse desde la noción de bien común, que ordena jerárquicamente los diversos bienes de manera que contribuyan al pleno desarrollo moral de la persona, al cumplimiento de los fines prefijados en su naturaleza. Puede parecer que recurrimos a conceptos metafísicos y nos alejamos de los fines prácticos del Estado, pero, como señala MILLÁN PUELLES, “el problema de la naturaleza del Estado no es ajeno al concepto de la persona humana. Es preciso partir de este concepto si se quiere resolver dicho problema de una manera lógica y natural y no de un modo caprichoso y arbitrario”³⁷. Resulta claro que en el fondo de las insuficiencias tanto del liberalismo como de las doctrinas socializantes se encuentra un concepto erróneo de la naturaleza humana.

La sociedad política tiene su origen en la naturaleza social del hombre, es decir, en el hecho de que la naturaleza humana necesita de la cooperación social para llevar a término las tareas que gravan la responsabilidad moral de la persona³⁸.

34. Acertadamente reflexiona Fontán que “nada tiene un valor por sí mismo si el valor de todo lo decidimos nosotros. La única posibilidad de que no todo sea puro poder es que haya instancias sobre las que no tengamos poder. Pero eso no ocurre del todo con nada de lo que es producido exclusivamente por nosotros. Sólo ocurre con lo que no depende de nosotros. Creo que ese es el tipo de realidad viva a la que, con distintos nombres, se viene llamando persona desde hace más de veinte siglos. Y cada una de ellas vale más, infinitamente más que cualquier cosa”. Cfr. FONTAN, M. “Arraigos personales portátiles o formación de la subjetividad” (Educar en la época tecnoartística del mundo) en García Hoz, V. (dir.) *Enseñanzas artísticas y técnicas (Tratado de Educación personalizada, vol. 18)*, Madrid, pág. 59.

35. No es necesario absolutizar la sociedad para reconocer que el hombre es un ser por naturaleza y que sólo integrándose plenamente en esa misma sociedad alcanza su plenitud. Como botón de muestra, podemos citar a Hubert que, si bien afirma que no existe otro camino, para llegar a los valores supremos de la civilización y de la espiritualidad, que la educación en la sociedad, afirma, asimismo, que no alcanza estos valores más que a condición de elevarse por encima de la sociedad particular. Por tanto, para este autor, la acción educativa debe ser justa y respetuosa con la individualidad. Además, debe ser disciplinada: exigir de la conciencia “que se someta a los fines superiores, obteniendo esta obediencia por medio de la entrega, es decir, de entregarse a las aspiraciones morales del niño, como a los fines comunes del educando y del educador”. Cfr. HUBERT, R. *Trattato di pedagogia generale*, tr. it., Armando, Roma, 1963, vol. I, pág. 194.

36. Esta realidad debe ser incluida en la educación moral adecuada. Se siguen así las recomendaciones de la UNESCO. Vid. TUVILLA, J. *Educar en los Derechos Humanos*, Editorial CCS, Madrid, 1993.

37. Cfr. MILLÁN PUELLES, A., *Persona humana y justicia social*, Madrid, 1978, pág. 136.

38. En efecto, como señala Butturini, la educación política debería estar inserta en una educación moral-cívica, capaz de captar la relación entre ética y política; por ello no se puede hacer educación política si no es inspirándose en algunos valores. Cfr. BUTTURINI, E. *Insegnamento della storia ed educazione alla pace*, en Ed. S. Spreafico, *Quale storia insegnare, come e perché*, Il Mulino, Bolonia, 1984, pág. 201.

El bien común, fruto de la cooperación social, tendrá necesariamente un carácter subsidiario, como venimos diciendo, de ayuda o servicio a la persona, porque su perfección no puede venirle a ésta desde fuera, ha de adquirirla ella como término de su autodesarrollo, de su libre actuación, siempre en busca de la paz³⁹ y la concordia⁴⁰. Así pues, el bien común podrá ser una realidad si el Estado facilita, coordina, impulsa y completa; pero no si el Estado anula o inhibe la actividad de las personas y de los grupos sociales.

e.8) *Estatización de la educación*

Acorde con lo que venimos exponiendo, también el nivel cultural y profesional de los ciudadanos es un aspecto del bien común. Por esta razón, el Estado tiene ciertas responsabilidades en el terreno educativo. El Estado tiene derecho a promover escuelas, universidades, etc..., y a fijar ciertas condiciones a las instituciones privadas (nivel académico, admisión de alumnos, etc...) para que éstas se adecuen a las necesidades de la sociedad. Sin embargo, la educación, que DURKHEIM concibe de forma claramente socializante y, por tanto, de forma exclusivamente estatal, debe contemplar también el principio de subsidiariedad al que nos venimos refiriendo.

El derecho a educar corresponde directa y primeramente a los padres. Las familias, asociadas o por medio de instituciones privadas, tienen capacidad jurídica para erigir centros de enseñanza primaria, media o superior⁴¹ y para organizarlas y dirigirlas con autonomía en base a un derecho natural que ni el Estado ni la sociedad concede, sino que meramente reconoce. Y ello porque, lo repetimos de intento, no es la sociedad ni el Estado el origen de la ley moral, sino que ésta es anterior al propio Estado⁴². La sociedad y el Estado deberán, por tanto, promover las vías adecuadas para que los derechos naturales se ejerzan libre y adecuadamente en el seno de la comunidad. No es lo mismo educación estatal que educación pública. Toda educación es pública en cuanto subviene a

39. Presupuesto de esta descripción es que "en el corazón del hombre se decide la suerte de la paz y de la violencia". Cfr. ROVEDA, P. *Per educare alla pace*, Vita e Pensiero, Milán, 1982, pág. 59.

40. "la paz -señala Agazzi- no es una virtud en sí misma, sino que es más bien *fruto de virtudes*. De aquí viene su puesto central en la ética". Cfr. AGAZZI, A. *Educare alla pace in una scuola per l'uomo*, en AA.VV. *Educazione alla pace, un progetto per la scuola degli anni 80*, Città Nuova, Roma, 1981, pág. 56.

41. En modo alguno podemos estar de acuerdo con los llamados "pedagogos de la desescolarización". Según ellos deben preferirse modalidades "informales" de intervención en el ámbito extraescolar. Dicen que la escuela, en cuanto estructura organizada sobre la violencia simbólica y sobre la incomunicabilidad, jamás podrá conseguir educar para la paz, la comprensión y la colaboración. Cfr. la síntesis que ofrece DAMIANO, E. "La educazione alla pace nella scuola", en *Orientamenti Pedagogici*, 1985, n° 2, págs. 216-218.

42. "Il diritto naturale- nel senso di legge morale naturale -non può quinde essere considerato come una entità e un dato storico. Non lo si può racchiudere in un libro sotto forma di una somma di prescrizioni e comandi. Così come non lo si può nemmeno leggere nei dati della natura, quasi che Dio lo avesse scritto in essa; infatti, ciò che può essere colto dei dati della natura sono fatti e leggi fisiche, ma non ordinamenti e imperativi morali. Piuttosto la legge morale naturale è da intendere in senso dinamico: come compito sempre nuovo e da risolvere, di essere uomo di questo mondo. Questo però significa esplicazione e progresso." FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1970, pág. 54.

una necesidad pública. Tan pública es la educación estatal como la educación libre o de iniciativa privada.

e.9) *Reduccionismo coercitivo en la concepción de la ley civil y separación radical entre Moral y Derecho*

Para DURKHEIM, como ha quedado expuesto, la esencia del Derecho y de las leyes civiles es únicamente la coactividad. Esta corriente de pensamiento, claramente positivista en la cual habría que incluir a NAWIASKY y KELSEN, no admite la existencia de un verdadero Derecho Natural. Tal concepción conduce necesariamente a entender la ley por referencia exclusiva a una autoridad capaz de hacerla respetar. NAWIASKY afirmará que el Derecho “es el sistema de preceptos propio de una comunidad social (delimitada espacial y temporalmente), o de un estamento dominante, y que regula la conducta externa de los miembros de la comunidad, y cuyo incumplimiento provoca la ejecución forzosa o la imposición de una pena”⁴³. Para el positivismo no existe más ley socialmente válida que la ley positiva, y ley positiva es lo que de hecho está legislada por el poder civil. No existe un criterio superior para valorar la moralidad o la legitimidad del ordenamiento vigente. Se posibilita de esta manera la ruptura entre lo jurídico y lo moral, que ya está presente en KANT. Para el filósofo de Königsberg “Derecho escrito es aquél que no tiene mezcla alguna de elementos éticos, aquél que no exige otros motivos para la decisión de la voluntad que los puramente externos (...). Derecho y poder de coacción significa, por consiguiente, la misma cosa”⁴⁴.

Sin embargo, el fin de las leyes civiles es facilitar a los hombres su perfección, indicando lo que se ha de hacer en las circunstancias concretas de cada sociedad. Por eso, el orden jurídico es profundamente moral. Reproduce, en efecto, las exigencias de la moral en el ámbito externo, aunque, en la práctica, de un modo más reducido. Suele imponer un mínimo, ya que se dirige a todos. No prohíbe coactivamente todos los vicios, sino los más graves, especialmente los que dañan a los demás y ponen en peligro la subsistencia o el orden de la sociedad. Sin embargo, la intención del legislador no se detiene aquí, sino que debe intentar conseguir, gradualmente y de forma flexiblemente pedagógica, el verdadero bien, también interno, de los ciudadanos. Por tanto, la limitación de su fuerza coactiva llevará al legislador a tolerar conductas de suyo malas, no imponiendo penas para determinados comportamientos contrarios a la ley moral porque, por ejemplo, no puedan impedirse sin provocar males mayores. Pero la tolerancia es distinta de la autorización del mal, que nunca podrá ser declarado legal o ser autorizado positivamente. Una autorización legislativa en tal sentido no sería legítima, aunque tuviese el rango de ley⁴⁵.

43. Cfr. NAWIASKY, H. *Allgemeine Rechtslehre. System der rechtlichen Grundbegriffe*, pág. 18, 1948.

44. Cfr. KANT, I., *Einleitung in die Rechtslehre*, VI, pág. 232.

45. Como señala con acierto Ibañez-Martín, “aunque no todo lo moral es social, sí es verdad que todo lo social es moral” Cfr. IBÁÑEZ-MARTÍN, J.A. “Educación formal y plenitud humana”, en Alvíra, R. (coord) *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Madrid, 1990, pág.180.

Por otra parte, cabe señalar aquí que la ley civil tiene un doble carácter: directivo y coercitivo. La ley posee, por una parte, fuerza directiva en cuanto ayuda a conocer e impera el orden justo, moviendo a realizar lo que es bueno y a evitar lo que es malo. La ley tiene, por otra parte, un poder coactivo que consiste en la capacidad de inducir extrínsecamente a la práctica de la virtud, mediante la amenaza de castigos. La coactividad, pues, es un elemento necesario de la ley civil, de modo que no sería perfecta si careciese de él, pero no es el elemento principal de la norma. De hecho, los buenos ciudadanos cumplen la ley por su propia virtud, y no por temor al castigo. El propio HEGEL señaló con acierto que entender la coacción como esencia del Derecho “significa concebirlo por una consecuencia que aparece solamente a través del rodeo que el acto antijurídico representa”⁴⁶.

e.10) *Obligatoriedad de la ley injusta*

Como venimos exponiendo, para DURHKEIM, como el origen de la moralidad es la sociedad, toda ley emanada de la sociedad, y en definitiva del Estado, es necesariamente justa y, por consiguiente, debe ser obedecida. ¿Puede admitirse tal concepción? No, sin matizarla debidamente.

En efecto, las leyes civiles obligan en conciencia, en virtud de la misma ley natural⁴⁷. Sin embargo, esta obligatoriedad tiene lugar siempre que se trate de una auténtica ley, es decir, de una prescripción justa, adecuada a la ley moral natural. El bien humano -es decir, las exigencias de la justicia que no están explícitamente indicadas en la ley moral- es respetado cuando la ley se dirige al bien común de la sociedad, si es promulgada por la autoridad legítima sin exceder el ámbito de su potestad y cuando distribuye las cargas y los beneficios de modo justo y proporcionado a las posibilidades de los ciudadanos en orden a la paz⁴⁸ y a la concordia social.

Por tanto, la ley injusta no obliga en conciencia porque no es una verdadera ley. Si contraría el bien común de la sociedad, sobrepasa la potestad del que la promulgó o impone una carga injusta a los ciudadanos, no obliga en conciencia, pero tampoco hay obligación absoluta de desobedecerla y puede incluso obligar accidentalmente si su incumplimiento acarrea, por ejemplo, algún mal mayor.

46. Cfr. HEGEL, G.W.F., *ob. cit.*, parágrafo 94.

47. “Lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem recta: et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. In quantum a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua: et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua in quantum servatur aliquid de similitudine legis propter ordinem potestatis eius qui legem fert, secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna” Cfr. DE AQUINO, T. *Sum. Th.*, 1-2, q. 93, a.3 ad 2um.

48. He aquí un valor en alza y cada vez más reconocido en la educación. Vid. al particular LE-DERACH, *Educación para la paz*, Ed. Fontamania, Barcelona, 1988; LLORENÇ VIDAL, *No-violencia y escuela*, Escuela Española, Madrid, 1985; JARES, X.R. *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*, Popular, Madrid, 1991; y GÓMEZ PALACIOS, J.L. *Educación para la paz*, Ed. CCS, Madrid, 1988, entre otros.

De lo que venimos diciendo se desprende que no toda ley es justa de por sí y que el orden moral natural es el referente objetivo que mide su justicia⁴⁹.

JUAN RAMÓN MEDINA
Universidad Internacional de Catalunya (Barcelona)

49. La resistencia a la ley contraria al bien común humano es un problema delicado, porque en toda autoridad, aun mal ejercida, hay un principio de bien, y oponerse al principio de autoridad siempre acaba dañando el bien común de la sociedad. Por eso, hay que considerar atentamente las circunstancias, los posibles efectos de una u otra actuación, etc. En último término, el bien común es el que da la medida de la obligación de oponerse. La resistencia activa sólo es legítima cuando el bien que se va a conseguir es mayor al desorden y ambiente de tensión que origina toda resistencia. De ordinario, sólo puede ser prudente la resistencia pasiva.