

“Iglesia, democracia y laicismo”

Tercera sesión: Verdad y libertad: Iglesia y estado laico¹.

Ángel Peris y María Iborra

1. Presentación del problema.

La relación entre la Iglesia y el estado democrático ha suscitado problemas algunos en forma de conflictos históricamente recurrentes. Este debate entre la Iglesia y la democracia tiene como uno de los aspectos más significativos el problema entre la pretensión de la Iglesia de ser poseedora y portavoz de la Verdad, del Bien, y de la Justicia no sólo para los cristianos sino para todos los hombres; mientras que por otra parte, la democracia se entiende como aquel sistema político en la que la legitimidad recae en la voluntad de la mayoría. Se trata de dos criterios de justicia que no siempre coinciden lo que produce el conflicto entre las Instituciones de poder Iglesia y estado, junto con el conflicto en la conciencia de los cristianos, escindidas y enfrentadas obligados con demasiada frecuencia a tener que optar entre formas contrarias de legitimidad.

Las encíclicas del Papa Juan Pablo II (*Centesimus annus*, *Veritatis splendor* y *Evangelium vitae*) han sido interpretadas como una declaración de guerra o al menos como un intento de intromisión de la Iglesia en cuestiones políticas. La Iglesia, el Papa, los episcopados nacionales y muchos cristianos se sienten asustados ante la desintegración de valores, y como consecuencia critican fuertemente ciertas transformaciones sociales legitimadas políticamente, que a su parecer ponen en cuestión criterios morales inviolables abriendo el camino a un relativismo moral en el que toda da igual, todo da lo mismo.

La reacción frente a este posicionamiento de la Iglesia Oficial es la descalificación: la Iglesia muestra su rostro autoritario y conservador y ya se sabe que en el fondo siempre ha sido así aunque a veces se haya mostrado aparentemente distinta. Para muchos, en cualquier caso, se trata de exigencias de la verdad tal como la interpreta la Iglesia Católica, que al fin y al cabo es sólo una interpretación más entre otras posibles igual de legítimas y no hay ninguna necesidad de tener que compartir la interpretación de la Iglesia. Muchos fuera de la Iglesia toman estas iniciativas como el síntoma evidente de un creciente **integrismo**.

Desde el interior de la Iglesia también se percibe con preocupación este síntoma de integrismo. Determinadas tendencias de la Iglesia caracterizadas por una cierta renuncia al diálogo con el mundo que se propuso en el Concilio Vaticano II, toman mayor protagonismo y parecen tener más peso no sólo en el interior de la Iglesia, sino que tienen además pretensión de influir en el terreno político y social.

2. No perdamos de vista el análisis de la sociedad actual.

Antes de comenzar a analizar el problema de la relación de la Iglesia en su pretensión de verdad y la democracia me parece que no debemos olvidar la situación en

¹ El esquema de este trabajo tiene su punto de partida en las aportaciones de Gaston PIETRI “Verdad y libertad” *El catolicismo desafiado por la democracia*, Cap 6, París 1997, Sal Térrea, 1999.

la que la religión se encuentra en nuestros días. Una situación que de manera explícita y sin miedo creo que podemos llamar de crisis.

Sin embargo parece que desde la “Iglesia Oficial”, aunque parezca contradictorio o al menos paradójico no se reconoce esta situación de crisis. Por un lado la Iglesia Oficial niega que haya crisis religiosa: se habla por ejemplo, de las multitudes que arrastra este Papa, de lo bien que ha conectado con los jóvenes, de cómo en España la gran mayoría se declara católico, e. Y esto pese al descenso conocido por ejemplo de quienes deciden destinar su aportación voluntaria a la Iglesia, o quienes solicitan la asignatura de religión. Sin embargo el síntoma más elocuente de estar viviendo una crisis es en la misma actitud que de forma inconsciente mantiene la Iglesia de estar a la defensiva como quien se siente, y así lo declara, perseguida y ultrajada.

“La crisis es un fenómeno que se ha extendido a todos los dominios de la existencia humana” El interesante artículo de José Antonio Pagola² lo describe como una crisis metafísica, cultural, religiosa, económica, ecológica, del modelo de familia, de la educación, de las instituciones sociales de otros tiempos. Han caído, en buena parte, los mitos de la razón, o la ciencia o el progreso: la razón no nos está llevando a una vida más digna y humana; la ciencia no nos dice ni cómo ni hacia donde hemos de orientar la historia; el progreso no es sinónimo de felicidad para todos”.

- Crisis de transmisión de la memoria histórica y religiosa. Los padres se sienten desorientados cuando pretenden transmitir su fe o sus convicciones y su sistema de valores.
- Crece la indiferencia ante lo religioso, lo metafísico y lo político.
- Descrédito y desconfianza ante las grandes ideologías que han conducido a alguna de las más grandes tragedias de la historia, ante el cinismo económico que mantienen en el hambre y la pobreza a una parte de la humanidad.
- Experiencia de fragmentación ante el pluralismo: parece que no es posible un mundo que comparta principios comunes. No se busca un fundamento metafísico. Ausencia de marcos de referencia.
- Fatalismo. No se cree apenas en la capacidad de intervención del ser humano, en la capacidad de cambiar las cosas, detener o modificar. La historia parece sometida a fuerzas anónimas que nos superan.
- Crisis propiamente religiosa: descenso de la práctica religiosa, disminución de vocaciones, alejamiento masivo de jóvenes, envejecimiento masivo de comunidades. La gente se ha familiarizado con la ausencia de Dios: se prescinde de Dios y no pasa nada. A la vez la situación religiosa se va haciendo compleja porque hay cristianos para todos los gustos: piadosos, indiferentes, escépticos, críticos, creyentes sin normas, creyentes con demasiadas normas... Una especie de diseminación de lo religioso que consiste en que cada vez se aceptan menos la imposición de normas éticas o prácticas culturales por parte de una institución. “la desregulación institucional del creer” se tiende a mantener las propias creencias al margen de la institución religiosa.

² PAGOLA, José Antonio. “Claves para una evangelización misionera en la sociedad actual. Ensayo de búsqueda” en graduats.org , curso 2004-2005.

- La fe va siendo entonces sustituida por un sistema difuso de creencias y principios como democracia, libertad, tolerancia, Derechos humanos...y para muchos no parece que sea necesario nada más.

La conclusión de este panorama es que la Iglesia se enfrenta ante una situación de crisis ante la que es fácil que surjan como respuesta, grupos más o menos importantes, que buscan definir su identidad buscando refugio en los fanatismos e integrismos. El peligro de la Iglesia es ponerse a la defensiva manteniendo posturas extremas e integristas, que progresivamente van, como consecuencia, alejando más a la Iglesia del hombre actual. Hay que estar atentos a que detrás del aparente populismo de determinadas manifestaciones religiosas se puede estar escondiendo una huída hacia delante.

3. Para el cristianismo la libertad dimana de la verdad que es única y objetiva.

Para La Iglesia sólo La Verdad conduce al hombre al verdadero bien “El Bien supremo y el bien moral se encuentran en la verdad: la verdad de Dios Creador y Redentor, y la verdad del hombre creado y redimido por Él. Únicamente sobre esta verdad es posible construir una sociedad renovada y resolver los problemas complejos que la afectan.” Veritatis splendor (el esplendor de la verdad) n. 99

Como consecuencia, el mismo Papa reconoce que “para muchos la firmeza en defender la validez universal y permanente de los preceptos que prohíben los actos intrínsecamente malos, es juzgada no pocas veces como signo de una intransigencia intolerable” n.95

Para otros la pretensión de monopolio de la verdad es un integrismo peligroso “el despotismo de la verdad” la fuente última de toda pretensión de absolutismo sobre la libertad. Como alguno llegará decir “la libertad sólo es posible si la verdad no lo es” La conclusión es que no se puede ser demócrata si no se destruye esta pretensión de verdad. Pretender tener la verdad es síntoma de intolerancia y hasta de mal gusto.

Sin embargo si destruimos cualquier criterio ético objetivo, desaparece también cualquier instancia desde la que interpelar, condenar o superar la injusticia. Hoy no cabe duda que los Derechos Humanos constituyen un criterio ético que tiene el respaldo de un consenso internacional

4. - La peculiar historia de los Derechos humanos y la Iglesia. Un ejemplo de contradicciones superadas a tener en cuenta.

La historia de los Derechos Humanos en la Iglesia no ha sido fácil. Los Derechos Humanos fueron en un primer momento rechazados en nombre de la verdad. De alguna manera, la Iglesia sentía peligrar su posición dominante en nombre de la libertad y se ponía a la defensiva. El Papa Pío VI condenó severamente la libertad de pensamiento descalificando así a la Iglesia respecto al ideal democrático.

La posibilidad de una conciliación entre verdad y libertad tardará en aparecer. Sólo será posible cuando se acepte un doble reconocimiento: 1º el derecho de la libertad religiosa de las personas y las comunidades con la consiguiente obligación de respetar a las minorías; y a la vez en 2º lugar, el reconocimiento explícito de que en el Estado laico moderno las Iglesias no tienen que reducir su testimonio a la vida privada,

sino que pueden participar en la vida de la nación. Deben respetar la independencia del Estado y mantener el carácter público del testimonio de los cristianos. Derechos individuales compatibles con el derecho a intervenir en la vida pública sin ser acusados de injerencia.

Con el concilio Vaticano II el catolicismo reconoció la justa independencia de las realidades terrenas, no como una concesión (Según Fernando Savater la tolerancia es la concesión de las religiones cuando éstas se debilitan, cuando se pierde una posición dominante la única forma de supervivencia es ser tolerados) sino proclamando que el origen de esta autonomía reside en la misma Creación, en virtud de la cual todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad. Sin embargo, a la vez afirma que la fe no es un asunto privado. Lo propio del cristianismo es que debe mostrarse estrictamente respetuosa con la justa autonomía puesto que ese es el modo de comportarse del mismo Dios con los hombres.

Desde el concilio Vaticano II, no hay ningún equívoco, aunque se haya tardado demasiados años en llegar aquí en nombre de “los derechos de la verdad”. La sintonía con la Declaración de Derechos Humanos es completa. Aunque evidentemente el problema no quedaba con esto cerrado. La Iglesia Católica ha aparecido para muchos hombres amantes de la libertad como enemiga declarada de la misma, mientras en el interior de la Iglesia algunos han seguido defendiendo que con el Concilio, la Iglesia ha cedido a los ídolos de la Ilustración que según ellos, eran ajenos al mensaje evangélico.

Para el Concilio está claro. La verdad sólo se puede alcanzar en libertad. Es un deber de todos los hombres buscar la verdad, pero si la verdad de la Iglesia es precisamente la proclamación de la dignidad del hombre, “criatura a imagen y semejanza de Dios” esa dignidad encierra de modo necesario el don de la libertad. No aceptar esta libertad sería ir contra la verdad. Reconocer esta libertad es reconocer la posibilidad del error en los hombres, nadie puede imponerse sobre quienes no buscan la verdad o quienes la declaran contraria, porque el derecho a la libertad es para todos en la medida en que está fundado en la misma naturaleza humana, es anterior a las decisiones humanas. Hasta los hombres equivocados tienen derechos porque la dignidad humana es anterior a sus decisiones. El “derecho de la verdad” que pretendía la Iglesia se convierte en el “derecho a descubrir personalmente la verdad de los hombres”, el derecho a buscarla y adherirse a ella libremente.

La consecuencia última del proceso sería que la libertad religiosa supone incluso la superación de la tolerancia. Porque tolerar supone consentir algo que consideramos inferior o equivocado y que como consecuencia tendríamos derecho a impedir. Si hay verdadera libertad, la tolerancia ya no tiene sentido.

El proceso histórico de la Iglesia ante los Derechos Humanos puede mostrarnos, a mi modo de ver, una conquista del cristianismo al menos en tres sentidos. Por un lado una conquista de valores que tienen entre otros orígenes un fundamento en un concepto de hombre de la tradición religiosa, aunque se trate de un proceso histórico muchas veces pese a (cuando no frente a..) la actuación histórica concreta de la Iglesia. En segundo lugar, es una conquista de la Iglesia hacia el interior de la misma de cuyo resultado hay que sentirse satisfecho. La Iglesia como cualquier institución, define su propia identidad históricamente, en la confrontación de un conjunto de fuerzas contradictorias entre sí y quizá en esto descubramos que no podemos dar la espalda a ese debate interno que también en nuestro momento continúa existiendo. Y en tercer lugar creo que es el resultado más visible de que la síntesis entre fe y razón, tradición religiosa y razón ilustrada de la Modernidad se ha producido como ya ocurrió entre el

pensamiento griego y el primer cristianismo. Es decir la Iglesia es capaz de asumir y sentirse a gusto con una fundamentación secularizada y autónoma de la moral y del Estado, es decir una fundamentación de la moral y del derecho independiente de las verdades reveladas.

5. Valores morales y legislación o la pretensión universalista de los valores morales de la Iglesia.

Sin embargo en nuestros días la Iglesia católica, al menos oficialmente, no reclama para sí ningún privilegio y sin embargo el temor a un retorno encubierto a “los derechos de la verdad” está presente.

En democracia parece que cada cual tiene derecho desde su púlpito a intervenir en la vida pública defendiendo sus posiciones. En esto la Iglesia tan solo quiere dejar claro que “no hay democracia sin valores” “es precisa una verdad última que guíe y oriente la acción política” (Centesimus annus n. 28) No parece que en esto haya problema.

Sin embargo lo que para muchos resulta inaceptable es que los valores defendidos por la Iglesia se presenten imperativamente como valores universales y por tanto como válidos para todo el mundo.

La misma pretensión de universalidad que no resulta problemática cuando se trata de exportar los Derechos Humanos a otras culturas, resulta impertinente cuando lo que se intenta es presentar los valores del cristianismo como valores universalmente válidos y cuando el Magisterio de la Iglesia quiere interpretar esos valores denunciando ciertas prácticas o tendencias sociales en nombre de la Verdad.

La Iglesia no puede renunciar a esta función profética de interpretación de la Verdad y los principios morales y, sin embargo, para muchos es esta pretensión profética lo que la hace arrogante, mostrando su pretensión de volver a situaciones de dominio, o simplemente la falta de conexión con el mundo y la realidad de los hombres de nuestros tiempos. Y es que en la interpretación y aplicación a la práctica de los principios morales las cosas no son sencillas porque en ocasiones los principios morales como los derechos pueden entrar en conflicto. Por ejemplo cuando nos planteamos como aparece ya propuesto en la legislación española, el derecho de la mujer a ser inseminada artificialmente sin límite de edad junto con el derecho del niño a tener una familia.

Podríamos intentar resumir en tres los problemas que en realidad se plantean:

1. La pretensión de universalidad de los principios e interpretaciones que la Iglesia hace de esos principios.
2. El sometimiento de la legislación a criterios morales y en caso de aceptar esta premisa a qué criterios morales y
3. Cierta tendencia o peligro a caer en la dictadura de las mayorías democráticas.

1. En cuanto a la **pretensión de universalidad**,

El pluralismo moral, como el político, se sostiene porque existen ciertos criterios y valores compartidos por todos los ciudadanos de una sociedad: valores universalizables (exigencias mínimas de justicia), en tanto que otros valores son asumidos como exigencias conformes con un determinado modo (más o menos extendido) de entender la vida y la felicidad (propuestas de felicidad). Los valores son interpretados históricamente como resultado de una dinámica de contagio o pedagogía social, que podría tener distintos momentos: 1. descubrimiento por parte de un grupo minoritario, 2. presentación reivindicativa más o menos teatralizada, 3. exigencia mayoritaria, 4. aceptación entre los supuestos compartidos con su correspondiente incorporación legislativa si es el caso.

Sin embargo, esta necesaria concepción pluralista e histórica de los valores, es algo muy distinto del relativismo moral. La Iglesia propone valores morales como exigencias universales surgidas de la misma dignidad y naturaleza humana y por tanto para *todos* los hombres. Sin embargo esta alusión a la naturaleza, en ocasiones se ha presentado como opuesta a la diferenciación cultural e histórica.

Se trata de que aunque los valores morales tienen pretensión de objetividad y universalidad, el descubrimiento, la persistencia y extensión en las conciencias y la vivencia personal y colectiva de esos valores, así como su interpretación y aplicación a las realidades concretas es un proceso histórico y cultural.

En una sociedad pluralista y de creciente diversidad cultural, en la que cada hombre y cada colectivo tienen derecho a mantener su propia escala de valores, no podemos olvidar que incluso entre los mismos cristianos existen divergencias importantes y que quizá nuestros enunciados no son más que aproximaciones siempre mejorables de la Verdad última. Es decir, que aunque los valores puedan aceptarse como realidades objetivas, interpretaciones de las múltiples facetas del Amor, el descubrimiento, la interpretación y aplicación cambian y entran en ocasiones en conflicto. Unos valores se manifiestan necesarios y urgentes en la medida en que vienen reclamados por nuevas circunstancias (por ejemplo valores ecológicos), a la vez un segundo grupo de valores quedan consolidados y se dan por supuestos como algo evidente no discutido en una sociedad, mientras un tercer grupo de valores quizá tomen orientaciones o exigencias distintas (sería el caso de cómo determinados valores han transformado sus exigencias en los últimos 50 años, por ejemplo el fenómeno de la mundialización ha transformado el problema de la pobreza, los derechos de las personas mayores son distintos, o cómo los movimientos sindicales se ven forzados a transformar su reivindicación). Esto no quiere decir que los valores o una interpretación o aplicación de los mismos sean relativos a un momento histórico, sino que se hacen patentes como exigencias en un momento dado y exigen continuamente ser adaptados a la nueva circunstancia.

Es decir, los valores aún siendo realidades objetivas que plantean exigencias universalizables, -por eso son objetivos y en ello reside su pretensión de racionalidad, en que se pretenden para todos los hombres-, son interpretados de forma dinámica, de manera que ninguna instancia política ni religiosa puede pensarse a sí misma como poseedora de la interpretación definitiva.

Sin embargo a la vez hay que reconocer que cada una de esas interpretaciones ha sido un impulso que ha permitido a lo largo de la historia una evolución moral (no sé si un crecimiento, si al menos una adaptación) Si asumimos que la humanidad ha crecido y madurado moralmente gracias a esa dinámica histórica no podemos más que

reconocer como miembros de la Iglesia nuestro papel evangelizador, promotor del Reino de Dios y la Justicia en la Tierra, es decir la Iglesia tiene una labor de propuesta, esclarecimiento e interpretación siempre que asuma que no es la única interpretación posible. Razón y religión se someten así a un mutuo proceso de influencia y aprendizaje en el que ilustran la una a la otra.

2. Relación entre **lo legal y lo moral**. A lo largo de la historia se ha considerado normal que la legislación recoja de algún modo los valores morales aceptados en una sociedad. Los derechos individuales y sociales tienen sin duda, su origen en determinadas concepciones morales que a su vez se fundamentan en un concepto de hombre y una cosmovisión.

La Iglesia por tanto entiende legítimo y necesario ese testimonio público con el fin de denunciar y alentar a la sociedad a vivir de forma acorde a los valores morales.

Pero cuando la disfunción entre la legislación y las costumbres es importante se podría también afirmar que los valores morales tradicionales ya no se corresponden con el fondo ético de esa sociedad. Ante esta nueva circunstancia la legislación debe hacerse eco de las transformaciones sociales y responder a ellas. Teniendo en cuenta que en sociedades pluralistas ya no hay unanimidades morales, perdidas para siempre, la única salida posible es que la legislación tome una orientación meramente funcional. Su propósito es hacer funcionar regularmente las distintas instancias sociales. Es decir termina escindiéndose la legalidad de la moralidad. La legalidad pretendería entonces únicamente armonizar intereses y en su concepción minimalista evitar males mayores, aún permitiendo males considerados menores, mientras la moralidad queda relegada al ámbito de las opciones personales.

Esto justificaría para algunos, que en determinadas ocasiones los ciudadanos tuviéramos que aceptar normas legales contrarias a nuestros valores morales. Es decir, en ocasiones sería preferible aceptar una norma que autoriza algo que yo como cristiano no haría, buscando de este modo una cierta armonía funcional de la sociedad. Por ejemplo en ocasiones es preferible legislar y así sacar a la luz un problema existente de hecho, antes que penalizarlo y mantenerlo como consecuencia oculto, lo que siempre supone un perjuicio y sufrimiento mayor para determinados implicados (sería el caso para algunos de la prostitución por ejemplo). La función del legislador es por tanto legitimar y armonizar situaciones que de hecho están presentes.

El problema entonces, a mi modo de ver, es que al despenalizar con la pretensión de mantener al margen la opción moral, se actúa como si la legislación fuera neutra, cuando se podría también afirmar que en realidad al despenalizar la sociedad legitima una determinada situación convirtiéndola entonces en una opción más en el mercado de las decisiones libres, tan válida y aceptable como cualquier otra. Se actuaría como si se aceptara el supuesto de que si algo es legal es que es moralmente indiferente. Pienso que es en este sentido en el que la Iglesia entiende que el poder político legitima de forma indebida porque en el juicio sobre cual es mal menor no hay neutralidad axiológica. De manera que la sociedad no puede aunque quiera ser neutral. (en nuestro ejemplo de la prostitución la sociedad no es ni puede ser neutral: o condena porque entiende que es contraria a la dignidad o consiente, lo que supone que es tan humano y humanizante su practica como su no práctica)

Por otra parte en su pretensión de universalismo moral, la Iglesia renuncia a la posibilidad de matizar entre circunstancias. Entiende tal como afirma en el *Catecismo*

que ni intenciones ni circunstancias convierten en admisible una conducta intrínsecamente mala, aunque sí recoge esta posibilidad como sabemos en otras formas de Magisterio, en las que deja a la conciencia bien formada de los católicos la necesidad de discriminar ante las situaciones concretas. Esta actitud que quizá busca protegerse en momentos de marea y escapar del subjetivismo, es vivida como confrontación por muchos católicos necesitados de integrar cristianismo y autonomía racional.

Sin embargo de la denuncia de la Iglesia a determinadas medidas gubernamentales, algo legítimo y probablemente necesario, a la condena sobre la “invalidez jurídica” a normas dictadas por gobiernos democráticos hay algo más que una sutil diferencia de matiz. El peligro de volver a posiciones de los “derechos de la verdad” que cuestionan la democracia es evidente.

La responsabilidad de la Iglesia a juicio de Gaston Piétri es clara no porque la Iglesia se declare a favor de valores contradichos por la legislación, sino porque no ha sabido encontrar su verdadero lugar en el debate público.

“Lejos de imponer los valores de unos a otros, aceptar el debate equivale a confrontarlos con los demás en un debate abierto y leal. (...) Que el magisterio católico, por su parte, no admita el consenso social como criterio, en última instancia, de la moralidad es comprensible, aun cuando se sea un decidido partidario de los principios democráticos. Pero es preciso trabajar para que emerja, de la sociedad civil tal como es, un mínimo acuerdo sobre valores. (...) La Iglesia tiene el deber de contribuir a este debate, con riesgo, al principio, y según el estatuto del debate, de que las certezas cristianas sean tomadas por unas opiniones más entre otras” (pág. 121).

En este sentido Gaston Piétri hace referencia las teorías de Habermas o Rawls como modelos de fundamentación de valores morales capaces de sostener un consenso social que parten de una renuncia a una imposición magisterial y a poner entre paréntesis las cosmovisiones y finalidades últimas de las partes.

3. El tercer problema consiste en **el peligro de las democracias de caer en el totalitarismo de las mayorías y**, lo que es más peligroso, el de las **minorías** políticas, es decir, en la dependencia de los equilibrios políticos, en la necesidad de conseguir apoyos a cambio de concesiones a minorías. Es decir si los derechos de los hombres dependen de pactos políticos nada impide que nuevos pactos los usurpen. Si se impone la ley de la mayoría, algunas minorías, o los “sin voz”: aquellos que no representan minorías potencialmente rentables desde la mecánica electoral, pueden perder sus derechos. En definitiva, la mayoría no siempre es criterio de verdad, la mayoría no siempre busca el bien de todos.

Es decir la democracia necesitaría reconocer que todo no está sometido a la ley de la mayoría. Que existen principios y criterios, algunos explícitos como las sucesivas generaciones de Derechos Humanos y otros implícitos, como creencias (no sólo ni necesariamente religiosas) y costumbres que constituyen también supuestos compartidos de un consenso social.

En un sentido similar, aunque más a la defensiva, se manifiesta Olegario³ González en dos artículos de prensa. Para éste, la Iglesia, que siente realmente acosada: “acoso real al cristianismo y a la real dimensión cristiana de la existencia” por un sutil

³ GONZALEZ de CARDENAL, O. “¿Qué España?” *El país*, 12 de octubre, y “Democracia y cristianismo” *El país*, 29 de noviembre de 2004.

totalitarismo, debe sin embargo liberarse de la tentación de adoptar posturas extremas de signo integrista y debe sin embargo, cumplir su misión en serena libertad, libre y liberadora, humilde pero con confianza en sí misma. Sin embargo concluye que “Cuando se llega a una situación en la que están en juego los cimientos de la sociedad y se proponen cambios que afectan profundamente a un sector grande de la población, entonces el poder legislativo en el que reside la soberanía nacional y que legítimamente actúa respondiendo a la voluntad popular, manifestada en las urnas, le es necesaria algo más que una mayoría que puede ser exigua y ocasional. Si queremos mantener la concordia a largo plazo y no enfrentar a las conciencias poniéndolas en la tentación de ulteriores venganzas, hay que llegar a consensos razonados. Siendo absolutamente necesaria la legalidad jurídico-formal, hay que mirar también a las realidades de fondo, a las dimensiones últimas de la vida humana, a las consecuencias a largo plazo sobre anchos sectores de la sociedad. Una democracia es fecunda cuando atiende también a esta lógica moral y no sólo a la lógica matemática”.

De algún modo lo que se pretende decir es que el derecho no nace tan sólo del acuerdo o pacto entre hombres aunque éste esté refrendado por la mayoría. La ley nunca es ley en abstracto, sino que lo es en una sociedad concreta con una historia y unas costumbres detrás de las cuales subyace una concepción del hombre y del mundo. Estas concepciones del inconsciente colectivo trascienden a la voluntad de los individuos y los grupos y constituyen precisamente la instancia de apelación en caso de conflicto. Aquellos criterios a los que acudimos cuando pretendemos convencer a alguien de nuestras razones. No hay diálogo sin unos supuestos básicos en los que se sitúa el consenso social. Ignorar estos supuestos implícitos supone que los individuos dejen de reconocerse partícipes de ese consenso social y entonces la sociedad se desintegra. (Sin duda estas afirmaciones habría que matizarlas para no caer tampoco en los peligros del comunitarismo o la exaltación ciega de la tradición).

Me llamó la atención un libro recientemente publicado de Fernando Savater⁴ nada sospechoso de ser adicto a las doctrinas de los obispos, en el que intenta describir el sentido y la presencia del Decálogo a través del tiempo en la medida en que está presente en el “inconsciente colectivo” como algo culturalmente aceptado en muchos casos incluso por los no creyentes. Se habla en este libro de cómo Amarás a Dios sobre todas las cosas tiene que ver con la idea de la verdad, con la tolerancia, y con la necesidad de transmitir lo que consideramos verdadero de padres a hijos aún respetando la libertad de los hijos; De que no tomar en nombre de Dios es vano, supone que hay cosas con las que no se juega, porque hay criterios y principios que no se pueden instrumentalizar; o de cómo honrar a tu padre y a tu madre supone ser conscientes del sentido de la autoridad paterna, del respeto y cuidado debido a los ancianos y del derecho también de los hijos a tener un padre derecho que se desvirtúa cuando dice textualmente: “Personas sin pareja, una mujer sola, dos mujeres o dos hombres pueden decidir programar un hijo al que ya lo dejan de antemano sin padre o sin madre. Estamos frente a una idea que considera que los padres son fenómenos culturales de los cuales se puede prescindir. Frente a estas situaciones, tengo otra lectura de este mandamiento: existe el derecho a tener padre y madre, el derecho a contar con una filiación.” Op. Cit, 75,76.

Lo que creo que merece la pena destacar de este caso es el esfuerzo por intentar entender o mejor casi traducir a un lenguaje no religioso y por tanto susceptible de ser compartido racionalmente por personas no creyentes y otras tradiciones, algo que nace

⁴ SAVATER, F. *Los diez mandamientos en el siglo XXI* Ed. DeBolsillo, Mondadori 2005

de una tradición religiosa; que sea susceptible de encontrar el asentimiento de las mayorías.

Esta es la dirección en la que se manifiesta Habermas⁵ (un filósofo que se manifiesta ateo y que se esfuerza por construir una fundamentación no religiosa de la moral) en la reciente confrontación en torno a si se deberían conducir los instrumentos de la tecnología genética moderna hacia una autodirección humana del proceso de selección de las especies: una disputa que se adentra en el debate entre fe y ciencia en torno al concepto de hombre. Habermas defiende que la tradición religiosa nos ha enseñado, a poco que hagamos un esfuerzo por entresacar y traducir su significado, un conjunto de enseñanzas que hoy se pueden compartir sin necesidad de creer en la revelación y que pueden contribuir al debate, una formulación secularizada pero no destructiva de la tradición religiosa, que permite expresar de forma racional lo que de algún modo ya está implícito, aunque olvidado, en la tradición religiosa y en “la cultura del sentido común humano”, el sentido común (*commonsense*) compartido. Esa función de secularización de Occidente que no renuncia a las tradiciones religiosas, sino que se aprovecha de ellas para aprender, permitiría extraer elementos de sentido y posibilitar un diálogo y enriquecimiento mutuo entre tradiciones sin abandonar la autonomía del estado frente a las distintas tradiciones y cosmovisiones. El sentido común compartido no es, evidentemente algo homogéneo, sino el resultado de múltiples voces de la sociedad civil que serviría como criterio que está más allá del autointerés, de las leyes del mercado y la maximización del beneficio.

Al igual que ocurrió en la síntesis entre Cristianismo y filosofía griega que dio lugar a una mutua compenetración fomentando una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía, hoy en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas han quedado articuladas intuiciones acerca de lo que se ha experimentado como una vida malograda, patológica socialmente, una salida salvadora, intuiciones que se han venido proponiendo sutilmente durante milenios y que se han mantenido vivas. En un momento en el que el equilibrio entre el dinero, el poder y la solidaridad se ha roto en detrimento de esta última, resulta de interés para el propio Estado tratar con respeto y cuidado todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la solidaridad. Pero además de esa contribución funcional “En la “sociedad postsecular” acaba imponiéndose la convicción de que la “modernización de la conciencia pública” acaba abrazando por igual a las mentalidades religiosas y las mentalidades mundanas (...) y cambia a ambas reflexivamente. Pues ambas partes, con tal de que entiendan en común la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje, ambas partes, digo, pueden hacer su contribución a temas controvertidos en el espacio público, y entonces también tomarse mutuamente en serio...”⁶ y termina planteando cómo una cultura política liberal espera de sus ciudadanos que se esfuercen en traducir el lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible.

⁵ HABERMAS, J. “Fe y saber”, Discurso pronunciado en la Paulskirche de Frankfurt el 14 de Octubre de 2001. Trad. De Manuel Jiménez Redondo.

⁶ HABERMAS, JUERGEN “Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal” Academia Católica de Baviera en Munich, (Una tarde de discusión entre Habermas y Ratzinger) 19 de Enero de 2004. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, (Internet).

Conclusión. Verdad y libertad.

Ortega explicaba que Europa está en crisis porque el hombre ha perdido el sentimiento de sumisión a un orden moral que es siempre conciencia de servicio y obligación. Se ha entendido la libertad como el principio supremo consistente en la aspiración a vivir sin someterse a ningún orden, *libertad como independencia* frente a toda ley moral, toda obligación, toda responsabilidad.

A este respecto dirá el Papa Juan Pablo II “El totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice unas relaciones justas entre los hombres” *Veritatis splendor*, n. 99.

Para el Cardenal Ratzinger⁷ (hoy Papa Benedicto) esta pretensión de entender la libertad como *independencia* frente a cualquier forma de autoridad está originada en la Ilustración, aunque se presenta desde su mismo origen con dos vertientes distintas: una basada en los derechos naturales daría lugar a la democracia constitucional, y otra más radical, tendría su origen en Rousseau y exigiría la radical independencia del hombre frente a todo orden.

La consecuencia de esta forma de pensar a lo largo de la historia ha sido entender la libertad como algo independiente de la verdad. El hombre es el que debe decidir su camino y su vida sin que haya ningún criterio, ninguna orientación por la que una forma de vida tenga que ser mejor que otra.

En otro contexto Alain Renaut⁸ ha explicado esta misma crítica a la idea de libertad entendida como independencia del individuo frente a cualquier forma de normatividad que se imponga a su individualidad y limite su despliegue espontáneo, oponiendo a esta idea de libertad, el ideal humanista de autonomía, entendido como la sumisión a reglas nacidas del reconocimiento de ciertos valores irreductibles a la afirmación de mi singularidad, es decir que no dependen de la voluntad de las personas.

Para Ratzinger esta idea de libertad absoluta en la que el hombre es el origen y criterio último debe enfrentarse a una evidencia surgida de la misma naturaleza humana. La naturaleza humana no es independiente, sino que es individualidad a la vez que ser con otros. Todo ser uno mismo proviene de otro ser es “ser a partir de”, a la vez que a la inversa el ser del otro es “ser para”. Debo pues admitir el límite de mi libertad no como competencia con el otro, sino como algo consustancial a la propia realidad. Hay un origen un “de dónde” y hay un “adónde” un para qué. Por tanto el clamor de libertad no puede suponer liberarse de aquello que es sustancial en el hombre. La libertad está asociada a una medida, la medida de la realidad, que es la verdad.

La libertad del hombre en consecuencia sólo puede consistir en la coexistencia ordenada de libertades de manera que el sometimiento a la ley no es la antítesis de la libertad, sino su condición.

Pero no cualquier ley es justa, sólo aquella que busca el bien de la totalidad, es decir que asume la ética de la responsabilidad, es decir, la aceptación de los vínculos y exigencias de los otros para mí. La responsabilidad consistiría entonces en vivir nuestro

⁷ RATZINGER, Joseph; “Verdad y libertad” (en Internet)

⁸ RENAUT, Alain; *La era del individuo*, Destino, 1993. Para una versión más asequible *El futuro de la ética*, Circulo de Lectores, 1998.

ser como respuesta a lo que somos en realidad, a una idea de hombre, y de naturaleza humana a la que hay que responder.