

## XII. EL PAPEL DE LOS CATÓLICOS EN EL DEBATE CULTURAL\*

La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe. Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida.

He querido comenzar mi intervención con estas palabras de Juan Pablo II, pronunciadas en la Universidad Complutense en 1982. Debo además mostrar mi agradecimiento, porque cualquiera de los miembros del comité organizador podría esbozar aquí unas reflexiones mucho más interesantes que las mías; comenzando por el que ha tenido la amabilidad de presentarme, al que no dudaría en aplicar unas palabras que leí el otro día: “hay que entregarse a aquellos que la naturaleza el destino o uno mismo ha elegido como compañeros”. Se trata de un pasaje de la Introducción a la *Utopía* de Tomás Moro, persona con quien sin duda Íñigo Cavero tiene muchos rasgos en común, aunque no le desee yo el del martirio. Ha sido por tres veces ministro, preside hoy el Consejo de Estado, y nos ofrece siempre, entre otras cosas, todo un dechado de amistad y afabilidad.

### 1. *Cultura cristiana*

Él mismo ha planteado una primera pregunta que yo tenía anotada: puestos a hablar del papel de los católicos en el debate cul-

\* En *Católicos y vida pública*, Madrid, BAC Fundación San Pablo-CEU, 2000, pp. 791-805.

tural, qué hemos de entender por *cultura*. Según el *Diccionario de la lengua española*, podríamos elegir entre dos acepciones. Cultura podría ser el resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos, o bien un conjunto de modos de vivir y costumbres de una época o grupo social.

En todo caso, tengo mi particular idea de lo que podríamos entender aquí por cultura. Dado que se me anima a ocuparme del debate cultural, lo de *debate* le añade a la cultura un elemento ulterior que nos sitúa en el ámbito de lo prepolítico. En ese ámbito donde las ideas, las concepciones del mundo, los modos de entender el hombre y la sociedad, se entrecruzan, dialogan —se enfrentan, a veces, también— en un debate que resulta decisivo.

Conviene recordarlo, porque en ocasiones los católicos cuando quieren ejercer de tales, concentran su afán de movilización sólo en el momento final: la decisión legislativa. Más de una vez, cuando se llega a ese momento de la decisión política, hay ya una goleada en el marcador, con lo cual poco cabe hacer. De ahí que el debate cultural previo tenga una gran importancia; es preciso estar presente en él, para animarlo y dinamizarlo con las propias aportaciones. A esto voy a intentar referirme en mis reflexiones; a los elementos —positivos o menos positivos— que podemos encontrar en ese debate prepolítico, tal y como desde mi modesta experiencia he tenido ocasión de constatar.

## 2. *Una fe acogida*

Quisiera por eso repasar ese programa que planteó Juan Pablo II en la Complutense: la necesidad de una fe acogida, pensada y vivida. Una fe acogida sería una fe no superpuesta o postiza, sino hecha propia, asimilada como algo personal. Surge ahí una primera dificultad: queramos o no —aunque afortunadamente cada vez menos, siquiera por la sustitución generacional— se experimenta aún una cierta resaca de la vieja polémica de las dos Españas.

Parece como si el legendario Brindis del Retiro lo hubiera pronunciado Menéndez Pelayo ayer. Como tantos otros episodios de

nuestra historia, sigue dificultando la posibilidad de que nuestra fe halle acogida cuando actuamos en la vida pública. No deja de ser curioso el fenómeno, porque cualquiera medianamente informado admitiría que el cristianismo es suficientemente abarcante como para no poder dar por sentado que la mitad de algo —tan entrañable, pero a la vez tan reducido— como España no pudiera encajar en él; resultaría realmente sorprendente. Cuestión distinta, como es lógico, es que la libertad de cada cual —cuyo libre juego invita a saborear la propia fe cristiana— haga que alguien se sitúe de un modo u otro, sin necesidad de encastillarse en Españas predefinidas, a la hora de valorar el juego de las ideas que alienta.

El intento de que se aparte la fe, como si se tratara de un imperativo de la tolerancia, quizá sea una de las primeras cuestiones que encontramos a la hora de abordar este juego. Cada uno de ellos tiene su propia biografía; lógicamente, yo tengo también la mía. De los seis a los dieciséis años estudié con los jesuitas en Sevilla; fueron ellos los que me marcaron un modo cristiano de entender la vida. Recuerdo que allí se nos hablaba con frecuencia del papel que se acabaría cumpliendo en la sociedad. Lo oíamos con cierto escepticismo, porque cuando uno tiene diez, doce años, todo eso de la sociedad y del papel que se ha de jugar en ella suena un poco distante. Se nos insistía no solamente en unas prácticas de piedad, o en unos contenidos doctrinales, sino también en esas responsabilidades a llevar a cabo en su momento.

Recuerdo igualmente que no sólo se nos llevaba a actos piadosos. A mí me llevaron a un barrio de chabolas —la Cruz de la Vereda, cerca de Palmete—, donde nos metieron en barro hasta las rodillas. Allí adquirí un no menos sano escepticismo respecto a cualquier planteamiento economicista a la hora de abordar los problemas sociales. Mis amigos liberales suelen tacharme, con cierto retintín, de *social-cristiano*; si —como es muy probable— tienen razón, se debe a lo que aprendí allí, en aquellos barrizales. Lo de la “mano invisible” de los economistas liberales nunca me lo he llegado a creer, por culpa de esa educación cristiana que recibí en su día.

Experiencias de este tipo pueden ayudar a explicar una curiosa paradoja. A la vez que se nos invita con frecuencia a aparcarnos nuestra fe, en aras de la tolerancia, no cabe ignorar un hecho palmario: lo más granado de la vida pública española —también en la izquierda— vive o de ideas cristianas asumidas personalmente, o de antiguas ideas cristianas que se intentan reinterpretar o sustituir secularizadas. Por activa o por pasiva, sin el cristianismo —incluido su compromiso personal o social— nuestra vida pública resultaría poco inteligible. Se adivina con gran facilidad, bajo muy diversas actitudes de compromiso político, una raíz religiosa, quizá posteriormente secularizada.

He hablado de mis dieciséis años; pero antes de cumplir los diecisiete, ya en esa universidad que en el colegio se nos había pintado como un jardín que ocultaba incluso áspides, me tropecé con el Opus Dei. En el libro más conocido de su fundador leí un punto que me llamó la atención: “¿te has molestado en meditar lo absurdo que es dejar de ser católico al entrar en la universidad o en la asociación profesional o en la asamblea sabia o en el Parlamento; como quien deja el sombrero en la puerta?”. Otro elemento más que ha contribuido a que nunca me haya llegado a convencer esa sugerencia de que para ser tolerantes sea preciso olvidarse de quién es uno y de qué piensa; que tenga uno que despersonalizarse hasta el punto de vaciarse de sus propias ideas.

El otro día, en un coloquio internacional, un profesor de esta misma Universidad —José María Beneyto— citando a Hannah Arendt, invitaba a la necesidad de recordar y de olvidar a la vez. ¿Tendríamos realmente que olvidar lo religioso excluyéndolo del ámbito público? Se nos dice con frecuencia que sí, argumentando que lo contrario daría paso a un fundamentalismo perturbador, fuente de crispaciones en la vida pública.

### 3. *Liberalismo político*

Frente al laicismo, sin embargo, debo reafirmar la dimensión positiva que el fenómeno religioso cumple en la vida social. Di-

mención que —felizmente, por la presencia en aquel trance político de algunas personas que nos acompañan— está presente en el artículo 16.3 de la Constitución, que nos dice que “los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la Sociedad Española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y con las demás confesiones”. Los creyentes quedamos así claramente emplazados a una tarea de colaboración y de animación de las realidades públicas.

Sería muy fácil citar textos del cristianismo primitivo —por ejemplo, la mismísima Epístola a Diogneto— donde se nos dice que los cristianos obedecen a las leyes establecidas, aunque con su vida superen tales leyes; por resumirlo: lo que es el alma para el cuerpo, son los cristianos en el mundo. Como no soy muy partidario de citar en vano a los Santos Padres, prefiero evocar a alguien tan poco confesional como el norteamericano John Rawls, uno de los filósofos de la justicia y la política más leídos de la actualidad; porque lo de la Epístola a Diogneto, a más de uno de nuestros conciudadanos va a a estimularles bastante menos.

Una de las cuestiones que Rawls tiene bien clara es que en la vida pública todos partimos de un previo trasfondo cultural. Él alude a ideas filosóficas, morales o religiosas. Me parece acertado que no establezca ninguna discriminación entre esos tres tipos de ideas, en contra de lo que suele ser costumbre entre nosotros.

En la España de la transición democrática un buen grupo de partidos se proclamaban marxistas suscribían confesionalmente dicha filosofía. Hoy ya se les ha olvidado, pero en aquella época era culto obligado; incluso ser sólo socialdemócrata era tibieza imperdonable. Mientras, las ideas religiosas parecían vetadas; no podían entrar en el ámbito de lo público. Para John Rawls, las doctrinas “comprehensivas” de todo tipo —religiosas filosóficas o morales— forman parte del trasfondo cultural de la sociedad civil. El problema que aborda en su obra *El liberalismo político* es, precisamente: cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres, profun-

damente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, todas ellas razonables.

Quienes afirman una concepción política —dice el pensador norteamericano— parten todos de su propio punto de vista comprensivo y obtienen conclusiones de las razones religiosas, filosóficas o morales que ese punto de vista les proporciona. El hecho de que la gente plantee su concepción política fundándose en esas razones no convierte a su afirmación en religiosa, filosófica o moral, sino que las suyas siguen siendo afirmaciones políticas. Merecen todas el máximo respeto. No cabe decir a nadie: “no; usted está aquí exponiendo ideas religiosas, y eso no es aceptable en la vida pública”.

Cada cual, por tanto, tiene su alma en su almarío y de ahí deriva el rechazo de toda discriminación por el tipo de ideas —filosóficas, morales o religiosas— que uno pueda estar manejando a la hora de proyectarlas sobre la vida pública. Algunos pensarán que son valores no políticos, e incluso trascendentes, los que constituyen el verdadero fundamento de los valores políticos. ¿Llevará esa creencia a que su apelación a los valores políticos resulte insincera?

Rawls considera que no. Si pensamos que los valores políticos tienen una fundamentación ulterior, ello no significaría que no los aceptemos como valores políticos; como nuestra aceptación de los axiomas de la geometría no significa que no aceptemos los teoremas geométricos. Si nos propusiéramos realmente eliminar del ámbito de lo público todo lo que en nosotros haya de filosófico, moral o religioso, sería como intentar erradicar el espíritu del ámbito de lo público; algunos lo han intentado y ya sabemos con qué consecuencias...

Recuerdo, a este propósito, cómo en un acto solemne en otra universidad madrileña —la Carlos III— con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* al profesor Joaquín Ruiz-Giménez, no me sorprendió que dentro de la liturgia académica se interpretara el *Veni Creator*. Pregunté, no obstante, bromeando, a su laicista rector —Gregorio Peces-Barba— si se había inter-

pretado en honor del espíritu absoluto de Hegel. Me replicó que se trataba de un hecho cultural, como otro cualquiera, que forma ya parte de la tradición académica, sin mayores alcances. Por lo que se ve, al menos a efectos estéticos, no es tan fácil prescindir del espíritu.

Cabría entender —y surge así de nuevo la resaca de las dos Españas— que el catolicismo, al haber sido durante muchos años la religión oficial, habría sido impuesto en la vida cultural española. De ahí que para aspirar a esa igualdad de la que nos hablaba Rawls habría quizá que plantearse un previo reequilibrio. Recuerdo, por ejemplo, el recurso de inconstitucionalidad que parlamentarios socialistas presentaron, en su día, contra la existencia del cuerpo de sacerdotes castrenses en las fuerzas armadas. Pretendían que el artículo 16, que acabo de leer, significaba que el mismo trato que se diera a la Iglesia católica habría que dárselo a todas las demás confesiones. Esto obligaría a convertir al ejército español en una especie de concilio de las iglesias.

El propio Rawls se había planteado esta misma cuestión a la que —por lo demás— se muestra particularmente sensible, al estar convencido de que siempre que en una sociedad se da un entendimiento continuo y compartido de una determinada doctrina comprensiva —religiosa, filosófica o moral— sólo puede haberse mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal. Dicho de otro modo: al entender el pluralismo como algo espontáneo, da por hecho que si no hay multiplicidad es porque hay opresión; sin opresión, la multiplicidad sería el estado natural de las cosas. Pero, aún así, cuando plantea si no debería el Estado reequilibrar la presencia en una sociedad determinada de unas u otras doctrinas comprensivas —filosóficas, morales o religiosas— distingue entre lo que llama la “neutralidad de propósitos” y la “neutralidad de efectos o influencias”.

El Estado debería, según el autor anglosajón, suscribir una neutralidad de propósitos; debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular, en detrimento de otras, o de prestar más asistencia

a quienes la abrazan. Reconoce, a la vez, que resulta imposible que la intervención del Estado deje de tener importantes efectos e influencias en la selección de las doctrinas comprensivas duraderas y capaces de ganar adeptos en el transcurso del tiempo. Sería pues inútil tratar de compensar esos efectos e influencias o incluso tratar de averiguar —con fines políticos— su alcance y su profundidad. Deberíamos aceptar los hechos de la sociología política del sentido común; o sea, lo del torero andaluz: lo que no puede ser no puede ser, y además es imposible...

Uno de los elementos más complicados, a la hora de hablar de una fe acogida en el ámbito de lo público, sería el papel del magisterio, cuando la jerarquía eclesiástica se pronuncia sobre cuestiones de interés público. ¿Cabe en una sociedad pluralista esa actitud? Si alguien se muestra receptivo hacia ese magisterio, hasta aparecer claramente influido por sus puntos de vista, Rawls considera que estaría desarrollando, en una sociedad plural, una actividad legítima y aceptable. Al fin y al cabo, en una sociedad democrática el poder ejercido por la autoridad de la Iglesia sobre sus feligreses es aceptado libremente. No tendría, pues, ningún sentido discriminar a alguien cuando hace una aportación al ámbito de lo público, sacando a relucir que en la trastienda se adivina un magisterio que se las sugiere. Otros tendrán en su trastienda una filosofía, algo que han leído o algo que han oído. Otros no sabrán que lo tienen; peor para ellos y para todos, ya que —puestos a proponer algo— es mejor que sea uno consciente de lo que propone.

#### 4. *Una fe pensada*

Juan Pablo II hablaba también de una “fe pensada”. En el libro *Valores en una sociedad plural* —que, como Íñigo Cavero ha recordado, tuve ocasión de coordinar— se recoge una aportación de Eugenio Trías, que desde un punto de vista nada confesional hace filosofía de la religión. Habla precisamente de la necesidad de “pensar la religión”, y propone ese pensar como la mejor vacuna contra el fundamentalismo.

La reciente encíclica *Fides et Ratio* ponía en guardia ante el fideísmo, que no reconoce la importancia del conocimiento racional y la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe; para la posibilidad misma de creer en Dios. El fideísta —que suele ser perezoso, dicho sea de paso— piensa que lo importante es creer. Argumentar racionalmente sobre cuestiones tan sublimes, que desbordan nuestra humilde y pobre capacidad, sería perder el tiempo.

Juan Pablo II rechaza esa postura fideísta y la empareja con la paradójica actitud de la Ilustración en su fase postmoderna. El intento de convertir a la razón en clave exclusiva de toda la vida humana ha conseguido, como resultado, empobrecerla cada vez más. La ha sometido a controles tan exhaustivos que, al final, racionalmente no se puede decir casi nada que valga la pena. Cabrá experimentar la gran satisfacción de haber sido capaz de ser analítico, aunque a la hora de la verdad no se diga demasiado.

Actitud inculta será, pues, la de aquel que no cultiva los contenidos doctrinales de su fe. Una fe “pensada” significa que esa acogida de la fe incluye que uno se la tome lo suficientemente en serio como para ahondar en ella racionalmente; como para perder un poco el tiempo haciendo que su razón le ayude a hacer más propia y más fecunda esa fe que ha acogido. Lo que con ella ha recibido es una gran inyección de verdad.

En la misma *Fides et Ratio* se nos dice que se puede definir al hombre como aquel que busca la verdad. De ahí deriva una obligación de pensar sus contenidos; en consecuencia, se anima a todos los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar. Juan Pablo II anima pues a los filósofos a que, a ser posible, digan algo. Aunque lo que digan no cumpla todos los requisitos de la metodología científico-positiva. Ser fieles a alguna versión del famoso mandato de que sobre lo que no cabe hablar *racionalmente*, lo mejor es callarse, podría llevar a un silencio analítico profundo.

## 5. *Cultura cristiana*

¿En qué consistiría, en segundo lugar, una cultura *cristiana*? Sobre esto no nos dice nada ni el *Diccionario* de la Real Academia; se trata de otra pregunta complicada. Aprovechando esta lectura de la *Fides et Ratio*, propondría como un modo de abordar la respuesta a esta pregunta, trasladar al ámbito de la cultura en general lo que ahí se nos dice sobre la filosofía cristiana. Se nos dice, por ejemplo, que la expresión “filosofía cristiana”, en sí misma legítima, no debe ser mal interpretada. Con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia católica, puesto que la fe —en cuanto tal— no es una filosofía; ni tampoco una cultura... La fe cristiana, que es intercultural, se muestra capaz de dar paso en todos los continentes a fenómenos de culturización realmente llamativos. Con aquel apelativo se quería indicar, más bien, un modo de filosofar cristiano; una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. La cultura cristiana sería también una cultura concebida en unión vital con la fe.

La filosofía cristiana no hace sólo referencia a una filosofía hecha por filósofos cristianos que en su investigación no han querido contradecir su fe. La cultura cristiana no sería tampoco una cultura de cristianos que procuran en su dimensión cultural no contradecir la fe, sino que ha de aportar un elemento positivo: una irrigación interna de los contenidos de esa fe.

Hablando de filosofía cristiana, se pretende, pues, abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación directa o indirecta de la fe cristiana. Bastaría recordar las magnas exposiciones en comunidades autónomas españolas sobre *Las edades del hombre* para llegar fácilmente a la conclusión de que si el hombre no hubiera acogido, pensado y vivido el mensaje cristiano, estaría aún en otra edad, mucho menos madura y con frutos menos cuajados que la de ahora. Esto es algo que aceptará cualquiera; por ello, intentar erradicar de la vida pública o de la enseñanza los contenidos religiosos es siempre, entre otras cosas, un brutal atentado a la cultura.

Resulta fácil constatar que en países donde, o bien no se ha acogido —porque no ha habido ocasión— el mensaje cristiano o bien se lo ha procurado erradicar, ni siquiera mecanismos presuntamente formales —como los del mercado, o los del Estado de derecho— llegan a arraigar. Esos mecanismos, presuntamente formales, sin unas virtudes públicas que derivan de este mensaje cristiano, no se tienen de pie; eso se experimenta en muchos países del tercer mundo, e incluso ahora en más de uno de la Europa recuperada. Recuerdo una encuesta realizada en Alemania sobre la actitud que la población de la antigua Alemania Oriental había mantenido respecto al régimen antes imperante, distinguiendo si se consideraban ateos, protestantes o católicos; las respuestas reflejaban que la actitud de unos y otros ante aquel régimen había sido en cada caso muy distinta.

La principal aportación de una “cultura cristiana” —sigo remitiéndome a la *Fides et Ratio*— sería abordar la cuestión del “sentido” de la realidad. En un momento como el actual, el saber se fragmenta y se diversifica, se especializa cada vez más. Falta, sin embargo, una visión general. Me acaban de decir que los planes de estudios de esta Universidad van a ofrecer a los alumnos de derecho un fuerte componente de elementos humanísticos de libre configuración. Me parece un gran acierto, porque es en ellos donde se podrá plantear esta cuestión del sentido, evitando la fragmentariedad de una barahúnda de datos y hechos, de diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida. Faltos de sentido, no hacen sino agudizar una duda radical, que fácilmente desemboca en el escepticismo y la indiferencia, o en las diversas manifestaciones del nihilismo.

## 6. *Verdad y libertad*

Plantear claramente el problema del sentido —de los datos, de los hechos, de la realidad— es recordar, aunque a alguno que otro le produzca una alergia invencible, que es la verdad la que nos hace libres. John Rawls nos dice que la doctrina que

abraza una persona dispuesta a razonar no es sino una doctrina razonable entre otras; al abrazarla, una persona —obvio es decirlo— la cree verdadera. A cualquiera le llamaría mucho la atención que alguien abrace posturas que considere falsas. Sería fatal para la idea de una concepción política que se la entendiera como escéptica o indiferente respecto a la verdad; no digamos en conflicto con ella. Tal escepticismo o indiferencia colocaría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprensivas —pues todas ellas se consideran verdaderas—, liquidando así de partida todo propósito de conseguir un consenso.

Nos hallamos, más de una vez, ante el más difícil todavía. Pretender que el consenso, en vez de ser un sugestivo síntoma de verdad, se convierta en su alternativa, o en su sustitutivo, es ya un exceso. Ahora bien, articular el consenso desde una perspectiva laicista o escéptica, de tal manera que sólo se considere legítimos interlocutores a quienes no estén convencidos de que lo que dicen es verdad, resulta un tanto esperpéntico. Me deja asombrado que algunos digan: los convencidos de que lo que dicen es verdad son un peligro público. Si sólo pueden hablar aquellos que no estén convencidos de que lo que dicen es verdad, como espectáculo de circo no va a quedar nada mal; pero me temo que la vida pública necesita otros elementos básicos.

Me gusta, en este sentido, parafrasear a Ernest Bloch, quien decía en su obra *Derecho natural y dignidad humana*: “ningún socialismo sin democracia, ninguna democracia sin socialismo”. Bien, pues yo diría, para empezar: *ninguna democracia sin derecho natural*.

La democracia se basa, en efecto, en la verdad; la democracia se basa en la gran verdad —siempre por hacer— de los derechos humanos. La Constitución se basa en esa gran verdad, hasta el punto de que si todos los diputados y senadores aprobamos de modo unánime una ley que afecte al contenido esencial de un derecho humano de un ciudadano, será nula. Lo dice el artículo 53.2, CE. No se puede defender más radicalmente la existencia de una verdad no “disponible” de las que el propio Rawls, por

cierto, habla también con generosidad. Hay, pues, elementos no disponibles, que no se someten a debate ni al juego de las mayorías. La democracia está pensada para defender a la minoría; las mayorías tienen la vieja costumbre de defenderse solas.

Los elementos del Estado de derecho están diseñados para defender a la minoría; quien está en mayoría no necesita que lo defiendan. Eso es una realidad tan palmaria como que los grandes teóricos de la democracia moderna eran iusnaturalistas. También históricamente es un hecho que no hay democracia sin derecho natural. El doble lenguaje de quienes nos dicen que el respeto a la democracia obliga a suscribir el relativismo, y a la vez se erigen en los principales defensores de los derechos humanos, revela una curiosa diplopía; fecunda quizá en la práctica, pero —desde el punto de vista teórico— inconsistente a más no poder.

Habría que añadir, al mismo tiempo, un segundo elemento: *ningún derecho natural sin democracia*. No porque la democracia esté de moda, sino porque si se es iusnaturalista, hay que serlo hasta las últimas consecuencias. El sometimiento a las reglas procedimentales de la democracia se basa en el respeto a la dignidad humana, que es un elemento iusnaturalista donde los haya. Los iusnaturalistas por la vía rápida, que entienden que si algo viene exigido por el derecho natural hay que pasar a la acción sin mayores miramientos, son en la práctica antiiusnaturalistas. El respeto a la dignidad del otro obliga a que lo convenzamos de la bondad de nuestras propuestas; si son tan naturales, no será muy difícil...

Para que la verdad fecunde la libertad hace falta no poca paciencia —virtud democrática por excelencia—, alimentada por el respeto al otro. Hay que molestarse en argumentar; no basta con estar convencido de que lo que uno dice es verdad. Muchos elementos verdaderos que hemos recibido no podremos nunca trasladarlos al ámbito público basándolos en un drástico argumento de autoridad que los otros no pueden compartir. Habrá que molestarse en encontrar argumentos adecuados para ser capaz de convencer. Convencer al otro, no es vencerlo; es con-vencer,

vencer juntos a la ignorancia, mal que nos acecha a todos, porque nadie está excluido de equivocarse, por mucha fe que tenga.

Se trata de otra consecuencia práctica del “pensar la fe”. Pensar la fe es situarse, humilde y pacientemente, en condiciones de argumentar la verdad recibida, para transmitirla —sin argumentos de autoridad— a quienes no podrían compartirla. Transmitirlos con don de lenguas, hablándole a cada cual en el lenguaje que puede entender.

No podemos olvidar que la tolerancia sin la verdad no se entiende. La tolerancia encierra tres elementos, en cualquiera de sus grandes teorizadores.

- Primero: sólo cabe tolerar lo que, de suyo, es rechazable; hace falta por tanto un elemento objetivo que nos diga si algo es rechazable o no.
- En segundo lugar, se tolera en aras de un valor ético superior. Si no contáramos con un valor ético objetivamente superior, no habría motivo para tolerar nada.
- En tercer lugar, nunca cabe franquear la frontera de lo intolerable; alguien tendrá, pues, que marcar, desde una verdad, qué es intolerable y qué no lo es.

La tolerancia sin la verdad no es nada; sería mera indiferencia. Sabemos igualmente que es imposible la *neutralidad* en el ámbito de lo público. A veces, se nos dice: en el ámbito privado, que cada cual desarrolle su moral; en el ámbito público nos basta con mecanismos jurídicos meramente procedimentales. Surge, sin embargo, un pequeño problema: cómo establecemos la frontera entre la moral y el derecho. Sólo desde un juicio moral cabe deslindarlos. La vida del no nacido ¿queda al arbitrio de las convicciones morales de cada cual, para que decida en conciencia, o es un bien jurídico necesitado de protección —incluso penal—, como dice el Tribunal Constitucional? En este caso, entraría de lleno en el ámbito de lo jurídicamente no disponible. La respuesta es siempre moral; depende de la concepción que yo tenga del hombre y de la sociedad. Resulta, por tanto, absurdo intentar solucionar el pro-

blema diciendo: la moral en lo privado, el derecho en lo público, y todos contentos. ¿Dónde situamos la frontera entre lo privado y lo público? La frontera se establece, inevitablemente, desde una doctrina comprensiva —filosófica, moral o religiosa—; no hay otra solución. Tendremos que ver cómo alimentamos el consenso social, para encontrar la solución más humana a cada problema.

### 7. *Una fe vivida*

Nos queda el tercer punto de la propuesta: se nos proponía una “fe vivida”. Una fe vivida no puede ser el ámbito residual de un pluriempleo agotador. Debe ser algo con lo que contemos a la hora de disponer de nuestra propia vida; a la que dediquemos el tiempo que se merece y que —entre otras cosas— nos acostumbra a marchar contra corriente. Recordaré de nuevo aquel libro de mi adolescencia —*Camino* de Josemaría Escrivá: “Y ¿en un ambiente paganizado o pagano, al chocar este ambiente con mi vida, no parecerá postiza mi naturalidad?, me preguntas, y te contesto: Chocaré, sin duda la vida tuya con la de ellos: y ese contraste, por confirmar con tus obras tu fe, es precisamente la naturalidad que yo te pido...”. Nuestra naturalidad no puede consistir en hacer lo que hagan los demás, sino en vivir la fe y —en lo posible— conseguir convencer a los demás con nuestro ejemplo.

Debemos vivir la fe, conscientes ante todo de que, al hacerlo, ejercitamos derechos ciudadanos. Aunque, por nuestra condición de creyentes se hayan transformado en deberes, son derechos ciudadanos que nadie nos puede negar. No podemos plegarnos de antemano ante una presunta mayoría. Tenemos que ponerla a prueba, libres de complejos.

Durante años oímos repetir que la doctrina social de la Iglesia era un piadoso sermón, mientras que el marxismo sí que era un instrumento realmente eficaz. Hasta que, de pronto, se cayó el muro de Berlín. Recuerdo que cuando inicié mi tarea parlamentaria en 1986, un argumento que no faltaba en los debates —como modo de deslegitimar cualquier propuesta no socialista— era

el obligado rechazo de todo asomo de subsidiaridad. Hoy en la Unión Europea la subsidiaridad se ha convertido en una panacea que todo el mundo suscribe; quizá porque emparenta con el dinero de los fondos europeos. Todos se nos han convertido en entusiastas de la subsidiaridad. Si el muro ha caído, es porque en aquella Europa hubo quien trabajó desde ideas cristianas, y consiguió además articular esfuerzos con sentido práctico, de manera que al final se abriera paso la verdad.

Tenemos, por tanto, que formar la conciencia personal y ayudar a los demás a formar la suya, para que no caigamos en el peligro inhumano de una ciencia sin conciencia. En la nueva frontera de la bioética y la biotecnología es donde con facilidad se observa que no tenemos bien asumidos unos principios básicos que nos permitan improvisar soluciones iniciales respecto a esos fenómenos que la técnica hoy nos plantea, impensables hace muy pocos años.

Voy a terminar recordando, una vez más, la *Fides et Ratio*. En ella encontramos la invitación a una nueva Ilustración. Cuando Kant nos hablaba de la Ilustración, nos decía que la clave estaba en el *sapere aude*, en un atreverse a saber. La Ilustración nos proponía que colocáramos a la razón en el centro de nuestra vida, que la liberáramos de cualquier tipo de prejuiciosos elementos míticos, que la dejáramos desplegar todas sus posibilidades. El resultado ya lo hemos comentado, y la encíclica lo recoge con gran agudeza; la razón ha ido poco a poco minimizándose, exigida por crecientes controles metodológicos hasta hacerse prácticamente minúscula y alimentar un inmenso ámbito de escepticismo. En la *Fides et Ratio* se nos propone, por el contrario, una nueva Ilustración, que tenga como centro un *credere aude*, un atreverse a creer.

La fe incrementará los puntos de partida del conocimiento, sin pretender suplantar a la reflexión racional. La paradoja nos sigue rondando. La búsqueda de la verdad llevará —cuando se apoya en la fe— a represtigiar a la razón, a la vez que rechaza una credulidad demasiado perezosa como para tomarse a la filosofía en serio.