

VERDAD Y CONSENSO DEMOCRÁTICO

ANDRÉS OLLERO TASSARA

«Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos.»¹

En efecto, no pocos identificarían la vida democrática con un campo diferenciado de modelos carismáticos o confesionales, porque en él «nada es verdad ni mentira». Lo harían marcando con frecuencia un particular despegue hacia el único factor que parece capaz de proponer explícitamente la existencia de una verdad que vincule las libres opciones de los ciudadanos: la vivencia religiosa que no renuncia a hacerse presente en el ámbito de «lo público».

Algunos precisarían incluso, al hilo de este matiz, que lo que postulan no es tanto una enemiga entre *democracia* y *verdad* como entre dicha forma de gobierno y esa presunta forma de conocimiento que daría paso a una peculiar «verdad religiosa». La primera actitud —sin duda más radical— emparejaría democracia y *escepticismo*, mientras la segunda —más débil— se limitaría a emparentar la democracia con una mera *secularización*, ni siquiera necesariamente agnóstica.

¿Plantean democracia y verdad una relación inevitablemente problemática, o el problema surge gratuitamente, como consecuencia del empeño de determinados credos religiosos —históricamente desfasados— por seguir incidiendo en la vida pública?

1. Un dualismo beligerante

La respuesta parece ser obligadamente la segunda, a la luz de un modelo dualista que resolvería pacíficamente toda confrontación: *lo profano* y *lo sagra-*

¹ Juan Pablo II, *Centesimus annus* (en adelante CA), n. 46.

do —lo natural y lo sobrenatural, lo temporal y lo eterno— marcarían ámbitos diversos; sólo su forzada confusión —además de desnaturalizar a uno y otro— provocaría el conflicto. La secularización —característica inseparable de una irreversible modernidad— consistiría precisamente en la ubicación de ambos campos en paralelo a la frontera *público-privado*.

Gracias quizá a una misteriosa armonía preestablecida, cada cual podría profesar en la intimidad de lo privado su peculiar versión de lo sagrado, relacionarse a su gusto y antojo con lo sobrenatural si le da por creer en ello, y orientar sus personales opciones hacia una eternidad transcendente. A la vez, lo público debería mantenerse incontaminado de esta diversidad de opciones, llenas de mensajes revelados y soluciones definitivas demasiado «fuertes» y «fundamentales» para poder ser digeridas por el pluralismo democrático. Lo público nos situaría, pues, en el opinable campo de lo profano, natural o temporal, reservado al discurso racional y plasmado, como consecuencia, en propuestas respetuosas o hipótesis siempre provisionales.

Habría que acudir a la historia para localizar los posibles *fundamentos teóricos* de este dualismo no beligerante, que no pretendería negar lo religioso sino circunscribirlo al campo de acción que le sería propio. ¿Brindan ese marco teórico las doctrinas cuya herencia gravita hoy —confesadamente o no— sobre nuestra cultura?

No parece ser el caso del *positivismo progresista* de raíz comteana, tanto más presente hoy cuanto de él explícitamente apenas se habla, lo que le ahorra enojosas polémicas. Comte —aparente arquetipo del laicismo exigido por el progreso histórico— culmina su obra de modo paradójico. El positivismo acaba siendo un nuevo evangelio que convierte a la ciencia en la religión llamada a sustituir a la que había protagonizado los estadios teológico y metafísico, herida de muerte por su propia inanidad. Sus páginas finales tienen menos de secularización que de llamada a la conversión.

Tampoco el *materialismo dialéctico*, rumbo ahora hacia una clandestinidad no menos productiva, da pie a dualismos irenistas. El hombre nuevo sólo sería concebible tras una revolución de la que lo religioso es —por definición— el más eficaz instrumento entorpecedor y —en consecuencia— la primera víctima. Cuando —a espaldas de Marx— se levanta a lo teológico el anatema reaccionario es para convertirlo en un fundamentalismo teocrático, cuya peculiaridad radicaría en las pretendidas consecuencias «liberadoras» inseparables de la retórica de izquierdas.

Habría que buscar, pues, a este dualismo nuevos fundamentos. Quizá reconociendo tolerantemente a lo religioso una dimensión emocional o mágica, sin connotaciones necesariamente negativas. La religión no sería ya opio alienante, ni inmadurez pre-racional destinada a ser sustituida por el progreso científico. Cabría, incluso, reconocerle carácter racional; no presentándola como un infantil

saber-menos, aunque tampoco como un iluminado *saber-más*: implicaría un *saber-otra-cosa*, una específica disciplina de la que los profanos en ella podrían simplemente prescindir.

Resulta, sin embargo, también dudosa la pretendida neutralidad de ese deísmo, que sitúa rígidamente el campo de juego del protagonismo divino y humano en simetría a las ya marcadas fronteras natural-sobrenatural, eterno-temporal, privado-público. Un Dios teóricamente ilimitado y omnipotente se ve limitado hasta la impotencia, al vetársele toda incidencia en lo natural, temporal o humano. El destierro ha sido siempre entendido más como drástica sanción que como respetuosa acogida. Hay que reconocer, no obstante, que —al menos en los modales— nos encontraríamos ante actitudes menos belicosas que las que afirmaban que para que crezca lo humano ha de morir Dios, o las que animaban expeditivamente a aplastar al «infame».

En todo caso, a esta religión, entendida como disciplina autónoma, estaría vedada toda incidencia sobre las restantes, ya que su peculiar ubicación —además de privada, ultraterrena...— la situaría al margen de toda productiva colaboración interdisciplinar.

2. El paradójico carácter descalificador de lo «profano»

Estas iniciales sospechas sobre la supuesta neutralidad de la frontera propuesta se acrecientan si nos acercamos mínimamente a uno de sus polos definidores. La delimitación de lo profano fue, ya en su origen, negativa, subordinada y residual. El templo marcaba el ámbito de la *teo-fanía*, en el que Dios —al mostrarse— consagra el entorno con su presencia. Lo sobrenatural y lo eterno marcan sus fronteras, dentro de las que se rechaza todo profano mercadeo. Porque lo *profano* es precisamente lo que se halla antes —y, más en concreto, fuera— del lugar sagrado, que es el que establece la frontera demarcadora, asume la primacía y mantiene a raya al ámbito residual. De ahí la dimensión especialmente negativa y devaluadora que acompaña a toda «profanación».

Derivaciones posteriores del calificativo han mantenido idéntico rasgo fundamental: negativo, subordinado y residual. Cuando alguien se reconoce profano en alguna actividad está admitiendo un doble hecho: que se confiesa ajeno a ese mundo y que —además— no le regatea respeto e incluso veneración. Quien se confiesa profano no expresa ninguna actitud de desinterés o indiferencia, sino que, más bien, reconoce la competencia ajena en un campo de relevancia indiscutida.

Tampoco avanzaríamos mucho sustituyendo profano por «pagano», dado que el parentesco entre ambos términos es más estrecho de lo que cabría imaginar. El pagano, habitante del «pagus», arrastra consigo la connotación cerril y subde-

sarrollada propia de los ámbitos a los que, por su inferior nivel cultural, aún no había llegado la fe.

Pocas dudas caben, por otra parte, sobre la situación subordinada del profano. El saber de los expertos, en continuo crecimiento, va aumentando hoy el ámbito de ignorancia del profano empujándolo a la marginación. El ciudadano —profano enciclopédico en los saberes con relevancia pública— se ve condenado a un práctico ostracismo en la sociedad tecnocratizada. Esta dependencia, inseparable de la desinformación, no es sino el envés de uno de los tópicos más obvios del panorama actual: información es poder. El profano se encuentra irremisiblemente condenado a la impotencia, porque nunca se encuentra en condiciones de saber de qué va el asunto.

La paradoja final resulta, a estas alturas, indisimulable. El dualismo propuesto, con modales irenistas, no ha hecho sino invertir el juego de lo sagrado y lo profano, marcando así un inesperado confesionalismo. Lo temporal se ha sacralizado hasta convertir a lo religioso en elemento extranjero (pro-fano en sentido estricto) dentro de la sociedad civil. Es lógico, pues, que lo invite a recluirse en el templo, que es el que ahora ha de asumir carácter residual. La demarcación de la frontera entre lo sagrado y lo profano resulta tan poco pacífica que, al final, es lo sagrado lo que ha de reconocerse profano —ignorante, inexperto e incompetente— en todo aquello que pueda atraer el interés del ciudadano.

Ahora parece más inteligible la tensión que marca el texto inicial. No en vano su autor, al evocar el documento cuyo centenario conmemora, resalta de él lo que niega más frontalmente el dualismo propuesto: «en tiempos de León XIII (...) prevalecía una doble tendencia: una orientada hacia este mundo y esta vida, a la que debía permanecer extraña la fe; la otra, dirigida hacia una salvación puramente ultraterrena, pero que no iluminaba ni orientaba su presencia en la tierra. La actitud del Papa al publicar la *Rerum novarum* confiere a la Iglesia una especie de “carta de ciudadanía” respecto a las realidades cambiantes de la vida pública.»² La frontera ha sido claramente transgredida...

3. ¿Obliga la democracia a liberarse de la verdad?

«La cuestión decisiva es si se *cree* en un valor y, *consiguientemente*, en una verdad y una realidad absolutas, o si se *piensa* que al conocimiento humano no son accesibles más que valores, verdades o realidades relativas.» A partir de aquí se abriría un ineludible dilema. «Si se piensa que el valor y la realidad son cosas relativas y que, por tanto, han de hallarse dispuestas en todo momento a retirarse y dejar el puesto a otras igualmente legítimas, la conclusión lógica es el criticismo, el positivismo y el empirismo.»

² Juan Pablo II, CA, n. 5.

El simplismo comteano parece dulcificarse. Más que oponer metafísica y positivismo, nos encontraríamos ante dos opciones metafísicas; una positiva y otra negativa, según se admita o no —metafísicamente— la existencia de lo metafísico; una buena y otra mala, en razón de sus consecuencias prácticas. «Esta pugna de concepciones metafísicas es paralela a la antítesis de actitudes políticas: a la concepción metafísico—absolutista del mundo se ordena la actitud autocrática, así como la democracia corresponde a la *concepción científica* del universo, al *relativismo* crítico.»

Tal relativismo, entendido en sentido fuerte, parece llevar aparejado un drástico laicismo, que vetaría a lo religioso toda incidencia en lo público. «Quien en su voluntad y actuaciones políticas puede invocar la inspiración divina, el apoyo sobrenatural, puede tener el derecho de cerrar su oído a la voz de los hombres, y de imponer su voluntad —que es la del sumo bien— a un mundo de descreídos y de ciegos, porque quieren de otro modo.»

La caricatura está servida. Aunque los textos tengan rotundidad magisterial no proceden de ninguna encíclica. Es Hans Kelsen quien pontifica,³ en nombre —eso sí— de la tolerancia. Casi ninguno de los términos utilizados resulta casual. No es lo mismo creer que pensar; una cosa es que la creencia en un valor obligue consiguientemente a postular una realidad objetiva, y otra que el conocimiento de la realidad lleve a proponer exigencias prácticas objetivas. No es lo mismo ese relativismo débil que lleva consigo el plural acceso cognoscitivo a la verdad, que el relativismo fuerte, que todo debe reducirlo a discrepancia de voluntades —unos quieren una cosa y otros otra— porque no hay verdad alguna que pueda hacerles confluir ejerciendo la razón. No deja de resultar, por último, paradójico el emparejamiento de ciencia y relativismo, cuando ideologías tan dogmáticas como el marxismo se veían obligadas a presentarse como «científicas», para garantizarse incidencia práctica. No en vano en el contorno cultural la ciencia se había convertido en dogma digno de veneración.

La raíz del dilema propuesto parece consistir inequívocamente en la sustitución del versículo «la verdad os hará libres» por un novísimo testamento: para ser demócrata es preciso, previamente, liberarse de la verdad y sus funestas consecuencias esclavizadoras. Oigamos de nuevo el mensaje liberador: «Si opto a favor de la democracia, lo hago exclusivamente por las relaciones entre la forma democrática del Estado y una concepción filosófica relativista.»⁴ Pero ¿es históricamente cierto que la democracia moderna plantee una ineludible liberación de toda verdad?

³ H. Kelsen, *Staatsform und Weltanschauung*, Tubinga 1933. Citamos por la edición española: *Forma de Estado y Filosofía*, editada, junto a *Esencia y valor de la democracia*, en el volumen con este título, Labor, Barcelona 1977, pp. 154 y 157. Subrayados nuestros.

⁴ H. Kelsen, *Wesen und Wert der Demokratie*, Tubinga 1920. Citamos por la edición española, *Esencia y valor de la democracia* (nota 3), p. 123.

4. Una verdadera democracia

Nada más infundado, si nos acercamos con rigor histórico a sus fuentes. Para empezar, la democracia moderna se apoya en una gran verdad, de la que aparece como conclusión obligada: la *dignidad humana*. Un relativismo fuerte, asumido con rigor, llevaría —de la mano de un consecuente empirismo— no a la democracia tomada en serio, sino «más allá de la dignidad y de la libertad».⁵ Porque se considera que la dignidad humana es una realidad objetiva, se deriva de ella una exigencia ético-política innegociable: nadie debe ver en el ámbito público condicionada su libertad por norma alguna en cuya elaboración no haya de algún modo participado. Dignidad y auto-obediencia, al menos formal o procedimental, se hacen inseparables.

Por el contrario, un *relativismo* fuerte, para el que nada es verdad ni mentira, atentaría radicalmente a los fundamentos de la democracia. Es más, «el relativismo a ultranza no es admisible en ética»; por ejemplo, «es éticamente inadmisibles una cultura que permita el infanticidio o el geronticidio, que agravie a las mujeres o admita la esclavitud». Quien habla ahora no es tampoco un Santo Padre, sino la autora de una exhortación a la virtud pública marcada por un indisimulado laicismo.⁶

Nadie pone hoy en duda el parentesco entre democracia moderna y *consenso*. Pues bien, sólo el respeto a la verdad da sentido a ese tipo de apelaciones. El consenso aparece como la vía más adecuada para acercarse a la verdad, asumiendo con realismo la falibilidad personal. Buscar el consenso no es negar la verdad, sino admitir que —pese a mis buenos deseos— puedo equivocarme al intentar captarla. Sólo su conexión con la verdad puede convertir al consenso en instancia ética; no es el consenso quien nos dice qué es éticamente adecuado, es la ética la que nos exhorta a consensuar sus exigencias.⁷ Negar la verdad imposibilita todo consenso (confluencia de esfuerzos racionales), abocándonos al mero compromiso (equilibrio entre voluntades arbitrarias).

La democracia moderna aparece vinculada a la *opinión*, pero tampoco la contrapone a la verdad, sino que la entiende como propuesta que —consciente de lo limitado de su captación de la verdad— ha de buscar el complemento de otras. No se suscribe un relativismo fuerte de alcance ontológico, que llevaría a

⁵ Arquetípico al respecto B. F. Skinner, *Beyond Freedom & Dignity*, A. A. Knopf, Nueva York 1971 (versión española Fontanella, Barcelona 1972). Sus consecuencias son lo más alejado imaginable de los postulados de la democracia moderna; cfr. nuestro artículo «Tomarse la democracia en serio» *Veintiuno*, (5) 1990, pp. 5-10.

⁶ V. Camps, «Ética y democracia. Una ética provisional para una democracia imperfecta», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* (6) 1990, p. 25. Cfr. también *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid 1990.

⁷ De ello nos hemos ocupado en «Consenso: ¿racionalidad o legitimación?», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (23-24) 1983-84, pp. 163-182.

entender la opinión como no-verdad, sino uno débil, que la entiende como captación de la verdad, siempre relativa y provisional, por lo que deja inevitablemente insatisfecha el ansia de búsqueda.

Precisamente porque la opinión se emparenta con la verdad, la *opinión pública* se convierte en el quicio de toda la vida democrática. El relativismo fuerte reduciría la democracia a mero cómputo de voluntades, dando así paso a una dictadura de la mayoría. En la democracia moderna, por el contrario, la libertad de expresión de ideas y pensamientos cobra una relevancia peculiar,⁸ precisamente por su virtualidad conformadora de todo intento colectivo por acercarse a la verdad.

El mismo Kelsen —aun a costa de ser inconsecuente— ha de acabar admitiéndolo. Como, para él, la ética (y con ella la política...) es voluntad y no razón, el compromiso de voluntades y el discurso racional acaban enredándose más de lo imaginable en un pensador tan envidiablemente riguroso: «Se ha dicho acertadamente que democracia es discusión. Por eso, el resultado del proceso formativo de la voluntad (!) política es siempre la transacción, el compromiso. La democracia prefiere este procedimiento a la imposición violenta de su voluntad al adversario.» «En el gran dilema entre la voluntad y la razón, entre el impulso a dominar el mundo y la aspiración de comprenderlo, el hombre demócrata se inclina más bien hacia el conocimiento (!) y la comprensión que no hacia la voluntad y el dominio.»⁹

En la democracia moderna no se considera, pues, que dos opiniones sean más verdad que una. Se confía sólo en que el número de las confluyentes aumente las probabilidades de acercarse a ella. De ahí deriva rasgo tan esencial a dichas formas democráticas como el *respeto a las minorías*. No se descarta que en la opinión minoritaria esté latiendo una verdad reconocible en el futuro; como consecuencia, nadie debe ser excluido a la hora de aportar opiniones, por mucho que discrepe de la dominante. La historia de los progresos humanos, no sólo éticos sino también científicos, certifica cómo la captación de aspectos de la verdad comienza frecuentemente por ser minoritaria, hasta acabar rompiendo paradigmas de normalidad.

⁸ Su reflejo en la jurisprudencia constitucional española es notorio. Recuérdense al respecto la STC 12/1982 de 31 marzo y las que continúan tal línea doctrinal, como la 104 / 1986 de 17 julio o la 51/1989 de 22 febrero. Todas ellas resaltan cómo la libertad de expresión no es sólo un derecho fundamental, sino que, además, se erige en garantía institucional de la conformación de una opinión pública capaz de servir de apoyo al pluralismo político como valor superior del ordenamiento. Ello tendrá su repercusión práctica a la hora de ponderar sus exigencias con las de otros derechos fundamentales carentes de tal dimensión adicional.

⁹ H. Kelsen, *Forma de Estado y Filosofía* (nota 3), pp. 141 y 142. Sobre la relación entre voluntad y verdad en la obra *Persona y acto*, de K. Wojtyła, cfr. por el contrario, el epígrafe 19 del artículo de «Persona Humana, Libertad, Verdad», *Rev. Scripta Theologica*, 24, (1992/1).

Porque no hay democracia sin verdad, todo el *discurso político* asume la estructura de un debate racional, que encuentra en el Parlamento y en los medios de opinión su núcleo decisivo. En el *debate político* la razón reflexiva pretende sustituir a la voluntad arbitraria, el argumento a la fuerza, la comunicación a la imposición, el diálogo a la guerra. Se comprende, pues, el desencanto popular hacia las formas democráticas cuando una excesiva partitocracia reduce la actividad parlamentaria a coreografía incapaz de enmascarar un mero cómputo de voluntades. Quizá un pulso entre forzudos o —por su dimensión colectiva— una competición de «soca-tira» reflejarían más fielmente la realidad del procedimiento.

No son, por tanto, democracia y verdad las realmente incompatibles. Quizá el problema haya que circunscribirlo a la relación entre la *democracia* y un tipo de *verdad* aparentemente peculiar: la vinculada a una fe *religiosa*. Por una parte, en un ambiente filosófico marcado por un relativismo fuerte —del que el propio «pensiero debole» parece incapaz de liberarse— resulta casi imposible hablar de verdad sin que la religión asome al fondo. Por otra, habrá que cuestionar más abajo por qué ese peculiar acceso a la verdad no podría incidir en la vida pública sin transgredir elementos básicos del juego democrático.

Mientras, ha de admitirse sin tapujos que por mucho que verdad y democracia se muestren afines, será lógico en ésta el recelo hacia todo el que se considere propietario de la verdad, plasmado en el sombrío pronóstico de que no renunciará a imponerla a los equivocados. Si la democracia presupone el consenso, difícilmente podrá admitir carismas de infalibilidad que, por haber apresado la verdad, disuadirían de seguir buscándola. Si la democracia gira en torno a la opinión, parece lógico que rechace toda actitud dogmática que, por considerar agotada la captación de la verdad, acabe considerando la pluralidad de opiniones como babélico síntoma de error. Si la democracia es debate, tampoco debe extrañar su recelo ante el posible traslado a lo público de fórmulas confesionales, en las que —por definición— unos enseñan y otros aprenden, lo que se traduciría en un discurso adoctrinador, emitido desde instancias autoexcluidas de todo contraste argumental.

En todo caso, el respeto a la opinión minoritaria (no digamos nada si todo inclina a pensar que pueda ser incluso mayoritaria...) casaría mal con la exclusión de cualquier propuesta por el paradójico pecado civil de estar emparentada con un credo religioso. El pluralismo democrático resultaría así empobrecido. Si lo que realmente interesa es acercarse a la verdad, sería incluso obligado estar dispuesto a rectificar convencidamente la propia opinión ante quien no estuviera ni por asomo dispuesto a hacer otro tanto, ya que él sería realmente el perjudicado.

Sólo considerando de antemano falso cuanto el creyente pueda aportar, sería coherente excluir su opinión, pero tal actitud implicaría un cerrilismo alternativo,

poniendo en cuestión la apertura del empeño. Si la democracia es debate racional, suscribiría una dogmática y añeja contraposición entre discurso racional y fe quien considerara a ésta abocada inevitablemente a la imposición por la fuerza; con ello, paradójicamente, se estaría ya declarando por anticipado una guerra de religión.

5. Cómo adherirse a la verdad sin fundamentalismos

Volvamos, pues, al punto arduo de nuestro problema: un *dualismo* no beligerante situado en la frontera *público-privado* resulta *imposible*, no menos en la perspectiva del demócrata que en la del creyente. Para éste, la revelación se presenta como un peculiar modo de conocimiento y no como mera opción o desahogo emocional. Precisamente por eso exige una fidelidad que excluye todo compromiso. Lo que es producto de mi voluntad admite cualquier transacción, ya que estaría renunciando a algo propio; lo que implica captación de un contenido ajeno queda fuera de mi libre disposición.

Por otra parte, el conocimiento que brinda la *revelación* se resiste a verse configurado como un saber-otra-cosa. Para ser coherente no puede renunciar a verse reconocido como un *saber-más*, ni -en consecuencia— a incidir en los aspectos naturales, temporales y profanos de lo humano. Todo dualismo queda ya excluido con la entrega de las Tablas de la Ley, cuyo contenido expresa las exigencias básicas de una ética social. Se delimita así un ámbito peculiar que rechaza las fronteras simplistas público-privado.

La autora ya citada intentó —en el curso del coloquio subsiguiente a una conferencia, condicionada quizá por la menor reflexividad propia de la circunstancia— rubricar tales fronteras recluyendo en lo privado las virtudes contrarias a los pecados capitales, mientras que la convivencia cívica se convertía en el escenario reservado a su propuesta de *virtudes públicas*.

No llegué a entender tan curioso reparto territorial. Pocas virtudes menos «públicamente» exigibles que la que pone coto a la avaricia; sin ella, la propiedad se convierte en «pecado social» por antonomasia. No faltará quien se envidie a ratos a sí mismo, en pleno fervor narcisista, pero la envidia suele —quizá por rutina— remitirse tozudamente a los bienes que el prójimo exhibe en público. Tampoco la lujuria, sin perjuicio de posibles desfuegos íntimos, parece ajena a agresivos acosos antisociales. Y qué decir de la gula, cuando la incidencia de la drogadicción sobre la seguridad ciudadana es ya tristemente un manido tópico. Si no reconocemos «pública» exigibilidad a las virtudes que ponen freno a los viejos pecados capitales de la revelación originaria, toda convivencia social se haría inviable.

El mensaje revelado, por su parte, siendo por su promulgación divino, pretende subrayar la verdad del hombre. Autoría divina y contenido humano rompen

de nuevo todo dualismo. Sus dos exigencias básicas —amar a Dios sobre toda cosa y al prójimo como a uno mismo— recuerdan, no sólo que el *hombre* está llamado a trascenderse hacia un otro —con y sin mayúscula—, sino que está *avocado por naturaleza a lo sobrenatural*. Por paradójico que resulte, el hombre que prescindir de lo sobrenatural, lejos de quedar instalado en lo natural, se desnaturaliza. La situación resulta, pues, simétrica —por antítesis— a la que suscriben quienes piensan que la fe sobrenatural desnaturaliza el conocimiento racional, o que lo religioso —en general— perturba y caricaturiza lo humano.

La captación racional de las exigencias de este mensaje revelado se produce, por demás, en el tiempo; su práctica operatividad conlleva en consecuencia una actividad «temporal», por más que su fundamento sea esa ley «eterna» que rige todo lo creado. Al fin y al cabo, si ésta incide de modo peculiar en el hombre es sólo por la peculiar receptividad racional de sus destinatario y no por una menor vinculación de sus preceptos.

Si la veterotestamentaria entrega de las Tablas quebranta ya el dualismo, la Encarnación lo desmonta de la manera más radical imaginable: Dios se hace hombre, lo eterno irrumpe en la historia, lo sobrenatural actuando a través de lo natural —en vez de desnaturalizarlo— lo llevará a su acabada perfección.

¿Impide, pues, esa revelación sobrenatural de contenidos naturalmente cognoscibles todo intento de articulación entre ley eterna y autonomía de lo temporal, Reino de Dios y soberanía política humana? Pienso, por el contrario, que disponemos de puntos de flexión que la hacen posible.

6. Puntos de flexión para un diálogo

El primero viene ofrecido por el alcance de la misma expresión *verdad revelada*, adjetivo que parece ser el causante de la conflictiva relación entre democracia y verdad. Existe una arraigada querencia a malentenderla, considerando como tal a un conjunto de proposiciones que habría que considerar verdaderas por haber sido reveladas. La vieja distinción entre verdad lógica y ontológica recuerda que lo real —por serlo— es susceptible de un conocimiento verdadero, que de otro modo sería imposible. Más ajustado sería, pues, reconocer que determinadas realidades son tan verdaderas (y su conocimiento resulta tan imprescindible...) que precisamente por ello nos son reveladas. Entre ellas hay que incluir aquellas exigencias éticas cuyo reconocimiento es decisivo para evitar conductas radicalmente desnaturalizadas; como consecuencia, su contenido —naturalmente cognoscible— nos será revelado sobrenaturalmente. Tal verdad revelada es, por tanto, *revelada por ser verdad*, más que al contrario.

Cuando se asume la búsqueda de la verdad como clave de la existencia humana —incluida lógicamente su dimensión social y pública—, el hecho de que una revelación así entendida haya o no mediado en el acceso a ella pierde parti-

cular relevancia. En ningún caso nos encontraríamos ante el desplazamiento de la verdad humana por otra divina, como tampoco la realidad accesible a todos se vería sustituida por otra caída del cielo sólo sobre los animados a mirar hacia arriba.

Así las cosas, quien sostuviera una propuesta de dualismo extremo arrostraría la carga de la prueba, al proponer un planteamiento de doble verdad, tan forzado teóricamente como poco presentable desde una perspectiva ética, dada su proclividad a la incoherencia y al oportunismo.

Si se admite la revelación como vehículo —más que fuente— de la verdad, no repugna teóricamente que ese suplementario saber-más de la fe facilite el acceso a la verdad de lo humano. Problema distinto, de orden práctico, es que de ello no deba derivar discriminación para el incrédulo o agnóstico. El beneficiario de la fe podría, pues, actuar como «experto» en humanidad,¹⁰ hasta tal punto que no sería excesivo esperar de él la sensatez necesaria para hacérselo perdonar.

7. El derecho natural, realidad profana

El segundo punto de flexión vendría ofrecido por el rechazo del *voluntarismo divino-positivo* que suele servir de cobertura a las actitudes fundamentalistas. Expresión elocuente de ese rechazo será el reconocimiento de un *derecho natural*. Éste, lejos de implicar una intromisión de lo divino, eterno y sobrenatural en el humano ámbito de lo temporal, supone el descarte de una potencia divina «absoluta» (capaz, por seguir a Occam, de convertir el odio a Dios en virtud, si tal fuera su arbitrio), para admitir una potencia divina «ordenada» (que respeta el orden por El mismo creado). Si lo revelado es verdadero porque sólo se nos revela lo que es verdad (y no al contrario), cuando se nos revela que algo es bueno o justo se nos pretende hacer ver que Dios lo quiere por ser bueno y justo (y no al contrario).

A diferencia del derecho divino-positivo que remite a la obediencia a una voluntad más alta, de problemática acogida, el derecho natural ofrece —en la medida en que se da naturalmente a conocer— un ámbito de justicia accesible al margen de la fe.

Fue la convicción, libre de fisuras, de la existencia de un derecho natural racionalmente cognoscible la que llevó a invitar —en plena guerra de religión— a comportarse con arreglo a sus exigencias, por considerarlas objetivamente

¹⁰ De ello nos hemos ocupado en «Expertos en humanidad. Convicciones religiosas y democracia pluralista», en *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 120-140.

válidas «aunque Dios no existiese».¹¹ Sin tal reconocimiento, acabaría constándose que, si Dios no existiera (a fuer de no existir punto alguno de objetiva referencia), todo está permitido. Por volver a nuestro texto inicial: «Si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente por fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia.»¹²

Si no se admite la naturaleza creada como posible fuente de exigencias jurídicas, no menos naturalmente cognoscibles, sólo cabe optar entre *dos fundamentalismos contrapuestos*. Uno —como ocurre hoy con frecuencia en el ámbito cultural islámico— convierte en núcleo fundamentador de lo jurídico a un derecho *divino-positivo* sólo cognoscible por vía revelada. A él habría de plegarse toda otra realidad jurídica, incluida cualquier propuesta de pretendidos «derechos humanos». El fundamentalismo alternativo vendría ofrecido por los que —de la mano del positivismo jurídico— se limitan a secularizar tal planteamiento, confiriendo al Estado patentes de arbitrariedad divina. Cuando se es coherente —lujo que pocos positivistas parecen dispuestos a compartir con Kelsen o los escandinavos— tampoco los derechos humanos quedan a salvo de dicho voluntarismo.

Precisamente la asunción de este ámbito de derecho natural es lo que libra a la teología moral católica, y con no menor razón a su «doctrina social», de verse abocada al fundamentalismo. Si por profano entendiéramos todo lo que puede ser conocido sin recurrir a lo sobrenatural —por más que con su auxilio pueda conocerse de modo más fiable—, no habría razón alguna para negar al derecho natural el carácter de realidad profana. Ello se ve rubricado por una secular experiencia histórica: su consolidación práctica como derecho de gentes.

Si por profano se entiende, por el contrario, un campo —humano, natural y temporal— al que toda iglesia, exclusivamente «experta en divinidad», habría de mantenerse ajena, el dualismo rebrotará con tintes agresivos. La justicia, y todos los derechos naturales con ella emparentables, se convertirá en música celestial, mientras la realidad que —por profana— merece la atención del demócrata sería otra bien distinta.¹³

¹¹ Ello no dejaba de plantear problemas teológicos adicionales, en los que ahora no entraremos. Nos limitamos a remitir al análisis que J. Andrés-Gallego dedica en este mismo volumen a la hipótesis que Grocio heredara de Gregorio de Rímini.

¹² Juan Pablo II, CA, n. 46.

¹³ «En la democracia, la seguridad jurídica reclama la primacía sobre la justicia, siempre problemática; el demócrata propende más al positivismo jurídico que al derecho natural.» H. Kelsen, *Forma de Estado y Filosofía* (nota 3), p. 144. Una crítica de esta postura en nuestro trabajo «La eterna rutina del positivismo jurídico», en *Problemas de la ciencia jurídica. Estudios en homenaje al Profesor Francisco Puy Muñoz*, Santiago de Compostela 1991, t.II, p. 163.

8. La prudencia política como «verdad por hacer»

El decisivo punto de flexión afectará al mismo modo de entender la relación entre verdad y libertad. Si «la verdad os hará libres», la verdad revelada se autopresenta como liberadora y subordina a la libertad, hasta convertirla en su obligada consecuencia. Parece casi sugerirse que cabría, en nombre de la verdad, negar la libertad; ejemplos históricos no faltarían de ello. Estaría, pues, condenado al fracaso cualquier intento de armonizar verdad revelada y consenso democrático. Dos salvedades teóricas nos ahorrarán, sin embargo, vernos fatalmente engullidos por tan poco prometedora consecuencia.

La primera salvedad viene ofrecida por el papel reconocido a la *conciencia* como sede del encuentro con la verdad. Por más que sea el ajustamiento a la verdad lo que nos permite desplegar del modo más humanamente positivo nuestra libertad, difícilmente podrá la verdad cumplir su tarea liberadora si no ha sido fruto de una búsqueda libre, o una voluntaria acogida. Pretender que la imposición coactiva de la verdad tenga para una persona efectos liberadores sería una contradicción en los propios términos. Sin libertad no cabe concebir dimensión «moral» alguna en el comportamiento personal.

Problema distinto —que dejamos, por ahora, aplazado— es el papel de la coacción jurídico-penal a la hora de configurar modelos sociales que inciden inevitablemente sobre el acceso personal a la verdad. Dejemos, no obstante, sentado que la libertad es condición de todo acceso realmente humano a la verdad. La persuasión, y no la imposición, es la vía adecuada para preparar su acogida.

La segunda salvedad viene marcada por el carácter de *verdad práctica* propio del ámbito vital que nos ocupa. En él la libertad no es ya sólo condición de un acceso a la verdad digno del hombre; se convierte, además, en instrumento insustituible de su despliegue. En consecuencia, cuando propone su doctrina social, «la Iglesia, al ratificar constantemente la transcendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad».¹⁴

La libertad se convierte en método de acción porque, por paradójico que pueda resultar, nos encontramos ante una *verdad por hacer*. Ni el pragmatismo arbitrario —que impulsa a un hacer sin verdad— ni la geometría deductiva —que explicita una verdad ya hecha— serían métodos admisibles. A la hora de actuar no se nos ofrece una verdad acabada; ni siquiera, como soñara el iusnaturalismo racionalista (único que parecen conocer los que tachan al derecho natural de abstracto y ahistórico), unos axiomas supremos de los que derivar todo un mapa detallado del correcto proceder humano.

¹⁴ Juan Pablo II, CA, n. 46, aludiendo a la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre la libertad religiosa.

La conciencia de esta realidad permitirá precaverse «ante el peligro del fanatismo o *fundamentalismo* de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones científicas o religiosas, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien». Quien así habla no es ningún laicista al uso, sino un privilegiado intérprete de esa «verdad cristiana» que, «al no ser ideológica, no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica, y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas».¹⁵

La fe viene, una vez más, en apoyo de la razón. La revelada verdad de la existencia del pecado original conduce al respeto de la libertad. Las ideologías que, ignorando esta herida de la naturaleza humana, intentan explicar sus consecuencias transfiriéndolas a defectos de la estructura social, acaban empujando a un fanatismo totalitario. No es extraño que también la teología, cuando busca inspiración en ellas y no en la verdad revelada, degenera en un curioso fundamentalismo de izquierdas, en nombre de una «liberación» imposible por dichas vías.

Cuando, por el contrario, se nos plantea una verdad por hacer, sólo cabe ofrecer «principios de reflexión»,¹⁶ pero no los programas detallados que puedan llevarlos a la práctica en circunstancias concretas; se podrán proponer «criterios de juicio», lo cual no deja de ser un modo elegante de recordar que quien cree no ha perdido el juicio, ni ha archivado ni hipotecado esa capacidad de juzgar en cuyo ejercicio la libertad encontrará amplio campo de juego; ya que las «directrices de acción», a que todo ello aboca, no hacen sino recordar lo mucho —verdadero— que resta por hacer, confiriendo una ineludible responsabilidad a cualquiera que se considere comprometido en la configuración de un mundo más humano.

Se nos ofrece, pues, una verdad, no para someternos a su aceptación pasiva, sino para animarnos a experimentar la solución práctica más verdadera para un problema concreto. Nos encontramos invitados, no a una sumisa obediencia a recetas precocinadas, sino a una tarea «práctica y, en cierto sentido, experimental».¹⁷ Ignorando principios, criterios y directrices, nuestras soluciones no podrían ser verdaderas; pero, si no ejercitamos con activa prudencia la libertad, todos aquellos no serían por sí solos capaces de aportarnos solución alguna. Sólo ejerciendo arriesgadamente la libertad podremos engendrar esa pluriforme «ver-

¹⁵ Juan Pablo II, CA, n. 46. Mientras que el marxismo considera a la religión como «ideología» —por falsear interesadamente la realidad, narcotizando a los que deberían luchar por su transformación revolucionaria— se subraya aquí cómo la ignorancia de la realidad del pecado original, sobrenaturalmente revelada, lleva inevitablemente a un perfeccionismo tan autosuficiente como infundado, con bien conocidas secuelas totalitarias.

¹⁶ Para lo que sigue cfr. Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis*, 8.

¹⁷ Juan Pablo II, CA, n. 59.

dad práctica» que duerme en los principios, como los sonidos en la polvorienta y olvidada arpa del poeta sevillano.

9. Cómo lograr que los buenos principios lleguen a mejor fin

No deja de resultar llamativa la ausencia en nuestro país de una cultura política que valore adecuadamente el papel de la *prudencia*, entendida como *captación y despliegue* razonado de una *verdad práctica*. Esta doble e inseparable tarea es, en primer lugar, incompatible con un romo pragmatismo, al excluir toda política que no se considere deudora de unos principios. La fidelidad a éstos debe, en segundo lugar, verse acompañada por un experto conocimiento de la realidad a la que han de aplicarse; ella impondrá condicionamientos y exigirá la flexibilidad que acompaña a toda actividad práctica. Sin estos ingredientes podrán defenderse testimonialmente principios «verdaderos», pero difícilmente se conseguirá hacerlos «prácticos», que es precisamente lo que marca la diferencia entre el político y el publicista o el teórico doctrinario. Ambos aspectos han de ensamblarse en esa prudencia que implica un peculiar *saber-hacer*: verdadero en lo que tiene de conocimiento y práctico por su irrenunciable intento de hacerse eficaz.

La ausencia de una cultura de la prudencia política condena a un lamentable *dilema*. Por una parte, perdura un cierto *simplismo ultramontano*, tan amante de los principios que —por no traicionarlos— puede lograr, con sus actitudes rígidas, que no se pongan ni remotamente en práctica. Este tipo de actitudes alimenta la notable cuota abstencionista de los que no encuentran nunca política alguna que responda a sus principios, quizá porque los entienden de modo más libresco que prudentemente viable. Por eso acaban por no votar, o si acaso por no votar a favor de nada (porque ninguna propuesta lo merecería), sino en contra de la que produce más enojo; con frecuencia la más cercana, aunque sospechosa de tibieza por no parecer suficientemente rotunda en sus planteamientos.

No faltan, en efecto, quienes asumen verdades, principios y convicciones con más orgullo de linajudo propietario que responsabilidad emprendedora. Como consecuencia, suelen ser más dados a proyectarlos —a poder ser, físicamente— sobre la cabeza de sus adversarios que a hacerlos fructificar en el amplio campo de las preocupaciones sociales. Sin embargo, nada más opuesto a la *prudencia* que apartar las decisiones políticas de una reflexión que *pondera las consecuencias* de la propia actitud, para confiarla simplemente al desahogo. Un avance «práctico» en la realización de un principio, por mínimo que sea, será con frecuencia más ventajoso que cualquier retórica defensa testimonial, rebosante de pureza incontaminada.

El más frecuente beneficiario de la abstención de los bienpensantes —o del voto contra el sospechoso de tibieza— suele acabar siendo un *pragmatismo*

agarbanzado que, al no molestarse en confesar principio alguno, se ahorra discusiones sobre su grado de fidelidad. El dilema se cierra, pues, y la contrapartida, presuntamente «modernizadora», acaba siendo una actitud política atenta sólo a pactar con el más poderoso (en número o en nómina). Sus protagonistas, más «prácticos» que «verdaderos», giran en torno a un único principio de acción, según el cual el fin (cualquiera, a poco que nos descuidemos) justifica los medios. Al final se acaba descubriendo que tal actividad política sólo tiene un auténtico fin: mantenerse a sí misma en movimiento, y con ella los réditos personales que puedan acompañarla. Poco más prudente podrá hacer cualquier defensor de principios que acabar con ella cuanto antes.

10. El clericalismo, artrosis bloqueadora

Si la falta de somera noticia sobre la valía ética de la prudencia entorpece la articulación adecuada de verdad y democracia, los aludidos puntos de flexión resultan bloqueados cuando tropiezan con el clericalismo en sus diversas variantes.

En su *dimensión activa* el clericalismo lleva a quienes deberían alimentar las conciencias de los ciudadanos a pretender suplantarlos, asumiendo por cuenta propia esa función «experimental», a fuer de práctica, a que ya hicimos referencia. Dada la inevitable profanidad profesional de los pastores, que ninguna ciencia infusa podrá suplir, su empeño puede verse acompañado de un poco tranquilizador «amateurismo». Si, para colmo, acaban atribuyendo a sus bienintencionadas ocurrencias la misma patente de verdad que merecen los puntos de partida, nos encontraremos ante sombrías perspectivas.

Al fin y al cabo, para ser «experto en humanidad» se necesita —junto a principios, criterios y directrices— un peculiar trabajo de campo no susceptible de improvisación. Sólo puede ser fruto de una experiencia profesional y unas ilusionadas opciones temporales, lejanas siempre —si no vedadas— a los clérigos. Esta negación práctica de la necesaria complementariedad de la tarea de clérigos y laicos en la Iglesia reduciría su doctrina social a una experiencia a medias, al quedar frustrado uno de sus polos animadores.

Aunque cueste creerlo, el clericalismo resulta aún más frecuente en su *dimensión pasiva*. No son pocos los fieles cristianos que —con no más equipaje que la fe del carbonero y asustados ante lo que se les viene encima— se muestran piadosamente dispuestos a endosar lo que sus pastores tengan a bien disponer. Parecen así dispuestos a transferir, con no poco riesgo, la propia responsabilidad; aunque, como el instinto de conservación acucia, si la conseja recibida no parece ser de este mundo, será fácilmente recibida a beneficio de inventario, recordando el sabio aforismo de que una cosa es predicar y otra dar trigo.

Esta actitud asoma con claridad entre los que, ante cualquier problema de cierto calado, critican encendidamente la pasividad episcopal o, ante cualquier convocatoria de movilización, otean si los pastores van o no en cabeza, para discernir si es de las de obligada participación.

No dejan de suscribirla también los que, pronosticando severa goleada, contabilizan las mesnadas y se preguntan enojados para cuándo se deja la formación de un partido católico, que acabe con «ellos» de una vez; democráticamente, se supone...

Se impone así, con pretendidas razones de eficacia, una curiosa autolimitación a cualquier empeño por humanizar sociedades plurales y heterogéneas. A la hora de defender valores humanos básicos, a través de los instrumentos políticos accesibles para todos los ciudadanos, no bastaría ya con lograr un laborioso acuerdo sobre los perfiles concretos de la solución más deseable, sino que habría además que condicionar cualquier apoyo a la previa exhibición de la partida de bautismo; brillante futuro...

No es siquiera necesario aludir al inevitable cisco en que terminaría cualquier intento de constituir un partido confesional. Obligado —como todo partido— a tomar postura ante detalles tan nimios como opinables, se vería inclinado —por confesional— a etiquetar como católicas sólo algunas de las múltiples soluciones imaginables, todas ellas respetuosas y vinculadas a idénticos principios, criterios y directrices, dejando en las tinieblas exteriores a las que cualquier ciudadano bienpensante, o incluso católico sin etiqueta, pueda haber diseñado desde otro partido. No faltan desgraciadamente en nuestra historia¹⁸ ejemplos de lo poco fructífero de tales empeños.

Para completar el cuadro, habría que preguntarse si no existe también —con etiqueta de «laicismo»— una tercera y paradójica variedad: el *clericalismo civil*. Las simetrías podrían no ser escasas.

En su dimensión de clericalismo *activo* parece contar con un gremio de «teólogos» (no dudan en calificarse como tales...), que más que rechazar la infalibilidad, se la disputan tenazmente con el Papa de Roma; discuten sus posturas con una nada relativista convicción, envidiable para cualquier incrédulo. Sus elucubraciones componen todo un corpus doctrinal alternativo, definidor de una minuciosa ortodoxia «progresista». Se ejerce el argumento de autoridad con infatigable reincidencia, y se imparte «urbi et orbi» a través de medios de comunicación que dedican a cuestiones religiosas espacios paradójicamente generosos, si se tiene en cuenta su línea editorial presuntamente indiferente a dicho

¹⁸ Hemos tenido ocasión de estudiar las consecuencias de intentos pasados de promover una unión política de los católicos españoles en nuestro libro *Universidad y política. Tradición y secularización en el siglo XIX*, Instituto de Estudios Políticos Políticos (hoy Centro de Estudios Constitucionales), Madrid 1972.

ámbito. Llega así a surgir una teología dogmática confesionalmente agnóstica; una eclesiología «popular», que parece concebida como versión *light* de la increencia, de inevitable consumo provisional en países subdesarrollados; una teología moral que preserva de la natalidad y acepta con aparente resignación el aborto, como «solución final» para indocumentados; una liturgia civil, llena de símbolos y guiños reivindicativos, con calendario de fiestas y ceremonias en modo alguno reclusas en la intimidad; una filosofía social que reclama sin empacho fondos públicos para las exiguas iniciativas de interés general con las que, a duras penas, se pretende suplir el hueco de las desmanteladas u hostigadas por su *pedigree* religioso. Ninguna doctrina social confesional podría aspirar a más...

Como contrapartida, no deja de engendrarse el correspondiente clericalismo *pasivo*, al acostumbrarse el ciudadano a un abandono de sus propias responsabilidades —que transfiere globalmente a la casta de los políticos— mientras se acoge de modo pusilánime al paternalismo del Estado, que sería el omnímodo responsable de la solución de cualquier problema social. «Clericalismo civil» es el de los supuestos defensores del libre mercado que —cuando ejercen de empresarios— se pasan el día imaginando y mendigando subvenciones; o el de los ciudadanos que no cesan de criticar al que manda, por no mostrarse capaz de arreglar lo que les perturba, pero le siguen votando, no sea que sus posibles sucesores —puestos a arreglar—acaben arreglando demasiado, afectando incluso a las nada despreciables dosis de complicidad de las que se benefician.

La sutil frontera entre laicismo y confesionalismo fundamentalista merece, sin embargo, más detenido tratamiento.

11. Sí, don César...

Nuestra exploración de las vicisitudes de las relaciones entre democracia y verdad nos obliga a abordar, finalmente, sobre qué bases puede forjarse un *consenso* realmente *democrático* en una *sociedad* cuyos ciudadanos se confiesan mayoritariamente vinculados a la religión *cristiana*.

Ya vimos cómo una inocente propuesta de solución invitaba a dividir pacíficamente entre lo *público* y lo *privado* los códigos laicos y los de raíz religiosa. El *laicismo* sería así la razonable alternativa a la expresión de propuestas de parentesco confesional, cuya presencia pública llevaría inevitablemente al *fundamentalismo*. Pero si ahondamos en sus precedentes doctrinales, Augusto Comte nos aparecerá paradójicamente como el significativo precursor de un *laicismo confesional* y *fundamentalista*.

En su planteamiento, teología y metafísica (derecho natural, por tanto, incluido) han de dar paso, como saberes conformadores de la vida pública, a una so-

ciología entendida como «física social», o sea como la rigurosa aplicación de la metodología positivista a la convivencia humana. La verdad empírica destronaría a las presuntas verdades objetivas precedentes, y los frutos de este empeño progresista no se harían esperar. Los clérigos predicadores de lo teológico, o los juristas al servicio de imposturas metafísicas, han de ceder paso a auténticos *ingenieros del cambio social*.

Hasta aquí todo parece llevarnos hacia una sociedad tecnocrática, regida por expertos, en la que a los ciudadanos se reconoce el único y excelso derecho de beneficiarse del progreso sin fin ofrecido por una sociedad que mana leche y miel. Planteamientos sociológicos de especial actualidad parecen repetir con cumplido rigor este diseño progresista; no dejan siquiera de compartir su despego hacia toda alusión a derechos humanos, así como un laicismo que seculariza la función social de lo religioso.¹⁹

La obra comteana no está, sin embargo, libre de paradojas. La sociología, aparentemente neutra, acaba transfiriendo su papel central a un saber bien distinto: *una nueva moral*... Esta inflexión final de la obra de Comte, con su propuesta de una curiosa moral científica o, mejor, de una ciencia con relevancia moral, cambia totalmente el panorama.

No se tratará de una moral privada, destinada a explayarse en la intimidad personal. El laicismo —que no admite la presencia pública de lo teológico, ni soportaría un metafísico derecho natural, por no parecerle sino su enmascaramiento vergonzante— irrumpe como *moral conformadora de lo público*. Lo que le legitime como tal no será consenso democrático alguno, sino la autoridad que deriva de la dogmática supremacía de lo científico. Tampoco nos encontraremos ante una sobria moral agnóstica, ajena a toda liturgia. Parece que la necesaria exteriorización sensitiva de lo religioso no es menos necesaria en la sociedad positivista, que forja así su nueva liturgia. «Para determinar la bandera política es preciso diseñar ante todo el estandarte religioso. Formando un cuadrado representará, sobre su lado blanco, el símbolo de la Humanidad, personificada por una mujer de treinta años que tiene a su hijo en brazos. La otra cara contendrá la fórmula sagrada de los positivistas: *el amor por principio, el orden como base y el progreso como fin*, sobre un fondo verde, color natural de la esperanza, propio de los emblemas del porvenir.»²⁰

¹⁹ Véanse, por ejemplo, en referencia al funcionalismo sistémico, los trabajos incluidos en nuestro libro *Derechos humanos y metodología jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989, sobre todo pp. 63-98, 144-146 y 261-264.

²⁰ A. Comte, *Système de politique positive ou traité de Sociologie*, I, Discurso preliminar, Conclusión General, L. Mathias, París 1851. Citamos, en traducción personal, por la reproducción anastática de sus obras: Anthropos, París 1969, t.VII, p. 387. Subrayado en el original.

En todo caso, si a los resultados prácticos nos remitimos, el fracaso del planteamiento dualista que venimos cuestionando es evidente. Si su mejor amparo lo encontraba en el pasaje evangélico que aconseja dar al César lo que es del César, sus consecuencias evocan la sesgada interpretación recogida por uno de los más conocidos caricaturistas de nuestra prensa. El diálogo entre dos de sus personajes (uno con chistera y chaqué, de pana y tocado con boina el otro) se desarrolla así: «y no olvides que hay que dar al César lo que es del César», apunta el de la chistera; el de la boina asiente resignado: «sí, don César». Cuando el César decide por su cuenta lo que es suyo, desaparece todo asomo de neutralidad.

12. Condenados a una dictadura del vacío

Ante tan sorprendente giro, cabría quizá argumentar que estos aparentes desvaríos seniles del fundador del positivismo progresista no deben endosarse a planteamientos posteriores, que sólo compartirían sus rigurosos puntos de partida. No todo laicismo habría, pues, de acabar siendo confesional rayando en el fundamentalismo.

La argumentación a esgrimir admitiría que el laicismo emparenta sin problema con los tres elementos iniciales de la propuesta positivista: denuncia de lo teológico como mítico, rechazo de lo metafísico por fraudulento, empeño por que la vida social se sujete a pautas racionales... A partir de ahí, la *evolución histórica* habría dejado diversa huella.

La sociología no se concebiría hoy como «física social» —destinada a dictaminar normativamente una nueva configuración de la sociedad, apoyándose en verdades científicas—, sino más bien como modesto diagnóstico esclarecedor, fundado en meras opiniones relativas.

Esta diversa actitud permitiría, por otra parte, alejar el fantasma preocupante de unos presuntos ingenieros del cambio social. Las previsibles consecuencias totalitarias de su tarea han sido recientemente denunciadas de nuevo: «Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que haga imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla. La política se convierte entonces en una “religión secular”, que cree ilusoriamente que puede construir el paraíso en este mundo.»²¹

La nuestra sería una sociedad que se sitúa en los antípodas de la cerrazón fundamentalista hasta merecer el honroso calificativo de «abierta». El «pensamiento débil», la renuncia a toda cosmovisión global capaz de dar respuesta exhaustivamente a las inquietudes humanas, la neutralidad de lo público, la tolerancia en fin —desvinculada de toda verdad, tanto física como metafísica—, nos

²¹ Juan Pablo II, CA, n. 25.

situarían en un marco bien distinto. Más que de proponer una nueva moral social con aditamentos litúrgicos, se trataría de predicar el necesario repliegue a lo privado de lo moral y de lo religioso.

No desaparecen, sin embargo, los motivos que invitan al escepticismo. La renuncia de la sociología a operar como «física social» resulta dudosa cuando, más que a describir el ocaso de las ideologías, se dedica a propugnar la obligada purificación de sus restos, actuando —en positivista o en marxista— como *Ideologiekritik*. No es lo mismo describir neutralmente la realidad social que criticarla, invitando a neutralizar lo que se consideran desfases históricos o progresos bloqueados.

Sólo *la falsilla de una historia verdadera, inmune a toda crítica*, permitía a Comte —como luego a Marx— convertir en crítica acerba su ciencia social. Aunque se evitara el indisimulado pensamiento «fuerte» de estos autores, no cesaría el juego de la nueva Ilustración —entendida como «dialéctica negativa»—, iluminadamente cierta de lo que debe destruir y aparentemente despreocupada de la deseable alternativa. En el mejor de los casos, si el propósito llega a cumplirse sin extralimitaciones, acabaríamos encontrándonos ante una dictadura (no tiene sentido solicitar el consenso de los aún no ilustrados...), aunque al servicio del vacío.

La viabilidad de un ámbito de auténtica *neutralidad en lo público* resulta también problemática. Los realistas escandinavos —los más sociólogos entre los teóricos de lo jurídico²²— describen la dinámica social del derecho con metáforas prestadas, sintomáticamente, por la ingeniería. En esa perspectiva, *la inhibición es también un modo de conformación social*. Los modelos tácitamente implantados o admitidos serán, con frecuencia, incluso más eficaces que los explícitamente propuestos. Una despenalización, por ejemplo, es la operación menos «neutral» imaginable, al contribuir decisivamente a la configuración de ese «mínimo ético» que el derecho aspira a encarnar en la convivencia social.

La invitación a replegar a lo privado las opciones morales es, por último, de imposible cumplimiento. Cuando expulsamos de lo público determinadas propuestas morales lo hacemos, inevitablemente, en nombre —y en favor— de otras, porque *la previa delimitación de «lo público» implica ya un juicio moral*. No tiene sentido proponer que sea en un ámbito público neutralmente configurado donde se establezca el mínimo ético vinculante para todos. Sólo sabiendo de antemano cuál es ese mínimo ético —indispensable para que pueda darse una convivencia que merezca ser considerada «humana»— podremos trazar la frontera entre lo público, capaz de vincular a todos, y lo privado, donde cada cual será libre de hacer de su capa un sayo.

²² Al respecto, el volumen ya citado *Derechos humanos y metodología jurídica* (nota 19), pp. 27-62.

Despenalizar el aborto, por ejemplo, no es dar paso a un ámbito público libre de prejuicios morales, sino decidir moralmente por anticipado —sin molestarse en contrastar consenso democrático alguno— que nuestra convivencia sigue siendo «humana» aunque se deje —en mayor o menor medida— al arbitrio individual el respeto a la vida del no nacido, que resulta así «privatizada» y declarada disponible para los adultos. *La delimitación de «lo público» presupone el tácito establecimiento de un mínimo ético*, desde el que se determina lo que reviste o no interés general. El juego del concepto de «orden público» en problemas de derecho internacional privado resulta elocuente al respecto. Nos encerraríamos en una viciosa circularidad, si propusiéramos que fuera un ámbito público, de imposible neutralidad ética, el que definiera tal mínimo.

La dictadura que no pocas propuestas de privatización de opciones morales llevan consigo no está, por otra parte, al servicio del vacío; implica la imposición dogmática de una moral individualista. La invitación a *convivir sin que nadie imponga sus convicciones a los demás* es una falacia, ya que el derecho existe en buena medida por la imposibilidad de que cada cual pueda comportarse en sociedad como sus convicciones le dicten, pues con ello se haría imposible la convivencia.

El problema real no es si hay o no que imponer convicciones, sino *decidir cuáles deberán inevitablemente imponerse* y a través de qué procedimientos. Para que haya consenso democrático, todos los ciudadanos sin excepción han de ser reconocidos como competentes al respecto, si no queremos poner —a estas alturas— en cuestión el sufragio universal. El resultado marcará lo que debe considerarse como «normal», convirtiendo la postura contraria en excepción; ni siquiera resultará siempre tolerable, dados los inevitables límites del recurso a la objeción de conciencia. Convertir, sin previo debate, una conducta —individualista o colectivista— en normal, remitiendo al discrepante al ámbito de lo privado, supone un planteamiento que merecería cualquier calificativo antes que el de «democrático». Don César habrá decidido lo que es suyo, antes de invitar displicentemente a que cada cual renuncie a lo que le es ajeno.

Por esta vía se convierte hoy el *laicismo* en *imposición* confesional, al rechazar toda configuración de lo público que contradiga a una *moral individualista*.

Puede llegar incluso a un simétrico fundamentalismo. El del *ayatollah* de turno, obsesionado por imponer coactivamente una moda femenina escasamente imaginativa, encuentra correspondencia en el laicismo que prohíbe inquisitorialmente en la escuela francesa el libre uso de un velo vinculado a esa simbología colectiva; mientras, coartar los más variados exhibicionismos individuales sería atentar contra la tolerancia. El laicismo se hace así neutralizador de la incidencia pública de determinadas opciones morales, imponiendo so capa de neutralidad un código individualista.

13. El complejo circuito de la libertad

La reconciliación democrática de verdad y libertad ha de partir del reconocimiento de un derecho natural del que —siendo accesible a todos— nadie es propietario. Sin tal reconocimiento —y el de los derechos humanos en que la dignidad humana se traduce— la democracia misma resulta privada de fundamento. Responder por qué ha de obedecerse lo establecido por la mayoría resulta problemático desde una óptica no iusnaturalista.²³ El *derecho natural* no es sino el *mínimo ético verdadero* de la convivencia humana. Cuestiones ineludibles serán lo *problemático* de su exacto *conocimiento*, dada su dimensión histórica y existencial, y su *carácter práctico*, que hace de él una «verdad por hacer». La prudencia, como vimos, será la encargada de abordar su conocimiento racional y su razonable despliegue.

Problema adicional, que nos lleva al núcleo básico de nuestra reflexión, es la *autorizada interpretación* de su contenido que la jerarquía católica se autoatribuye, en coherencia con su propio credo. Si la admisión de un derecho natural libera a los católicos del fundamentalismo, la existencia de un *magisterio confesional* competente para sentar doctrina sobre sus exigencias plantea con toda intensidad el polémico estatuto de la «verdad revelada».

Es obvio que tal interpretación será acogida como «autorizada», en primer lugar, por quienes admitan el argumento de autoridad en que se apoya. Dado que recurre también a otros, nada impedirá que reciba idéntico reconocimiento por parte de ciudadanos para los que tal argumentación resulte convincente, aunque no compartan dicho credo. La propia «doctrina social» católica tiende en los últimos decenios a dirigir sus documentos a todos los hombres de buena voluntad; expresa así su confianza en la virtualidad de sus argumentos para lograr acogida sin necesidad de apelar a lo sobrenatural.

El veto laicista, que llevaría a rechazar en bloque dicha doctrina por su adicional respaldo confesional, rompe el diálogo democrático y abre una peligrosa dinámica inquisitorial, más cercana a la mentalidad de partido único que a una auténtica tolerancia. «La cultura y la praxis del totalitarismo comportan la negación de la Iglesia. El Estado, o bien el partido, que cree poder realizar en la historia el bien absoluto y se erige por encima de todos los valores, no puede tolerar que se sostenga un *criterio objetivo del bien y del mal* por encima de la voluntad de los gobernantes, que en determinadas circunstancias puede servir para juzgar su comportamiento.»²⁴ La tolerancia exigirá, por el contrario, abrirse a un contraste argumental de dichas propuestas.

²³ La amplia bibliografía sobre el particular encontró entre nosotros estímulo polémico en F. González Vicén, «La obediencia al derecho», incluido en *Estudios de filosofía del derecho*, Universidad de La Laguna, Santa Cruz de Tenerife, 1979, pp. 365-398.

²⁴ Juan Pablo II, CA, n. 45. Subrayado en el original.

Rompería, igualmente, el diálogo democrático cualquier intento de transferir el argumento de autoridad al ámbito de lo público; muy distinta es la situación cuando las convicciones personales forjadas con su respaldo se proyectan a través de los mecanismos de configuración de la opinión pública y de participación política. Ya vimos cómo éstos con frecuencia, más que exigir, desaconsejarán la uniformidad operativa de todos los que las comparten. Ni que decir tiene que el indisimulable influjo mediato del magisterio eclesiástico sobre la vida pública, que se acaba produciendo a través de la actividad de los ciudadanos que —por unas u otras razones— asumen su contenido, goza de irreprochable legitimidad en la vida democrática.

Es aquí donde el clericalismo, en sus más variadas versiones, puede hacerse sentir. De poco sirve la convicción, en un contexto democrático, si no va acompañada de una capacidad de argumentación. Admitiendo en el fuero de la conciencia que la fe lleva consigo un *saber-más*, ello no hace sino conferir una especial responsabilidad: evitar en la convivencia ciudadana la mínima apariencia de un repelente *saber-demasiado*, que bloquearía todo auténtico diálogo.

Ello ocurre de modo especial cuando se llega a un práctico «enclaustramiento» del derecho natural por el perezoso recurso sistemático a argumentos de autoridad. Siendo, por definición, naturalmente cognoscible, no parece mucho pedir a los presuntos entusiastas del derecho natural que se adiestren en el recurso a argumentos accesibles a la razón sin necesidad de iluminaciones sobrenaturales. Lo contrario lo convertiría en una peculiar jerga para uso de iniciados.

No faltan ejemplos de la eficacia que acompaña al *respeto del carácter profano del derecho natural*. Desde la fundamentación y explicitación iusnaturalista de los derechos humanos al evidente avance de principios básicos de la doctrina social católica, como los de solidaridad y subsidiariedad. Resulta sintomático que, con alguna frecuencia, es la terminología la que tropieza con actitudes de recelo o rechazo, mientras el contenido —disfrazado bajo otra fraseología— acaba convirtiéndose en patrimonio común. Llega a resultar cómico, por ejemplo, el contraste entre determinadas alergias a la subsidiariedad y los fervores autonomistas o federalistas de quienes las experimentan.

La conciencia individual se forja en un determinado marco social. De ahí la importancia de los *códigos de «normalidad» consolidados por vía legal* o —con mayor incidencia— a través de los medios de comunicación. Respecto a los primeros, habría que repetir lo ya señalado sobre el correcto juego democrático de mayoría y minorías, para que —a la hora de imponer el conjunto de convicciones que constituirán el «mínimo ético» socialmente indispensable— no se llegue a una pintoresca situación de «mayoría tolerada». En cuanto a los medios de comunicación, en los que se forja la «opinión pública» que ha de servir de quicio al debate democrático, en ellos habrá de volcarse especialmente el esfuerzo argumental del creyente, al que ya hemos hecho referencia.

Queda, obviamente, excluido todo campo de desahogo a lo que podríamos calificar como «síndrome del atajo». No hay duda de lo eficaz que puede llegar a ser un adoctrinamiento apoyado en la coacción jurídica; pero tampoco la hay sobre el nulo carácter democrático de todo intento de suplir, impacientemente, con «pedagogía jurídica» la laxitud de la feligresía.

Instrumentar catequéticamente instancias jurídicas o intentar pastorear de modo directo instancias políticas²⁵ serían pruebas claras de clericalismo activo. No faltaría como agravante el fomento entre los ciudadanos de un clericalismo pasivo, que invita a pensar que todo lo relativo a los valores protagonizadores de la vida pública es asunto a convenir en la cumbre por autoridades civiles y eclesiásticas. La paciencia es ingrediente indispensable de esa prudencia sin la que ninguna verdad se hace práctica; la impaciencia, sea fruto del fervor pastoral o de la pereza personal, acaba degenerando en fácil olvido de la dignidad ajena.

14. Hacia una redefinición de la «sociedad abierta»

Cerrarse al cerrilismo es actitud loable, pero sin duda insuficiente para dar paso a una auténtica «sociedad abierta».²⁶ Ésta tiene que estar radicalmente caracterizada por la *apertura a la búsqueda de la verdad*, dado que ningún ciudadano puede comportarse como si fuera de ella propietario.

Esta apertura a la verdad cobra matices peculiares para el creyente, precisamente por su privilegiado acceso a ella. Lo que el argumento de autoridad pueda ahorrarle de fatiga en la empresa será siempre relativo cuando, como ocurre en los problemas sociales, se trata de una «verdad práctica», en buena medida por hacer. Experimentar posibles soluciones y encontrar argumentos convincentes, capaces de suplir la autoridad derivada de la fe, resultará tarea estimulante. La propia convicción debe generar una especial querencia a saborear el juego democrático.

La apertura del creyente a la verdad se traduce en una doble exigencia: que no actúe como propietario de la verdad que le ha sido dada, y que la administre al menos con el mismo sentido social que la propiedad misma. En lo que la revelación tenga de «verdad privada» le son aplicables los requisitos de legitimidad

²⁵ Algunos ejemplos históricos, suscitados por el debate de la ley de matrimonio civil de 1870, que sirvió de arranque al proceso de secularización en el Derecho español, en «Legislación civil, derecho natural y convicción religiosa», incluido en *Derechos humanos y metodología jurídica* (nota 19), sobre todo pp. 250-254.

²⁶ La expresión, como es sabido, cobra carta de naturaleza en la obra de K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University, New Jersey 1945 y 1950 (de ésta hay traducción al español, Paidós, Buenos Aires 1957, reimpresa en Barcelona en 1981). Expresivo del contraste entre sus planteamientos y los cercanos a la doctrina social católica: A. F. Utz y otros *Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien*, Scientia Humana Institut, Bonn 1986.

propios de la propiedad privada. Si ésta ha de subordinarse siempre al destino común de los bienes, cabría hablar también de un *destino común de la verdad*, que ha de gravitar sobre su posesión por el creyente. Quien, sin mayor mérito, recibe la verdad, la recibe para los demás. Quien ve facilitado el acceso a ella, ha de sentirse urgido a cumplir la función social inseparable de tan privilegiada circunstancia.

No menos exigible resulta para el no creyente la apertura a la verdad. Curiosa paradoja —nada infrecuente, por cierto— acabar montando una *Inquisición al servicio de la «sociedad abierta»*. Cuando se entiende por tal la que se abre a la verdad, toda aportación ha de resultar bienvenida, sin vetos previos. La «crítica de la ideología» —en la que a lo largo de un siglo se han curtido positivismo y marxismo, sin respetarse siquiera mutuamente— es la fórmula inquisitorial típica de quien, sabiéndose en minoría, no se conforma con que se respete su actitud excepcional, sino que pretende monopolizar la conformación de lo «normal». Para ello ha de expulsar a la mayoría del ámbito de lo público y convertirla, generosamente, en excepción tolerada. Cómo pueda ser compatible tal operación con el respeto al juego democrático es uno de los misterios más celosamente escamoteados por el laicismo militante.

No faltan reconfortantes testimonios de que el hermanamiento de convicción y tolerancia en la apertura a la verdad es algo más que una acrobática argucia. Uno de los escasos pensadores solventes vinculados al partido que sirve hoy en España de instrumento político a planteamientos laicistas ha planteado con su habitual lucidez la *aporía de una tolerancia sin convicción*. Tras recordar que toda educación «precisa de un paradigma ideal del ser humano», apunta una primera paradoja: «el que desde el despotismo ilustrado el Estado aspire a controlar el proceso educativo hasta convertirlo de hecho en un monopolio, choca directamente con el pluralismo que caracteriza a la sociedad civil.»²⁷

La conclusión inmediata suena sorprendente para los habituados a considerar que lo público es propiedad del Estado.²⁸ «El Estado democrático, por un lado, no sirve, en razón de su deber de neutralidad, como institución encargada de la educación.» Una vez más, será el laicismo quien nos ofrezca la clave de tan paradójica situación: «por otro, en las sociedades contemporáneas resulta inconcebible que el Estado democrático pueda renunciar a un derecho que ha arrebatado a la Iglesia en un largo proceso de secularización.»

La afinidad entre tolerancia y convicción, por su mutuo contacto con la verdad, abre salida a tan curiosa situación. «El paradigma educativo tiene que ser

²⁷ Tanto este como los siguientes pasajes corresponden al artículo «El Estado y la Educación», publicado por I. Sotelo en *El País* de 11 de julio de 1991.

²⁸ Al particular nos hemos referido en «La apropiación de lo público por el Estado», en *Cuatro Conferencias sobre Ética y Empresa*, Los Jarales, Málaga 1991, pp. 31-55.

positivo, basado en una idea concreta de lo que debe ser el ciudadano. La tolerancia, todo lo más podrá servir de criterio para tratar de debilitar a las ideologías sociales que no supieran asumirla y propagarla. No se puede educar para la tolerancia como único fin: hay que educar para fines que se definan positivamente; eso sí, todos ellos compatibles con la tolerancia. Al fin y al cabo, se es realmente tolerante, no desde el vacío moral e ideológico, sino sólo desde la fortaleza que proporciona una verdadera identidad.»

Basta recordar lo ya dicho sobre la dimensión «pedagógica» de lo jurídico, o su capacidad para establecer paradignas de «normalidad» al establecer el «mínimo ético» posibilitador de la convivencia, para que esta tolerancia fundada en la convicción se llene de sentido.

La aportación del creyente, especialmente obligado a mantener la sociedad abierta a la verdad, se hace indispensable en ese esfuerzo de convergencia. Pocos contarán con más motivo que él para abordarlo. «En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón.»²⁹

²⁹ Juan Pablo II, CA, n. 46, *in fine*, remitiendo a la encíclica *Redemptoris missio*, n. 11.

ESTUDIOS SOBRE LA ENCÍCLICA «CENTESIMUS ANNUS»

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO, ANTONIO ARGANDOÑA,
FEDERICO BASÁÑEZ, BLANCA CASTILLA,
ENRIQUE COLOM, JOSÉ A. DORAL, JOSÉ GABALDÓN,
JESÚS DE GARAY, SANTIAGO GARCÍA ECHEVARRÍA,
RAFAEL GÓMEZ PÉREZ, FERNANDO GUERRERO,
JOSÉ L. ILLANES, JAVIER IRASTORZA, TEODORO LÓPEZ,
MIGUEL A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, DOMÈNEC MELÉ,
ENRIQUE M. UREÑA, DALMACIO NEGRO,
LUIS NÚÑEZ LADEVÉCE, ANDRÉS OLLERO, JOSÉ PÉREZ ADÁN,
AQUILINO POLAINO-LORENTE, LEONARDO POLO,
JOSÉ T. RAGA, FEDERICO RODRÍGUEZ,
RAFAEL RUBIO DE URQUÍA, JUAN A. SAGARDOY,
MANUEL UREÑA, RICARDO YEPES

COORDINADOR: FERNANDO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

AEDOS

UNIÓN EDITORIAL

Madrid 1992